

LA DIGNIDAD HUMANA
Sus orígenes en el
pensamiento clásico

ANTONIO PELE

LA DIGNIDAD HUMANA
Sus orígenes en el
pensamiento clásico



INSTITUTO DE DERECHOS HUMANOS
BARTOLOMÉ DE LAS CASAS
UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

Dykinson, S.L.

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org <<http://www.cedro.org/>>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Consejo Asesor de la Colección Derechos Humanos y Filosofía del Derecho:

Fco. Javier Ansuátegui	Javier de Lucas
<i>Universidad Carlos III de Madrid</i>	<i>Universidad de Valencia</i>
Rafael de Asís	Jesús Ignacio Martínez García
<i>Universidad Carlos III de Madrid</i>	<i>Universidad de Cantabria</i>
Elías Díaz	Luis Martínez Roldán
<i>Universidad Autónoma de Madrid</i>	<i>Universidad de Oviedo</i>
Eusebio Fernández	Gregorio Peces-Barba
<i>Universidad Carlos III de Madrid</i>	<i>Universidad Carlos III de Madrid</i>
Juan Antonio García Amado	Antonio E. Pérez Luño
<i>Universidad de León</i>	<i>Universidad de Sevilla</i>
José Ignacio Lacasta	Virgilio Zapatero
<i>Universidad de Zaragoza</i>	<i>Universidad de Alcalá</i>

Los trabajos publicados en esta colección han sido sometidos a un proceso de evaluación anónima, de acuerdo con los criterios empleados en la comunidad científica. Los originales, en los que no deberá figurar la identidad del autor, deben ser enviados a la siguiente dirección electrónica: info@dykinson.com. Deberá adjuntarse un curriculum vitae del autor. Todos los documentos deberán enviarse en formato Word.

© Copyright by Antonio Pele

Editorial DYKINSON, S. L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfonos (+34) 915 44 28 46 - (+34) 915 44 28 69
E-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>
Consejo editorial: véase www.dykinson.com/quienessomos

ISBN: 978-84-????-???-?
Depósito Legal: M.

Preimpresión e Impresión:
SAFEKAT, S.L.
Belmonte de Tajo, 55 - 28019 Madrid

Pentru parinți mei

SUMARIO

	<i>Págs.</i>
AGRADECIMIENTOS	000
PRÓLOGO	000
INTRODUCCIÓN	000
ADVERTENCIAS PRELIMINARES: MUNDO CLÁSICO Y DIGNIDAD HUMANA	000

CAPÍTULO I PLATÓN Y LA DIGNIDAD HUMANA

I LA NEGACIÓN DEL SER HUMANO	000
A. Una teoría dualista de la naturaleza humana.....	000
1. Los seres humanos como seres ignorantes por naturaleza	000
2. El alma humana en lucha contra el cuerpo	000
3. El alma humana en lucha consigo misma	000
B. La omnipotencia del Estado	000
1. La negación de la igual dignidad.....	000
2. La negación de la autonomía individual.....	000
C. La justificación de la esclavitud	000
D. ¿Qué género humano?	000

II. LA CELEBRACIÓN DE UN IDEAL HUMANO.....	000
A. El nuevo marco ético: «despertarse del sueño»....	000
1. El ser humano puede ser algo más de lo que cree	000
2. El ser humano puede acceder al conocimiento verdadero	000
3. El ser humano puede volverse un ser moral y justo.....	000
B. La «fe en el ser humano»	000
1. Trascender la condición humana	000
2. Alcanzar la esencia divina.....	000
C. La autonomía externa: «investigarlo todo»	000
1. El nuevo protagonismo del alma.....	000
2. La razón: facultad propia y suprema del ser humano.	000
D. La autonomía interna: el «cuidado de sí».....	000
1. Sujeto y conciencia moral.....	000
2. «Conócete a ti mismo»	000
E. La autonomía de la dignidad individual.....	000
1. La virtud como fundamento de la dignidad	000
2. El ser humano es responsable de su conducta..	000

CAPÍTULO II

ARISTÓTELES Y LA DIGNIDAD HUMANA

I. EL SER HUMANO COMO INDIVIDUO	000
A. Individuo y naturaleza humana	000
1. La unidad de la naturaleza humana.....	000
a) La complementariedad cuerpo/alma	000
b) El nuevo protagonismo del ser humano.....	000
2. La singularidad de la naturaleza humana.....	000
a) El ser humano como «animal racional»	000
b) El ser humano y la felicidad.....	000
c) El ser humano como «animal político»	000

B. Individuo y «vida buena»	000
1. La perfección moral como ideal	000
a) La contemplación como ideal reservado al filósofo	000
b) La contemplación como ideal inalcanzable por los humanos.....	000
2. Dignidad individual y término medio	000
a) La virtud y el bien humano	000
b) La vida en sí merece la pena ser vivida.....	000
c) «Vida buena» y prudencia	000
3. Dignidad individual y «ser en proyecto»	000
C. La dignidad del individuo en la <i>polis</i>	000
1. La dignidad del «hombre magnánimo»	000
2. La dignidad del ciudadano.....	000
a) La supremacía de la <i>polis</i>	000
b) Los fines humanos como fines políticos.....	000
c) Proteger su dignidad contra sí mismo	000
III. LOS SERES HUMANOS COMO SERES DESIGUALES	000
A. Una ciudadanía exclusiva y excluyente.....	000
1. Desde un punto de vista externo.....	000
2. Desde un punto de vista interno.....	000
a) Una ciudadanía reservada a una minoría privilegiada	000
b) Una ciudadanía imperfecta reservada al pueblo	000
B. El esclavo y la negación de la dignidad humana.....	000
1. La justificación de la esclavitud.....	000
a) El esclavo no ejerce la razón	000
b) La esclavitud natural.....	000
2. La naturaleza del esclavo: un ser libre y un ser humano	000
a) El esclavo es libre	000
b) El esclavo es un ser humano	000

CAPÍTULO III
CICERÓN Y LA DIGNIDAD HUMANA

I. DIGNIDAD Y EXCELENCIA	000
A. Dignidad y naturaleza humana	000
1. La razón: fuente de la dignidad de la naturaleza humana	000
2. La divinización del ser humano	000
3. La filosofía como medicina.....	000
B. Dignidad y decoro	000
1. La dignidad como independencia individual...	000
2. Dignidad y voluntad individual	000
C. Dignidad y fortaleza	000
1. La aflicción es voluntaria	000
a) Los males no son reales	000
b) Aceptar la tragedia de la condición humana	000
2. La felicidad depende de la voluntad.....	000
a) La virtud es la única fuente de la felicidad..	000
b) La felicidad prevalece sobre la muerte y los sufrimientos.....	000
3. «Actuar con dignidad» y «reconocer la dignidad»	000
D. Dignidad y política	000
1. La dignidad como concesión de honores.....	000
2. La dignidad en la consecución de los honores	000
3. La dignidad en la superación de los honores...	000
II. DIGNIDAD Y JUSTICIA	000
A. La justicia como virtud	000
B. «No perjudicar a nadie»: la primera dimensión de la justicia.....	000
1. El ciudadano	000
2. El «otro»	000
3. El enemigo	000

Sumario

4. El acusado.....	000
5. El extranjero	000
6. El esclavo	000
7. El «sentimiento de humanidad».....	000
C. La benevolencia: la segunda dimensión de la justicia.....	000
1. Benevolencia y humanidad.....	000
2. Benevolencia y virtud.....	000
3. Benevolencia e igual dignidad	000

CAPÍTULO IV **SÉNECA Y LA DIGNIDAD HUMANA**

I. DIGNIDAD Y LIBERTAD	000
A. La libertad a través de la filosofía	000
1. La disciplina de la filosofía como medicina	000
a) La filosofía debe enseñar a vivir.....	000
b) La filosofía debe curar las almas.....	000
2. El órgano a curar: el juicio humano.....	000
a) La filosofía moral como especialidad	000
b) La virtud como intervención	000
c) La voluntad como primer impulso de la virtud	000
d) La voluntad buena como fundamento del valor de la virtud	000
3. La curación esperada: la constancia del alma..	000
a) Conocer a Dios y ser su amigo	000
b) Conocerse a sí mismo y ser su mejor amigo .	000
B. La libertad frente a los demás	000
1. La sociedad es liberticida.....	000
a) La maldad artificial del ser humano	000
b) La bondad natural del ser humano	000
2. La libertad procede de sí mismo	000
a) La libertad reside en la seguridad de su individualidad.....	000

Sumario

b) La libertad se manifiesta en el ejercicio de la conciencia individual	000
c) La libertad implica primero la confianza en sí mismo.....	000
C. La libertad frente a la fortuna	000
1. Los límites del poder de la fortuna.....	000
a) La omnipotencia de la fortuna es aparente..	000
b) La libertad en la «interioridad expansiva» ..	000
2. La conciencia de su interioridad como remedio a los males	000
a) «Interioridad inmune» vs. dolores	000
b) «Interioridad cosmopolita» vs. exilio.....	000
3. La libertad depende de una nueva forma de entender el mundo.....	000
a) Persuadirse de la neutralidad de la fortuna..	000
b) Prudencia y previsión	000
c) La libertad en la sonrisa irónica.....	000
D. La libertad frente a la muerte	000
1. La muerte como característica esencial de la condición humana.....	000
a) La inexorabilidad de la muerte (...)	000
b) (...) que los seres humanos no saben aprehender	000
2. La muerte no es un mal	000
a) La filosofía como « <i>ars moriendi</i> »	000
b) Los remedios para curarse de la angustia de la muerte.....	000
3. El presente como bien: el espacio seguro de la libertad	000
a) Sólo el presente tiene valor.....	000
b) El valor de la vida depende sólo de su uso ..	000
4. La posibilidad del suicidio como expresión y conciencia de su libertad	000
a) Vivir pero no a cualquier precio.....	000
b) Ser libre a cualquier precio	000
c) Meditar la muerte para ser libre	000

II. DIGNIDAD Y ALTERIDAD	000
A. La dignidad humana como reacción.....	000
1. Frente a la locura de la crueldad humana (...).	000
a) La crueldad deriva de la ira	000
b) La crueldad deriva también de las malas costumbres	000
2. (...) se erige el valor «sagrado» de todo ser humano	000
a) La crueldad perjudica al cruel.....	000
b) La crueldad menoscaba la dignidad humana.....	000
B. La dignidad humana como aplicación.....	000
1. Dignidad humana e identidad cosmopolita.....	000
2. El «amor mutuo» como base de la sociabilidad universal.....	000
3. La solidaridad en práctica	000
C. Dignidad humana y legitimidad de las penas.....	000
1. Clemencia y justicia.....	000
2. La pena como remedio.....	000
3. La dignidad del delincuente.....	000
D. Igual dignidad y esclavitud	000
1. La «igualdad de destino» de todos los seres humanos	000
a) La unidad del género humano (...)	000
b) (...) exige la aplicación de los «deberes humanos» a los esclavos	000
2. La igualdad moral de todos los seres huma- nos	000
a) La cualidad de agente moral no depende de la condición social.....	000
b) Los esclavos son libres	000
3. Los límites de la igualdad natural de los seres humanos.....	000
a) La esclavitud no es un mal	000
b) Algunas referencias sobre la esclavitud en el derecho romano	000

Sumario

EPÍLOGO: LAS CUATRO APORTACIONES DEL PENSAMIENTO CLÁSICO A LA DIGNIDAD HUMANA	000
BIBLIOGRAFÍA	000
ÍNDICE ONOMÁSTICO	000
ÍNDICE DE MATERIAS	000

AGRADECIMIENTOS

Este libro recoge la primera parte de mi tesis doctoral titulada *Filosofía e Historia en el Fundamento de la Dignidad Humana*, defendida en septiembre de 2006 en la Universidad Carlos III de Madrid. Obtuvo la máxima calificación de *apto cum laude* por unanimidad del tribunal a cuyos miembros quisiera agradecer sus inspiradoras observaciones. Gracias por tanto a su presidente, el profesor Gregorio Peces-Barba, y a los profesores Eusebio Fernández, Antonio Enrique Pérez-Luño, Javier de Lucas y Liborio Hierro. Debo también agradecer al profesor Fernando Llano Alonso, miembro suplente del mismo tribunal. El mismo trabajo recibió posteriormente, en enero de 2007, el Premio Extraordinario de Doctorado (programa de Derechos Fundamentales) de la Universidad Carlos III. También, obtuvo una «Mención Especial» en el marco del «Premio Internacional Norberto Bobbio» organizado por la Fundación Rosselli, en su primera edición de 2007. El conjunto de la tesis examinaba también el concepto de dignidad humana en los planteamientos de distintos pensadores y dentro de un periodo que abarca desde la Edad Media hasta la Ilustración. Entre las corrientes y los autores que han impulsado la configuración de lo que llamo el «discurso de la dignidad humana», me referí al humanismo medieval y renacentista con, por ejemplo, Gregorio de Nicea, Nemesio de Emesa, Pico de la Mirándola y Lorenzo Valla. En el siglo XVII, identifiqué la escuela racionalista del

derecho natural como una corriente que ha contribuido también a este discurso con las aportaciones de Grocio, Burlamaqui, Pufendorf y ante todo, Tomasio. Por fin, Kant y su obra constituyeron el objeto de atención del último capítulo de la investigación. Tengo previsto –a la hora de escribir estas líneas– publicar esos capítulos como artículos en revistas especializadas y también en otra monografía. La publicación de este libro se enmarca dentro del proyecto Consolider-Ingenio 2010, «El tiempo de los derechos», (CSD2008-00007) y el proyecto: «Historia de los derechos fundamentales. Siglo XX» (Entidad Financiadora: Ministerio de Ciencia e Innovación. DER2008-03418). Esta investigación doctoral es el resultado de un esfuerzo solitario y arduo a lo largo de varios años, pero ha recibido también la contribución directa e indirecta de otras personas a quienes me gustaría también agradecer.

Así, quisiera empezar con mi director de tesis, el profesor Javier Ansuátegui Roig. He tenido la suerte de tener a un director que me perseguía a mí y no el contrario, lo que suele ser a veces, y por desgracia, el caso. Su disponibilidad y sus consejos agudos han sido una gran fuente de motivación y de inspiración. También, debo expresar mi gratitud al profesor Gregorio Peces-Barba. Él me propuso formar parte del área de Filosofía del Derecho de la Universidad Carlos III y me apoyó desde los inicios, tanto en mi investigación doctoral como en mis labores docentes. Sigue siendo un privilegio y un honor poder disfrutar de su ejemplo; sabe nutrir su sabiduría académica y política con un gran sentido de humor. Mis gracias van dirigidas igualmente a todos los miembros del Instituto de Derechos Humanos «Bartolomé de las Casas», y también a las personas que trabajan en su Secretaría. Gracias a este equipo, he podido disfrutar por ejemplo de una instancia de investigación de tres meses en la Universidad de París VIII y el Colegio de España de la *Cité Universitaire* en la primavera de 2005. El apoyo personal y académico que he recibido (y sigo recibiendo), ha sido un elemento determinante para llevar a cabo la presente investigación. En este sentido, me gustaría expresar

Agradecimientos

un agradecimiento especial a los profesores Rafael de Asís, Eusebio Fernández, Javier Dorado, Alberto Iglesias, Gregorio Saravia y Alfredo Kramarz.

Por otro lado, buena parte de la elaboración de mi tesis doctoral se realizó mientras desempeñaba el cargo de subdirector de la Residencia de Estudiantes «Fernando de los Ríos» de la Universidad Carlos III, entre 2002 y 2007. Pasé innumerables fines de semana encerrado en uno de los despachos (con una calefacción defectuosa...) de esta Residencia, recibiendo a lo largo de esos años el apoyo y la amistad de su director de entonces, el profesor José Vida y de otros subdirectores, los profesores Daniel Entrena y Ramón Aznar. Mis agradecimientos van también dirigidos a ellos. No puedo tampoco olvidar a mi querido amigo Raúl Hernández con el cual he compartido las dificultades y las alegrías de la investigación doctoral.

Por fin, dedico este libro a mis padres, Aurelia Balaci y Mircea Pele. No les agradeceré suficientemente por la confianza que depositan en mí, y por acompañarme siempre en la realización de mis sueños.

Madrid, 27 de abril de 2009

PRÓLOGO

«EL HOMBRE ES COSA SAGRADA PARA EL HOMBRE»

La investigación del profesor Antonio Pele «La dignidad humana. Sus orígenes en el pensamiento clásico», es la primera parte, corregida y aumentada de un gran trabajo, que fue su tesis doctoral. En ella, y de manera extensa, se presentaba el pensamiento atinente al concepto de dignidad humana, desde el mundo clásico hasta la actualidad: sociedad medieval, Renacimiento, Barroco, y la Ilustración. Parece acertada la decisión de publicar un libro sobre la dignidad humana en el mundo clásico que es el fundamento de toda la evolución del concepto en todo el pensamiento, y de fragmentar las siguientes épocas en otras publicaciones posteriores. Es tan ingente el esfuerzo realizado para ordenar y sistematizar la evolución de una idea que ha acabado siendo el fundamento último de la ética pública de la modernidad y que pesa al éxito obtenido, parece pendiente someter todo a una revisión y a un examen de totalidad. Empezar por los orígenes parece sistemáticamente acertado y conceptualmente sensato. A partir del tránsito a la modernidad aparecen muchos problemas para llegar a un concepto autónomo de dignidad, no dependiente del papel que ocupa la persona en la sociedad, ni tampoco por estar hecho a imagen y semejanza de Dios, y que se vincula a matices y perfiles que vienen de la cultura ilustrada donde la luz de la razón está recuperada y en cada uno de nosotros. En la filosofía clásica, especialmente con los estoicos, en Cicerón y en Séneca, aparecen ideas y

conceptos que preparan lo que será la noción moderna de dignidad. Para Pele, serán cuatro especialmente importantes : «el Cuidado de sí», el «Sapere aude», el «Carpe diem» y la noción de «Ciudadano del mundo». Todos esos principios se trasplantan a la modernidad y son decisivos para el concepto de dignidad, aunque necesitan en la mayoría de las cosas, de una reelaboración y una reconstrucción «ad hoc» para adaptarse a cada momento histórico: el «cuidado de sí» se convertirá en el amor propio que se complementará por la amistad cívica y el reconocimiento del otro como tal. Machado lo formuló muy hermosamente en uno de sus proverbios y cantares:

*«El ojo que ves no es,
Ojo porque tu le ves
Es ojo porque te ve»*

El «Sapere aude» se construirá en la versión ilustrada de Kant, para elevar la razón crítica a la máxima instancia de valoración de las personas y de las situaciones. El tercer principio, el «Carpe diem», es una forma específica de superar la tentación de mirar al cielo y de transformar los proyectos y los modelos de la vida desde una referencia al más allá. Es la forma moderna de un epicureísmo razonable. El cuarto anuncia la superación de importantes conceptos antiguos y medievales que son referentes relevantes hasta la modernidad, como «súbdito», «creyente», miembro de un gremio o de una corporación, o sujeto de una relación feudal. Es la fórmula que la sustituye a todas desde la inicial ciudadanía limitada hasta la ciudadanía cosmopolita. Es el ideal de la emancipación y de la autodeterminación en sociedades libres y democráticas, sedes ideales de la dignidad plena e igualitaria. La autonomía y la moralidad, la racionalidad, la búsqueda de la felicidad y el deber de solidaridad son el bagaje que el mundo clásico aporta al moderno debate sobre la dignidad.

En la modernidad, la dignidad culminará su vertiente mundanal, de seres que están centradas en el mundo y que son centro del mundo. Es la laicidad incidiendo en un contexto que descarta la mirada a una hipotética vida futura. Es la humani-

dad que vive plenamente la vida sin depender de instancias superiores, y que supone la idea de solidaridad que fortalece las leyes morales entre los seres humanos iguales, que establecen entre sí deberes de justicia. La posición de las Iglesias cristianas y especialmente de la Iglesia católica es difícilmente compatible con la evolución de la dignidad hasta nuestros días. Es verdad que han intentado apropiarse de la idea, desde esa capacidad de olvido y desde esa inocencia histórica que lleva a sus dirigentes –Papas, cardenales y obispos– a mentir, cambiando la realidad del tiempo parado y del presente. Es difícil defender la igual dignidad desde los postulados que la Iglesia defiende. Uno de sus grandes escenarios es el de la diferencia entre justos y pecadores que divide a la humanidad entre dos grupos contrarios y que necesitan un trato que imposibilita una consideración igual del género humano. Justos y pecadores son esencialmente diferentes y no tienen igual dignidad. Otro que aparece frente a los momentos de apertura humanística que preparan el Renacimiento, donde el futuro Inocencio III establece la vinculación necesaria entre la condición humana y la miseria. Otros escenarios que descartan la dignidad son el papel secundario que desempeñan las mujeres en el contexto de la Iglesia, donde no pueden ser sacerdotes, ni jerarquices. Finalmente existe una diferencia en el interior de la Iglesia en la situación de la jerarquía y de los fieles. Entre ellos tampoco cabe la «igual dignidad». Ocupan dos posiciones institucionalmente incompatibles, la jerarquía moral y los fieles obedecedores.

La conclusión es que en la modernidad la evolución de la cultura política y jurídica conduce a una pérdida progresión del protagonismo de la Iglesia, y a una instalación cada vez más profunda de la laicidad. Sólo desde ella se concreta la autonomía personal y la capacidad de autodeterminación, signo de la igual dignidad. La época clásica, tan bien estudiada por el profesor Pele, es un precedente imprescindible para el concepto autónomo y moderno de dignidad.

Gregorio Peces-Barba Martínez
Colmenarejo, el 6 de diciembre de 2009

INTRODUCCIÓN

Whitehead sostiene de forma reiterada en su conocida obra *Adventures of Ideas*, que la historia de la civilización y, en particular, la de Europa, puede resumirse en la formación latente y progresiva de la idea de dignidad humana, tal como un «pálido fulgor anunciando la aurora de un nuevo orden de vida»¹. Por su parte, Patočka define la función de la «sobrecivilización moderada» como la creación de valores capaces de universalizarse a todos los humanos. Indica, que a pesar de los abusos de esos valores, se pueden identificar a dos: el valor de la verdad científica y el valor de la libertad humana, ambas configurando «el reconocimiento del hombre por el hombre como igual»².

¹ WHITEHEAD, A. N., *Adventures of Ideas*, consultado en su edición francesa, *Aventures d'idées*, trad. fr. de J-M. Breuvert & A. Parmentier, Les Editions du Cerf, París, 1993, [17], pp. 58-59. Los otros pasajes donde Whitehead defiende que la dignidad humana es una conquista propia de Europa y de su civilización son los siguientes : [15], op.cit., p. 57; [22], op.cit., p. 62; [47], op.cit., p. 83; [105], op.cit., p. 133; [106], op.cit., p. 136. (Los corchetes se refieren a la paginación de la edición original en inglés).

² PATOČKA, J., «La surcivilisation et son conflit interne», *Liberté et Sacrifice*, trad. fr. de E. Abrams, Jérôme Millon (ed.), Grenoble, 1990, pp. 121-122. Patočka emplea palabras muy similares a las de Whitehead: «cuando empieza a lucir a los ojos de la humanidad la promesa de una organización nueva que no conoce ni la jerarquía ni la explotación ni los abusos del hombre por el hombre, no sólo el nuevo mundo pero también Europa se estrema en su conjunto en la espera de una nueva época para la humanidad», en

Sin decirlo explícitamente, Patočka se refiere a la dignidad humana como valor central de la civilización humana. También, y desde una perspectiva histórica, según Béjar: «la gran revolución de la modernidad es la afirmación del individuo como centro decisorio indiscutible de la organización colectiva»³. Por un lado, la idea de dignidad humana sería el reflejo de un progreso moral que consistiría en reconocer en la persona un valor inherente en torno al cual se estructurarían las organizaciones sociales y políticas. Por otro lado, se identificaría con el periodo histórico de la modernidad, y con una civilización en particular: Occidente. En efecto, ha sido dentro y a partir de esta cultura donde y cuando la noción de dignidad humana se ha formulado filosófica y moralmente, para integrar en el siglo XX, los ordenes jurídicos nacionales e internacionales como fundamento de los derechos humanos⁴. Maihofer considera en este sentido que como «tesis no interpretada», la dignidad humana debe interpretarse teniendo en cuenta el «*horizonte espiritual*» y la «*situación histórica*» que han impulsado su incorporación en los ordenamientos jurídicos nacionales e internacionales⁵. En otras palabras, la dignidad humana se ha construido en la historia de la ideas (con el humanismo en particular) pero su inclusión en los distintos ordenes jurídicos contemporáneos deriva del holocausto de la segunda guerra mundial.

«L'héritage européen», *Essais hérétiques*, trad. fr. de E. Abrams, Verdier, París, 1981, p. 94. También, afirma implícitamente en otro texto que la libre asociación de individuos libres, la disciplina voluntaria de individuos ilustrados y dueños de sí mismos, son ideas que han constituido el fundamento mismo de Europa. Consultar del mismo autor, «La culture tchèque en Europe», *L'Idée d'Europe en Bohême*, trad. fr. de E. Abrams, Jérôme Millon (ed.), Grenoble, 1991, p. 135.

³ BÉJAR, H., *La cultura del yo: pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Alianza, Madrid, 1993, p. 158.

⁴ RHODA, E. & DONNELLY, J., «Human Dignity and Human Rights» en *Universal Human Rights in the Theory and Practice*, Cornell University, Princeton, 2002, pp. 66 ss.

⁵ MAIHOFFER, W., *Estado de Derecho y dignidad humana*, trad. de J. L. Guzmán Dalbora, Editorial «B de F», Julio César Faira - Editor, Montevideo & Buenos Aires, 2008, p. 5.

Según Peces-Barba, la dignidad humana es el «(...) fundamento de la ética pública de la modernidad, como un *prius* de los valores políticos y jurídicos y de los principios que derivan de esos valores»⁶. Así, los valores de seguridad, libertad, igualdad y solidaridad tendrían como fin último la protección y el desarrollo de la dignidad humana. Por esta razón, y como señala Ansuátegui, la dignidad humana aparece como el «núcleo radical del que surge toda la construcción filosófica de los derechos fundamentales»⁷. Es la razón de ser de los derechos y éstos consistirían precisamente en la defensa y el desarrollo de esta noción⁸.

Se puede intentar entender la dignidad humana acudiendo a las definiciones de varios autores. Sería así el «valor de cada persona, el respeto a su condición de ser humano, respeto que impide que su vida o su integridad sea sustituida por otro valor social»⁹. Implica por tanto un respeto del ser humano en su persona como en los demás. Aparece como un «concepto mínimo, que señala un último e infranqueable residuo del propio ser como autodeterminación moral posible»¹⁰. Para Dworkin, este principio «no exige que nunca se coloque en desventaja a

⁶ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, Cuadernos «Bartolomé de las Casas», Dykinson, Madrid, 2003, p. 12.

⁷ ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, BOE, Madrid, 1994, p. 22. En el ámbito de la bioética, se puede consultar ANDORNO, R., *Bioética y dignidad de la persona*, Tecnos, Madrid, 1998.

⁸ ASÍS, R., (de), *Sobre el concepto y el fundamento de los derechos: Una aproximación dualista*, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 31-37. Vid. ALEGRE MARTÍNEZ, M. A., *La dignidad de la persona como fundamento del ordenamiento jurídico constitucional español*, Universidad de León, León, 1996. GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, I., *Dignidad de la persona y derechos fundamentales*, Marcial Pons, Madrid, 2005. ROUSSEAU, D., *Les libertés individuelles et la dignité de la personne humaine*, LGDJ / Montchrestien, París, 1998.

⁹ FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Cuadernos «Bartolomé de las Casas», Dykinson, Madrid, 2001, p. 20.

¹⁰ SPAEMANN, R., «Sobre el concepto de dignidad humana», *Persona y Derecho*, n.º 19, 1988, pp. 26-27.

alguien para conceder ventajas a otros sino más bien que no se trate nunca a las personas de una manera que niegue la importancia distintiva de sus propias vidas»¹¹. Además, esta noción estructura una cierta organización social y política. En este sentido, Nino estudia el principio de dignidad humana junto con otros dos principios que son el de autonomía de la persona y el de inviolabilidad de la persona. Esos tres principios constituyen la base de la sociedad liberal y de cuya combinación se derivan los derechos individuales básicos. Cada uno de esos principios se oponen a tres ideas que dan lugar a una sociedad totalitaria: el *perfeccionismo*, el *holismo* y el *determinismo*¹². Nino opone así el principio de dignidad de la persona al «determinismo normativo», según el cual las instituciones sociales determinan las decisiones y las conductas de los individuos. Al contrario, la dignidad humana requiere que «*los hombres deben ser tratados según sus decisiones, intenciones o manifestaciones de consentimiento*»¹³. Significa «tomar en serio una decisión o el consentimiento de un individuo» con el fin de garantizar el igual «*estatus moral*» de cada uno¹⁴. Este principio se combina con el de autonomía. Éste confiere un valor a la libre elección individual de planes de vida, impide que los demás y el Estado interfieran en esa elección, al menos que sea para facilitar esta persecución individual¹⁵. El principio de autonomía implica el de dignidad porque la relevancia moral de las decisiones individuales presupone que aquéllas formen parte de un «cierto plan de vida» cuya realización es valiosa. También, el principio de autonomía presupone el de dignidad de la persona, porque contemplar el «valor de la elección de planes de vida» implica que un tipo de decisiones se atribuyen a los individuos y deben

¹¹ DWORKIN, R., *El dominio de la vida una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual.*, trad. de R. Caraccionlo & V. Ferreres, Ariel, Barcelona, 1998, p. 309.

¹² NINO, C. S., *Ética y derechos humanos*, Astrea, Buenos Aires, 2007, p. 199.

¹³ NINO, C. S., *Ética y derechos humanos*, op.cit., p. 287.

¹⁴ NINO, C. S., *Ética y derechos humanos*, op.cit., p. 289.

¹⁵ NINO, C. S., *Ética y derechos humanos*, op.cit., p. 205.

ser tomadas en cuenta. Por otro lado, Nino considera que el principio de dignidad prevalece sobre el de autonomía cuando justifica, por ejemplo, restricciones a esa autonomía¹⁶. En relación con el principio de inviolabilidad de la persona proscribiremos «imponer a los hombres, contra su voluntad, sacrificios y privaciones que no redunden en su propio beneficio»¹⁷. Nino conecta este principio con el de dignidad de la persona acudiendo al imperativo categórico kantiano, según el cual, «obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio»¹⁸. En efecto, según Nino, «(...) no tratar a la humanidad en una persona como un mero medio se interpreta que alude a las propiedades que distinguen a la humanidad –otorgándole dignidad– y que son la racionalidad y la capacidad de proponerse fines»¹⁹. El individuo debe así buscar su propia perfección, satisfacer sus propios fines, es decir, alcanzar su felicidad personal.

El concepto de dignidad humana pretende influir por tanto en la coexistencia humana y en las relaciones entre el ser humano y el poder político. Actúa además y por tanto sobre el derecho. Stammler indica que los principios de un derecho justo son: «1.º Principios de respeto: a) una voluntad no debe quedar nunca a la merced de lo que otro arbitrariamente disponga. b) Toda exigencia jurídica deberá ser de tal modo que en el obligado se siga viendo el prójimo. 2.º Principio de solidaridad: a) Un individuo jurídicamente vinculado no debe nunca ser excluido de la comunidad por la arbitrariedad de otro. b) Todo poder de disposición otorgado por el Derecho sólo podrá excluir a los demás de tal modo, que en el excluido se siga viendo el prójimo»²⁰. Para

¹⁶ NINO, C. S., *Ética y derechos humanos*, op.cit., p. 291.

¹⁷ NINO, C. S., *Ética y derechos humanos*, op.cit., p. 239.

¹⁸ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Ed. Encuentro, «opuscula philosophica», n.º 18, Madrid, 2003, p. 67.

¹⁹ NINO, C. S., *Ética y derechos humanos*, op.cit., p. 240.

²⁰ STAMMLER, R., *Tratado de filosofía del derecho*, trad. de W. Rocas, Cometa, Zaragoza, 2007, (§95), p. 329.

Stammler, el derecho debe por tanto garantizar la dignidad humana, velando por los principios de autonomía individual, integridad e igualdad. En un sentido muy parecido, Larenz apunta que el «principio fundamental del Derecho, del cual arranca toda regulación, es el respeto recíproco, el reconocimiento de la dignidad personal del otro y, a consecuencia de ello, de la indemnidad de la persona del otro en todo lo que concierne a su existencia exterior en el mundo visible (vida, integridad física, salubridad) y en su existencia como persona (libertad, prestigio personal)». Por tanto, «cada hombre tiene por lo menos un derecho, que le corresponde sólo por ser persona, el derecho al respeto y a la indemnidad de su personalidad»²¹. Sin embargo, conviene señalar que la noción de dignidad humana no significa sólo una protección frente a las posibilidades de vulnerar la autonomía o la integridad física y moral de una persona. Exige también unos desarrollos positivos. Maihofer insiste en que los poderes públicos tienen una «*pretensión omisiva*» en relación con la dignidad humana, esto es, «un *obrar negativo* que se agota en que dichos poderes no violen la dignidad del particular». Además, «de la obligación de protegerla se desprende un *reclamo activo* al Estado, o sea un *obrar positivo*»²². Esta segunda dimensión permite fundamentar y guiar las intervenciones del Estado social de Derecho. En un mismo sentido, Pérez Luño subraya por ejemplo que la dignidad humana «constituye no sólo la garantía negativa de que la persona no va a ser objeto de ofensas o humillaciones, sino que entraña también la afirmación positiva del pleno desarrollo de la personalidad de cada individuo. El pleno desarrollo de la personalidad supone, a su vez, de un lado, el reconocimiento de la total *autodisponibilidad*, sin interferencias o impedimentos externos, de las posibilidades de actuación propias de cada hombre; de otro, la *autoderminación* que surge de la libre proyección de la razón humana, antes que de una

²¹ LARENZ, K., *Derecho justo. Fundamentos de ética jurídica*, trad. de L. Díez-Picazo, Civitas, Madrid, 1985, pp. 57 y 59. (Véase en particular el capítulo II «El principio general del respeto recíproco», op.cit., pp. 55-66).

²² MAIHOFFER, W., *Estado de Derecho y dignidad humana*, op.cit., p. 33.

predeterminación dada por la naturaleza»²³. En otras palabras, las ideas de libertad negativa y de libertad positiva vertebrarían el concepto de dignidad humana, como valor fundador y organizativo del Estado de Derecho.

Una perspectiva similar se encuentra en Garzón Valdés, cuando define la dignidad humana como un concepto *adscriptivo*. Expresa una evaluación positiva de tipo moral²⁴. Predicar la humanidad de un individuo implica en sí predicar su dignidad. Así, «adscribirle dignidad al ser humano viviente es algo así como colocarle una etiqueta de valor no negociable, irrenunciable, ineliminable e inviolable que veda todo intento de auto o heterodeshumanización»²⁵. Esta «etiqueta de valor» confiere al ser humano un «estatus moral privilegiado» con el fin de regir el «comportamiento humano interhumano»²⁶. Garzón Valdés contempla así la dimensión social de la dignidad humana cuando afirma que es el «punto de partida para toda reflexión acerca de las reglas de convivencia humana que pretendan tener alguna justificación moral»²⁷. Es en efecto el «umbral mínimo a partir del cual pueden diseñarse diversas regulaciones para la adjudicación y/o distribución de bienes en una sociedad»²⁸. Aquí aparece esta dimensión positiva de la dignidad humana que impulsa no sólo su protección sino también su mayor desarrollo. La

²³ PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 2005, p. 324.

²⁴ GARZÓN VALDÉS, E., *Tolerancia, dignidad y democracia*, Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Nuevos Tiempos. Nuevas Ideas. Fondo Editorial, L. Lavado (ed.), Lima, 2006, p. 260.

²⁵ GARZÓN VALDÉS, E., *Tolerancia, dignidad y democracia*, op.cit., p. 260.

²⁶ GARZÓN VALDÉS, E., *Tolerancia, dignidad y democracia*, op.cit., p. 261.

²⁷ GARZÓN VALDÉS, E., *El carácter adscriptivo del concepto de dignidad humana*. Conferencia pronunciada en la Fundación Juan March. Ciclo IX: Seminario de Filosofía «La dignidad humana». Disponible en formato audio en: <http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.asp?id=712>

²⁸ GARZÓN VALDÉS, E., *Tolerancia, dignidad y democracia*, op.cit., p. 274.

dignidad humana conlleva en sí la igual dignidad de todos los seres humanos. Esta igual dignidad es el principio impulsor de la justicia social. Por otro lado, Garzón Valdés tiene razón cuando distingue entre el concepto de la dignidad, la conciencia de la dignidad (propia y ajena) y la expresión de la dignidad²⁹. Por un lado, la carencia de la conciencia de la propia dignidad no significa que el ser humano carezca de dignidad. Con otras palabras, la dignidad no depende de la cualidad del agente moral. En caso contrario, los niños, las personas padeciendo una discapacidad mental, etc. dejarían de tener una dignidad³⁰. La identificación entre la conciencia de la dignidad propia y la dignidad humana podría además establecer una graduación en las dignidades. Por otro lado, cuando alguien actúa indignamente, «puede ser que su etiqueta esté totalmente manchada y rasgada, pero sigue manteniendo su condición humana»³¹. Esta dimensión fija un límite al tratamiento que puede infligirse a los individuos, con en particular la prohibición de la tortura. Recapitulando todas esas definiciones, se puede decir por el momento que la dignidad humana hace referencia al valor inherente y absoluto que se otorga al ser humano. Este valor exige velar por la protección de la integridad (física y moral) de cada uno y el desarrollo de la autonomía individual.

Conviene señalar, por otro lado, que el significado de la dignidad humana puede seguir confuso lo que dificulta su aplicación y su alcance. Aunque no es el propósito de esta investigación es necesario apuntar algunos elementos que estructuran el debate entorno a las dificultades para entender el significado de

²⁹ GARZÓN VALDÉS, E., *Tolerancia, dignidad y democracia*, op.cit., p. 262.

³⁰ Al respecto se puede consultar, CAMPOY CERVERA, I., «Una revisión de la idea de dignidad humana y de los valores de libertad, igualdad y solidaridad en relación con la fundamentación de los derechos», *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo 21, BOE, Madrid, 2005, pp. 143-166.

³¹ GARZÓN VALDÉS, E., *Tolerancia, dignidad y democracia*, op.cit., p. 264.

este término³². Pérez Triviño indica muy justamente que «de las diferentes concepciones acerca de la de dignidad humana, la noción kantiana es, posiblemente, la que ha tenido una mayor influencia en la filosofía política y moral desde la Ilustración hasta la actualidad»³³. Se puede recordar muy brevemente los dos elementos a partir de los cuales Kant construye su concepto de dignidad del hombre³⁴. Primero, considera que la capacidad racional del ser humano le convierte en un «fin en sí mismo». Dicha cualidad hace que tiene una autonomía y que posee un valor absoluto. Su dignidad «(...) lo aleja infinitamente de todo precio, con el cual no puede ponerse en parangón ni comparación (...)»³⁵. Segundo, una de las formulaciones del imperativo categórico kantiano señala, como se ha visto: «*obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio*»³⁶. Estas dos ideas básicas que ilustran el concepto kantiano de dignidad humana han sido criticadas. Por un lado, y según, por ejemplo, Schopenhauer «solamente esta expresión dignidad del hombre una vez empleada por Kant, se convirtió en el *shiboleth* de todos los moralistas sin ideas ni consejos. Con ayuda de esta imponente palabra: la dignidad del hombre ha disimulado su incapacidad de proporcionar un fundamento real, o al menos plausible para la moral, contando astutamente que el lector gustaría de verse provisto de una dignidad seme-

³² Vid. TORRALBA ROSELLÓ, F., *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt & John Harris*, Herder, Barcelona, 2005.

³³ PÉREZ TRIVIÑO, J. L., *De la dignidad humana y otras cuestiones jurídico-morales*, Fontamara, México, 2007, p. 13.

³⁴ Para unos desarrollos más amplios, remito a mi tesis doctoral, *Filosofía e Historia en el Fundamento de la Dignidad Humana*, y su capítulo «La dignidad humana en Kant». Disponible en internet:

<http://hdl.handle.net/10016/3052> y a través del buscador del Biblioteca de la Univesidad Carlos III de Madrid: <http://biblioteca.uc3m.es/>

³⁵ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 75.

³⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 67.

jante y, por tanto, verse así satisfecho (...)»³⁷. En otras palabras, Kant no hubiera sido capaz de demostrar el fundamento de la dignidad del ser humano. Por otro lado, el imperativo categórico no sería más que una mera ética de la intención, cuya aplicabilidad resultaría imposible³⁸. Es más: representaría sólo la impotencia de los burgueses alemanes del siglo XVIII, cuyos intereses no habrían sido capaces de convertirse en intereses comunes³⁹. En consecuencia, el imperativo categórico kantiano sería tanto demasiado exigente y abstracto como representativo de las frustraciones de una clase social.

También, Spaemann tiene razón de subrayar que la dignidad humana es un «concepto trascendental». En efecto, «no indica de modo inmediato un derecho humano específico, sino que contiene la fundamentación de lo que puede ser considerado derecho humano en general. Lo que con él se nombra es algo más originario que lo que se expresa por medio del término «derecho humano». Y, a la vez, no tiene la misma operatividad que aquel. La frase *la dignidad del hombre es inviolable* aclara esto de modo inmediato. ¿Quiere esto decir que la dignidad del hombre no puede o no debe ser violada? El doble sentido de la formulación es un indicio de que el concepto de dignidad humana está sentado en un ámbito precedido por el dualismo del ser y el deber. Y hace necesaria la explicación de por qué dicho concepto, más lejano que el de derechos humanos y que parece una reliquia perdida de viejos tiempos, sin embargo, se ha convertido por primera vez en el siglo xx en elemento esencial de un ordenamiento jurídico codificado. ¿Se debe esto a que la dignidad humana se ha abierto camino por primera vez en nuestro siglo, o a que nunca ha estado tan amenazada como hoy? ¿No podría ser que ambas cosas fueran cier-

³⁷ SCHOPENHAUER, A., *Los dos fundamentos de la ética.*, (vol. II), trad. de V. Romano García, Aguilar, «Biblioteca de Iniciación Filosófica», n.º 95, Buenos Aires, Madrid, México, 1965, p. 89.

³⁸ SCHELER, M., *Ética*, trad. de H. Rodríguez Sanz, Revista de Occidente, Madrid, 1941, t.1, (I, 3), pp. 61-78.

³⁹ MARX, K., *La ideología alemana*, trad. de Equip L'Eina, L'Eina Editorial, Barcelona, 1988, pp. 197-198.

tas y que dependen entre sí de un modo que todavía queda por aclarar?»⁴⁰. Spaemann no niega la relevancia moral de la dignidad humana sino que señala las ambigüedades de su fundamentación. En efecto, siendo un concepto valorativo no puede basarse en la descripción de una supuesta naturaleza humana original e ideal.

Hoerster sigue también este razonamiento. Como la dignidad humana no es un enunciado descriptivo (como la vida, la libertad, la propiedad, etc.), resulta imposible determinar cuáles son las acciones que lesionan este valor. Va incluso más lejos y considera que el principio de dignidad humana es una fórmula vacía: «no es nada más ni nada menos que el vehículo de una decisión moral sobre la admisibilidad o inadmisibilidad de formas posibles de la limitación de la autodeterminación individual». En efecto, «la cuestión inevitable y decisiva para la aplicación del concepto, es decir, cuáles formas de la libre autodeterminación humana son *éticamente legítimas* (...), es una cuestión que sigue siendo una cuestión de *valoración*»⁴¹. Se trata de una crítica muy dura en relación con la dignidad humana, pero hay que reconocer que el uso que el juez hace de este principio parece abundar en esta dirección⁴². Incluso, se considera que el uso abusivo de la noción de dignidad humana por parte del juez y del legislador sería un medio para introducir sutilmente la noción de orden público en las conductas que las personas tienen en sus esferas privadas⁴³.

⁴⁰ SPAEMANN, R., «Sobre el concepto de dignidad humana», op.cit., pp. 15-16.

⁴¹ HOERSTER, N., *En defensa del positivismo jurídico*, trad. de J. M. Seña, Gedisa, Barcelona, 1992, p.102.

⁴² Vid. PRIETO ÁLVAREZ, T., *La dignidad de la persona. Núcleo de la moralidad y el orden públicos, límite al ejercicio de libertades públicas*, Thomson/Civitas, Cizur Menor (Navarra), 2005. Por ejemplo, se trata del caso del «lanzamiento de enanos», donde el juez (francés) integra la dignidad humana como componente del orden público para prohibir dicha actividad. Vid. FRYDMAN, P., «L'atteinte à la dignité de la personne humaine et les pouvoirs de police municipale. Propos des «lancers de nains», RFDA, n.º 11, 1995, pp. 1204-1217.

⁴³ TERRÉ, D., *Les questions morales du droit*, PUF, París, 2007, p. 113.

Por otro lado, existe un consenso en definir la dignidad humana como el reconocimiento moral de un valor inherente y absoluto a la persona debido a su misma humanidad⁴⁴. Von Humboldt considera en este sentido que la dignidad humana es el «valor interior» del ser humano; como valor moral pretende convertirse en el «criterio universal» de las relaciones de los hombres y deriva de la presencia en cada individuo del «sello de la humanidad»⁴⁵. También, la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 defiende en su Preámbulo: «(...) el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana»⁴⁶. La universalización de la dignidad humana derivaría incluso de una exigencia de la racionalidad ética⁴⁷. Hacer derivar la dignidad del ser humano de su naturaleza humana que comparte con todos los demás humanos y, como consecuencia, de su pertenencia a la familia humana tiene como objetivo asentar la universalidad de los titulares de esta dignidad. Como señala De Lucas, esta universalidad deriva de un procedimiento de abstracción del ser humano que le convierte en individuo⁴⁸. Sin embargo, este proceso no es neutro y tiene dos inconvenientes: primero, y como veremos más adelante, la concepción individualista del ser humano hace que éste se vuelva un «sujeto aislado», buscando solamente la satisfacción egoísta y burguesa de sus intereses. Segundo, la concepción abstracta del ser humano, ha permitido (y permite) concretar un proceso de exclusión respecto a esta supuesta universali-

⁴⁴ BAERTSCHI, B., *Enquête philosophique sur la dignité*, Labor & Fides, Genève, 2005, pp. 19-21.

⁴⁵ HUMBOLDT, W., (von), *De l'esprit de l'humanité et autres essais sur le déploiement de soi*, trad. fr. de O. Mannoni, Éditions Premières Pierres, Charenton, 2004, pp. 59 y 61.

⁴⁶ PECES-BARBA, G., FERNÁNDEZ LIESA, C. & LLAMAS CASCÓN, A., *Textos báscos de derechos humanos*, Aranzadi, Madrid, 2001, p. 283.

⁴⁷ HIERRO, L., «¿Qué derechos tenemos?», *Doxa*, n.º 23, 2000, p. 354.

⁴⁸ LUCAS, J. (de), *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Temás de Hoy, «Ensayo», Madrid, 1994, p. 44.

dad⁴⁹. Este proceso afecta particularmente a algunos grupos de seres humanos que han sido y sigue siendo por ejemplo las mujeres y los extranjeros. La distinción entre hombre y ciudadano «aparece clave en el resultado práctico de esa tradición»⁵⁰. De Lucas concluye entonces: «la mayor parte de los seres humanos no han sido considerados durante mucho tiempo sujetos de derecho. Con todo, esa argumentación puede ser relativizada; en realidad, el problema no es que los derechos no hayan sido atribuidos universalmente a todos los hombres sino que la mayor parte de los seres humanos no han sido considerados como tales, ni siquiera por algunos de los primeros defensores de la dignidad del hombre (...)»⁵¹. Se trata de una advertancia fundamental para la presente investigación: fundamentar y justificar la dignidad humana en una supuesta humanidad ideal y compartida por todos los individuos no implica en sí la fundamentación y la defensa de la igual dignidad de los seres humanos (diferentes).

Existe otro grupo de críticas dirigidas también hacia esta relación entre las nociones de dignidad, humanidad y universalidad. Esas críticas pretenden ampliar de forma efectiva el principio básico de igualdad a todos los demás animales⁵². Singer defiende en este sentido un «principio básico de igualdad» como «consideración igual de seres diferentes» lo que puede implicar «tratamiento diferente y derechos diferentes»⁵³. Este punto de partida da lugar a una crítica de la dignidad humana en su confrontación con el principio de igualdad. En efecto, pregunta Singer: «¿Por qué no habríamos de atribuirnos *dignidad intrínseca* o *valor intrínseco* a nosotros mismos?»

⁴⁹ LUCAS, J. (de)., *El desafío de las fronteras*, op.cit., p. 43.

⁵⁰ LUCAS, J. (de)., *El desafío de las fronteras*, op.cit., p. 46.

⁵¹ LUCAS, J. (de)., *El desafío de las fronteras*, op.cit., pp. 45-46.

⁵² Consultar por ejemplo, DOMÉNECH PASCUAL, G., *Bienestar animal contra derechos fundamentales*, Atelier, Barcelona, 2004. LE BRAS-CHOPARD, A., *El zoo de los filósofos: de la bestialización a la exclusión*, trad. de M. Cordon, Taurus, 2002.

⁵³ SINGER, P., *Desacralizar la vida humana*, trad. de C. García Trevijano, Cátedra, «Teorema», Madrid, 2003, p. 109.

No es verosímil que nuestros propios compañeros humanos rehacen el premio que tan generosamente les hemos adjudicado, y aquellos a quienes les hemos negado tal honor son incapaces de protestar. Ciertamente, cuando se piensa sólo en los hombres, puede resultar muy liberal y muy progresista hablar de la dignidad de todos los seres humanos. Al hablar así, estamos condenando implícitamente la esclavitud, el racismo, la tortura y otras violaciones de los derechos humanos. Estamos admitiendo que nosotros mismos nos encontramos en un sentido fundamental a un mismo nivel que los miembros más indigentes y más ignorantes de nuestra propia especie. Solamente al considerar a los humanos simplemente como un pequeño subgrupo de todos los seres que pueblan nuestro planeta, es cuando podemos comprender que al colocar tan alto a nuestra propia especie, rebajamos a la vez el estatuto relativo de todas las demás especies». Esta última frase de Singer parece reanudar parcialmente con la crítica de Schopenhauer de la concepción kantiana de la dignidad del hombre. Esta noción halaga el ego del ser humano ubicándole ilusoriamente por encima de los otros seres animales. Singer apunta entonces: «La verdad es que la invocación a la dignidad intrínseca de los seres humanos parece resolver problemas del igualitarismo tan sólo mientras éste permanece incontestado. Pero tan pronto preguntamos *por qué* razón todos los humanos –incluyendo a recién nacidos, retrasados mentales, psicópatas, a Hitler, Stalin y a figuras semejantes– tienen que poseer una especie de dignidad o valor que el elefante, el cerdo o el chimpancé no podrán alcanzar jamás, comprobamos que estas cuestiones tan difíciles de responder como nuestra original búsqueda de algún hecho relevante que justificase la desigualdad entre los humanos y el resto de los animales (...). Los filósofos introducen con frecuencia ideas de dignidad, respeto y valor cuando otras razones están al parecer ausentes, pero este artificio es difícilmente eficaz. Las frases elaboradas son el último recurso para aquellos que se han quedado sin argumentos»⁵⁴. Por tan-

⁵⁴ SINGER, P., *Desacralizar la vida humana*, op.cit., p. 123.

to, para Singer, los animales tienen también una dignidad porque y como los humanos pueden experimentar placer, dolor e incluso felicidad. En consecuencia, el filósofo australiano desplaza el fundamento tradicional y occidental de la dignidad: ya no deriva de las capacidades racionales del ser humano (que algunos seres humanos no poseen y que algunos animales sí poseen), sino de los intereses propios de cada individuo de una especie. Singer concluye en este sentido, de una manera positiva: «mientras que la tradición occidental dominante está equivocada sobre la cuestión substantiva de cómo deberíamos considerar a los animales no humanos, esta misma tradición tiene dentro de sí los instrumentos (su reconocimiento del papel de la razón y del argumento) para construir una ética extendida que alcance más allá de los límites de la especie y aborde las relaciones entre los humanos y los animales. El principio que tiene que aplicarse es el de igual consideración de intereses. Las dificultades restantes residen en cómo ha de aplicarse exactamente este principio a los seres con vidas (tanto mentales como físicas) que son muy diferentes de la nuestra»⁵⁵. Esas ideas de Singer son también una advertencia muy importante en cuanto a la construcción de la dignidad humana. Esta noción, como veremos, se ha fundamentado en la filosofía occidental e idealista estableciendo no sólo una diferencia entre el ser humano y la naturaleza sino también justificando una superioridad del hombre sobre los animales. Aparece ya una contradicción en el seno de esta fundamentación: si el ser humano tiene un valor moral e intrínseco que fundamenta su dignidad ¿por qué justificar esta misma dignidad estableciendo además, otras diferencias contingentes entre el ser humano y los animales?

⁵⁵ SINGER, P., «Ética más allá de los límites de la especie», *Teorema*, vol. XVIII/3, 1999, p. 10. Disponible en: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/1248/1/singerb.pdf>

Para una respuesta a Singer, vid. LUFKIN KRANTZ, S., *Refuting Peter Singer's Ethical Theory. The importance of Human Dignity*, Praeger, Westport, Londres, 2002.

No entraré más en el debate sobre el significado de la dignidad humana para no confundir al lector. Me limitaré solamente a presentar lo que a mi juicio podría ser un esquema acerca de los temas actuales relacionados con este principio. Existen, a mi parecer, dos maneras de analizar la dignidad humana. Por un lado, el debate se concentra en lo que sería el «significado de la dignidad humana». Por otro lado, el debate se interesa también en lo que llamo el «discurso de la dignidad humana». La primera perspectiva es interna a la noción de dignidad humana mientras que la segunda analiza este valor, desde un punto de vista externo. Las reflexiones que se interesan por el «significado de la dignidad humana» podrían dividirse en tres categorías que se influyen entre sí. Primero, se trata de establecer el fundamento y el sentido de esta noción. En este caso, se utilizan la ética, la filosofía, la religión y la historia de las ideas para intentar definir la dignidad humana. Segundo, el debate se acerca a la practicidad de la dignidad humana y, más precisamente, a las nociones de respeto y a la fórmula kantiana de «tratar al otro siempre como un fin en sí mismo y nunca sólo como un medio». Por fin, la noción de dignidad humana aparece también como una oportunidad para reflexionar sobre la naturaleza humana y entender lo que diferencia (o no) al ser humano del resto de los animales. Esos tres ejes estructuran a mi juicio los debates entorno al «significado de la dignidad humana». En relación con el «discurso de la dignidad humana», el debate parece también articularse entorno a tres tendencias. Primero, se vincula la noción de dignidad humana con situaciones de deshumanización, de sufrimiento, de humillación, de vulnerabilidad tanto desde un punto de vista individual como colectivo⁵⁶. Segundo, la dignidad humana aparece como un principio-guía en varios ámbitos: derecho (y derechos humanos), jurisprudencia, ciencia (con las biotecnologías), éti-

⁵⁶ No es una casualidad si, según Hart, la vulnerabilidad humana es el primer rasgo del «Contenido mínimo de derecho natural». Véase HART, H. L. A., *El concepto de derecho*, trad. de Carrió, G. R., Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1998, pp. 240-241.

ca, sociología, retórica, etc⁵⁷. Tercero, el discurso de la dignidad humana se inscribe también en el debate entre el pluralismo y el universalismo de los valores. Esas tres perspectivas alimentan a mi parecer las reflexiones acerca del «discurso de la dignidad humana».

La presente investigación no pretende entrar en todos estos campos sino completarlos con una reflexión histórica relativa a la construcción filosófica de este concepto⁵⁸. Entra más precisamente en la primera categoría de las reflexiones sobre el «significado de la dignidad humana», es decir, el análisis de su fundamento. Se contemplará por tanto esta noción exclusivamente en su cualidad de noción pre-jurídica, es decir, anterior a su integración al derecho y al margen de las discusiones relativas a su alcance y sus límites. En otras palabras, la presente investigación se acota en una perspectiva histórica de la dignidad humana que pretende revelar algunos elementos filosóficos y morales de su fundamentación. Si bien la dignidad humana es hoy considerada como el fundamento de los derechos humanos, su aparición en diversos órdenes jurídicos nacionales e internacionales no ha derivado de la nada. Tiene una evolución histórica cuyo significado culmina en su perspectiva moderna⁵⁹. La dimensión histórica de la construcción de la dignidad humana será por tanto el telón de fondo relativo a una investigación sobre las fundamentaciones filosóficas y morales de su significado.

⁵⁷ Debo en este sentido agradecer a los participantes de la Conferencia «Pathways of Human Dignity: From Cultural Traditions to a New Paradigm» que se celebró con gran éxito del 31 de octubre al 4 noviembre de 2007 a Vadsstena en Suecia. Dicha conferencia ha sido patrocinada por la European Science Foundation, el programa COST y la Linköping University. Aprovecho para agradecer al Instituto «Bartolomé de las Casas» y a su director de entonces, el profesor Rafael de Asís Roig, por haberme permitido participar a dicha conferencia.

⁵⁸ Una obra muy relevante es la de BAKER, H., *The Image of Man. A Study of the Idea of Human Dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages & The Renaissance*, Harper Torchbooks, Nueva-York, 1961.

⁵⁹ PECES-BARBA, G., *Derecho positivo de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1987, p. 11.

Mi punto de partida metodológico para entender la construcción y la evolución histórica de la dignidad humana es la consideración del ser humano como individuo. Más precisamente, el individualismo es la base sobre la cual se apoya el valor de la dignidad humana. Así, Lukes reconoce que la dignidad humana es el «axioma moral» que reconoce un valor supremo e intrínseco al individuo⁶⁰. Por su parte, Bobbio insiste en que la comprensión adecuada de los derechos humanos depende de dos formas de individualismo: «el individualismo *ontológico* que parte del presupuesto (...) de la autonomía de todo individuo respecto a todos los otros y de la igual dignidad de cada uno, y el individualismo *ético*, según el cual todo individuo es una persona moral»⁶¹. Dumont tiene un razonamiento muy parecido cuando señala que «cuando hablamos del “individuo”, designamos dos cosas a la vez: un objeto que está fuera de nosotros y un valor. La comparación nos obliga a distinguir analíticamente esos dos aspectos: por un lado, el sujeto empírico, que habla, piensa y quiere, es decir, la muestra individual de la especie humana, tal como la hallamos en todas las sociedades; por otro, el ser *moral* independiente, autónomo y, en consecuencia, esencialmente no social, portador de nuestros valores supremos y al que encontramos, en primer lugar, en nuestra ideología moderna del hombre y de la sociedad». Y añade Dumont: «desde este punto de vista, hay dos tipos de sociedades. Allí donde el individuo es el valor supremo hablaré de *individualismo*; en el caso opuesto, en que el valor reside en la sociedad como un todo, hablaré de *holismo*»⁶². Como subraya muy bien Vibert, el individualismo corresponde a una «institución social», que tiene la forma de un valor. En definitiva, son las sociedades las que son individualistas y no tanto los

⁶⁰ LUKES, S., *El individualismo*, trad. de J. L. Álvarez, Península, Barcelona, 1975, p. 67.

⁶¹ BOBBIO, N., *El tiempo de los derechos*, trad. de R. de Asís Roig, Sistema, 1991, p. 108.

⁶² DUMONT, L., «Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo» en *Ensayos sobre el individualismo*, trad. de R. Tusón Calatayud, Alianza, Madrid, 1987, p. 37.

individuos⁶³. Dumont, sin hablar de dignidad humana, la contempla implícitamente como el valor fundamental sobre el cual descansa la noción moderna del individualismo. Hace, por otro lado, una pregunta que podría también aplicarse a la construcción histórica de la dignidad humana: «El problema de los orígenes del individualismo consiste *grosso modo* en saber cómo, a partir del tipo general de las sociedades holistas, pudo desarrollarse un nuevo tipo que contradecía esencialmente la concepción común. ¿Cómo fue posible esa transición? ¿Cómo podemos concebir una transición entre esos dos universos antitéticos, estas dos ideologías irreconciliables?»⁶⁴. De forma resumida, Dumont se pregunta cómo el *individualismo* ha podido surgir del *holismo*. El antropólogo francés piensa haber encontrado la solución a esta aparente incompatibilidad, detectando a lo largo de la Historia, «una lenta transformación», una «larga cadena de deslizamientos» de una especie de individualismo a otro, para llegar al individuo moderno, como sujeto que «se basta a sí mismo» en el mundo social⁶⁵. En este sentido, Dumont define a los hombres contemporáneos como «individuos-en-el-mundo», es decir, como individuos mundanos y autónomos⁶⁶. Ahora bien, esta especie de individualismo ha tenido que aparecer primero en unas sociedades tradicionales y holistas. Deriva de una primera (y opuesta) especie de individualismo que era el «individuo-fuera-del-mundo». Aquellos que han encarnado esta especie de individualismo han sido, por ejemplo, los llamados «renunciantes» de la India, las figuras del sabio presocrático y el cristiano que Dumont define como el «individuo-en-relación-

⁶³ VIBERT, S., *Louis Dumont. Holisme et Modernité*, Michalon, «Le Bien Commun», París, 2004, p. 26.

⁶⁴ DUMONT, L., «*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*», op.cit., p. 37.

⁶⁵ DUMONT, L., «*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*», op.cit., pp. 36 y 63.

⁶⁶ DUMONT, L., «*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*», op.cit., pp. 37-38.

con-Dios»⁶⁷. Esas figuras tendrían dos puntos en común: la «*distanciación* respecto al mundo social» y la «*relativización* de la vida en el mundo». Este tipo de individualismo sería una «especie de suplemento» en relación con la sociedad holista de la cual ha emergido⁶⁸. Esos dos rasgos (la *relativización* y la *distanciación*) han provocado lo que Dumont llama el «desarrollo espiritual individual», es decir, unos ideales de autosuficiencia y de autonomía. Son ideales que serán la base del individualismo moderno y sobre los cuales se fundará la noción de dignidad humana. En efecto, el «individuo como valor», se ha construido a partir del «individuo-fuera-del-mundo» que se sitúa en el «exterior de la organización política y social dada: estaba por fuera y por encima de ella»⁶⁹. La conciliación y la transformación del «individuo-fuera-del-mundo» en el «individuo-en-el-mundo» se han realizado paulatinamente a través de un proceso de «adaptación al mundo» del primer tipo de individualismo, es decir, del «individualismo-fuera-del-mundo». Entre esos procesos de adaptación, Dumont destaca particularmente la Ley Natural de los estoicos (recuperada luego por la Iglesia) como un «instrumento racional para la adaptación a la ética mundana de los valores extramundanos»⁷⁰. Este análisis de Dumont parece muy interesante para presentar el esquema y las problemáticas que van a surgir en la presente investigación sobre la dignidad humana. Por un lado, el periodo histórico escogido indica que el titular de esta dignidad no será el individuo moderno, sino este individuo que empieza a estar

⁶⁷ DUMONT, L., «*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*», op.cit., p. 42. En un sentido parecido: LÓPEZ SASTRE, G., «Individuo y sociedad en el pensamiento griego y en el pensamiento chino. Un enfoque comparativo», en FAERNA, A.M. & TORREVEJANO, M. (ed.), *Identidad, Individuo e Historia*, Pre-textos, «Filosofías», Valencia, 2003, pp. 23-25.

⁶⁸ DUMONT, L., «*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*», op.cit., p. 38.

⁶⁹ DUMONT, L., «*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*», op.cit., p. 63.

⁷⁰ DUMONT, L., «*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*», op.cit., p. 64.

«fuera-del-mundo». Por tanto, el concepto de dignidad humana que se tratará a continuación debe entenderse exclusivamente como una premisa a su acepción moderna. Ahora bien, ¿cómo defender la relación entre ambos conceptos e incluso la derivación del significado moderno de su consideración pre-moderna? ¿No hay una contradicción en sostener que el reconocimiento de la dignidad humana deriva de unas ideas que no contemplaban todavía la idea moderna de persona? Dicha contradicción no existe si se amplía la noción de dignidad humana o mejor dicho, si se aclaran sus dos acepciones inherentes.

Cuando se habla de dignidad humana, se hace referencia efectivamente a la dignidad de la persona, es decir al individuo autónomo y titular de derechos. Esta dimensión contempla estrechamente el concepto de igual dignidad, que reconoce una igualdad absoluta entre los individuos. Esta igual dignidad prohíbe, en primer lugar, conductas discriminatorias basadas, por ejemplo, en razones sociales y naturales; es el reducto y el valor último que define por igual a todos los seres humanos, «exigible en sus condiciones reales de existencia»⁷¹. En segundo lugar, requiere una actitud moral de respeto entre las personas⁷². El fundamento de la dignidad de la persona está tradicionalmente vinculado con la pertenencia de todos a la misma familia humana. Dicha pertenencia conlleva una doble acepción: por un lado, se inscribe dentro de un cosmopolitismo que hace prevalecer, a través de una «conciencia de humanidad», una identidad humana sobre las identidades nacionales⁷³. Por otro lado, hace surgir esta común identidad de unos rasgos humanos compartidos por todos. Esta construcción inherente a la dignidad de la persona permite, a fin de cuentas, sostener una misma identidad humana de la cual derivaría la igual dig-

⁷¹ DÍAZ, E., *Un itinerario intelectual. De filosofía jurídica y política*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 10.

⁷² Vid. SENNETT, R., *El Respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, trad. de M. A. Galmarini, Anagrama, Barcelona, 2003.

⁷³ FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, op.cit., pp. 108 ss.

nidad de todos⁷⁴. Ahora bien, aquí mismo interviene el segundo significado de la dignidad humana, que defino como la dignidad de la naturaleza humana. Ésta implica el reconocimiento de unos rasgos propios a los individuos que les identificarían como seres humanos; serían no sólo la marca de su identidad humana sino también el fundamento de su valor absoluto e inherente. Esta dignidad de la naturaleza humana precedería por tanto la dignidad de la persona, en la medida que nutriría el componente «humano» de la segunda⁷⁵. Al mismo tiempo, puede aparecer alguna tensión entre ambas dimensiones ya que la autonomía inherente que se otorga al individuo moderno puede chocar con una definición estricta y moral de la naturaleza humana. Como señala Taylor, existiría hoy un consenso moral (religioso y laico) que reconocería «algún fundamento en la naturaleza humana o en la situación humana que hace de los seres humanos objetos dignos de respeto», pero no se acepta ninguna definición estricta y particular de esta naturaleza humana⁷⁶.

En efecto, conviene insistir en otro punto esencial: como fundamento ético y jurídico de los derechos fundamentales, la dignidad humana implica el reconocimiento de una autonomía inherente al sujeto humano que está garantizada al margen, y más allá de toda consideración ética de tipo holista. La dignidad de la persona encarna el valor último que se encuentra tanto en la base como en el horizonte de los órdenes jurídicos y políticos del Occidente moderno. Esta situación derivaría de una ruptura general provocada por la modernidad y que consistiría, según Valadier, en que la ontología esté precedida

⁷⁴ FERRY, L. & VINCENT, J. D., *¿Qué es el hombre?*, trad. de I. Cifuentes & M. Cerdón, Taurus, Madrid, 2001, pp. 117-118.

⁷⁵ Al respecto, véase FAERNA, A. M., «De la naturaleza humana a la naturalización del hombre», en FAERNA, A. M. & TORREVEJANO, M., (ed.), *Identidad, Individuo e Historia*, op.cit., pp. 113-139.

⁷⁶ TAYLOR, CH., *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. de A. Lizón, Paidós, Barcelona, 1996, p. 24. Véase en un sentido parecido, FUKUYAMA, F., «La dignidad humana», en el *Fin del Hombre*, trad. de P. Reina, SQN, Madrid, 2002, pp. 241-279.

ahora por la axiología⁷⁷. Esta investigación pretende entonces descifrar este «pálido fulgor» del que habla Whitehead, y que consiste en derivar el valor del ser humano de su misma autonomía, es decir, un valor desvinculado de una idea ética de naturaleza humana⁷⁸. Pero, y aquí se encuentra la paradoja de la dignidad humana, su acepción moderna ha surgido del referente e ideal ético de unos modelos de dignidad de la naturaleza humana que se inscriben dentro de unos parámetros éticos holistas. Para que la autonomía sea considerada como el valor principal sobre el cual se ha fundado la dignidad de la persona, dicho valor (la autonomía) ha tenido que pasar previamente por su inclusión dentro de la dignidad de la naturaleza humana. Con las palabras de Jellinek, hay que reconocer «el hecho histórico importantísimo de que el individuo moderno tiene su fundamento teórico precisamente en las antiguas doctrinas»⁷⁹. En definitiva, la noción de autonomía está presente en unos marcos éticos de tipo holista que reconocen un valor al ser humano en base a su libertad y a otros rasgos de su naturaleza.

Para recapitular, la definición moderna de la dignidad humana se entiende como la dignidad de la persona y ésta, a su vez, se ramifica en dos dimensiones complementarias que se pueden resumir en la expresión y el fundamento de la dignidad humana. En primer lugar, su expresión sería doble: por un lado, el reconocimiento de un valor inherente y absoluto a cada persona considerada como individuo autónomo y, por otro, el

⁷⁷ VALADIER, P., *L'anarchie des valeurs : Le relativisme est-il fatal ?*, Albin Michel, París, 1997, p. 49. En un mismo sentido, BAERTSCHI, B., *Enquête philosophique sur la dignité*, op.cit., pp. 108-116. Véase también, PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, op.cit., pp. 545-560.

⁷⁸ Al respecto, HAYEK, F. A., *Los fundamentos de la libertad*, trad. de J. V. Torrente, Unión Editorial, «clásicos de la libertad», Madrid, 1998, pp. 122-123.

⁷⁹ JELLINEK, G., *Teoría general del Estado*, trad. de F. de los Ríos, Editorial «B de F», Julio César Faira - Editor, Montevideo & Buenos Aires, 2005, p. 384.

reconocimiento de una igual dignidad entre esos individuos. Esta expresión de la dignidad humana se plasma y se garantiza hoy a través de los derechos fundamentales. En segundo lugar, el fundamento de la dignidad humana derivaría de la pertenencia de todos los individuos a la familia humana (lo que impulsaría también la universalización de los derechos fundamentales), pertenencia que, a su vez, derivaría de una común identidad humana. Se puede identificar esta segunda dimensión, como la dignidad de la naturaleza humana. No existe una separación clara entre esta dimensión y la primera: la dignidad de la persona deriva, en sus fundamentaciones filosóficas, de la dignidad de la naturaleza humana. Esta segunda dimensión ha aparecido históricamente antes que la dignidad de la persona propiamente dicha. Ha aparecido incluso en épocas y sociedades que no hacían de la persona el valor central de su organización política. Se trata aquí de una aparente paradoja que pretende explicar la presente investigación. Es cierto, sin embargo, que dicha paradoja parece matizarse por las premisas de este estudio. En efecto, al considerar que la dignidad de la persona deriva de la dignidad de la naturaleza humana, y que ésta se ha formulado históricamente antes que la primera, se dice implícitamente que la dignidad de la persona estaba ya presente en los gérmenes de la primera. Habría aquí una falacia que consistiría en introducir las consecuencias del fenómeno estudiado en sus propias causas. Se debe ser consciente de este límite, pero es inherente a cualquier investigación que tiene como base el material histórico. Además, existe una ruptura entre ambas perspectivas: la noción de dignidad de la persona tiene casi una realidad moderna independiente de la dignidad de la naturaleza humana. Dicha realidad consiste en su desarrollo jurídico y político, a través de los derechos fundamentales. También se debe matizar esta crítica. En efecto, cuando se ha evocado a Dumont, se ha indicado que el «individuo como valor» ha aparecido en sociedades holistas a través de diversas figuras y corrientes morales que le han sustraído de sus marcos holistas. Esta *distanciación* se ha realizado gracias al estímulo de unas facultades inherentes a la naturaleza humana. Es más:

«la emergencia, la creación *ex nihilo*, del individuo como valor» podría explicarse primero por el «individualismo filosófico». En efecto, «la actividad filosófica, el ejercicio continuo de búsqueda racional realizado por generaciones de pensadores, deben haber nutrido por sí mismos el individualismo puesto que la razón, si bien universal en principio actúa en la práctica a través de la persona particular que la ejerce y se sitúa en primer plano ante las demás cosas, al menos de manera implícita»⁸⁰. Este texto viene a decir que la noción de dignidad de la persona (o del «individuo con valor») deriva del estímulo de ciertas facultades, entre las cuales destaca la razón. La actividad racional sería la base de la autonomía moral y personal. Sin embargo, para que haya podido producirse este despertar de las facultades racionales e individuales, éstas han tenido que identificarse primero como facultades propias de la naturaleza humana. En esta perspectiva, el individuo humano se define primero como el portador de los rasgos de la naturaleza humana. En definitiva, y para completar a Dumont, el «individuo con valor» derivaría de una «naturaleza humana con valor», derivación realizada gracias al nexo de la razón. En este sentido, Ladrière insiste en que la noción misma de persona deriva de la «individualidad específicamente humana» y que su dignidad se ha deducido del reconocimiento de una naturaleza humana autónoma y racional⁸¹. Conviene, sin embargo, matizar otra vez esta concepción del ser humano definido como individuo. En efecto, tiene el inconveniente de prescindir de la consideración del ser humano en sus relaciones con los demás. Se focaliza estrictamente en la esfera individual y se olvida la «dimensión intersubjetiva de la dignidad»⁸².

⁸⁰ DUMONT, L., «*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*», op.cit., p. 40.

⁸¹ LADRIÈRE, P., «La notion de personne, héritière d'une longue tradition», en NOVAES, S. (dir.), *Biomédecine et devenir de la personne*, Seuil, París, 1991, pp. 30 y 35.

⁸² PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, op.cit., p. 324.

Por esta razón, me parece muy útil la distinción que establece Peces-Barba entre las dos dimensiones que, a su juicio, han fundamentado histórica y moralmente la noción de dignidad humana: el hombre como «centro del mundo» y el hombre «centrado en el mundo»⁸³. La primera dimensión abunda en este despertar del ser humano como individuo moral y racional. Se conecta particularmente con la tradición filosófica idealista y la religión judeo-cristiana. La segunda dimensión conlleva a mi juicio dos elementos relevantes. Primero, la consideración del ser humano a partir de su personalidad específica, personalidad que le distingue de los demás. Segundo, la consideración del ser humano como un ser social, cuya personalidad e identidad se construyen también en relación con los demás. Se toma aquí en cuenta su «vocación mundanal»⁸⁴. Esta segunda perspectiva reequilibra la primera que puede, como veremos, consistir en la imposición de un modelo específico de naturaleza humana. Con otras palabras, se reestablece la dimensión mundanal del ser humano frente a unos idealismos racionales y morales que insisten sólo en la dimensión espiritual del hombre. Siguiendo a Onfray, se trata de defender y reivindicar la immanencia de la existencia humana frente a la trascendencia⁸⁵.

En consecuencia, esta investigación no mantiene una visión rígida de la historia. Es cierto que no se debe modernizar sociedades que se han inscrito en unos marcos de pensamiento distintos al contemporáneo. Pero a la vez, no se debe defender un hermetismo celebrando la modernidad del sujeto humano, autónomo y digno, en oposición al pasado. La idea de subjetividad es inherente a la misma reflexión humana y pretender descartarla sería artificial. Analizo así la llamada «dignidad de

⁸³ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 13.

⁸⁴ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 13.

⁸⁵ ONFRAY, M., *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía*, I., trad. de M. A. Galmarini, Anagrama, Barcelona, 2007, p. 267.

la naturaleza humana» como premisa de la dignidad de la persona, en un proceso que llamo la «individualización de la dignidad humana». Este proceso hace referencia al reconocimiento, por parte de la filosofía, del valor del ser humano en base a su razón y su autonomía moral. En consecuencia, pocas veces podré utilizar propiamente el concepto de dignidad de la persona. Se trata de una noción que excede el campo histórico abarcado por este estudio y que sólo empezará a emerger a partir del «tránsito a la modernidad»⁸⁶. Utilizaré preferiblemente otras fórmulas tales como la dignidad de la naturaleza humana, la dignidad del hombre, la dignidad del ser humano e incluso, y de forma general, la dignidad humana. No pretendo demostrar que ha habido, desde los inicios de la historia humana, unas primeras formulaciones filosóficas de la dignidad humana que, de forma lineal y continua, han convergido paulatinamente hacia la dignidad de la persona. Esto implicaría una visión teleológica de la historia que no cabe en una investigación que pretende tener un posible rigor científico. La historia general de esta noción implica muchos factores y actores. Ha sido una historia de luchas, de conflictos y de discontinuidades permanentes que, en cierta medida, podrían seguir en muchos aspectos, la historia de los derechos humanos. Elegir sólo el campo filosófico es ya restringir en sí muchas dimensiones históricas e ideológicas de la dignidad humana. Sin embargo, este mismo campo presenta un interés muy particular. Se ha visto que Dumont considera que el «individualismo filosófico» está en la base del «individuo como valor». En efecto, contempla al filósofo como una figura histórica que ha empezado a tener conciencia de su dignidad, excluyéndose del mundo, y de forma concomitante, activando y estimulando sus capacidades racionales y morales. Hay que profundizar esta intuición de Dumont y considerar no sólo a la figura del filósofo como impulsor de la dignidad humana, sino también el propio *corpus* de la filosofía. Antes de ser una noción jurídico-política, la dig-

⁸⁶ Vid. PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Mezquita, Madrid, 1982.

nidad humana ha sido (y sigue siendo) una noción filosófica y religiosa. El nexo que une ambas dimensiones es el componente ético y moral inherente a esta noción y que se ha plasmado particularmente en el pensamiento filosófico. Como señala Baechler, existe detrás de la dignidad humana una profunda reflexión filosófica y ética que ha conducido a reconocer un valor inherente a la persona, constituida entonces como guía e ideal⁸⁷. Esta postura permite además contrastar una literatura que define la dignidad humana sólo a través de su fundamento teológico⁸⁸.

Mi objetivo consiste en comprobar dentro de un ámbito limitado, algunas características que permiten aprehender los fundamentos filosóficos de la dignidad humana. Esta perspectiva implica una cierta unidad o al menos, algunas relaciones complementarias entre los elementos que han constituido esos fundamentos. No se pretende revelar una lucha continua por la dignidad humana, sino facilitar la comprensión de esta mutua influencia entre los filósofos estudiados. Se pretende demostrar igualmente que dentro del proceso de «individualización de la dignidad humana» (es decir, el proceso que ha permitido bascular de la dignidad de la naturaleza humana a la dignidad de la persona), se ha realizado un incipiente reconocimiento de la igual dignidad de los seres humanos. Algunos

⁸⁷ BAECHLER, J., «Individualité, personnalité et identité», en CAROSELLA, E. D. (dir.), *L'identité ? Soi et non-soi, individu et personne*, PUF, París, 2006, p. 89. SÈVE, L., *Qu'est-ce que la personne humaine ?*, La Dispute, París, 2006, p. 39.

⁸⁸ La literatura anglosajona es muy abundante y en esta perspectiva citaré como ejemplos a DUFFY, R. A. & GAMBATESE, A., (ed.), *Made in God's Image: The Catholic Vision of Human Dignity*, Paulist Press, New Jersey, 1999; KENDALL SOULEN, R. & WOODHEAD, L., *God and Human Dignity*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2006; MUZZAFAR, C., *Rights, Religion and Reform: Enhancing Human Dignity through Spiritual and Moral Transformation*, Routledge Curzon, Nueva York, 2002. En lengua castellana, vid. GONZÁLEZ PÉREZ, J., *La dignidad de la persona*, Civitas, Madrid, 1986 (véase las pp. 26 y 30-48) y DESIMONI, L. M., *El derecho a la dignidad humana*, Depalma, Buenos Aires, 1999 (En particular el Cap. IV «La Iglesia Católica como fuente del derecho a la Dignidad Humana, pp. 99 ss.).

de los filósofos estudiados sabrán adelantar la idea de dignidad humana para criticar situaciones que vulneraban este valor. Otros pensadores al contrario, no han usado este valor como argumento para defender el valor del ser humano en la esfera socio-política. Se trata de lo que llamo la «carga crítica» de la dignidad humana. Contribuye a este proceso de «agudización de la conciencia del valor del hombre»⁸⁹. Dicha característica deriva de su sentido moderno –al hacer del individuo el centro de la comunidad humana– y que es hoy particularmente alimentado por la garantía de los derechos fundamentales. Como dice Jellinek: «el Estado moderno ha reconocido al individuo como un poder, con una esfera independiente, y él mismo (el Estado) se ha puesto al servicio de la evolución de la persona individual»⁹⁰. Se observará así que esta «carga crítica» ha sido detectada –aunque muy tímidamente– por algunos filósofos clásicos. Este rasgo convierte la dignidad humana en un valor crítico de las instituciones sociales y políticas, y pretende que todos los seres humanos puedan desarrollar libremente su individualidad.

⁸⁹ LARENZ, K., *Derecho justo. Fundamentos de ética jurídica*, op.cit., p. 60.

⁹⁰ JELLINEK, G., *Teoría general del Estado*, op.cit, p. 384.

ADVERTENCIAS PRELIMINARES MUNDO CLÁSICO Y DIGNIDAD HUMANA

«Cuando en la situación presente la filosofía determina la idea de hombre, los ideales de la vida y las representaciones ontológicas de la vida humana, siguen discurrendo por los derroteros de aquellas experiencias fundamentales desarrolladas por la ética griega (...)»¹. Con esas palabras, Heidegger justifica su estudio sobre Aristóteles que le permitirá optar a una vacante de profesor titular en la Universidad de Marburgo. Se puede seguir la intuición del filósofo alemán en relación con la herencia griega en la filosofía moderna, aplicándola al terreno de la dignidad humana. Por un lado, la reflexión moderna ha podido trazar sus propios derroteros, paralelos a los trazados por la filosofía griega. Sin embargo, los primeros pasos hacia el rumbo de la dignidad humana han sido efectivamente dados por la ética griega y la romana. Es más: en su conferencia de 1955 sobre «¿Qué es la filosofía?», Heidegger sostiene que la marcha histórica de Occidente deriva de la filosofía griega de modo que nuestra actual forma de pensar sería, a fin de cuentas, enteramente griega. Preguntarse, por ejemplo, sobre la idea moderna de dignidad humana sería, en su forma, un modo de pensar griego. Por el mismo afán de entender el significado y la

¹ HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, trad. fr. de A. Escudero & J. Trotta, «Estructuras y Procesos-Serie Filosofía», Madrid, 2002, p. 51.

fundamentación de una noción, esta investigación seguiría los recorridos de la ética antigua, teniendo en cuenta que la *quidditas* (es decir, la esencia de las cosas) evoluciona siempre según las épocas².

También, el maestro de Heidegger, Husserl, en su famosa conferencia de Viena, en plena ascensión del nazismo, propone una visión de Europa no «geográficamente como en los mapas» sino como una «figura espiritual», un *telos*, y que tiene también su origen en la filosofía griega³. Se puede coincidir con esta doble intuición de Husserl, manteniendo una visión abstracta y moral de Europa y vinculando su origen con el mundo clásico. Sin embargo, se debe matizar la idea que se hace de Europa como modelo para el resto de la humanidad⁴. Por esta razón, coincido con Patočka quien critica esta perspectiva pero que, aún así, abunda en el mismo sentido que su maestro Husserl, al considerar que «Europa nace sobre las ruinas de la *polis* griega y del Imperio romano»⁵. En efecto, dicha afirmación se puede admitir: primero, históricamente el térmi-

² HEIDEGGER, M., *Qu'est ce que la philosophie ?*, [Conférence prononcée à Cerisy-la-Salle, en août 1955], trad. fr. de K. Axelos, & J. Beaufret, Gallimard, «Nrf», París 1957, pp. 15-19. Acerca de las relaciones entre la filosofía de Heidegger y la ideología nazi, se puede consultar por ejemplo, la obra de FAYE, E., *Heidegger l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, París, 2005.

³ HUSSERL, E., *Krisis der europäischen Wissenschaften*, consultado en francés, «La crise de l'humanité européenne et la philosophie», en *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. de G. Granel, Gallimard, «Nrf», París, 1976, pp. 352-355.

⁴ Consultar una vez más la *Krisis* de Husserl donde Europa aparece como el origen que ha permitido al mundo pasar de la humanidad existencial a la humanidad espiritual (HUSSERL, E., «La crise de l'humanité...», op.cit., pp. 352-353). A diferencia de los filósofos griegos, los pensadores hindúes y chinos no tendrían un «interés vital universal» sino sólo un interés mundanal, («La crise de l'humanité...», op.cit., p. 359). Husserl contempla el *Telos* de Europa como una fuerza de atracción que aspira a todos los demás pueblos («La crise de l'humanité...», op.cit., pp. 356 y 370).

⁵ PATOČKA, J., *Platon et l'Europe*, trad. fr. de E. Abrams, Verdier, París, 1983, p. 18 y del mismo autor, «L'héritage européen», *Essais hérétiques*, trad. de E. Abrams, Verdier, París, 1981, p. 92.

no «Europa» designaría la parte septentrional del Imperio romano: lleva por tanto en sí las marcas de su estallido y segundo, filosóficamente, como se analizará, la *República* de Platón parece entrever la ruina próxima de Atenas. En resumen, «una cierta conciencia de la crisis atormenta Europa y la herencia europea se aferra tanto al recuerdo de un desastre como a la promesa de un futuro»⁶. Ahora bien, es a través de este mismo sentimiento como han sido sembradas las semillas de la dignidad humana.

En esos capítulos, estudiaré este concepto en el mundo clásico y se pondrán de relieve los aspectos de la filosofía clásica que se han interesado por el valor del ser humano y que han podido constituir un pedestal, o las «condiciones de posibilidades» como dice Onfray⁷, para la definición moderna de la dignidad humana. El contexto socio-político y moral de la Antigüedad hace que no quepa en absoluto la idea de dignidad humana como fundamento de los derechos humanos. Primero, la idea de igual dignidad no aparece ni siquiera como un ideal de la organización social y política de la época. Segundo, la concepción del individuo antiguo difiere radicalmente de su definición moderna y contemporánea. Presentaré brevemente esas dos ideas a modo de advertencia. La división clasista de las comunidades antiguas, la concepción del ciudadano, la institución de la esclavitud, constituyen elementos que niegan una igual dignidad entre los seres humanos. En este sentido, Larenz recuerda que en los «ordenamientos jurídicos de la Antigüedad, que conocían la esclavitud como institución jurídica, el principio del respeto sólo valía, como el de la democracia en las ciudades-estado griegas, desde un punto de vista jurídico-positivo respecto de una parte de los hombres, los libres. Por eso estos ordenamientos jurídicos fueron con arreglo a nuestro conoci-

⁶ FOESSEL, M., «La charge du Monde», *Esprit*, n.º 310, París, dic. 1994, p. 61.

⁷ ONFRAY, M., *Contre-histoire de la philosophie. Vol.2. D'Épicure à Diogène Oenanda. L'archipel pré-chrétien*, Frémeaux & Associés, 2005, (11 Discos Compactos), CD n.º 1, pista 10, «Biographie de l'époque».

miento Derechos injustos, aunque ello no fuera reconocible para los hombres de entonces (...). Entre el reconocimiento de un principio y su realización en el Derecho positivo existe con frecuencia un largo camino. Además, la concreción de un principio en reglas de derecho y decisiones de casos es un proceso que nunca se cierra»⁸. El mundo clásico parece por tanto justificar sólo un modelo de dignidad, el de la dignidad de la ciudadanía. Por tanto, una investigación sobre la dignidad humana que remonta hasta la Antigüedad debe justificarse y puede hacerlo recordando lo siguiente: cuando se habla hoy de dignidad humana, se implican dos cosas esenciales: una dignidad inherente a la persona y una igual dignidad de las personas. La vinculación entre ambas dimensiones constituye una aportación propiamente moderna. No obstante, la reflexión sobre la dignidad del ser humano tiene históricamente raíces más lejanas que las de la igual dignidad de las personas. Esta distancia hace que el significado de la dignidad del ser humano no implique de por sí la igual dignidad de las personas. Por esta misma razón, se podría considerar que se trata de un anacronismo estudiar la dignidad humana en el mundo clásico ya que no implica el reconocimiento jurídico de la igualdad de las personas. Sin embargo, Fernández García señala que la noción de dignidad humana «no es propia del mundo contemporáneo (existen sin duda varias y variedades concepciones históricas en torno a la dignidad de los seres humanos)»⁹. También, Recasens Siches recuerda: «(...) hallamos la idea de la dignidad humana, aunque frustrada en cuanto a sus consecuencias de libertad igual para todos, en el enfoque del hombre por la filosofía de la Grecia clásica. En efecto, los antiguos griegos, al subrayar la primacía de la razón, abrieron una vía para la ética del humanismo, bien que después no supieran desenvolverla en su filosofía jurídico-política (...). Platón y Aristóteles no llega-

⁸ LARENZ, K., *Derecho justo. Fundamentos de ética jurídica*, op.cit., pp. 66.

⁹ FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, op.cit., p. 18.

ron ni remotamente a formular este principio con dimensión universal (...). En la Antigüedad clásica, sólo la filosofía estoica, sobre todo en sus desenvolvimientos romanos –Epicteto, Séneca, Cicerón y Marco Aurelio–, formó una idea universal de la humanidad, es decir, de la igualdad esencial de todos los hombres en cuanto a la dignidad que corresponde a cada uno»¹⁰. En consecuencia, lo que interesa en esta investigación, es precisamente este proceso histórico de humanización y de individualización del concepto de dignidad humana. Por una parte, esos procesos aparecen mediante distintos fundamentos del valor de la persona que le han liberado de diversos determinismos naturales, sociales y culturales. Por otra parte, esta humanización conectará el valor de la naturaleza humana con la igual dignidad de las personas. El segundo rasgo actuará como un neutralizador paulatino del trasfondo originalmente discriminatorio del primero. La dignidad humana se fundamenta en una idea de humanidad –como familia humana– que pretende abarcar a todos los individuos en un mismo pie de igualdad. Se han utilizado y reinterpretado algunos fundamentos de la llamada «dignidad de la naturaleza humana» para fundamentar, de modo complementario, la igual dignidad de las personas. En resumen, y desde un punto de vista filosófico, el concepto moderno de dignidad humana es también una reconstrucción del pensamiento clásico.

El otro factor que debe matizar esta investigación es la concepción antigua del individuo. Para definirla, me apoyo en las palabras de Onfray en su curso sobre la *Contrahistoria de la filosofía* que ha impartido en la Universidad Popular de Caen en 2003¹¹. «Ser» para un griego (y un romano) no coincide con el ser del individuo moderno, contemporáneo y occidental. Somos en cierta medida los hijos de Montaigne y de Descartes.

¹⁰ RECASENS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, Porrúa, México, 2001, p. 549.

¹¹ ONFRAY, M., *Contre-histoire de la philosophie. Vol.2. D'Épicure à Diogène Oenanda. L'archipel pré-chrétien*, op.cit., CD n.º 1, pistas 2 y 3, «La question de l'être chez les Grecs» y «La question du devenir».

El individuo se concibe a sí mismo como un ser separado del mundo. Puede concebir el mundo, está en el mundo, pero está también «frente al mundo». El pensamiento occidental se interesa por la construcción de la identidad personal (con los *Ensayos* de Montaigne, por ejemplo) y por la grandeza del pensamiento humano que permite al individuo decir que existe (el famoso *Cogito ergo sum* de Descartes). Al contrario, cuando los griegos estudian la cuestión del ser, se refieren a una cosmogonía, es decir, a una concepción del mundo y al lugar del individuo en este mundo. El individuo existe por supuesto como sujeto, está en el mundo, pero forma parte primero de este cosmos, entendido como orden. La concepción antigua de la realidad es panteísta y pagana. Es panteísta porque no existe un Dios alejado de este mundo. La aparición de un Dios aislado funcionará con la invención del individuo moderno. En la época clásica, los dioses están en todas y en ninguna parte. Cada vez que hay una energía, una fuerza, aparece un dios. Existe por tanto una multiplicidad de dioses de modo que, por ejemplo, «en Roma hay más dioses que ciudadanos»¹². Esos dioses son tolerantes y no alienan a los individuos. Panteísmo, paganismo y politeísmo funcionan así juntos. En esta lógica griega se puede entender cómo se piensa el individuo antiguo. Ser para un griego consiste en obedecer a la ley del universo. El individuo no está separado de la ley del cosmos. Lo que fabrica el mundo fabrica también al ser humano. En cierta medida, lo que podría decir un griego sería: «soy el querer del destino». Es decir, «lo que el destino me hace ser, es lo que soy». Como las demás cosas de la naturaleza, el ser humano está determinado y no tiene libertad de elección. El individuo obedece al cosmos que le convierte en lo que es. Como apunta Jaeger, la peculiaridad del pueblo griego en general es su descubrimiento del ser humano pero no del «yo objetivo» sino de la conciencia paulatina de leyes generales que determinan la esencia humana. El principio espiritual de los griegos es el humanismo, en su sen-

¹² FUSTEL DE COULANGES, N. D., *La ciudad antigua*, trad. de C. A. Martín, Iberia, Obras Maestras, Madrid, 1971, p. 259.

tido clásico y originario¹³. Es decir, no contempla el valor del ser humano como objetivo a defender, sino como premisa moral mínima e implícita a partir de la cual se conforman modelos éticos de virtud.

Desde una perspectiva moderna, aparece por tanto una doble dificultad: una relacionada con la cuestión del ser y otra, relativa a la libertad. Si el individuo antiguo se limita a obedecer a lo que el destino manda, la libertad es una ficción. Pero no es un problema para los antiguos concebir un mundo donde no existe la libertad. Existe una fuerza vital en la naturaleza que lo controla todo. En este sentido, se puede entender a Píndaro «cuando invitaba a convertirse en lo que se es. Ante una fisiología, un cosmos, una biología, una anatomía y todos los determinismos posibles e imaginables, el individuo dispone de una única solución: avenirse a lo que le hace ser lo que es. Su libertad se resume en querer lo que se da, incluso en amar toda epifanía, sea cual fuere su fórmula»¹⁴. El determinismo absoluto y la inexistencia de la libertad individual dan lugar a una sabiduría trágica: «soy el fragmento del todo, obedezco a lo que define este orden, y mi conciencia puede separarme de este todo solamente de forma ficcional y filosófica. Estoy determinado y el lugar de esta determinación es mi cuerpo».

Conviene por tanto preguntarse: ¿cómo volverse este ser, que consiste en obedecer a esta fuerza que organiza el mundo y la naturaleza? ¿Qué parte de mi mismo puede apropiarse

¹³ JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de J. Xirau & W. Rocés, Fondo de Cultura Económica, México, Buenos-Aires, 1988, pp. 11-12.

¹⁴ ONFRAY, M., *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I*, op.cit., pp. 278-279. Véase, la *Pítica* (2, 72) de Píndaro: «¡Sé tal cual tú has aprendido a ser!» en *Obra completa*, trad. de E. Suárez de la Torre, Cátedra, «Letras Universales», Madrid, 1988, p. 157. Nietzsche se refiere a esta fórmula en *El gay saber* (§270): «¿QUÉ DICE TU CONCIENCIA? «Tu debes llegar a ser el que eres»», trad. de L. Jiménez Moreno, Espasa, Madrid, 2000, p. 229. También en *Humano, demasiado humano*, (§263): «Cada uno tiene un talento innato; pero sólo un pequeño número le es dado por naturaleza y por educación el grado de constancia (...), por consiguiente, para que *llegue a ser lo que es (...)*», trad. de C. Vergara, EDAF, Madrid, 1996, p. 195.

lo que me posee? Es decir: ¿cómo puede funcionar este intento de apropiación de lo que me gobierna? En cierta medida, se trata de reintroducir la cuestión de la libertad para que la filosofía sea también posible. Hay tres formas de responder a este problema: la primera es pesimista (y no trágica) y consiste en una rendición absoluta. El ser humano no puede hacer nada y sólo puede contemplarse a sí mismo como un triste espectáculo. La segunda opción es optimista y es la que ha triunfado en la historia de las ideas con el cristianismo. Es voluntarista y defiende, de forma resumida, en que se debe «convertirse en lo que no se es». Por tanto, «si no eres algo, puedes convertirte en ese algo, solamente tienes que desearlo». El individuo es responsable de su existencia y el mundo no determina (o muy poco) su conducta. Este planteamiento aparecerá (y particularmente en la sociedad occidental y capitalista) como un argumento para culpabilizar al otro por llegar a ser lo que es. Para escapar a esta alternativa, hay una tercera posición que es trágica, es decir, lúcida. Se refiere particularmente al epicureísmo y a las ideas de Lucrecio. Esta tercera opción permite resolver la aporía de la fórmula de Píndaro. Así, frente a esta fuerza vital que lo determina todo, el ser humano no tiene *a priori* una libertad (de elección). Tiene sin embargo la posibilidad (y aquí aparece su libertad) de consentir a lo que sucede. Consentir a esta fuerza suprema es la manifestación de la libertad individual. A través de una «astucia de la razón», la libertad no es ni un medio de liberación ni un medio de sumisión. Permite decir: «lo que soy tengo que desearlo». La libertad es consentir a lo que exige la naturaleza. Esta frase es problemática solamente desde el punto de vista contemporáneo y judeocristiano pero no lo es ni para los griegos ni para los romanos. Como resume y explica Mondolfo¹⁵, la filosofía clásica es intelectualista mientras que la cristiana es moralista. En consecuencia, tanto esta concepción del individuo, como la ausencia de igual-

¹⁵ MONDOLFO, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura anti-gua*, trad. de, Imán, Buenos Aires, 1955, p. 41.

dad entre los seres humanos en las sociedades antiguas son los dos criterios esenciales a la hora de examinar la idea de dignidad humana en esta época.

Mi objetivo consiste en analizar de qué formas algunos filósofos clásicos han justificado el valor del ser humano, es decir, cómo han procedido para fundamentar la llamada «dignidad de la naturaleza humana». Durante esta época, algunos elementos que han constituido el valor del individuo entran en contradicción con el concepto moderno de dignidad humana. Otros elementos, sin embargo, han contribuido a definir una base para el concepto moderno de dignidad humana. Los clásicos han sembrado algunas semillas que han permitido a otros pensadores posteriores intuir, desarrollar y cuidar la idea de dignidad humana. Existen numerosos matices entre las posibles aportaciones de la filosofía antigua respecto a la noción de dignidad humana, pero existe también un indudable encadenamiento. No pretendo construir aquí un modelo de dignidad del hombre en Grecia y en Roma, sino identificar algunas premisas de algunos filósofos clásicos que han podido justificar el valor del ser humano. El método utilizado pretende ser el menos traidor posible. Consistirá en el análisis de la obra de cuatro filósofos clásicos: Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca. Sus reflexiones respectivas han podido constituir, en algunos aspectos, unas bases filosóficas para la construcción de la dignidad humana. Por otro lado, debo realizar otras dos advertencias preliminares. Primero, las ideas que se estudiarán a continuación no han coincidido siempre con la realidad social y política en las que han aparecido. No se debe confundir por ejemplo, y como veremos, el idealismo platónico y su Estado ideal, con la realidad de la democracia ateniense. Segundo, conviene recordar las palabras de Bloch cuando se refiere a «los primeros adversarios de las normas establecidas». Así:

«No es nada sorprendente que el que primero se sublevó fue el individuo. Ello tenía que ser así, ya que el grupo mismo se mantiene durante largo tiempo unido. La tradición, un firme

aglutinante une de modo terco e incluso paralizante. La costumbre, los usos, el Derecho constituyen durante siglos una unidad y mantienen, por eso, con tanta mayor seguridad a los siervos bajo su férula. Tanto más, cuanto que ni la pobreza ni la opresión solas permiten levantarse contra el látigo tradicional. Sólo individuos aislados se alzan, en un principio, contra los usos; más procedentes de la clase de los señores, en defensa de sus privilegios o de sus derechos especiales, que de la clase de los sometidos. De aquí que se hable más fácilmente de un Caín que de toda la banda de Corá; y los siervos enfurecidos solo más tarde se han agrupado para la revuelta. En su contradicción respecto a la tradición y las normas, el individuo ha sido solo destacado históricamente cuando aparece especialmente chocante y todavía de acuerdo con su clase social»¹⁶.

Esta reflexión inicial de Bloch puede también aplicarse a los filósofos que son objeto de este trabajo. Cada uno forma parte de la clase social dominante en Atenas y en Roma, y algunos incluso han ejercido el poder político. En consecuencia, sus relaciones con la noción de dignidad humana son ambiguas. En efecto, varios de sus planteamientos han contribuido de forma decisiva a la formulación de este concepto. Sin embargo, otras ideas demuestran su incapacidad o desinterés para modificar el «látigo tradicional» que sus respectivas clases sociales han ejercido para mantenerse en el poder. Se trata de una paradoja subyacente en esta investigación que no debe tampoco menospreciar las aportaciones de estos cuatro filósofos al valor de la dignidad humana.

¹⁶ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, trad. de F. González Vicén, Aguilar, Madrid, 1981, p. 9.

CAPÍTULO I

PLATÓN Y LA DIGNIDAD HUMANA

«El modelo filosófico más evidente para interpretar el camino de Neo en *Matrix* es la alegoría platónica de la Caverna. En esta alegoría, como en *Matrix*, un prisionero está liberado de un mundo de ilusiones en el cual viven todos los individuos. Descubre paulatinamente la naturaleza de lo que existe realmente, y vuelve luego a la Caverna en medio de ilusiones, que el conocimiento de la verdad le permite controlar, en la esperanza de liberar a otros prisioneros»¹. Como «film de acción intelectual» (*intelectual action movie*), la trilogía cinematográfica de los directores y hermanos Wachowski², recurriría –entre otros elementos– a la filosofía platónica para describir la terrible condición de las personas, imbuidas en un mundo de ensoñaciones y dominadas por las máquinas³. Esta película reciclaría la conocida idea platónica según la cual los individuos viven originalmente en un estado de ignorancia y deben, si quieren

¹ BÉNATOUÏL, Th., «La Matrice ou la Caverne ?» en AA.VV., *Matrix. Machine Philosophique*, Ellipses, Aubin Imprimeur, París, 2003, p. 34.

² *The Matrix*, Wachowsky A & L., (dir.), Silver Pictures / Village Roadshow Productions, (1999, 2002, 2003).

³ PARTRIDGE, P., «Plato's Cave and *The Matrix*», se encuentra en la «Philosophy section», en «Main Frame» del sitio oficial de la película: <http://whatisthematrix.warnerbros.com>. Existe una bibliografía muy amplia sobre los recursos filosóficos de esta película. Véase por ejemplo, IRVIN, W. (ed.), *The Matrix and philosophy*, Open Court, Chicago, 2002.

ser libres, acceder al verdadero conocimiento. Platón no defiende un valor innato al ser humano, sino un valor adquirido a través de un lento proceso de conocimiento sobre el mundo y sobre sí mismo.

Platón nace en 427 a. C, en el seno de una familia aristócrata de Atenas de la cual algunos de sus miembros desempeñaron importantes cargos políticos. Por otra parte, vive en una época convulsa con la derrota de Atenas ante Esparta en la Guerra del Peloponeso y la revolución oligárquica del 404 que instala el régimen de los Treinta Tiranos. La restauración de la democracia en Atenas no es tampoco una satisfacción para Platón, puesto que condena a muerte a su maestro Sócrates por corrupción de la juventud⁴. A pesar de algunos intentos políticos en Siracusa, Platón se aparta de la política, teniendo una visión amarga hacia el poder y los que lo controlan. Este fracaso puede ser una de las razones que le empuja a desarrollar una filosofía que pretende reformar el Estado y la política⁵.

La filosofía de Platón está muy vinculada a las ideas de Sócrates, y una de las principales razones que motivan sus escritos es sin duda la necesidad de defender la memoria de su maestro contra sus detractores⁶. La filosofía de Sócrates ha sido transmitida a través de las reflexiones de Platón, aunque no se puede asimilar siempre al Sócrates de los *Diálogos* con el verdadero Sócrates histórico⁷. En efecto, se pueden apreciar ciertos matices entre Sócrates y Platón, de modo que éste ha

⁴ PLATÓN, *Gorgias* (515 e), en *Diálogos*, (II), trad. de J. Calonge Ruiz J. & otros, Gredos, Madrid, 1987, p. 128.

⁵ PLATÓN, *Carta VII* en *Diálogos*, (VII), trad. de J. Zaragoza, J. & P. Gómez Cardo, Gredos, Madrid, 1992, pp. 485 ss.

⁶ MELLING, J. D., *Introducción a Platón*, trad. de A. Guzmán Guerra, Alianza, Madrid, 1987, p. 23. La injusticia de su muerte aparece por ejemplo cuando Platón contrasta su castigo con sus cualidades: «el hombre más noble, más amable y el mejor (...)» y «el mejor hombre (...) de los que entonces conocimos, y en modo muy destacado, el más inteligente y justo». PLATÓN, *Fedón* (116a) y (118c), en *Diálogos* (III), trad. de C. García Gual, M. Martínez Hernández & M. Lledó, Gredos, Madrid, 1997, pp. 138 y 142.

⁷ VLASTOS, G., *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 45-80.

utilizado a veces al primero para comunicar sus propios planteamientos⁸. Por otro lado, el pensamiento platónico no tiene la forma de una reflexión solitaria sino de una reflexión colectiva. No implica que la reflexión filosófica nazca con lo dialógico sino más bien, que el pensar solitario debe probarse en el diálogo con los demás⁹.

El objetivo de Platón no parece consistir en erigir un sistema filosófico o una dogmática. Pretende aclarar, en un primer momento, el significado comúnmente aceptado de algunos conceptos básicos como la virtud, la justicia, lo bello y el bien. Esas cuestiones, según Jaeger, no son las de un profeta sino las de un pensador que ha creado una «filosofía de la moralidad»¹⁰. La filosofía platónica se interesa así por los mecanismos del pensamiento, por los movimientos de la reflexión (la dialéctica); su propósito no es dar una respuesta clara a cada problema planteado, sino describir las pautas de la reflexión filosófica¹¹. Esta última consiste por tanto, en un análisis del modo en que el lenguaje estructura el conocimiento¹². No pretendo aportar aquí un estudio integral de la obra de Platón, sino destacar algunos elementos que pueden interesar la idea de dignidad humana. Existe, sin embargo, el riesgo de conferir demasiada modernidad a su pensamiento. Por ello, he seguido un esque-

⁸ MELLING, J. D., *Introducción a Platón*, op.cit., pp. 25 ss.

⁹ SZLEZÁK, TH. A., *Leer a Platón*, trad. de J. L. García Rúa, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 39. Además, la ausencia de diálogo entre los interlocutores, pretendería insistir en el protagonismo de Sócrates, (SZLEZÁK, TH. A., *Leer a Platón*, op. cit., p. 41).

¹⁰ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. de J. Gaos, FCE, México, 1997, p. 445.

¹¹ Como indica Jaspers, la dialéctica es en Platón, el movimiento pensante del hombre que se transforma en la elevación a un conocimiento superior. Dialéctica y filosofía son la misma cosa, la primera se refiere al método y la segunda, al contenido. JASPERS, K., *Los grandes filósofos: los fundadores del filósofo: Platón, Agustín, Kant*, trad. de P. Simón, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 70 ss.

¹² GOSLING, J. C. B., «Innate Knowledge and the Corrigibility of Language», *Plato*, Routledge & Hegan Paul, Londres, Boston, Melbourne y Henley, 1983, pp. 291-310.

ma que abordará tanto las posibles aportaciones de Platón a la dignidad humana como otras que han presentado obstáculos serios para este concepto.

Esos precedentes han podido encontrarse particularmente en las primeras obras del filósofo donde el pensamiento socrático está seguramente más presente. *La República* será la materia prima del estudio, aunque se utilizarán materiales de otros *Diálogos*. Se pretende mostrar de qué forma las premisas y las pretensiones de su filosofía influyen en la visión que se hace del hombre. Si bien existen en Platón, planteamientos que limitan la igual dignidad humana, otros planteamientos han contribuido a establecer las bases imprescindibles del pensamiento moderno de la dignidad humana. En este sentido, Fernando de los Ríos considera lo siguiente en la introducción de su tesis doctoral sobre *La Filosofía política en Platón*: «(...) Platón ha adquirido para mí, en un estado de vida, que lo mantiene en conexión estrecha con lo que inmediatamente en la objetividad social de nuestro tiempo se me ofrece como elemento formativo de ciencia, y más precisamente, con las que forman el contenido de las que atienden a la vida del grupo social, en sus diversos aspectos. Sólo a posteriori, es posible determinar la importancia que la labor de un hombre tiene; según la virtualidad fecundadora de su acción, elementos sólo determinables en vista de los datos históricos. Tanto más nos separamos del momento escénico, tanto más valor de crítica adquieren los juicios; el distanciamiento les presta objetividad»¹³. El presente trabajo, se aprovecha de este mismo distanciamiento, para entender de qué modo Platón ha podido proporcionar elementos para el concepto de dignidad humana y ello, a pesar de reflexiones que parecen negar cualquier dignidad al ser humano. En efecto, su concepción de la condición humana parece negativa ya que define a los hombres a partir de sus finitudes y en particular a través de su ignorancia inherente. No les dota

¹³ RÍOS, F., (de los), *La filosofía política en Platón*, tesis doctoral de Derecho, Edición facsímil del original de 1908, Fundación Fernando de los Ríos, Madrid, 1998, pp. 4-5.

de facultades para comprender ni la realidad, ni su individualidad. Solamente una correcta educación les permite salir de este estado de indignidad. Además, sólo unos pocos están naturalmente predispuestos a recibir esta educación. Aquéllos son los únicos seres dignos, capaces de utilizar adecuadamente sus facultades hacia un ideal de virtud. Deben ser además los modelos morales de los restantes individuos para guiarles políticamente en la sociedad. Disfrutando de una verdadera y única libertad, Platón les otorga el mando político. Esboza entonces un modelo social clasista donde una minoría, presupuestamente superior, se vuelve omnisciente. Toda la población se divide entonces en clases en función de la naturaleza de cada uno. El tipo de régimen ideal que defiende Platón va en contra de la dignidad humana ya que no reconoce ni una autonomía ni un valor inherente a los individuos. Incluso, al vincular la dignidad del hombre con una cierta naturaleza humana, Platón llega a defender la esclavitud. A continuación, y en una primera etapa de mi argumentación, mostraré cómo esos planteamientos hacen que la noción de dignidad humana puede difícilmente caber en la filosofía idealista de Platón.

I LA NEGACIÓN DEL SER HUMANO

En esta parte se contemplarán dos dimensiones que chocan con la visión moderna de la dignidad humana. En efecto, tanto la definición platónica de la naturaleza humana como su ideal político, descansan en la negación de la autonomía individual y de la igual dignidad de los seres humanos.

A. Una teoría dualista de la naturaleza humana

Los planteamientos de Platón describen de forma negativa a los seres humanos. El individuo es incapaz de entender el mundo y su propia naturaleza humana. En efecto, el idealismo de Platón se fundamenta en una concepción dualista del ser

humano y de la existencia. Este dualismo se plasma por un lado en una separación entre el mundo sensible y el mundo moral. Por otro lado, y de forma concomitante, este mismo dualismo aparece en el ser humano, mediante una diferenciación entre el cuerpo y el alma. A continuación, se estudiarán tres planteamientos que definen esta visión platónica de la naturaleza humana. Primero, caracteriza al ser humano por su ignorancia. Segundo, plantea un dualismo entre el cuerpo y el alma. Tercero, el alma individual lucha contra sí misma.

1. *Los seres humanos como seres ignorantes por naturaleza*

Algunos planteamientos platónicos parecen imposibilitar la presencia de precedentes del concepto de dignidad humana. Hay que tomarlos en cuenta con el fin de contrastar esos elementos con otros que sí han podido constituir algunos sedimentos de la dignidad humana. En este sentido, la alegoría de la Caverna revela una visión pesimista de la condición humana. En efecto, al referirse a la falta de educación de los hombres, Platón asimila su condición a la de unos prisioneros en una Caverna, condenados a mirar delante de ellos e incapaces de percibir la realidad detrás de sí. Toman como reales las sombras que se proyectan ante sus ojos, sombras que además, ni siquiera son las del mundo exterior (y verdadero) sino de artífices. Los hombres viven así en un doble engaño, inconscientes de la situación en la cual se encuentran, e incluso capaces de matar al que pretende liberarlos de su ignorancia¹⁴. De

¹⁴ PLATÓN, *República* (514-517), trad. de C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988, pp. 338 ss. La difícil liberación del hombre de la Caverna, es la alegoría que representa el proceso del aprendizaje en el hombre hacia el conocimiento puro. En el *Fedón*, la idea de la Caverna no aparece sino la de la «concavidad» en la cual se encuentra el mundo civilizado, de ahí su propia ignorancia del mundo y de la realidad misma. Véase PLATÓN, *Fedón* (108e-110b), op.cit., pp. 126-128. La ignorancia de «la mayoría de gente» ante lo que son «realmente las cosas» aparece igualmente en el *Banquete* (327c), en *Diálogos* (III), op.cit., pp. 328-329.

este modo, ningún valor inherente al género humano puede deducirse de esta condición. Los hombres son indignos porque son ignorantes, inaptos para percibir la finalidad de su existencia, ni comprender el sentido de la justicia¹⁵. Los hombres están así imbuidos en un sueño de ilusiones, engañándose a sí mismos, incapaces de despertarse por sí solos por falta de educación adecuada. Platón tiene así una visión dualista del mundo. La Caverna es sinónima de la condición humana. Fuera se encuentra la luz, y se refiere al mundo de las Ideas. Allí está el significado verdadero de las cosas. Existe entonces un mundo inteligible, real y verdadero («el mundo del Ser») y otro, visible, que es una imagen incompleta y engañosa del primero («el mundo del Devenir»)¹⁶. Esta concepción de los dos mundos podría ser la síntesis entre dos pensamientos que han ejercido influencia en Platón: por una parte, los puntos de vista de Heráclito y Crátilo, según los cuales el mundo de las apariencias es un flujo múltiple y, por otra, la doctrina de Parménides, según la cual la realidad es una e inmutable¹⁷. Los hombres no tienen un valor innato sino que lo consiguen cuando entienden la ilusión en la cual se encuentran después de haber descubierto la esencia de las cosas, es decir, las Ideas, y en particular la «Idea del Bien»¹⁸. En otras palabras, la dignidad del hombre

¹⁵ PLATÓN, *República* (517d y 517e), op.cit., pp. 342-343, donde se menciona a los hombres que se conforman con «sombras de justicia». La influencia de la muerte de Sócrates influye sin duda en este texto.

¹⁶ PLATÓN, *República* (509e), op.cit., p. 335.

¹⁷ HARE, R. M., *Platón*, trad. de A. Martínez Lorca, Alianza, Madrid, 1991, p. 28. Sobre el pensamiento presocrático, consultar igualmente, NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, pp. 23-32. El recelo de Platón ante los intentos de fundar el conocimiento en la experiencia sensible le habría venido en efecto de su temprano conocimiento de las reflexiones de Heráclito, MELLING, J. D., *Introducción a Platón*, op.cit., p. 30.

¹⁸ PLATÓN, *República* (505a; 507b; 509a), op.cit., pp. 327-333. El concepto de Ideas aparece también en el *Fedón* (100a-105a), op.cit. pp. 113-118, donde Platón considera, inspirándose en Heráclito y Pitágoras, que la cualidad de una cosa deriva de su Idea y que una misma cosa no acepta en su esencia su contrario. En la nota 82 de la presente edición se recuerda que la

depende de su virtud y ella misma está vinculada con el verdadero conocimiento.

En consecuencia, nadie puede obrar mal voluntariamente, sino sólo a efectos de la ignorancia¹⁹. Este intelectualismo platónico (el mal es un error, y nadie es malo voluntariamente) constituye otro obstáculo a la libertad del individuo: no existe una voluntad autónoma capaz de oponerse al idealismo platónico. Según Muller, este determinismo de la razón impide la emergencia de una verdadera teoría de la libertad²⁰. Platón no concibe un valor inherente al ser humano, puesto que éste no entiende su propia condición, debido a su ignorancia inherente. Por otra parte, y según Nehamas, se puede criticar en dos puntos la eficacia de este intelectualismo: primero, Platón hace derivar una acción correcta de un conocimiento suficiente y, segundo, considera que este conocimiento es imposible en la condición innata de los hombres²¹. Dicha consideración deriva más esencialmente de su definición antropológica del individuo y de las relaciones que existen entre el alma y el cuerpo, tema que se verá a continuación.

2. *El alma humana en lucha contra el cuerpo*

El método para llegar al conocimiento puro no parece coincidir ni con una idea de autonomía del ser humano ni con la de una igualdad entre los seres humanos. El hombre accede a las Ideas gracias a su alma, mediante el proceso de reminiscencia

mayoría de los estudios consideran que las «Ideas» serían un concepto propiamente platónico y no socrático (Véase PLATÓN, *Fedón*, op.cit., p. 101). Platón no ofrece, sin embargo, un significado claro y coherente de este concepto según JASPERS, K., *Los grandes filósofos...*, op.cit., pp. 63-66.

¹⁹ PLATÓN, *Protágoras* (358d) en *Diálogos* (I), trad. de J. Calonge Ruiz, E. Lledó & C. García Gual, Madrid, 1985, pp. 583-584.

²⁰ MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, J. Vrin, París, 1997, p. 28.

²¹ NEHAMAS, A., *Virtues of Authenticity*, Princeton University Press, Princeton, 1999, p. 28.

o de *amnesis*, es decir, la recuperación del conocimiento innato que proviene de una vida anterior²². Platón se inspira aquí en la teoría místico-pitagórica de la transmigración de las almas, y contempla el alma como lo más valioso en los seres humanos. Sin embargo, como indica Trigg, Platón perfila el alma como un elemento impersonal de la razón que intenta recuperar su relación con el origen de todo conocimiento, lo que desbarata los rasgos particulares de cada persona²³. Platón considera en este sentido que los criterios éticos y racionales derivan de unas Ideas dentro de las cuales destaca la «Idea del Bien»: ésta «aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer»²⁴. El Bien (o *Agathon*) es incluso algo más que un referente máximo, se eleva «más allá de la esencia en cuanto dignidad y a potencia»²⁵. No es de extrañar que en algunos pasajes, el Dios de Platón coincida precisamente con esta «Idea del Bien», definida como norma impersonal y universal²⁶. La realidad estriba en lo universal y no en los individuos particulares que lo reflejan²⁷. En consecuencia, el hombre no tiene un valor en sí puesto que se define naturalmente por su ignorancia y por estar sometido a una realidad superior. Puede sin embargo poner fin a su ignorancia y acceder al conocimiento, cuando percibe una realidad extramundanal. El hombre adquiere entonces un valor mediante el conocimiento verdadero pero negando al mismo tiempo su existencia mundanal. Por esta razón, a Nietzsche, Platón le

²² PLATÓN, *Menón* (86 b), *Diálogos* (II), trad. de J. Calonge Ruiz, Gredos, Madrid, 1987, p. 312.

²³ TRIGG, R., *Concepciones de la naturaleza humana*, trad. de G. Villaverde, Alianza, Madrid, 2001, p. 29.

²⁴ PLATÓN, *República* (508e), op.cit., pp. 333. De este modo «la verdad y la ciencia, son afines al Bien» (509a), op.cit., p. 333.

²⁵ PLATÓN, *República* (509b), op.cit., p. 334. Sin embargo, Platón silencia voluntariamente la esencia del Bien en la *República* (506 d-e), op.cit., pp. 329-330. Sobre el silenciamiento en algunos pasajes de los *Diálogos*, consultar SZLEZÁK, TH. A., *Leer a Platón*, op.cit., pp. 99-111.

²⁶ Platón identifica a Dios con la razón en el universo. Véase las *Leyes* (716c), en *Diálogos* (VIII), trad. de F. Lisi, Gredos, Madrid, 1999, pp. 375-376.

²⁷ PLATÓN, *Fedón* (65), op.cit., op.cit., p. 41.

parece «tan descarriado de todos los instintos fundamentales de los helenos, tan moralizado, tan cristiano anticipadamente»²⁸. Además, el mismo método para llegar a este conocimiento puede negar una parte de la individualidad del ser humano.

La dignidad de la naturaleza humana en Platón se configura sólo en un nivel extra-mundanal. La excelencia del ser humano no puede caber en su condición humana, limitada e ignorante. La trascendencia neutraliza la inmanencia. El hombre debe huir de su condición y también, negar una parte de su propia naturaleza, tal como su individualidad corporal. Así, para que el hombre pueda acceder al conocimiento verdadero, debe aprender a no fiarse de sus sentidos ni dejarse guiar por los impulsos de su cuerpo²⁹. Éste aparece como un obstáculo a su verdadera esencia que estriba en el alma. En este sentido, Platón considera que el cuerpo corrompe el alma humana; con sus dolores, placeres y otras flaquezas, la retiene en su búsqueda de la verdad. Uno adquiere un «vivir digno» –según las palabras de Platón– cuando libera el alma del cuerpo³⁰. En consecuencia, se

²⁸ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000, p. 139.

²⁹ Por ejemplo, en la *República* (476-480), op.cit., pp. 286-294. Se sostiene que la percepción de los objetos y de los acontecimientos en el mundo físico es tan sólo creencia u opinión, no conocimiento.

³⁰ PLATÓN, *Fedón* (65a), op.cit., p. 41. Leer la nota 22 de la presente edición del *Fedón*, que apunta el ascetismo inherente a la filosofía de Platón (p. 40). El dualismo entre el cuerpo y el alma aparece numerosas veces en el *Fedón*. Por ejemplo, en los textos siguientes: (66b), (79c), (81b) y (114c), op.cit., pp. 44, 70, 73 y 135. Platón compara también la condición humana con una prisión (el cuerpo siendo liberticida para el hombre por la ignorancia y los engaños que fomenta). Véase al respecto el *Fedón* (62b) y (82e), op.cit., pp. 35-36 y 76. Según MELLING, J. D., *Introducción a Platón*, op.cit., pp. 105-106, el *Fedón* habría recibido la influencia no sólo de los pitagóricos sino también de las Upanishads hindúes. El *Majjhima Nikaya*, texto sagrado de los budistas (siglos v-III a.C) contempla en el hombre liberado, la capacidad de acceder al saber: «Cuando sabe y ve así, su mente está liberada de la corrupción de los deseos de los sentidos, la mente está liberada de la corrupción del devenir, la mente está liberada de la corrupción de la ignorancia»: *Majjhima Nikaya* (sermón 27) en SOLÉ-LERIS, A., *Majjhima Nikaya*, Kairós, Barcelona, 1999, p. 23. Los filósofos hindúes Yagnavalka y Sankara (788-820 a.C.), desconfían de las facultades corporales. Según

puede hablar de dignidad del hombre sólo si se contemplan las manifestaciones del alma humana que pretende alcanzar el Bien, purificándose de su corporeidad. Platón defiende así una visión dualista del individuo, donde el cuerpo y el alma entran necesariamente en conflicto. Este dualismo, entre lo material y lo inmaterial, se expresa, por ejemplo, en unos versos de Eurípides, citados y comentados por Sócrates en el *Gorgias*:

«¿Quién sabe si vivir es morir
y morir es vivir?,
y quizá nosotros estemos muertos.
En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros
ahora estamos muertos,
que nuestro cuerpo es un sepulcro (...)»³¹.

Esta imagen del cuerpo como tumba, se inspira en el orfismo y en el pitagorismo, evocando una limitación de la esencia del ser humano. La comparación entre *sôma* (cuerpo) y *sêma* (tumba) se hace más sensible en griego, donde sólo varía el timbre de la vocal primera de la palabra³². El cuerpo no permi-

el primero, las acciones humanas están condicionadas por los deseos, mientras que para el segundo (fundador de una de las escuelas más influyentes del pensamiento hindú), los sentidos no permiten alcanzar el conocimiento último: «Los sentidos comprenden naturalmente objetos y no el Brahmán» (1.1.2). Sankara considera que el *brahmán* es la única verdad y que el mundo es falso, es decir, una ilusión (*maya*). Los sentidos y el conocimiento ordinarios hacen percibir distintas experiencias y realidades, mientras que la realidad es única. Este punto contradice a Husserl en «La crise de l'humanité européenne et la philosophie», op.cit., p. 359. Vid. también DUMONT, L., *La civilización india y nosotros*, trad. de R. Rubio-Hernández, Alianza, Madrid, 1989.

³¹ PLATÓN, *Gorgias* (492e) op.cit., p. 94. Leer en particular la nota 71 de esta edición. La imagen del cuerpo como tumba aparece igualmente en el *Crátilo* (400c), en *Diálogos* (II), op.cit., p. 394 y en el *Fedro* (250c), en *Diálogos* (III), op.cit., p. 353.

³² PLATÓN, *Crátilo* (400c), op.cit., p. 394. Véase HARE, R. M., *Platón*, op.cit., pp. 24-26. Hare considera que la influencia del pitagorismo en Platón aparece además en su ideal de sociedad ordenada por filósofos reyes y en su creencia en que el pensamiento abstracto (la lógica y las matemáticas, por ejemplo) puede conferir una base sólida a la filosofía. También, consultar

te al ser humano coincidir con su dignidad, que sólo puede lograrse basándose exclusivamente en su alma. El hombre no sólo no nace digno sino que debe buscar su dignidad despreciando su existencia estrictamente corporal y mundanal. Platón compara en este sentido el alma humana corrompida por los males del cuerpo con la apariencia terrible del dios del mar Glauco, que no deja presumir su esencia divina³³. En este sentido, la existencia mundanal y corporal del ser humano le impide manifestar su esencia divina. En el *Fedón*, este dualismo entre el cuerpo y el alma llega incluso al desprecio de la condición humana. Se asimila aquí el cuerpo con lo humano, es decir, según Platón, con lo irracional, lo mortal y lo soluble, mientras que el alma es divina, inmortal y uniforme. Lo humano está asociado a los males que contaminan la grandeza del alma y que ponen fin a su libertad³⁴. Por ello, la lucha contra las inclinaciones de la carne, han convertido a Platón, en un «moralista severo y ascético» así retratado en el fresco del Vaticano de Rafael³⁵. Además del dualismo entre el cuerpo y el alma, Platón presenta a esta última, en lucha consigo misma.

3. *El alma humana en lucha consigo misma*

Para entender esta visión del hombre, se debe acudir al modo en que Platón concibe la naturaleza humana. No percibe una naturaleza humana unitaria y homogénea sino que la pinta en tensión permanente. En el *Fedro*, empieza a distinguir

MACINTYRE, A., *Historia de la Ética*, trad. de R. J. Walton, Paidós, Barcelona, 1994, p. 47.

³³ PLATÓN, *República* (611c-611d), op.cit., pp. 482-483.

³⁴ PLATÓN, *Fedón* (80a-80b) y (83d -84a), op.cit., pp. 71 y 77-79.

³⁵ HARE, R. M., *Platón*, op.cit., p. 47. Hare identifica en efecto dos personalidades en Platón. El moralista y ascético que llama «Platón» y el interesado por las ciencias, las matemáticas, y la filosofía del lenguaje que identifica como «Latón». Hare se refiere a la *Escuela de Atenas* de Rafael, de la Estancia de la Signatura del Vaticano, donde Platón aparece en el centro, indica con su dedo hacia arriba, mientras que sujeta el *Timeo* en su mano.

dos principios que regulan al individuo y que lo empujan tanto hacia el deseo natural, como hacia lo mejor y la sensatez. El alma humana aparece entonces en conflicto consigo misma. Es como un carro empujado por un caballo negro (el Apetito), un caballo blanco (el Ánimo) y dirigido por una auriga (la Razón), que lucha por conservar el control³⁶. En la *República*, Platón habla de la lucha interna del hombre siendo a veces dueño de sí mismo y otras veces esclavo de su persona³⁷. Dicha alusión se aclara cuando se refiere más adelante al alma humana compuesta por tres géneros: uno permite al ser humano aprender, el segundo revela sus pasiones, y el tercero busca los placeres. El alma está colmada de «miles de contradicciones»³⁸. Esos tres elementos coinciden incluso con tres tipos de naturalezas humanas: el filósofo, el ambicioso y el amante del lucro³⁹. A continuación, Platón dibuja la naturaleza humana como un ser compuesto por la figura de un hombrecillo, de un león y de una bestia policéfala, imágenes del intelecto, de las emociones (o del ánimo) y del deseo corporal⁴⁰. Ahora bien, el ánimo está generalmente al lado de la razón, pero puede a veces entrar en conflicto con ella⁴¹. El alma aparece como el elemento «auto-

³⁶ PLATÓN, *Fedro* (237d-238c), op.cit., pp. 329-331. En la misma obra ver los pasajes siguientes, (246a-b), op.cit., pp. 344-345 y (253-257), op.cit., pp. 359-360.

³⁷ PLATÓN, *República* (431b), op.cit., p. 220.

³⁸ PLATÓN, *República* (435b-436b), op.cit., pp. 226-228 y (603d), op.cit., p. 471.

³⁹ PLATÓN, *República* (581c), op.cit., p.437.

⁴⁰ PLATÓN, *República* (588), op.cit., pp.449-450 y (580d), op.cit., p. 436.

⁴¹ En este sentido, Platón recuerda, por ejemplo, algún verso de Homero: «(...) su corazón le ladraba dentro (...) y se golpeó el pecho y reprendió a su corazón con estas razones: "¡Aguanta corazón!"»: PLATÓN, *República* (440-441), op.cit., p. 234-236. «(...) los deseos violentan a un hombre contra su raciocinio, se insulta a sí mismo y se enardece contra lo que, dentro se sí mismo, hace violencia, de modo que, como en una lucha entre dos facciones, la fogosidad se convierte en aliado de la razón de ese hombre». Véase HOMERO, «La última cena de los pretendientes», en el Canto XX, 16, *Odisea*, trad. de trad. de J.L. Calvo, Cátedra, Letras Universales, Madrid, 1990, p. 335. Este pasaje aparece también en el *Fedón* (94e), op.cit., pp. 98-99.

activador»⁴² de la existencia humana y es el único elemento que puede otorgar dignidad al ser humano. Éste no logra fácilmente esta dignidad puesto que el alma misma se encuentra en conflicto consigo misma: tiene una naturaleza tripartita, donde cada elemento se pelea para dominarla. Esta definición tripartita de la naturaleza humana puede tener unos matices, pero mantiene siempre una tensión interna en el ser humano. Platón habla del hombre desde su individualidad como «persona única», pero arrastrado por los placeres y los dolores⁴³. Esta insistencia en la pérdida de control del ser humano sobre sí mismo, se refleja en la comparación del hombre con una «marioneta divina», cuyas pasiones son como unas cuerdas que lo arrastran en acciones contrarias⁴⁴. De la misma manera, en las *Leyes*, Platón define al hombre como un «juguete de Dios», insistiendo en la ausencia de libertad humana innata⁴⁵. Platón no contempla ninguna autonomía inherente al ser humano, ya que éste está sometido a elementos que lo controlan desde dentro (sus pasiones) y desde fuera (Dios).

Cuando uno encuentra un equilibrio entre esos elementos, moderando su conducta y dejándose guiar por la razón, puede volverse digno, es decir, virtuoso y excelente⁴⁶. En resumen, Platón tiene una visión dualista del ser humano que repercutirá en su visión del mundo y en el valor que puede otorgar al individuo. La dignidad del hombre en Platón está así vinculada

⁴² El alma como «autoactivación» en el pensamiento de Platón aparece en CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El hombre y la sociedad*, trad. de A. Torán & J.C. Armero, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 340.

⁴³ PLATÓN, *Timeo* (69d), en *Diálogos* (VI), trad. de M.^a A. Durán & F. Lisi, Gredos, Madrid, 1997, p. 230. Ver también las *Leyes* (644c), op.cit., p. 229.

⁴⁴ PLATÓN, *Leyes* (644d-e), en *Diálogos* (IX), trad. de F. Lisi, Gredos, Madrid, 1999, p. 230.

⁴⁵ PLATÓN, *Leyes* (803c), op.cit., p. 38. Otra referencia de los hombres como marionetas está más adelante en el pasaje (804b), op.cit., pp. 39-40.

⁴⁶ Platón define la virtud como belleza o buena disposición del ánimo, por oposición a la injusticia que se asimila a una enfermedad, PLATÓN, *República* (444e), op.cit., p. 242.

con un objetivo: el conocimiento verdadero de las cosas. La dignidad no es innata al hombre sino que éste debe conseguirla. Además, esta dignidad está reservada a una minoría de personas que, gracias a ciertas predisposiciones y una educación adecuada, pueden pretender alcanzar el Bien. Por tanto, la dignidad del hombre no es ni mundanal ni igual entre los individuos. La visión negativa que se hace Platón del hombre se refleja por otra parte en su sociedad ideal. Dicha sociedad tiene como meta la realización de la justicia y el rechazo de la democracia. El Estado perfecto de Platón está así organizado a través de una estricta división de clases, fundada en una jerarquía de las naturalezas humanas. Además, Platón defiende la idea de que algunos seres humanos son inferiores a otros. El sujeto se somete al Estado y su libertad consiste en cumplir estrictamente con su función, adscrita en la sociedad por naturaleza.

B. La omnipotencia del Estado

Platón plantea un ideal de Estado cuya característica principal es su omnipotencia. Este rasgo tiene dos consecuencias que se estudiarán a continuación: la negación de la igual dignidad y la negación de la autonomía individual.

1. La negación de la igual dignidad

Platón pretende definir en la *República* un ideal de organización social y política que permite alcanzar el bien común. Las circunstancias históricas de su tiempo, le llevan en efecto a rechazar los diversos tipos de gobiernos que Atenas ha conocido. Para replicar al (supuesto) inmoralismo de los poderosos, Platón concibe el universo, como un todo ordenado y producido por una inteligencia que actúa organizada y jerárquicamente⁴⁷.

⁴⁷ En el *Timeo*, la creación del universo deriva de la lucha de la sabiduría para organizar la materia. Véase por ejemplo *Timeo* (48a) op.cit.,

Además, hay que insistir –como hace Jellinek– en que tener la doctrina platónica (y aristotélica) como la expresión adecuada de la esencia del Estado griego sería un error. No hay que confundir un «tipo ideal» de Estado griego con la historia del Estado griego⁴⁸. Así, el libro VIII de la *República* dedicado a los cinco tipos de sociedades, muestra la preocupación de su autor ante los diferentes procesos de decadencia del Estado. Platón parece contemplar en el seno de una degeneración biológica de la humanidad, una degeneración natural del gobierno más justo al más injusto⁴⁹. Critica especialmente la democracia por la supuesta ausencia de disciplina y de unidad que la caracteriza⁵⁰. Según Platón, aquélla depende de los permanentes cambios de opinión de la muchedumbre (fácilmente manipulable) que no puede garantizar ni la verdad ni la justicia⁵¹. Platón se

p. 197: «El universo nació por combinación de la necesidad e inteligencia». Igualmente, véase el *Político* (269c-274e4), op.cit., pp. 527-539. Sobre este tema, se puede consultar RODRÍGUEZ SÁNDEZ, R., «La naturaleza humana en cautiverio», *Er, Revista de Filosofía*, n.º 32, Sevilla / Barcelona, 2003, pp. 170-171.

⁴⁸ JELLINEK, G., *Teoría general del Estado*, op.cit., pp. 384-385 y 390.

⁴⁹ PLATÓN, *República* (546a-547c), op.cit., pp. 383-385. En *República* (454e ss.), op.cit., pp. 380 ss., muestra que cada tipo de gobierno coincide con un tipo de psicología individual. El hombre vano con la timocracia, el avaro con la oligarquía, el «sordo a su razón», despreciador de la virtud con la democracia y el ingrato, hijo de parricida, con la tiranía.

⁵⁰ PLATÓN, *República* (507), op.cit., pp. 400 y ss.

⁵¹ PLATÓN, *República* (492a), op.cit., p. 307. También véase los pasajes (493d), (494a) y (555a-562b), op.cit., pp. 309, 310 y 397-407. En la *República*, se puede destacar cuatro puntos negativos de la democracia en Platón: 1) Es un régimen dividido que deriva de la oposición de los pobres con los ricos (557c-d), op.cit., p. 401. 2) No se preocupa por la elección racional, sino que confía en la fortuna como medio de elección. 3) Reparte los cargos públicos entre todos sin tener en cuenta ni las competencias, ni los méritos respectivos, (557a), op.cit., p. 400. 4) Equipara a todos los hombres y a todos los deseos, despreocupándose del cuidado de las almas, (561b), op.cit., pp. 406-407. Este régimen «asigna igualdad similarmente a las cosas iguales y a las desiguales», (558c), op.cit., p. 402. En el *Fedón*, sin embargo, Platón habla de hombres buenos y felices porque tienen una virtud «democrática y política», (82a), op.cit., p. 75. Al contrario Heródoto transcribe un elogio de la democracia en el discurso de Ótanes, donde «el gobierno del pueblo tiene, de entrada, el

opone a la democracia porque el pueblo es incapaz de entender el bien común y que, por su ignorancia, se deja convencer por los demagogos.

Tiene una visión cíclica de la realidad, e incluso conservadora. Trata entonces de esbozar un gobierno ideal, que podría salir de este ciclo. Podría ser permanente, unido y estable. El objetivo primero de Platón es la construcción de una ciudad justa, y en esta ciudad, edificar al «hombre virtuoso» de acuerdo con el modelo del «Todo». Platón quiere armonizar sus teorías políticas y éticas, con el orden y la unidad del cosmos⁵². Para hacer que la sociedad sea estable y unida, traslada la definición tripartita del alma humana al nivel socio-político. De esta forma, la organización social debe reflejar la naturaleza tripartita de la naturaleza humana⁵³. Platón hace de la ciudad un *macroanthropos* y del hombre, un *micropolis*, existiendo entre ambos una dependencia mutua⁵⁴. Divide así la sociedad en tres clases: los «guardianes», los «auxiliares» y los «comerciantes». Los primeros son los filósofos que acceden al mundo de las Ideas y pueden legítimamente desempeñar los cargos políticos, guiando al resto de la sociedad hacia la justicia⁵⁵. Los segundos, al servicio de los guardianes, son los soldados, y otros «funcionarios» encargados de proteger el Estado⁵⁶. Por

nombre más hermoso del mundo, *isonomía*». HERÓDOTO, *Historia* (III, 80.6), trad. de C. Shrader, Gredos, Madrid, 1995, p. 161.

⁵² MATTEI, J-F, «Platón & Karl Popper», en FATTAL, M., (dir.), *La Philosophie de Platon* (t. I), L'Harmattan, «Ouverture Philosophique», París, 2001, p. 309. Acerca de la «Unidad», ver PLATÓN, *República* (423d) y (525a), op.cit., pp. 207 y 353. El número uno es el fundamento de la unidad de la sociedad y del cosmos, de modo que «todas las cosas se corresponden entre sí y son racionales», *República* (546b), op.cit., p. 384.

⁵³ PLATÓN, *República* (435b), op.cit, p. 226; (462d), op.cit., p. 265: «el Estado mejor organizado políticamente es el más similar a tal hombre».

⁵⁴ KOYRÉ, A., *Introducción a la lectura de Platón*, trad. de J-M Cajica, Editorial José M. Cajica, Jr., Puebla, México, 1947, p. 120.

⁵⁵ PLATÓN, *República* (429a), op.cit., p. 216.

⁵⁶ PLATÓN, *República* (373c), op.cit, p. 129. La fogosidad debe obedecer a la razón, como el perro al pastor. De ahí, Platón deduce que los auxiliares deben servir a los gobernantes. *República* (440d), op.cit., p. 235.

fin, los terceros coinciden con los trabajadores que deben satisfacer las necesidades básicas de la *polis*⁵⁷. En resumen, esas tres clases coinciden con las tres funciones esenciales de la ciudad: administración, defensa y producción. Del mismo modo que el individuo se vuelve digno y virtuoso gracias a su razón, logrando un equilibrio entre los tres elementos del alma, la sociedad alcanza el bien común (la justicia) gracias al equilibrio entre las tres clases que la componen. Se debe confiar entonces la conducta política a los guardianes, únicos individuos a poseer la sabiduría. Así, la justicia procede, a nivel individual, de la armonía entre las partes del alma y, en el Estado, de la armonía entre las clases. Esta armonía social ha sido incluso interpretada como un incipiente modelo comunista⁵⁸. Es más: este modelo fundamenta la idea de justicia en una desigualdad inherente entre los seres humanos. Por tanto, cuando Platón pretende hablar de la justicia en su *República*, realiza más bien un tratado sobre la injusticia. Su teoría de las Ideas constituye así «el nervio» de su «teoría política autoritaria»⁵⁹.

Por esta razón, sólo las dos primeras clases pueden recibir una educación, mientras que la tercera debe resignarse a cumplir con sus tareas serviles⁶⁰. Existe así un carácter innato que distingue a los hombres capaces de ser educados, de los que no pueden recibir esta educación⁶¹. En otras palabras, las cualidades del carácter preceden y determinan las cualidades intelectuales y la dignidad de cada uno. Platón postula que jamás una naturaleza pequeña podrá hacer algo grande y que los hombres «indignos», según sus palabras, no pueden ser educados «acorde» con su dignidad⁶². El concepto de dignidad per-

⁵⁷ PLATÓN, *República* (369a-373d), op.cit., pp. 121-128.

⁵⁸ PLATÓN, *República* (431e-432b), op.cit., pp. 221-222 y (434c), op.cit., p. 225. Véase ORTEGA, A., *Platón. Primer Comunista de Occidente*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1979, p. 35.

⁵⁹ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y justicia material*, trad. de F. González Vicén, Aguilar, Madrid, 1971, p. 18.

⁶⁰ PLATÓN, *República* (443c), op.cit., p. 240.

⁶¹ PLATÓN, *República* (455c), op.cit., p. 254.

⁶² PLATÓN, *República* (495b-496a), op.cit., pp. 312-313.

mite definir el valor del individuo pero no tiene en Platón un sentido igualitario. Refleja más bien una diferencia de rango que deriva del grado de perfección de la naturaleza de cada uno. Sólo unos pocos están predispuestos a ser filósofos mientras que la mayoría se queda en la ignorancia y la sumisión. Platón propone así una educación dirigida solamente a ciertos individuos naturalmente predispuestos a recibirla. De este modo, y siguiendo un intelectualismo que atraviesa toda su filosofía, Platón considera que sólo aquellos hombres que han recibido una correcta educación, pueden llegar a ser «medurados» y «justos»⁶³.

El programa educativo platónico tiene como objeto supremo de estudio la «Idea del Bien»⁶⁴. Para lograr este objetivo, es necesario por ejemplo, el aprendizaje de la música, la gimnasia, la aritmética, la geometría, la astronomía y la estereometría⁶⁵. Sin embargo, no se trata, para Platón, de aprender los descubrimientos de esas ciencias sino su método. Lo que importa es entender la «dialéctica» que conllevan esas disciplinas y tener una visión sinóptica de esos estudios⁶⁶. También, este minucioso adoctrinamiento en las rectas opiniones parece derivar más bien de los planteamientos de Platón que de los de Sócrates⁶⁷. Se identifica así el conocimiento con la virtud, donde la objetividad de los criterios éticos está proporcionada por el acceso al mundo de las Ideas. Al mismo tiempo, se considera que la *areté*,

⁶³ PLATÓN, *República* (423e), op.cit, p.207. Más adelante, insiste en que sólo unos pocos pueden ser filósofos: «(...) declaro que una naturaleza tan difícil, pienso, se halla en algunos pocos, no en la multitud», *República* (500a), op.cit., p. 319.

⁶⁴ PLATÓN, *República* (505a), op.cit., p. 327 y (519d), op.cit., p. 345.

⁶⁵ PLATÓN, *República* (376a), op.cit., p. 134; (395c y 395d), op.cit., p. 164; (398a-412d), op.cit., pp. 169-181; (473), op.cit., p. 282; (522e-527e), op.cit., pp. 350-357; (528a-528d), op.cit., pp. 358 ss. Conviene apuntar, por otra parte, que la educación de los filósofos reyes tiene también como objetivo la preparación para la guerra, *República* (521d), p. 348; (525c), p. 354; (543a), p. 378.

⁶⁶ PLATÓN, *República* (537c), p. 317. Sobre la dialéctica: *República* (511b-511e), op.cit., p. 337 y (532a-534b), op.cit., pp. 364-367.

⁶⁷ HARE, R. M., *Platón*, op.cit., pp. 30-31.

es decir, la condición para que algo sea aceptable⁶⁸, debe enseñarse mediante una *techné politiké*. Ahora bien, dicho planteamiento choca con el punto de vista ateniense que considera tradicionalmente que la virtud es una *carete politiké*, es decir, una cualidad poseída naturalmente por la mayoría de los ciudadanos. Al no reconocer esta mínima virtud política básica entre todos los individuos, las doctrinas platónicas atacan las bases democráticas de la *polis*. Siguiendo a Stone, el punto de vista dominante entre los griegos da una dignidad al hombre común mientras que el punto de vista platónico la rebaja⁶⁹.

Por otro lado, se puede entender mejor el «intelectualismo ético» de Platón en la medida en que la virtud se vuelve enseñable. Se puede enseñar la *areté* cuando se ha previamente adquirido. La práctica precede la teoría, pero ésta asegura la difusión y la persistencia de aquella⁷⁰. En este aspecto, la doctrina de Platón no se opone tanto a las ideas de los sofistas ya que ellos también consideran que el conocimiento es transmisible. Sin embargo, el modelo educativo propuesto por Platón en la *República* pone en cuestión la tradición griega. En efecto, su modelo educativo implica que se puede aislar el principio de la moral en lo abstracto. Puede entonces existir un imperativo moral en el alma del hombre. Ahora bien, como subraya Havelock, esta moral pura, nunca se ha planteado con anterioridad: «lo que Grecia había venido disfrutando hasta entonces (...) es una tradición de moral escindida, una especie de zona crepuscular; un pacto (...) para que las generaciones más jóvenes fueran siempre adoctrinadas en la noción de que lo importante no es tanto la moral en cuanto prestigio social como la recompensa que puede derivarse de una reputación

⁶⁸ CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El hombre y la sociedad*, op.cit., p. 218. J. A. Nuño señala también que no se debe entender por «*areté*», «virtud», sino eficacia, capacidad o habilidad para hacer algo o adaptarse a algo. NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., p. 38.

⁶⁹ STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, trad. de M.T. Fernández de Castro, Mondadori, Madrid, 1988, p. 47-48. Stone indica que el término «*carete*» significa virtud y «*politiké*», política.

⁷⁰ NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., p. 38.

de moralidad (...)»⁷¹. Por el contrario, la educación propuesta por Platón busca el fundamento de la moral y su realización tiene un fin en sí.

Los guardianes, por aprender lo Justo, lo Bello y lo Moderado, poseen juicios morales verdaderos. Son «amantes de la verdad» y «artesanos de la libertad del Estado». Bajan a la Caverna para liberar a los demás hombres prisioneros de su ignorancia⁷². Según Bréhier, Platón dibuja una nueva filosofía que no puede separarse de la vida social y que, por tanto, choca con las costumbres de los atenienses⁷³. Así, Platón no ha concebido al ser humano únicamente como un «espectador desinteresado, como una mirada lanzada al mundo» tal como piensa Husserl⁷⁴. El individuo sabio está comprometido con la sociedad: se vuelve su reformador porque así lo exigen las circunstancias. Aquí, estriba sin embargo una crítica importante al pensamiento de Platón, al cometer posiblemente una «falacia naturalista»⁷⁵. En

⁷¹ HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón*, trad. de R. Buenaventura, Visor, «Literatura y Debate Crítico», Madrid, 1994, p. 26.

⁷² Acerca de los filósofos como amantes de la verdad: PLATÓN, *República* (475e), op.cit., p. 286; (501d), op.cit., p. 321. Acerca del deber de participación de los filósofos en la política (519d -520d), op.cit., pp. 345-346. En este último pasaje, Platón no permite a los filósofos «quedarse allí [en la contemplación del Bien] y no estar dispuestos a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas». Si no se contextualiza ciertos pasajes, es cierto que uno podría creer en un hipotético desinterés del filósofo en relación con la política. Por ejemplo, cuando Platón afirma: «(...) cuando se tiene verdaderamente el pensamiento dirigido hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos», pero luego Platón nota que visto que la «calumnia abunda por doquier» los filósofos no pueden «limitarse a formarse a sí mismo» sino que deben convertirse en artesanos de la moderación, de la justicia y de la excelencia cívica. PLATÓN, *República* (500b y 500d), op.cit., pp. 319 y 320.

⁷³ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía (I)*, trad. de D. Nañez, Editorial Sudamericana, Buenos-Aires, 1944, p. 151.

⁷⁴ HUSSERL, E., «La crise de l'humanité Européenne et la Philosophie», op.cit., pp. 359-360 ; p. 365 y p. 374.

⁷⁵ MOORE, G. E., *Principia Ethica*, trad. de A. García Díaz & A. I. Stellino, Universidad Nacional Autónoma de México, «Filosofía Contemporánea», México, 1997, pp. 87 y 89-91.

efecto, los gobernantes de la *República* saben qué es el Bien, y por tanto están en condiciones de decir a los demás qué tienen que hacer. Pero, como se sabe, «no hay hechos a partir de los cuales puedan extraerse decisiones morales». Según Crombie, no obstante, esta crítica se equivoca porque Platón pretendería determinar en realidad qué cosas pueden ser correctamente celebradas (desde su consistencia) de acuerdo con los fines humanos. Así, la noción de Bien en Platón sería comendatoria y no podría aplicarse a cualquier cosa⁷⁶. Sin embargo, se puede criticar la forma con la que Platón argumenta a favor de los reyes filósofos. Considera en efecto que los males del Estado desaparecerán cuando los filósofos lleguen al poder, es decir, cuando la filosofía y la política formen una⁷⁷. La república platónica es así una sofocracia, el gobierno de los sabios. Además, Platón mantiene siempre una diferencia de rango natural entre los filósofos y los otros hombres al hablar de la «raza de los filósofos» que deben obtener el control del Estado. Al usar el término «raza» para identificar al grupo de los filósofos, pretende justificar su superioridad natural y absoluta⁷⁸. De ningún modo, Platón contempla aquí una igualdad entre los individuos a pesar de la ilusión de ciertos pasajes que, si no se contextualizan, pueden dejar creer que defienden una definición igualitaria de la virtud.

En este sentido, se puede mencionar el texto donde Platón recuerda cómo Sócrates enseña a un esclavo a acceder a la teoría de Pitágoras, método que toma el nombre de «mayéutica» y que consiste en el «arte de partear»⁷⁹. Ahora bien, este pasaje sólo tiene la vocación de mostrar cómo se accede al

⁷⁶ CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El hombre y la sociedad*, op.cit., p. 287.

⁷⁷ PLATÓN, *República* (473d), op.cit., p. 282 y (501e), op.cit., p. 322. También, PLATÓN, *Carta VII* (326b), op.cit., p. 488: «(...) no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos (...)».

⁷⁸ PLATÓN, *República* (501e), op.cit., p. 322.

⁷⁹ PLATÓN, *Menón* (82b-85b), op.cit., p. 303-310. Sócrates asimila su papel con el arte de partear (la mayéutica), en el *Teeteto* (149a-151d), *Diálogos*, (V), trad. de M.^a I. Santa Cruz, Gredos, Madrid, 1988, pp. 188-193.

conocimiento puro y que dicho conocimiento es enseñable. No se puede deducir que la filosofía platónica tenga una visión democrática del saber por el sólo hecho de que un esclavo llegue por sí solo a este conocimiento puro. Platón mantiene una visión elitista del saber basada en una supuesta ignorancia de los que desempeñan actividades laborales. Además, restringe la *isegoría*, es decir, el derecho a la participación política, en oposición con la realidad ateniense y democrática de su época⁸⁰.

⁸⁰ Véase por ejemplo, un diálogo donde la influencia de Sócrates es importante: *Protágoras* (319a-e), op.cit., pp. 521-522, donde Platón critica la participación política de los que desarrollan tareas laborales. Este planteamiento parece ir a contra corriente de la época, si miramos al mismo Protágoras que considera que es un deber de todo el mundo participar de la excelencia política. En caso contrario, uno dejaría de existir entre los humanos, *Protágoras* (323a-c), op.cit., pp. 527-528. El desprecio expresado por Platón hacia las tareas manuales se opone a sus elogios por parte de otros pensadores, que ven en esas técnicas, las marcas de superioridad del ser humano sobre el resto de la naturaleza. En este sentido, ESQUILO, *Prometeo encadenado* (447-453), *Tragedias*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 318-320. También, SÓFOCLES, *Antígona*, (332-375), en *Tragedias*, trad. de A. Alamnillo, Gredos, Madrid, 1998, pp. 261-262. En un mismo sentido, en su discurso fúnebre, Pericles considera que Atenas acepta todo tipo de actividades entre sus ciudadanos, en TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso* (II.40), trad. de J.J. Torres Esbaranch, Gredos, Madrid, 1990, pp. 454: «Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos». También según Tucídides, el régimen político de Atenas sería digno de admiración puesto que la elección a los cargos públicos no se basa en razones de clase o económicas sino (sólo) en el mérito personal. Véase TUCÍDIDES, *Guerra del Peloponeso*, (37-1), op.cit., p. 450. También, remito otra vez a HERÓDOTO, *Historia* (III, 80.6), op.cit., p. 161. Al respecto, consultar MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 62. Para Sócrates y Platón, la virtud depende del conocimiento y éste se enseña. No puede ser entonces innato y democrático. En este sentido, MacIntyre considera que «no hay pruebas de que Sócrates haya esperado que la actividad intelectual beneficiase a algo más que una pequeña minoría», MACINTYRE, A., *Historia de la Ética*, op.cit., p. 29. También, Stone habla del «esnobismo» de Sócrates, que a pesar de venir de la clase media, se comporta de forma más aristocrática que los propios aristocráticos, STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., pp. 129-142.

Platón deja poco espacio a la libertad de los individuos. Su pensamiento esboza una sociedad pre-totalitaria, donde no cabe de ningún modo el significado moderno de igual dignidad. Así, quiere justificar la división del trabajo en base a la ausencia de una igualdad natural entre los hombres⁸¹. Ahora bien, uno podría coincidir con Platón en la medida en que existen efectivamente diferencias naturales innatas entre los seres humanos. El problema, como señala Popper, es que Platón contempla esas diferencias naturales como el punto de arranque de su teoría política, recurriendo al naturalismo biológico para defender una desigualdad natural y social entre los individuos⁸². La educación no tiene como objetivo desarrollar el potencial de cada individuo, y estimular de diversos modos la autonomía de cada uno, sino marcar la superioridad de unos sobre otros. En efecto, los trabajadores no pueden considerarse como seres dignos porque son incapaces de recurrir a su razón. Platón destaca, por ejemplo, a los «asalariados» que venden su fuerza de trabajo y que no pueden gozar de estimación por la poca inteligencia que los define⁸³. La dignidad del individuo depende de una facultad racional repartida desigualmente entre las personas. También, Platón recurre a un mito fenicio que justifica una jerarquía de dignidades de las personas en función de su naturaleza. En este relato, los gobernantes están hechos de oro y son los que más valen. Los guardias son de plata, mientras que los artesanos y

⁸¹ PLATÓN, *República* (369-370), op.cit., pp. 121-123. Se ha señalado que Platón rechaza la democracia porque pretende igualar a los hombres, prescindiendo de sus diferencias de talentos y de méritos, *República* (557a), op.cit., p. 400 y (558c), op.cit., p. 402. En el *Menéxeno* (238 d), hace precisamente una parodia de la igualdad de nacimiento de los hombres y de los ideales democráticos griegos que aparecen en los relatos de Tucídides mencionados más arriba. Platón dice irónicamente: «Nosotros, en cambio, y nuestros hermanos, nacidos todos de una sola madre, no nos consideramos esclavos ni amos los unos de los otros, sino que la igualdad de nacimiento según la naturaleza nos obliga a buscar una igualdad política de acuerdo con la ley (...)», en *Diálogos* (II), op.cit., p. 173.

⁸² POPPER, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. de E. Loedel, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 85-86.

⁸³ PLATÓN, *República* (371e), op.cit., p.126.

labradores son de hierro y de bronce⁸⁴. En dicho relato, los hombres proceden de la «Tierra madre», haciéndoles hermanos entre sí⁸⁵. Existe una unidad «ingénita y natural» de todos los ciudadanos por su común origen. La sociedad no es el producto de un contrato social sino la revelación fáctica de una fraternidad humana. La Tierra asegura la unidad de los ciudadanos pero la mezcla de metales corrobora la pluralidad de caracteres y la desigualdad entre los individuos⁸⁶. Dicha situación debe, además, mantenerse en la medida que los «mejores» deben unirse solamente entre sí y nunca con individuos de naturaleza inferior. En caso contrario, se corrompería la naturaleza de los primeros y se provocaría la «caída del hombre»⁸⁷. Platón parece plantear un precedente del eugenismo: defiende no sólo la existencia de naturalezas superiores a otras sino también, la necesidad de fomentar esta superioridad mediante el control estatal de la reproducción, contemplando incluso el infanticidio⁸⁸. La armonía entre las clases (la justicia) se realiza tanto a través de la persuasión (recurriendo al mito) como a través de la fuerza (el control de la población)⁸⁹. Platón establece y legitima una jerarquía de los seres humanos, algo que neutralizará precisamente el concepto moderno de dignidad humana.

Por otro lado, es cierto que en algunos desarrollos de la *República*, Platón parece defender una igualdad entre los hom-

⁸⁴ PLATÓN, *República* (415a-415 c), op.cit., p. 197.

⁸⁵ PLATÓN, *República* (414e5-6 y 415a2), op.cit., p. 197. Además, Platón pretende convencer a la juventud de este mito, (415d), op.cit., p. 198.

⁸⁶ ORTEGA, A. *Platón. Primer comunismo de Occidente*, op.cit., pp. 47-48.

⁸⁷ PLATÓN, *República* (546 a-547 b), op.cit., pp. 382-385.

⁸⁸ PLATÓN, *República* (459 d-460 c), op.cit., pp. 261-262; (490 c), p. 304; (546 d), pp. 384-385; (547a), p. 385. Vid. AJAVON, F-X., *L'eugénisme de Platon*, L'Harmattan, «Ouverture Philosophique», París, 2002.

⁸⁹ Las palabras de Platón no dejan ninguna duda: «armonizándose los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza, haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno sea capaz prestar a la comunidad. Porque si se forja a tales hombres en el Estado, no es para permitir que cada uno se vuelva hacia donde le da la gana, sino para utilizarlos para la consolidación del Estado», *República* (419e-520a), op.cit., pp. 345-346.

bres y las mujeres. El género femenino no debe en efecto estar excluido de los estudios y debe ser tratado como los hombres. Platón considera que las mujeres son capaces de desarrollar todas las tareas de la sociedad e incluso los cargos de soldado y de gobernante. Pero, Platón mantiene siempre una desigualdad natural entre ambos géneros⁹⁰. Así, aunque considera que los dotes naturales están similarmente distribuidos entre ambos géneros, insiste en que la mujer tiene una naturaleza más débil que la del hombre⁹¹. Sin ser tan tajante, subraya en el *Banquete* las diferencias entre ambos géneros recurriendo a la imagen del ser humano como microcosmos: el hombre deriva del sol (que representa el Bien) y la mujer, de la tierra (es decir, de lo mundanal con sus inclinaciones y limitaciones) y ambos participan de la luna⁹².

Esos elementos muestran que la idea de igual dignidad entre los seres humanos no parece caber en el pensamiento de Platón. Además, en su Estado ideal, la justicia consiste en una estricta división social fundada en las distintas naturalezas humanas. Esta sociedad se fundamenta en efecto en las desigualdades naturales de los hombres con el fin de pretender alcanzar el bien común. En definitiva, Platón cambia el fundamento de la división clasista de la sociedad: ya no tiene un origen social sino un origen natural. Contempla un valor en el ser humano pero no está igualmente distribuido entre los individuos. En efecto, solamente una cierta naturaleza humana goza del máximo valor porque tiene predisposiciones innatas para

⁹⁰ En caso contrario, la «raza de los seres humanos» se convierte en la más cobarde de todas las fieras, PLATÓN, *Leyes*, (814b), op.cit., p. 56.

⁹¹ PLATÓN, *República* (452a; 453a; 455e; 456a), op.cit., pp. 248-255. En (540c), op.cit., p. 376: las mujeres «han de compartir todo de igual modo con los hombres». Pero al mismo tiempo, «Las más livianas de [las] tareas han de confiarse más a las mujeres que a los hombres, dada la debilidad de su sexo», (457b), op.cit., p. 257. En el *Crátilo* (392c), los hombres aparecen como más sensatos que las mujeres, (op.cit., p. 380).

⁹² PLATÓN, *Banquete* (190b), op.cit., p. 223.

engendrar un ser digno, es decir, un «rey filósofo»⁹³. Esas predisposiciones son la facilidad para aprender, la memoria, la valentía, la vivacidad, la fuerza, la rapidez y la grandeza de espíritu⁹⁴. Además, Platón asimila la propia naturaleza humana a una naturaleza «inferior y mortal» en comparación con la naturaleza divina y de oro de los guardianes⁹⁵. Platón distingue incluso a los «hombres inferiores» de los «hombres aristocráticos»⁹⁶. Sólo el hombre justo y moderado goza realmente de una dignidad que le habilita para conducir el Estado. Sólo el filósofo busca la verdad, y es el único a tener, según las palabras de Platón, una «real valía», siendo el «hombre real»⁹⁷. Existe en Platón una completa identificación entre la definición del ser humano y su completa realización intelectual y moral. El pensamiento de Platón expresa perfectamente un ideal de la dignidad de la naturaleza humana: los hombres no tienen dignidad sino que deben lograrla activando unas cualidades humanas supuestamente más altas, dentro del aprendizaje de la virtud.

La sociedad ideal de Platón se funda no sólo en las desigualdades naturales de los individuos sino que parece encarnar un Estado donde la autonomía de cada uno está neutralizada. Ahora bien, la autonomía es precisamente el valor central que pretende proteger e impulsar el significado moderno de la dignidad humana.

2. *La negación de la autonomía individual*

La república de Platón se funda en una visión elitista de la política y en una estricta división de clases: la justicia depende

⁹³ En el párrafo (485a) de la *República* Platón afirma que se debe entender la naturaleza propia de los filósofos, op.cit., p. 296.

⁹⁴ PLATÓN, *República* (494b), op.cit., p. 310. Véase también los textos (374e-376c), op.cit., pp.131-134 y (503c), op.cit., p. 324.

⁹⁵ PLATÓN, *República* (416e), op.cit., p. 199.

⁹⁶ PLATÓN, *República* (545a), op.cit., p. 380.

⁹⁷ PLATÓN, *República* (489e), op. cit., p. 304. *Político* (260c), en *Diálogos* (V), trad. de M.^a I. Santa Cruz, Gredos, Madrid, 1998, p. 506.

de que cada individuo ejecute su función natural y no intervenga en las funciones de las otras clases. La dispersión de las tres clases es la mayor injusticia y la peor injuria al Estado; la estabilidad y la unidad deben ser los fines últimos de la sociedad⁹⁸. Esta inquietud tiene también sus raíces en las propias ideas políticas de Platón: como señala Hare, los aristócratas atenienses no están a favor del Imperio sino que admiran mayoritariamente a Esparta, por su gobierno ordenado y estable. Es el sistema que sirve a Platón para modelar sus ideas políticas⁹⁹. Además, sus ideas han podido derivar de Sócrates que, en ciertos aspectos, es un «rebelde de la sociedad abierta y un admirador de la sociedad cerrada». Es uno de esos atenienses que desprecia la democracia e idealiza también a Esparta¹⁰⁰.

Esta visión platónica va en contra de lo que pueden sentir y conocer los atenienses en el famoso discurso de Pericles transcrito por Tucídides. El primero exhorta a sus contemporáneos a defender su ciudad en una proyección casi ilimitada de la libertad individual: ya no se trata de luchar por una sola cosa, «esclavitud o libertad», sino por una libertad que manifiesta la superioridad natural de Atenas (como Imperio) y la de sus miembros (como raza superior). Se trata de una libertad como «potencia» sin ningún tipo de ataduras materiales o

⁹⁸ PLATÓN, *República* (432-434), op.cit., pp. 221-225. «(...) la justicia consiste tanto en tener cada uno lo propio como en hacer lo suyo». También: «(...) cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo, y en cuanto unos mimos haga lo suyo», (op.cit., p.237). Platón contempla un posible dinamismo social, puesto que los niños no están determinados por la naturaleza de sus padres, (op.cit. p. 197).

⁹⁹ HARE, R. M., *Platón*, op.cit., p.18.

¹⁰⁰ STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., p. 133. En este sentido vid. OLLIER, F., *Le Mirage spartiate*, Arno Press, París, Nueva-York, 1973. En el *Protágoras*, Platón enlaza la sabiduría de los lacedomios; detrás de su apariencia brutalidad y supuesta ignorancia, se esconden los verdaderos filósofos de Grecia, *Protágoras* (342a-e), op.cit., pp. 558-559. Para Popper, Platón se inspira en las antiguas ciudades-estados de Esparta y Creta, para reconstruir las «formas tribales» de la vida social. POPPER, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, op.cit., pp. 56-57.

psicológicas¹⁰¹. Ahora bien, esta defensa del Imperio ateniense, y esta conceptualización de la libertad individual, base de un «individualismo enérgico»¹⁰², se oponen a las ideas de Platón cuando esbozan una ciudad cerrada y, como se verá, una libertad humana introvertida¹⁰³.

¹⁰¹ TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso* (II.60-64), op.cit., pp. 484-490. Véase en particular el pasaje (63) sobre el Imperio, y la definición de una libertad sin ataduras, op. cit., pp. 488-489. Un comentario de este texto aparece en MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 59. También, Nietzsche hace un elogio de Tucídides.: «El coraje frente a la realidad es lo que en última instancia diferencia a naturalezas como Tucídides y Platón: Platón es un cobarde frente a la realidad, –por consiguiente, huye al ideal; Tucídides tiene dominio de sí, –por consiguiente tiene dominio de las cosas», NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op.cit., p. 140.

¹⁰² JELLINEK, G., *Teoría general del Estado*, op.cit., p. 395.

¹⁰³ El desprecio de Platón hacia Pericles aparece en el *Gorgias* (503b ss.), donde Sócrates pregunta irónicamente sin mencionar a propósito el nombre de Pericles: «¿Entre los antiguos puedes citar alguno por el que los atenienses hayan tenido ocasión de hacerse mejores a partir de la primera vez que les dirigió la palabra, habiendo sido hasta entonces peores? Yo ciertamente no conozco a tal orador», op.cit., p. 111. En el *Menéxeno*, (234c), op.cit., p. 163, aparece una parodia de los discursos fúnebres: «Ciertamente, Menéxeno, en muchas ocasiones parece hermoso morir en la guerra. Pues, aunque uno muera en la pobreza, se obtiene una bella y magnífica sepultura, y además se reciben elogios, por mediocre que uno sea, de parte de hombres doctos que no reparten sus alabanzas a la ligera (...)». Por su parte Pericles proclama en su discurso fúnebre en relación con los soldados muertos: «(...) el fin que éstos han tenido es una demostración del valor de un hombre, bien como primer indicio, bien como confirmación final (...), pensaron que era más hermoso resistir hasta la muerte que ceder para salvar la vida; evitaron así la vergüenza del reproche (...). Así es como estos hombres se mostraron dignos de nuestra ciudad (...), eran hombres audaces y conocedores de su deber, que en sus acciones se comportaban con honor (...). Daban su vida por la comunidad recibiendo a cambio cada uno de ellos particularmente el elogio que no envejece (...) aquella en la que su gloria sobrevive para siempre en el recuerdo (...). Porque la Tierra entera es la tumba de los hombres ilustres, y no sólo en su patria existe la indicación de la inscripción grabada en las estelas, sino que incluso en tierra extraña pervive en cada persona un recuerdo no escrito, un recuerdo que está más en los sentimientos que en la realidad de una tumba (...). Para un hombre con pundonor la degradación que acompaña a la miseria resulta más dolorosa

Por otra parte, el pensamiento de Platón parece corroborar la dificultad y el peligro de fundamentar la dignidad humana en la naturaleza humana. Al definir esta última, se puede excluir cualquier categoría de personas que no coincidan con su definición ética previa. Además, busca primero la armonía del Estado y el bienestar común en detrimento del bienestar individual. Aparece un Estado colocado por encima de los hombres, que se basta a sí mismo y que pretende corregir las imperfecciones de cada individuo¹⁰⁴. Las personas aparecen en efecto absorbidas en la consecución de las finalidades del Estado. Este modelo político pretende restaurar la vieja y auténtica vida griega del siglo IV, quebrantada por una preponderancia de las fuerzas y los intereses comerciales del Estado¹⁰⁵. El poder de los reyes filósofos no se limita al mando público; Platón lo amplía hasta las esferas privadas de los sujetos del Estado. En realidad, no se trata realmente de una innovación, como señala Fustel de Coulanges, ya que el Estado en las antiguas ciudades griegas es del mismo modo omnipresente y omnisciente¹⁰⁶. Existe una profunda concatenación entre el pensamiento de Platón y la intimidad espiritual del pueblo griego, que revelan ambos una perfecta «consustan-

que una muerte que sobreviene sin ser sentida en la plenitud de su vigor y de la esperanza colectiva (...)), TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, (II, 42-46), op.cit., pp. 457-462.

¹⁰⁴ POPPER, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, op.cit., p. 84. Véase en particular PLATÓN, *República* (420c), op.cit., p. 202.

¹⁰⁵ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p. 453.

¹⁰⁶ Véase el capítulo «Omnipotencia del Estado; los antiguos no han conocido la libertad», en FUSTEL DE COULANGES, N. D., *La Ciudad Antigua*, op.cit., pp. 268-272: «La ciudad fue fundada sobre una religión y constituida como una Iglesia. De ahí su fuerza, de ahí también su omnipotencia y el imperio absoluto que ejerció sobre sus miembros. En una sociedad establecida sobre tales principios, la libertad individual no podía existir. El ciudadano quedaba sumiso en todas las cosas y sin ninguna reserva a la sociedad: le pertenecía por completo». Jellinek se opone a Fustel de Coulanges en su *Teoría general del Estado*, op.cit., p. 396: «No puede hablarse ya en esta época de una incondicional subordinación del individuo al Estado».

cialización» del individuo y de la colectividad¹⁰⁷. Pero Platón va más lejos al defender que la efectividad de las leyes depende de la correcta organización de las vidas privadas¹⁰⁸. Los filósofos deben liberar a los hombres de la Caverna pero dicha liberación no implica que se vuelvan también filósofos. La liberación consiste sólo en convencerles de que el gobierno de los filósofos es el mejor posible y que deben, para su propio bien, someterse a ellos. Además, Platón desprecia los vínculos afectivos, viéndolos como obstáculos para la búsqueda del Bien. Las mujeres deben ser comunes a todos los guardianes y los hijos no pueden conocer a sus padres, ni éstos a aquéllos¹⁰⁹. Platón limita también la propiedad privada y critica el decoro porque aparta al individuo de la filosofía¹¹⁰. Todo (e incluso las relaciones privadas) deben ser puestos en común para que los gobernantes se dediquen sólo a perseguir la justicia¹¹¹. Esta puesta en común de todos los bienes se interpreta igualmente como un precedente del comunismo¹¹². El indi-

¹⁰⁷ RÍOS, F., (de los.), *La filosofía política en Platón*, op.cit., pp. 37-37.

¹⁰⁸ PLATÓN, *República* (473e), op.cit., p. 283; (500d), op.cit., p. 320; (517b), op.cit., p. 342. Véase también, *Leyes*, (790b), op.cit., p. 11. Son los juegos los elementos que permiten mantener la estabilidad de las leyes, (797a y 798a), op.cit., pp. 27 y 29.

¹⁰⁹ PLATÓN, *República* (457-461), op.cit., pp. 257 ss. y (491c), op.cit., p. 306.

¹¹⁰ PLATÓN, *República* (417a), op.cit., pp. 200; (423e), op.cit., p. 207; (491c), op.cit., p. 306.

¹¹¹ PLATÓN, *República* (423e), op.cit., p. 207. Los gobernantes no pueden tampoco dedicarse al comercio. Sobre este tema y la economía planificada en Platón, vid. LACOUR-GAYET, J., *De Platon à la Terreur*, Éditions SPID, París, 1948.

¹¹² POPPER, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, op.cit., pp. 59-60. ORTEGA, A., *Platón. Primer Comunista de Occidente*, op.cit., p. 49. Ortega identifica cuatro «leyes fundamentales» del Estado comunista de Platón: la prohibición de la propiedad privada, [*República*, (416d), op.cit., p. 199]; el bien común del Estado prevalece sobre el bien individual, [*República*, (420b-c), op.cit., p. 202]; la situación social del Estado ocupa un término medio entre la riqueza y la pobreza, [*República*, (421d), op.cit., p. 203]; el Estado no ha de ser ni excesivamente grande ni demasiado pequeño, [*República*, (423b), op.cit., p. 206].

viduo está sometido a la comunidad para que no busque su felicidad personal sino el bienestar común. El hombre es un eslabón en la unidad del «Todo»¹¹³. Platón prescinde totalmente de la individualidad del ser humano y de sus aspiraciones personales. Debe ser solamente un medio para lograr una finalidad superior. Menault recuerda en este sentido que Platón se inspira en el modelo del hormiguero y de la colmena para ilustrar la organización de su ciudad ideal¹¹⁴. Además, el desprecio del hombre común y su exclusión de la esfera política aparece en la justificación del uso de la mentira por los gobernantes para el beneficio del Estado¹¹⁵. Se trata aquí de un precedente importante de la razón de Estado. También, la educación de los ciudadanos es estricta ya que excluye las llamadas «artes indignas». En este sentido, el arte en general y la poesía en particular, serían doblemente falsos: imitan (como «obra de arte») una imagen (objeto natural) de la Idea que sola es cierta. El rechazo de Platón hacia esas artes es tal que propone excluir a los poetas y a los artistas de su república. En caso contrario, el placer y el dolor reinarían en el Estado¹¹⁶. Por su parte, la música, por no tratar de imitar las cosas

¹¹³ PLATÓN, *República* (520a), op.cit., pp. 346-347. En relación con la educación, Platón considera que su meta es «producir claramente los más bellos y mejores cuerpos y almas (...)». Más adelante, apunta en relación con los lugares de gimnasia: «No ha de acudir aquel cuyo padre se le antoje, mientras que abandona la educación, aquella que su padre no quisiere mandarlo, sino que, por el contrario, lo que se acostumbra a decir, todo hijo de vecino, en lo posible, debe recibir formación, puesto que *pertenecen a la ciudad más que a sus progenitores*», PLATÓN, *Leyes* (788c y 804), op.cit., pp. 9 y 40-41 (las cursivas son mías). Por otra parte, como indica Jaeger, la apropiación de la belleza como objetivo de la educación, implica la búsqueda de la nobleza como selección, con el fin de conquistar el premio de la más alta *areté*. JAEGER, W., *Paideia*, op.cit., p. 28.

¹¹⁴ MENAULT, E., *L'intelligence des animaux*, Librairie Hachette, París, 1872, p. 2

¹¹⁵ PLATÓN, *República* (389c), op.cit., p. 153.

¹¹⁶ Platón define la poesía como «la perdición del espíritu», *República* (595b5-6), op.cit., p. 457. Véase también (607a5-8), op.cit., p. 476, donde Platón acepta sin embargo «los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos». Compara el poder de la poesía con el del engaño, de la ilusión, y del

sensibles, revelaría idealidades e incluso relaciones matemáticas¹¹⁷.

Por otro lado, en un pasaje de la *República*, Platón insiste en que la ignorancia de los hombres proviene de una mala educación y que, por tanto, puede ser solucionada. Los filósofos pueden en efecto corregir los defectos de los hombres y hacer que se asemejen a lo divino. Platón compara así a los hombres con unas «tabletas pintadas», que los filósofos «dibujantes» borran y vuelven a pintar hasta que han hecho los rasgos humanos agradables a los dioses¹¹⁸. Este texto se funda en las premisas antropológicas y filosóficas que manipula Platón y que vertebran la mayoría de sus argumentos. La primera de esas premisas consiste en el hecho de que Platón tiene una concepción esencialmente pasiva de la naturaleza humana: ésta puede ser modificada totalmente por la educación, es decir, por factores socio-culturales. Por otra parte, parece justificar esta definición implícita de la naturaleza humana por el objetivo perseguido: identificar a los hombres con lo divino. El único problema consiste en que los hombres no se asemejan a lo divino por sí mismos, sino bajo el control de seres superiores (los filósofos) que usan la «persuasión» y la «fuerza» para lograr este fin¹¹⁹. Los hombres son los productos de la omnipotencia

hechizo, *República* (601a-b), op.cit., p. 466. Platón habla irónicamente de Eurípides como el más sabio, en *República* (568a), op.cit., p. 417. Pero distorsiona el mensaje de Eurípides cuando éste declara que los tiranos «eran iguales a los dioses». Acerca de esta distorsión: STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., pp. 239-240.

¹¹⁷ PLATÓN, *República* (552 b), p. 349; (Cap. X), op.cit., p. 447 ss. y *Hipias mayor* (286d y ss.), en *Diálogos* (I), op.cit., pp. 411 y ss. En las *Leyes*, considera sin embargo que la música se asimila a la imitación, (798d), op.cit., p. 29. En la *República* Platón tacha a los poetas de indignos mientras que en *Ion*, escrito de juventud, donde la influencia del Sócrates histórico es más influyente, elogia a los poetas como seres excelentes y divinos, *Ion* (533d-535a), en *Diálogos*, (I), op.cit., pp. 256-258.

¹¹⁸ PLATÓN, *República* (501a-501c), op.cit., pp. 320-321.

¹¹⁹ El uso de la fuerza aparece por ejemplo en el castigo afligido a un individuo que no acude a los himnos y fiestas celebrados para los dioses, *Leyes* (799b), op.cit., p. 30.

y omnisciencia de los «reyes pintores» cuya actividad zanján con la pasividad e inferioridad de los restantes individuos¹²⁰.

Recapitulando, no se puede interpretar este texto como una visión optimista de la naturaleza humana por el mero hecho de que Platón considera que los hombres puedan asemejarse a lo divino. Primero, se impone un modelo de virtud a los hombres. Segundo, esta imposición se hace por una minoría que se considera superior a los demás. Tercero, y ello constituye el elemento clave: Platón prescinde de cualquier autonomía inherente a la naturaleza humana en general. En efecto, al hacer que la virtud coincida con el conocimiento y que éste se logre gracias a una correcta educación, considera que la naturaleza humana puede ser fácilmente moldeada. Los hombres aparecen como simples soportes, sin facultad de resistencia o de crítica. Considera en efecto que desde la niñez, se puede implantar cualquier carácter¹²¹. En un primer momento, se ha visto que Platón compara a los hombres con unas marionetas desarticuladas por sus inclinaciones y sus deseos múltiples. Ahora, no libera a los hombres de esas cuerdas, sino que procede solamente a una sustitución del manipulador.

Por otro lado, realiza una jerarquía de naturalezas humanas donde solamente la más alta goza de dignidad. El fundamento de esta dignidad deriva de una capacidad innata para lograr un modelo de conducta individual de acuerdo con la justicia. En este esquema, la dignidad del hombre depende de la presencia de ciertas facultades humanas. Le permiten neutralizar la animalidad y lo finito de su persona y, expresar lo divino y lo superior de su alma. Al vincular lo humano con ciertas capacidades de la naturaleza humana, Platón llega incluso a justificar la esclavitud. Así, los que no pueden gobernar «las fieras» de su naturaleza deben por su propio bien ser gobernados por los que sí tienen una naturaleza divina¹²².

¹²⁰ Platón usa los términos «dibujantes» y «pintores» al referirse en este pasaje a los filósofos, véase la *República* (500e y 501a), op.cit. p. 320 y 321.

¹²¹ PLATÓN, *Leyes* (791d), op.cit., p. 15.

¹²² PLATÓN, *República* (590c), op.cit., p. 453.

C. La justificación de la esclavitud

Aunque el movimiento abolicionista está ya en marcha en la época de Platón y aunque el mismo ha sido vendido como esclavo en Siracusa¹²³, sigue defendiendo esta institución. No quiere poner en peligro el derecho de propiedad de los esclavos¹²⁴. De esta forma, describe a los esclavos y a los trabajadores pobres no propietarios, como aquellos que no tienen dominio sobre sí mismos, dominados por sus instintos animales:

– «Y el artesanado y la clase obrera, ¿por qué crees que son vituperados? ¿Diremos que por otra cosa sino que son gente en quienes la parte mejor es débil por naturaleza, de modo que no puede gobernar a las bestias que hay dentro, sino que las sirve y no es capaz de aprender más que adularlas (...)?

– Por consiguiente, para que esa clase de hombre sea gobernada por algo semejante a lo que rige al hombre superior, sostenemos que debe ser esclava de este mismo hombre (...) porque es mejor para todo ser el estar sujeto a lo divino y racional»¹²⁵.

La supuesta falta de racionalidad en algunos hombres justifica su conversión en esclavos. Éstos no son en efecto capaces de encontrar un equilibrio entre las tres partes de sus almas y se dejan guiar por su animalidad. Por su propio bien, deben aceptar dejarse guiar por los que sí logran encontrar este equilibrio. Son los «hombres superiores», calificativo que introduce otra vez una jerarquía entre los individuos, con la superioridad de unos sobre otros y, en consecuencia, la negación de cualquier igualdad entre los seres humanos. Dicha concepción deriva de la cosmogonía platónica según la cual cualquier aspecto de la vida gravita en torno a un dominante y un dominado¹²⁶.

¹²³ DUMONT, J-P., *La Philosophie Antique*, Presses Universitaires de France, «Que sais-je?», París, 1989, p. 40.

¹²⁴ STONE, I. F., *El Juicio de Sócrates*, op.cit., p. 53.

¹²⁵ PLATÓN, *República* (590c), op.cit., p. 453.

¹²⁶ PLATÓN, *Fedón*, op.cit., (80a): «(...) siempre que estén en un mismo organismo alma y cuerpo, al uno le prescribe la naturaleza que sea esclavo y esté sometido, y a la otra mandar y ser dueña», op.cit., p. 71.

Del mismo modo que por no tener una capacidad racional, los animales son seres inferiores a los hombres¹²⁷, esta misma supuesta falta de racionalidad en algunos individuos justifica su sumisión a otros, que sí gozan de racionalidad y de libertad¹²⁸. El hombre que no posee virtud es por tanto de naturaleza servil y es mejor para él convertirse en esclavo¹²⁹. También, Platón se plantea la cuestión del trato de los esclavos. Por una parte, recuerda que para algunos, los esclavos pueden ser hombres virtuosos. Por otra parte, menciona otra opinión según la cual la «raza de los esclavos» no tiene nada sano e inteligente. Para zanjar el problema, Platón considera que el hombre es un «animal arisco»; por tanto no es útil la diferenciación entre esclavo y hombre libre. Así, el trato del amo hacia el esclavo debe, primero, descartar la violencia en la medida de lo posible cometiendo incluso «menos injusticia con ellos [los esclavos] que con los iguales». Segundo, el amo nunca debe dirigirse al esclavo como si fuera libre y tratar de corromperle. Cuando le dirige la palabra, lo debe hacer solamente para dar una orden. Debe incluso, y según los casos, castigarlo físicamente¹³⁰. En consecuencia, la esclavitud y su justificación a través de una previa definición de una naturaleza humana ideal, es decir racional y divina, impide que pueda derivarse la idea de igual dignidad humana en los planteamientos platónicos. Además, Platón trata de identificar más precisamente a las personas que deben convertirse en esclavos.

Con el fin de preservar la raza griega de la esclavitud y hacer que Atenas sea respetada por otros pueblos, Platón vincula la cuestión servil con las guerras contra los bárbaros, jus-

¹²⁷ LE BRAS-CHOPARD, A., *El zoo de los filósofos: de la bestialización a la exclusión*, op. cit., pp. 26-27.

¹²⁸ PLATÓN, *Las Leyes*, op.cit., (690a y ss.), donde Platón considera que existen los títulos «(...) de los nobles para mandar sobre los que no lo son (...) y el que los siervos obedezcan y sus dueños manden», (op.cit., p. 105).

¹²⁹ PLATÓN, *Alcibiades I* (135c), en *Diálogos* (VII), op.cit., p. 85. [Este diálogo tendría sin embargo una autenticidad dudosa].

¹³⁰ PLATÓN, *Leyes* (777a-778a6), op.cit., pp. 483-485.

tificando la esclavización de esos últimos¹³¹. Se opone por tanto a Esparta que, al contrario y con la situación por ejemplo de los llamados hilotas, esclaviza a otros helenos¹³². Al contrario, Platón trata de hacer coincidir la naturaleza del esclavo con la condición del derrotado y del extranjero. No contempla en absoluto la idea de una humanidad compartida entre los hombres. Parece haber intuido el paso de las *polis* griegas independientes al mundo helenista pero esta intuición de carácter geopolítico, funda una identidad griega xenófoba en el rechazo del extranjero¹³³. La conexión entre el esclavo y el extranjero se ve facilitada en que el extranjero se define por su no pertenencia a la *polis*. Se trata de una exclusión «natural» de los extranjeros¹³⁴. En efecto, la pertenencia y la participación en la esfera política son los rasgos que definen al ciudadano ateniense. La libertad se plasma en la esfera política, como un conjunto de prerrogativas del ciudadano que participa de la soberanía de la *polis*. En el ámbito político, la noción de libertad se fundamenta por tanto a partir de unos sentimientos de superioridad y de exclusividad. Al mismo tiempo, esta dimensión «negativa» de la libertad (es decir, como oposición a la condición del esclavo)

¹³¹ PLATÓN, *La República* (469c), op.cit., p. 276: «—Sócrates: “Lo primero, en lo que toca a hacer esclavos, ¿parece justo que las ciudades de Grecia hagan esclavos a los griegos o más bien deben imponerse en lo posible aun a las otras ciudades para que respeten la raza griega evitando así su propia esclavitud bajo los bárbaros?” —Glaucón: “En absoluto —dijo—; importa mucho que la respeten”». Interesante es la nota (n.º 69) del traductor que vincula también este texto con el problema de la dignidad humana: «Podemos apreciar que la plena dignidad que nosotros los modernos atribuimos a la persona humana, Platón la concede aquí solamente al hombre griego», (p. 326). Como indica ARENDT, H., *La condición humana actual*, trad. de M. Cruz, Paidós-Iberica, Barcelona, 1993, p. 88: «Para entender la antigua actitud hacia la esclavitud, no deja de tener importancia recordar que la mayoría de los esclavos eran enemigos derrotados y que por lo general sólo un pequeño porcentaje habían nacido esclavos».

¹³² GARNSEY, P., *Conceptions de l'esclavage. D'Aristote à Saint Augustin*, trad. de A. Hasnaoui, Les Belles Lettres, «Histoire», París, 2004, pp. 85-87.

¹³³ El paso a la época helenística coincide con el reino militar de Macedonia entre 340-300 a.C.

¹³⁴ LUCAS, J. (de)., *El desafío de las fronteras*, op.cit., pp. 115-180.

se complementa con una dimensión «positiva» que estriba en la raíz misma de su concepto en griego. Benveniste apunta así, que la palabra griega «libertad» se traduce por *eleuthería* y procede del término indo-europeo «*leudh*». De éste, han derivado tanto las palabras «pueblo» y «gente» como «crecer» y «desarrollarse». El sentido original de *eleútheros* sería por tanto «perteneciendo al linaje, al pueblo»¹³⁵. El esclavo no es libre porque no pertenece a ningún grupo humano que tiene unos rasgos compartidos por sus miembros que permiten a cada uno *crecer*¹³⁶. La libertad implica un crecimiento de «modo vegetativo», donde lo que importa es prevenir las barreras que pueden impedir este crecimiento. Así, la falta de crecimiento como rasgo de la servidumbre natural aparece en un pasaje del *Teeteto*, donde los esclavos padecen esta falta de rectitud moral y corporal que les tuerce y encorve, impidiéndoles lograr esta libertad¹³⁷. Acerca del significado antiguo de la libertad, Muller apunta con mucha agudeza que «cuando existe una «propiedad» cuya posesión no es en sí evidente y que genera algunos privilegios, su atribución a un grupo o a un individuo tiene un significado valorativo (la atribución de la nacionalidad por ejemplo, o, en ciertos Estados, la religión, el reconocimiento de la pertenencia racial). Y ello, a *fortiori*, si no se trata de una propiedad, aunque ella fuese importante, sino de la esencia misma, cuyos privilegios no atañen al rango (derechos específicos, poder, dinero) sino a la posesión correlativa de todas las cualidades reconocidas a esta esencia. Ahora bien, satisfacer el crecimiento sin impedimento hasta su término (...) es realizar el ser de la especie, ser conforme con su especie, de modo que el ser-libre no es otra cosa que el ser-hombre. Ya se entiende que la cualidad de libre es algo más que un atributo neutro

¹³⁵ BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (vol.2), Éditions de Minuit, París, 1981, p. 323.

¹³⁶ No es de extrañar entonces que la «Idea del Bien» aparezca como un sol que aporta «la génesis, el crecimiento y la nutrición» en la *República* (509b), op.cit., p. 334. Véase esta idea de crecimiento en las *Leyes* (788d), op.cit., p. 9.

¹³⁷ PLATÓN, *Teeteto* (173a-b), op.cit., pp. 238-239.

pese a que hubiera sido idealizado porque pertenecía a la clase dominante (incluso si esta clase pretendía encarnar sola este ser-hombre): lo libre es la marca de la humanidad»¹³⁸. Para Platón, no se trata sólo de excluir a ciertos individuos del disfrute de una humanidad compartida solamente por algunos. De hecho, desde la antropología, esta visión de la libertad constituye «sólo» un proceso recurrente en la historia de la humanidad que aparece en todas las civilizaciones como indican Lévi-Strauss¹³⁹ y Finkielkraut¹⁴⁰. La terrible originalidad de Platón está en la «expresión de esta humanidad a través de un proceso de crecimiento completo» y por tanto, susceptible de no llegar a su fin natural o de hacerlo en malas condiciones¹⁴¹. Platón

¹³⁸ MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., pp. 56-57. En un sentido opuesto véase JELLINEK, G., *Teoría general del Estado*, op.cit., p. 392.

¹³⁹ «La humanidad cesa en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, a veces del pueblo, y hasta tal punto que se designan con nombres que significan los hombres a un gran número de poblaciones dichas primitivas (o a veces –nosotros diríamos con más discreción– los “buenos”, los “excelentes”, los “completos”), implicando así que las otras tribus, grupos o pueblos no participan de las virtudes –o hasta de la naturaleza– humanas, sino que están a lo sumo compuestas de “maldad”, de “mezquindad”, que son “monos de tierra” o “huevos de pijo”. A menudo se llega a privar al extranjero de ese último grado de realidad, convirtiéndolo en un “fantasma” o en una “aparición». LÉVI-STRAUSS, C., *Raza e historia*, en *Raza y cultura*, trad. de S. Bengoa & A. Duprat, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 48-49

¹⁴⁰ «La idea de que todos los pueblos del mundo forman una humanidad única, no es, ciertamente, consustancial al género humano. Es más, lo que ha distinguido durante mucho tiempo a los hombres de las demás especies es precisamente que no se reconocían unos a otros. Lo propio del hombre era, en los inicios, reservar celosamente el título de hombre exclusivamente para su comunidad. No basta tener rostro humano para pertenecer de pleno derecho a la Humanidad. Hay que vivir además conforme a una tradición decidida y declarada por los dioses», FINKIELKRAUT, A., *La humanidad perdida*, Anagrama, trad. de Th. Kauf, Barcelona, 1998, p. 13.

¹⁴¹ MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 57. Muller apunta que en este contexto, si la humanidad plena y entera se vuelve reconocida a los bárbaros o a los esclavos, su esencia está rota y el ideal a realizar no puede pensarse a partir del modelo de la planta (única) que alcanza su plenitud. (op.cit., p. 59).

cree, en efecto, haber demostrado la *douleia*, es decir, la servidumbre natural de los esclavos. Al no preferir la muerte, demostrarían su naturaleza cobarde e inferior¹⁴². Piensa que los esclavos, quienes son en su mayoría, los enemigos derrotados, demuestran su servidumbre natural rechazando el suicidio. Ahora bien, esta tesis de Platón contradice los relatos históricos que muestran que los bárbaros han luchado también para conservar su libertad e incluso para defender la democracia¹⁴³. Además, algunas tragedias teatrales clásicas parecen defender una igualdad entre esclavos y libres¹⁴⁴. El mayor miedo del ciudadano griego es efectivamente el de verse convertido en esclavo después de una derrota, como deja entender Heródoto al relatar en su *Historia*, el discurso del estratega Dinosio de Focea a los jonios¹⁴⁵. En la misma línea, Esquilio, Lisias y Pseudo Jenofonte, han insistido en la preocupación de los atenienses por no verse nunca convertidos en esclavos¹⁴⁶.

¹⁴² PLATÓN, *República* (386a), op.cit., p. 147: «¿Y te parece que el que crea que Hades existe y es terrible no ha de temer a la muerte y la preferirá en el combate antes que a la derrota y a la esclavitud?». En efecto, «en tiempo de Solón, la esclavitud había llegado a ser considerada peor que la muerte». Véase SCHLAIFER, R., «Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle», *Harvard Studies in Clásica Philology*, n.º 47, 1936, pp. 165-204.

¹⁴³ HERÓDOTO, *Historia* (I. 95.2), op.cit., p. 171; (I, 127.6), op.cit., p. 196; (II.102.4), op.cit., p. 389

¹⁴⁴ Es el caso de *Ion* de Eurípides donde se proclama: «sólo una cosa avergüenza a los esclavos, y es el nombre. En todo los demás, en nada es inferior a los libres un esclavo que sea noble». EURÍPIDES, *Ion* (854-856) en *Tragedias* (II), trad. de J-L. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1985, p. 185. Un sentido idéntico aparece en otra de sus tragedias, *Helena* (728-731): «¡ojalá se me cuente entre los siervos bien nacidos, libres de corazón aunque no lo sean de nombre!», en *Tragedias* (III), trad. de C. García Gual & L.A. de Cuenca y Prado, Gredos, Madrid, 1985, p. 43.

¹⁴⁵ HERÓDOTO, *Historia* (VI, 11), op.cit., pp. 564-565: «(...) Nuestra situación está sobre el filo de una navaja, se trata de ser hombres libres o esclavos y lo que ya es el colmo, esclavos fugitivos».

¹⁴⁶ ESQUILO, *Los persas*, (242) en *Tragedias*, trad. de E. A. Ramos Jurado, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 49: Los atenienses «no se llaman esclavos ni vasallos de ningún hombre». De acuerdo con Lisias, la lucha contra los Treinta Tiranos fue por la libertad y contra la esclavitud (LISIAS, *Contra Era-*

Con esta justificación y fundamentación de la esclavitud, parece difícil por el momento encontrar en Platón rasgos que han podido constituir precedentes de la dignidad humana. Por ello, no se puede coincidir en este punto con Whitehead¹⁴⁷ que considera que las teorías filosóficas de Platón (junto con las intuiciones cristianas) han justificado intelectualmente la lenta maduración en Europa occidental, del sentimiento de respeto y de benevolencia entre los hombres. No existe tal «benevolencia inter-racial» sino precisamente su contrario: la exaltación de la superioridad y la dominación de unos sobre otros. Los que empiezan a criticar la esclavitud a través de una defensa implícita de la igualdad natural de los hombres son, por ejemplo, los sofistas. Protágoras defiende la igualdad del género humano. En efecto, no parece distinguir a los individuos en su estado natural. Los define con términos universales como «los humanos» o «nuestra raza». Todos tienen un «parentesco con la divinidad» y no caben diferencias entre los hombres ya que –utilizando la «antropogenia» de Prometeo para explicar la existencia de las ciudades– el sentimiento moral y la justicia están igualmente repartidos entre todos¹⁴⁸.

tóstenes, en *Discursos*, trad. de J. L. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2002, pp. 278-280). Pseudo Jenofonte, en la *República de los Atenenses* admite que el pueblo «no quiere ser esclavo (...) sino libre y mandar»: PSEUDO JENOFONTE, *La República de los Atenenses*, (8), trad. de O. Guntiñas Tuñón, Gredos, Madrid, 1984, p. 299.

¹⁴⁷ WHITEHEAD, A. N., *Aventures d'idées* [46], op.cit., p. 83

¹⁴⁸ PLATÓN, *Protágoras* (322a-323a), op.cit. pp. 525-528. Por ejemplo: «[el hombre] articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas, y alimentos del campo (...). Zeus (...) envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acorde de amistad». Remito al *Prometeo encadenado* de Esquilo. Después de haber pintado a los hombres en un estado pre-humano, viviendo «en el fondo de grutas sin sol» (447-453), Prometeo les confiere dotes que, les identificaran como humanos. Después de la concesión del fuego (v.252), tienen la capacidad de medir el tiempo (v.443-444) y de tener a su disposición los números y las letras (v.459-461). Luego, los hombres se vuelven dotados de las artes productivas (es decir las técnicas) como la medicina, la mántica (la interpretación de los sueños) y de los signos del fuego, y el uso de los recursos naturales (v. 477-506) de tal

Como señala De Romily, la reivindicación de la justicia en Grecia se ha hecho al mismo tiempo que el descubrimiento de la «dulzura» y del sentimiento moral repartido entre todos los individuos, lo que va configurar el punto de partida de la civilización¹⁴⁹. En una misma perspectiva, se puede recordar el igualitarismo defendido por el sofista Hippias: «(...) considero yo que vosotros sois parientes y familiares y ciudadanos, todos por naturaleza, no por convención legal. Pues lo semejante es pariente de su semejante por naturaleza. Pero la ley es el tirano de los hombres, les fuerza a muchas cosas en contra de lo natural»¹⁵⁰. Hippias se refiere aquí a la distinción entre *phýsis* y *nomos*, y considera que las convenciones son enemigas de lo natural y de los hombres. También, otro sofista, Antifón, hace una distinción entre la ley natural y la ley humana. La primera obliga a todos los hombres mientras que la segunda varía de un lugar a otro y se llega a ella por consenso. Incluso, el fragmento de su trabajo, *Sobre la Verdad*, sería la más temprana expresión de la igualdad de los hombres en la filosofía griega. Afirma que «ninguno de nosotros ha sido distinguido en el origen como bárbaro o como griego: todos respiramos el aire por la boca y por la nariz»¹⁵¹. Desprecia la nobleza de nacimiento y no diferencia así a los griegos de los bárbaros. Considera que la virtud es sinónima de conocimiento y que es asequible a todos. Como indica Onfray¹⁵², Antifón fustiga la

manera que «(...) todas las artes para los mortales proceden de Prometeo», op.cit., pp. 318-320. Acerca de la «antropogénia de Prometeo», véase CASTORIADIS, C., «Anthropogonie chez Eschyle et autocréation chez Sophocle», *Figures du pensable*, Seuil, «La couleur des idées», París, 1999, pp. 13-24.

¹⁴⁹ ROMILLY, J. (de), *La Grèce antique contre la violence*, Fallois, París, 2000, p. 21.

¹⁵⁰ PLATÓN, *Protágoras* (337d), op.cit., p. 550. Hippias se refiere a un texto de Píndaro que aparece en el *Gorgias*: «la ley reina de todos, de los mortales y de los inmortales, conduce, justificándola la mayor violencia (...)», op.cit., (484b), pp. 81-82.

¹⁵¹ Este fragmento aparece en HERSCH, J., *El derecho de ser hombre*, UNESCO-Tecnos, Madrid, 1984 (965).

¹⁵² ONFRAY, M., *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I.*, op.cit., pp. 102-103.

«mística comunitaria» de Atenas y critica la «pasión griega por las grandes familias y las virtudes que se transmiten por la sangre». Así, «su opinión individualista anuncia la genealogía de lo que más tarde dará en llamarse derecho natural, en virtud del cual, más allá de las leyes positivas, por encima de ellas y a pesar de ellas si es necesario, la dignidad de los seres humanos impone una obligación ética radical: mi existencia ética como individuo me obliga a reconocer a mi semejante como tal. Sólo la concordia conmigo mismo hace posible la concordia con el otro; el individualismo hedonista funda una política libertaria y de alegría que, a su vez, hace posible este individualismo hedonista. Nunca otros fragmentos de filosofía antigua han sido portadores de tantas potencialidades para los siglos venidores...». Por tanto, la definición platónica de la libertad (como crecimiento) representa un serio obstáculo al concepto de igual dignidad, mientras que otros pensadores de la época conceden esta facultad a todos los individuos¹⁵³. Como resume Onfray: « (...) los sofistas inventan y formulan de una manera precisa las tesis esenciales contra las que se libra la lucha reactiva del autor del *Fedón*: el relativismo, el individualismo, el perspectivismo, el hombre como media de todas las cosas, el realismo empírico, el materialismo fenomenista, la inmanencia monista, la economía de un más allá, el uso agónico de la retórica, el escepticismo político, el rechazo del culto de la ley, la democratización de la cultura, el descenso del filósofo a la arena pública»¹⁵⁴. La conclusión de Bloch es idéntica: «(...) los sofistas subrayaron el valor del sujeto, de un sujeto individual-natural, libre, inteligente»¹⁵⁵. Sin embargo, Bloch se equivoca totalmente en relación con Epicuro. Mientras que Platón considera que la justicia es un principio

¹⁵³ MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 58. Por otra parte, según Muller, la versión moderna de la libertad consistiría en su lucha como «riesgo absoluto», más allá de cualquier plasmación positiva, op.cit., p. 60.

¹⁵⁴ ONFRAY, M., *Las sabidurías de la antigüedad*, op.cit., p. 90.

¹⁵⁵ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op.cit., p. 10.

moral, Epicuro la contempla como un pacto y según el criterio de utilidad: «La justicia vista en sí misma no es nada sino un pacto de no perjudicar ni ser perjudicado (...)»¹⁵⁶. Bloch escribe entonces que «el derecho al placer de Epicuro necesitaba manos callosas que le procuraran alimentos, y por esta razón, el placer sereno y aristocrático estaba muy interesado en dejar a los esclavos fuera del contrato»¹⁵⁷. Este juicio por parte de Bloch es intencionalmente falso y caricaturiza al epicureísmo. Primero, porque el propio Epicuro era pobre y sufría en Atenas de su condición de exiliado de Samos¹⁵⁸. Asimilar por tanto el Jardín con una aristocracia no tiene sentido. Segundo, y como recuerda Onfray: «El Jardín de Epicuro es la anti-República de Platón (...). El epicureísmo crea realidad, aunque modesta, allí donde el platonismo produce ficción (...). Epicuro constituye una comunidad igualitaria en la que los hombres tienen el mismo valor que las mujeres, los esclavos el mismo que los hombres libres (...)»¹⁵⁹. A diferencia de Platón y del Liceo de Aristóteles, el Jardín admite a las mujeres y a los esclavos.

Por fin, Welzel¹⁶⁰ sostiene que «la aparición de los sofistas en Grecia, después de las guerras médicas, significa históricamente la entrada del espíritu griego en su periodo de Ilustración». Añade entonces: «la común naturaleza biológica es puesta en juego para justificar la igualdad jurídica natural. Por muy insuficiente y problemática que sea la justificación, no debe pasarse por alto que, con ella, se abre paso por primera vez una gran idea ético-social: la idea de la Humanidad. No los grandes filósofos Platón y Aristóteles, sino sofistas como Licofrón, Hipias, Alcidas, son quienes primero derribaron no solo las

¹⁵⁶ EPICURO, *Máximas Capitales* (XXXIII), en *Obras completas* trad. de J. Vara, Cátedra, «Letras Universales», n.º 221, Madrid, 1999, pp. 96-97.

¹⁵⁷ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op.cit., p. 13.

¹⁵⁸ Véase por ejemplo la «Biografía de Epicuro» en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., pp. [9]-[12].

¹⁵⁹ ONFRAY, M., *Las sabidurías de la antigüedad*, op.cit., pp. 211 y 212.

¹⁶⁰ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del derecho*, op.cit., p. 6. Las citas que siguen aparecen en las páginas 10 y 11 de la misma obra.

barreras nacionales que separaban a los helenos de los bárbaros, sino también las que separaban las diversas clases dentro del Estado: Dios ha creado a todos los hombres libres, a ninguno le he hecho esclavo. La nobleza es algo sin significación y que descansa tan solo en un prejuicio». Sin embargo, matiza Welzel: «la fundamentación, empero, que, partiendo de la igualdad biológica natural, daban los sofistas a la igualdad jurídica general era, realmente, demasiado frágil para que pudiera ofrecer resistencia». En efecto, «la “naturaleza” del hombre es un concepto tan abierto y maleable, que puede decirse que no hay nada que no pueda ser introducido en ella y pueda después ser extraído en forma de argumento». Esta advertencia de Welzel vale también para cualquiera definición de la dignidad humana que pretende fundamentarla en los rasgos exclusivos de la (supuesta) naturaleza humana. La idea de dignidad humana *no surge* del ser humano, sino que *se atribuye* al ser humano. Las fundamentaciones (modernas) sirven para justificar esta noción, pero su verdadera explicación deriva de un acto de voluntad.

Así, como se ha visto en Platón, la previa definición de una naturaleza humana dentro de un marco moral, permite justificar la esclavitud y negar a algunos individuos cualquier humanidad. Con la consideración de la superioridad de unos individuos sobre otros y la defensa de la esclavitud, nadie debe dejarse engañar cuando Platón habla de «género humano». No pretende con este concepto establecer unos fundamentos éticos a una supuesta idea de humanidad.

D. ¿Qué género humano?

Cuando Platón habla del género humano, no contempla la idea de una única familia humana donde cada miembro sería igual a los demás y donde un deber de solidaridad acompañaría las relaciones entre los individuos. Por el contrario, defiende una estricta separación entre los pueblos, con el dominio y la superioridad de la raza griega. Afirma en este sentido que

esta última es familiar y congénere respecto de sí misma, pero ajena y extranjera respecto de la raza bárbara¹⁶¹. Este punto revela otra vez en Platón la defensa de una identidad griega fundada en la xenofobia. Lo humano se limita a la civilización griega y se caracteriza por el desprecio de lo que es ajeno a esta cultura.

En el *Político*, Platón considera que no es posible dividir la especie humana entre, por un lado, los griegos y, por otro, los bárbaros. Sería mejor dividirla entre «varón» y «mujer». Considera que el llamado género «bárbaro» incluye una multitud de pueblos que no tienen ningún rasgo en común y que, por tanto, no puede constituir un género único¹⁶². El propósito de Platón es exclusivamente metódico y considera al género humano sólo como un ejemplo para ilustrar su distinción conceptual entre sus conceptos de «parte» y de «especie». De hecho, no llega a considerar al hilo de este razonamiento, que los griegos y los bárbaros formen una misma familia humana. En definitiva, Platón menciona aquí el género humano únicamente en un sentido antropológico y sin conotación ética.

Cuando Platón considera en la *República* que sólo un gobierno de reyes filósofos puede brindar el bien al género humano, no puede referirse aquí a la categoría ética de la humanidad sino solamente al mundo helénico. En efecto, sólo la pertenencia del individuo a la ciudad, con sus vínculos políticos y sociales, permite definir al hombre. En este caso, la clase gobernante es la única verdadera representante de la raza humana¹⁶³. Ésto se comprueba cuando Platón critica el cosmopolitismo de la democracia que equipara al ciudadano con el extranjero¹⁶⁴.

¹⁶¹ PLATÓN, *República* (470c), op.cit., p. 278.

¹⁶² PLATÓN, *Político* (262e), op.cit., pp. 511-512.

¹⁶³ PLATÓN, *República* (473d), op.cit., pp. 282-283. Véase POPPER, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, op.cit., pp. 152 -153.

¹⁶⁴ PLATÓN, *República* (562e ss), op.cit., pp. 409-411. Platón insiste en esta diferencia entre los griegos y los bárbaros en la *República* (494 c-d), op.cit., p. 311. Véase también, con un tono irónico, PLATÓN, *Menéxeno* (245d): «Así es en verdad de segura y sana la generosidad y la independencia

El género humano coincide sólo con el mundo helénico, y Platón tiene como propósito defender la grandeza y la superioridad de los griegos. Es cierto que utiliza también el concepto de género humano para referirse a las especificidades de los hombres en relación con los animales. Así, insiste en las diferencias entre el «linaje humano» y los animales¹⁶⁵. Sin embargo, la categoría «humana», no tiene tampoco un carácter moral. No implica en absoluto la idea ética de «humanidad» cuyos miembros serían iguales entre sí. Es más: cuando en el *Político*, Platón utiliza esta definición antropológica, la carga con una dimensión ética despectiva, debida seguramente a su resentimiento después de sus fracasos políticos en Sicilia¹⁶⁶. En efec-

de nuestra ciudad, hostil por naturaleza al bárbaro, porque somos griegos puros y sin mezcla de bárbaros», (op.cit., p. 184). También ver PLATÓN, *Crátilo*, (390a-c), op.cit., p. 376.

¹⁶⁵ PLATÓN, *Fedón* (82b), op.cit., p. 75.

¹⁶⁶ PLATÓN, *Carta VII* (324b-326b), op.cit., pp. 485-488. En las *Leyes* y en el *Político*, la filosofía de Platón se vuelve mucho menos idealista, seguramente influenciada, por sus fracasos políticos en Sicilia así que por la muerte de Dión (hijo de Dionisio I). Platón revela en sus últimos escritos una postura más pesimista en relación con sus obras anteriores. Parece resignado a la imposibilidad de concretar su ideal de república a causa de la naturaleza «imperfecta» de los hombres. Considera que los hombres siempre tienden a buscar su propio beneficio en detrimento de la justicia. Por falta de verdadera inteligencia no contemplan el bien común de tal forma que sólo las leyes permiten diferenciarles de los animales. Pero insiste en que no hay ley preferible porque la razón no debe ser esclavizada. PLATÓN, *Leyes* (875a-d), op.cit., pp. 171-172. Fernando de los Ríos, detecta aquí un precedente del anarquismo, RÍOS, F., (de los), *La filosofía política en Platón*, op.cit., pp. 76-77. De todos modos, para Platón, la naturaleza humana es incapaz de encontrar de por sí (es decir sin leyes) un equilibrio entre la búsqueda de los intereses particulares y la consecución del bien común. La relación del individuo con las leyes aparece también en la tragedia griega. Remito al conocido pasaje de *Antígona* de Sófocles. «Poseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar, a destreza para ingeniar recursos, la encamina unas veces al mal, otras veces al bien». SÓFOCLES, *Antígona* (364-366), op.cit., p. 262. Esta doble naturaleza no es una fatalidad según Sófocles, puesto que el hombre puede encontrar una armonía entre las leyes de los dioses y las de la *polis*: «Será un alto cargo en la ciudad, respetando las leyes de la tierra y la justicia de los dioses (...)», [op.cit., (v. 366-367), p. 262]. El hombre camina hacia el

to, equipara el papel del político con el del pastor del «rebaño humano», que debe dedicarse a la «crianza y al cuidado de hombres»¹⁶⁷. Sin embargo, hay que señalar que el propósito ulterior del pastor es esquilar a las ovejas para después vender su lana y eventualmente su carne. El rebaño está destinado al mercado de carne, y no está consultado por el pastor cuando éste decide que ha llegado el momento. Así, según Stone, «la lección que aprendieron los griegos de esta analogía del pastor es que las ovejas no pueden fiarse de su pastor, ni una comunidad confiar en la voluntad absoluta de un hombre, por muy benévola que sea su intención»¹⁶⁸. Por su parte, Sloterdijk tiene una interpretación mordaz. Al referirse al mismo pasaje, apunta que Platón inaugura la «zoopolítica», es decir, el sostenimiento de los hombres en parques o ciudades, y que «si existe una dignidad del hombre que merezca ser articulada en palabras de conciencia filosófica, ello es debido a que los hombres no sólo son sostenidos en los parques políticos, sino que se auto-sostienen ellos mismos ahí dentro»¹⁶⁹. Según el filósofo alemán, la dignidad del hombre derivaría de su capacidad y de su voluntad de auto-organizarse en espacios socio-políticos con el fin de protegerse y cuidarse mutuamente. Sin embargo, conviene insistir en que el mismo Sloterdijk señala los riesgos de dicha visión, al mostrar que con su pastoreo humano, Platón defiende la selección de las naturalezas humanas, con una política de cría y de reproducción¹⁷⁰. La perspectiva moralizadora

Bien cuando encuentra un equilibrio entre las leyes de la *polis* y la justicia de los dioses. Tal cualidad es la *hupsipolis*. A ella se opone el hombre *apolis* quien, por orgullo, pasión, insolencia se vuelve *hubris*. En la presente obra de Sófocles, tanto Antígona como Creonte son *apolis*, puesto que la primera rechaza las leyes de la ciudad y el segundo, se corta de las razones de los demás.

¹⁶⁷ PLATÓN, *Político* (261d-262c), op.cit., pp. 509-511. El pastor es más bien un dios que un hombre, *Político* (275a), op.cit., p. 539 y (274c-277a), op.cit., pp. 539-544.

¹⁶⁸ STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., p. 24.

¹⁶⁹ SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*, trad. de T. Rocha Barco, Ediciones Siruela, Madrid, 2001, p. 75.

¹⁷⁰ SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano*, op.cit., p. 80.

de la *República* parece aquí esfumarse y los hombres se ven ahora definidos y rebajados al rango de la animalidad. La falta de contenido moral es todavía más patente cuando Platón precisa que el arte de la política es efectivamente el arte de «apacentar hombres» y que la educación ideal de los hombres puede asemejarse a una «buena crianza»¹⁷¹. Por un lado, niega a la política el papel transformador y moral que tenía en la *República*. Por otro lado, los seres humanos se definen por su única animalidad, y gracias a la mera satisfacción de sus necesidades básicas, el político logra «apacentarlos». Platón define al género humano como «rebaño humano desnudo» y como seres vivos pedestres¹⁷². Además, Platón introduce otra jerarquía de dignidades puesto que frente al rebaño humano, destaca al político. Éste es el «hombre real» que tiene las riendas de la ciudad para que pueda ejercer su arte de apacentar a los individuos¹⁷³. En definitiva, los hombres son animales que deben ser domesticados y la política, el arte de la domesticación de los animales humanos.

En este contexto puede parecer difícil defender que ciertos rasgos de la dignidad humana hayan podido aparecer en las reflexiones de Platón. Reconoce un valor al ser humano pero tiene un origen heterónomo y afecta a una minoría privilegiada de individuos. Además, su sociedad ideal impone sus propósitos (de unidad y estabilidad) al individuo. Se justifica entonces una peculiar división de clases que Platón considera como la única organización social capaz de lograr la justicia. Por otra parte,

¹⁷¹ PLATÓN, *Político* (267c), op.cit., p. 522 y *Leyes* (788c), op.cit., p. 9. Más adelante, se hace mención de la «crianza de los niños recién nacidos», (790d), op.cit., p.12. Igualmente, otras comparaciones entre la educación y la crianza aparecen en las *Leyes* (788a), (791e) y (792c), op.cit., pp. 8, 15 y 16.

¹⁷² PLATÓN, *Político* (267c), op.cit., p. 522. Para una crítica de Platón sobre este punto, véase ONFRAY, M., *La construcción de uno mismo. La moral estética*, trad. de S. Kot., Libros Perfil, Buenos Aires, 2000, p. 47.

¹⁷³ PLATÓN, *Político* (266e), op.cit., p. 521. Ya se ha visto que Platón define a los reyes-filósofos como «hombres reales» en la *República* (489e), op. cit., p. 304.

esta división social se fundamenta en diferencias naturales que institucionalizan unas distintas dignidades entre los individuos.

Esos planteamientos vendrían a corroborar el peligro de fundamentar la dignidad humana en la naturaleza humana en la medida que ésta puede ser interpretada de diversas formas, imposibilitando la conceptualización de la igual dignidad. Existe en Platón una jerarquía de dignidades, establecida de acuerdo con el grado de racionalidad que no está igualmente repartido entre los individuos y que sólo el sabio es capaz de poseer y discernir. Dicha visión guía también la justificación de la esclavitud. Los esclavos son seres que no poseen en grado suficiente la capacidad para controlar su naturaleza animal. Para su propio bien, deben someterse a «hombres reales» y cumplir con las tareas más bajas que coinciden con su dignidad inferior. Por fin, Platón utiliza el concepto de «género humano» en diversos sentidos, refiriéndose tanto al mundo «cultural» helénico, como a los «gobernantes» y, a la especie humana animal que la política debe domesticar. No usa este término con un contenido ético positivo y humanista –es decir como familia humana de la cual procederían todos los individuos– y que subyace en el concepto moderno de la dignidad humana.

A pesar de esas primeras reflexiones, existen otros argumentos en Platón que podrían nutrir la fundamentación de la dignidad humana. No he empezado con esas aportaciones para no tener una visión demasiado optimista en relación con éstas. Se puede empezar ahora un análisis realista y contextualizar el terreno donde han aparecido algunas ideas en el pensamiento socrático-platónico a favor de la dignidad humana.

II. LA CELEBRACIÓN DE UN IDEAL HUMANO

Las aportaciones de Platón a favor de la dignidad humana se sitúan al nivel de las premisas de este concepto. En efecto, reflexiona sobre el individuo humano a partir de las especificidades de su naturaleza atribuyéndole, además, un valor por los rasgos que manifiestan su especificidad y su superioridad. Por

otra parte, sus definiciones del hombre y de su dignidad se enmarcan estrictamente en un modelo de virtud. Se ha visto que este esquema proporciona elementos que niegan una igual dignidad entre los seres humanos. Pero, al inscribir su definición del hombre en un marco ético, Platón considera que éste puede alcanzar un ideal moral. Pretende cambiar el marco ético de su época, creando nuevas posibilidades para el individuo, urgiéndole aspirar a algo más que sus fines egoístas y su conformidad con lo establecido social y moralmente. Según Fernando de los Ríos, aquí aparecería la supuesta grandeza de la personalidad de Platón. En efecto, escrutaría más profundamente que otros la conciencia social reinante en su tiempo¹⁷⁴.

Platón exige que el individuo humano se contemple como un ser singular y superior. Debe desarrollar las partes superiores de su naturaleza si quiere coincidir con una dignidad que está a su alcance. Gracias a su alma, el hombre adquiere un parentesco divino y una facultad racional. Cuando ejerce esta última, puede llegar al perfecto conocimiento tanto del mundo como de sí mismo. Así, en esas potencialidades del individuo y en la defensa de una cierta autonomía individual, Platón formula algunos paradigmas esenciales para el desarrollo futuro del concepto de dignidad humana. Esos paradigmas vendrán más bien de Sócrates que del pensamiento propiamente platónico. Los desarrollos siguientes mostrarán cómo se estimula la conciencia del individuo en el despertar de su autonomía, dentro del ideal de virtud de tipo socrático-platónico.

A. El nuevo marco ético: «despertarse del sueño»

Platón pretende que el individuo salga de la Caverna, para superar las ilusiones que le han engañado hasta ahora. Por un lado, se estudiará cómo critica la visión supuestamente sofista de la naturaleza humana. Los hombres no persiguen sólo sus fines egoístas y la política no se limita a la dominación del más

¹⁷⁴ RÍOS, F., (de los), *La filosofía política en Platón*, op.cit., p. 5.

fuerte. Por otro lado, Platón restablece las capacidades cognitivas del ser humano: es capaz de acceder al conocimiento puro del Bien y de la justicia. Por fin, y como consecuencia, el hombre se vuelve un ser moral y justo. El objetivo de la política es entonces el bien común.

1. *El ser humano puede ser algo más de lo que cree*

En un pasaje de las *Leyes*, Platón considera que el hombre que se dedica a la vida intelectual está despierto la mayor parte del tiempo, y duerme muy poco y sólo para mantener su salud¹⁷⁵. La contemplación implica una actividad que moviliza al máximo la existencia del hombre con el fin de despertarle de otro sueño, un sueño despierto que caracteriza su vida en la Caverna. Cuando Platón plantea la existencia de Ideas permanentes, se opone particularmente a los sofistas. Representan una filosofía empirista y sensualista donde la verdad deriva de los sentidos humanos, haciendo de esta última algo relativo. Estos planteamientos sofistas han podido desarrollarse en la medida que los griegos empiezan a tener conciencia de la diversidad de las costumbres, gracias a los contactos que tienen, por ejemplo, con los persas y los egipcios. Los sofistas consideran así que la vida no tiene un fin último y que las leyes humanas así como los mismos dioses, proceden de convenciones. Al defender una visión «escéptica» de la existencia humana, los sofistas consideran que sólo se puede creer en la validez de los juicios personales y que, por lo tanto, las religiones y la política no son más que convenciones arbitrarias. Con esos planteamientos, han criticado los fundamentos de la esclavitud para defender una igual dignidad entre los individuos. Lo que cuenta en efecto, es el ser humano natural, aislado de la sociedad. Sólo a partir de él se puede entender la realidad y cómo ésta debe adecuarse a las aspiraciones humanas. La célebre frase de Protágoras va en este sentido: «el hombre es medida de todas las

¹⁷⁵ PLATÓN, *Leyes* (808d-e), op.cit., p. 46.

cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son»¹⁷⁶. Dicha fórmula será reinterpretada y contribuirá a fomentar el humanismo renacentista que se encuentra en la base del concepto moderno de la dignidad humana. Sin embargo, en su sentido original, Protágoras pretende defender el subjetivismo y el relativismo moral de todo conocimiento que deriva de los sentidos, sin que ello implique una arbitrariedad. Para Platón sin embargo, el «hombre-medida» genera en la ética como en la política, una desmesura que confunde la fuerza con el valor¹⁷⁷. Así, se opone a los planteamientos de Calicles, para quien la educación esclaviza, disminuye y degrada a los hombres que son por naturaleza «fuertes». Calicles se refiere a una educación que tiene como objetivo y según su imagen, domesticar al león atrapado en el joven hombre. Tiene como fin aniquilar su libertad y homogenizar las aspiraciones de todos los individuos. No es una casualidad si sus ideas serán luego recuperadas por Nietzsche en su definición del superhombre¹⁷⁸.

¹⁷⁶ PLATÓN, *Teeteto* (152a), op.cit., p. 193. También, véase *Crátilo* (386a) y (391c), op.cit., pp. 368 y 378. Como se señala en la nota de pie de página n.º 11 del *Crátilo*, el blanco de los ataques de Platón es también el sofista Abdera, cuya obra, *La Verdad*, se abre con esta misma fórmula de Protágoras.

¹⁷⁷ PLATÓN, *Teeteto* (152a), op.cit., pp. 193-194, cuando se refiere a la fórmula de Protágoras: «¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y que son para tí tal y como a tí te parece que son? ¿No somos tú y yo hombres?».

¹⁷⁸ PLATÓN, *Gorgias* (483e-484c), op.cit., pp. 81-82. Para MacIntyre, el modelo de Calicles viene del héroe homérico, es decir, de una cultura anterior: MACINTYRE, A., *Historia de la Ética*, op.cit., p. 27. En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche escribe lo siguiente: «Resulta imposible no reconocer, en la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y victoria (...). Suponiendo que fuera verdadero algo que en todo caso ahora se cree ser verdad, es decir el *sentido de toda cultura* consistiese cabalmente en sacar del animal rapaz “hombre”, mediante la crianza, un animal manso y civilizado, un animal domestico, habría que considerar sin ninguna duda que todos aquellos instintos de reacción y resentimiento, con cuyo exilio se acabó por humillar y dominar a las razas nobles, así como todos sus ideales, han sido los auténticos *instrumentos de la cultura*». Y sigue: «¿Qué es lo que hoy produce *nuestra* aversión contra el “hombre”? –pues nosotros sufrimos por el hombre, no hay duda –No es

Platón, por el contrario, considera que la correcta educación es la única salida posible y natural ofrecida a los hombres para salir de su cautiverio, encarnado por su ignorancia innata. En efecto, y aparentemente en contradicción con sus argumentos anteriores, en cada uno hay «el poder de aprender y el órgano para ello»¹⁷⁹. Tanto Platón como Calicles fundamentan sus razonamientos en una visión teleológica de la naturaleza pero discrepan en la finalidad que ésta persigue.

Platón ofrece una imagen distorsionada y falsa de los sofistas, para que sus propias ideas puedan más fácilmente triunfar a lo largo de sus *Diálogos*. Realiza unos ataques constantes en contra de ellos. Así, la enseñanza de los sofistas sería un engaño: su llamada sabiduría transmite únicamente las convicciones de la muchedumbre. El fin de las enseñanzas de los sofistas es la manipulación de los demás para lograr unos fines

el temor; sino, más bien, el que ya nada tengamos que temer en el hombre; el que el gusano hombre ocupe el primer plano y pulule en él; el que el “hombre manso”, el incurablemente mediocre y desagradable haya aprendido a sentirse a sí mismo como la meta y la cumbre, como el sentido de la historia, como “hombre superior” –más aún, el que tenga cierto derecho a sentirse así, en la medida que se siente distanciado de la muchedumbre de los mal constituidos, enfermizos, cansados, agotados, a que hoy comienza Europa a apestar (...). NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral* (I; 11), trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 55-57. Dodds, encuentra también similitudes entre el ideal de hombre de Calicles y el «superhombre» de Nietzsche, en DODDS, E. R., *Gorgias*, Oxford University Press, Oxford, 1990, pp., 387-391. Fernando de los Ríos, en los dos primeros párrafos de su tesis, niega la posibilidad del «superhombre» a través de la propia postura crítica de Platón: «Ha habido en todo momento histórico un núcleo de condensación para el movimiento intelectual, que ha sido formado en derredor, no de una nacionalidad, sino, aún más concretamente, de un hombre, el cual por su estructuración peculiar ha podido interpretar y dar forma al fondo confuso y subconsciente de su época, convirtiéndose en órgano reflexivo de ella. Solo de este modo es admisible, en mi sentir, la significación de héroe a lo Carlyle o la de hombre simbólico a lo Emerson; y porque niega el valor sustantivo del factor causal de esta relación, no me parece admisible la concepción histórica que la revela la teoría de Nietzsche del Superhombre». RÍOS, F., (de los), *La filosofía política en Platón*, op.cit., pp.1-2.

¹⁷⁹ PLATÓN, *República* (515c), op.cit., p. 339 y (518b7-c2), op.cit., p. 343.

egoístas. De ningún modo son filósofos y son incluso los culpables del desinterés de los hombres hacia la filosofía¹⁸⁰. En otras palabras, los sofistas no han fundado una ciencia sino que siguen sólo las opiniones comunes; no se interesan en desvelar el significado verdadero de los conceptos, lo que no les impide, según Platón, ser «vanidosos»¹⁸¹. De todas formas, los sofistas no pueden interesarse por la esencia de las cosas, visto que definen el vocabulario moral en términos de las prácticas pre-valetientes en las diferentes comunidades humanas; no pueden por tanto proporcionar una respuesta a las preguntas tales como «¿Qué debo hacer?» o «¿Cómo debo vivir?» que formulan Platón y Sócrates y que hacen del hombre un ser moral. Los sofistas consideran al hombre natural escondido detrás del hombre social. El primero se convierte en un ser convencional, asimilando y adaptándose a las normas exigidas por un entorno particular. Ahora bien, el hombre natural no tiene normas morales propias y está por tanto libre de toda restricción. Los sofistas explican en realidad la aparición de la moralidad como un compromiso necesario entre el deseo del hombre natural de agredir a los demás y su temor a ser atacado por ellos. Un mutuo interés lleva a los hombres a unirse para establecer tanto reglas constrictivas que prohíben la agresión y la codicia, como poderosos instrumentos para sancionar a quienes transgreden las reglas¹⁸². En definitiva, la cultura de los sofistas es la «cultura de los realistas»¹⁸³.

Para Platón, sin embargo, representan la falsificación del verdadero filósofo y preparan el camino a la tiranía. Mediante la retórica, pretenderían solamente persuadir e incluso engañar al otro. No quieren conocer realmente el sentido real de las cosas, como la justicia y la política. Los sofistas son «los maes-

¹⁸⁰ PLATÓN, *República* (493) y (499e-500b), op.cit., pp. 308-309 y p. 319.

¹⁸¹ PLATÓN, *República* (493a-c), op.cit., pp. 308-309.

¹⁸² MACINTYRE, A., «Los sofistas y Sócrates», en *Historia de la Ética*, op.cit., p. 26.

¹⁸³ NIETZSCHE, F., «Lo que debo a los antiguos», en *Crepúsculo de los ídolos*, op.cit., p. 139.

tros capaces de convertir a la gente en oradores hábiles»¹⁸⁴. Paradójicamente y como indica Hare, Sócrates es tal vez el «más sofisticado de los sofistas», y se le considera como tal en la opinión popular, sufriendo las consecuencias por los supuestos «pecados» de toda esta clase de pensadores¹⁸⁵. Sin embargo, Sócrates se distingue de ellos primero porque, ni pretende convertir en inteligente a los demás (no pretende que el conocimiento llegue a todos), ni cobra dinero por sus enseñanzas¹⁸⁶. Además, su pensamiento ubica la sabiduría en una esfera extramundanal: Dios (como Bien) es la medida de todas las cosas y el hombre tiene –movilizando su razón– que descubrir esta realidad objetiva (*ousía*)¹⁸⁷. Esta realidad se plasma en la unidad que encarna el concepto de «Idea única», que representa «lo que es»¹⁸⁸. La tarea del individuo es así despertarse del sueño en el cual se encuentra, no conformarse con aproximaciones y

¹⁸⁴ PLATÓN, *Fedro* (260b-264b), op.cit., pp. 374-382. PLATÓN, *Protágoras* (311d-314e), op.cit., pp. 507-513. Ver las seis definiciones críticas de los sofistas en PLATÓN, *Sofista* (221c-232a), en *Diálogos* (V), op.cit., pp. 346-371.

¹⁸⁵ HARE, R. M., *Platón*, op.cit., p. 78.

¹⁸⁶ Por el contrario, las enseñanzas de los sofistas se dirigen a la clase media de Atenas. La habilidad en la retórica sirve particularmente para que los ciudadanos puedan defenderse en los tribunales de justicia. Al respecto, véase STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., pp. 48-49. Stone señala también que Sócrates ha podido vivir gracias a la herencia de su padre, (op.cit., p. 130). En cuanto a Platón, éste puede permitirse despreciar el dinero, porque gracias a su extracción aristocrática, dispone de ingresos familiares muy importantes. Al contrario, «los sofistas disponen de ese único recurso para asegurarse la subsistencia». ONFRAY, M., *Las sabidurías de la antigüedad*, op.cit., pp. 90-91.

¹⁸⁷ PLATÓN, *Leyes* (716c), op.cit., pp. 375-376: «para nosotros, el dios debería ser la medida de todas las cosas; mucho más aún que, como dicen algunos, el hombre». PLATÓN, *Fedón* (65d) y (76 d), op.cit., pp. 43 y 65. La *ousía* implica dos rasgos: la singularidad de cada ser, más allá de la cual es imposible acceder y, segundo, toda cuestión dirigida en contra de todo lo que existe. Sería pues contraria a todo objeto de pensamiento. Véase DIXSAUT, M., *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes* (vol. I), J. Vrin, París, 2000, p. 81.

¹⁸⁸ PLATÓN, *República* (507b), op.cit., p. 330.

opiniones acerca de lo justo y del Bien, sino acceder al puro conocimiento, a la «verdad real»¹⁸⁹. Conviene subrayar, por otra parte, que Platón rompe con la tradición parménida que no concibe la verdad fuera de la ciencia, visto que la opinión es siempre una ignorancia. Por el contrario, Platón defiende una graduación en el conocimiento, aceptando incluso que la opinión pueda ser a veces verdadera¹⁹⁰. Las premisas filosóficas de Platón, aisladas de sus propósitos políticos, parecen ya esbozar una confianza en el hombre y dibujar un posible modelo de dignidad de la naturaleza humana. Ésta se plasma siempre en un campo intelectualista y en un marco moral idealista y dualista. El hombre debe acceder al conocimiento verdadero, usando su alma y despreciando su cuerpo.

2. *El ser humano puede acceder al conocimiento verdadero*

Según Platón, el origen de la filosofía es el «asombro» (*thaûma*), que es no sólo el estímulo inicial de la filosofía sino también el compañero de toda su actividad¹⁹¹. El pensamiento de Sócrates –prolongado y muchas veces manipulado por Platón¹⁹²– es una reacción (idealista) en contra del pensamien-

¹⁸⁹ PLATÓN, *República* (476-480) y (585a-586e), op.cit., pp. 286-294 y pp. 445-447. La expresión «verdad real» aparece en el *Fedón* (99e), op.cit., p.109.

¹⁹⁰ PLATÓN, *Menón* (97b), op.cit., p. 331. Platón acepta el carácter intermedio de la opinión verdadera, entre la sabiduría y la ignorancia, *Banquete* (202a), op.cit., p. 245. En el *Teeteto*, sin embargo, descarta que el saber pueda ser fruto de la percepción, ni derivar de la opinión verdadera ni incluso derivar de una explicación acompañada de la opinión verdadera (210a), op.cit., p. 316. Al respecto, véase NUÑO, J. A., «Problemas del conocimiento» en *El pensamiento de Platón*, op.cit., pp. 62-79.

¹⁹¹ PLATÓN, *Teeteto*, (155d), op.cit., p. 202. Sobre el «asombro», véase HEIDEGGER, M., *Qu'est ce que la philosophie?*, op.cit., pp. 42-45.

¹⁹² Existen diferencias notables entre Sócrates y Platón como indica MacIntyre: «La diferencia respecto a Sócrates reside en que éste sólo advirtió que el uso de los predicados éticos debe responder a criterios, mientras que Platón supuso que si esto ha de ser así y ha de haber normas objetivas para el

to sofista que no cree en reglas morales superiores. Según Platón, los sofistas mantienen a los hombres en el sueño de ser libres por naturaleza haciéndoles creer que deben perseguir sus fines egoístas. Platón considera que dicha definición del hombre implica una ensoñación, una ilusión, ya que los hombres se alejan de una realidad superior y verdadera, que además es alcanzable por las partes más altas de su naturaleza. Postulando la inmutabilidad de las cosas y la capacidad del hombre para descubrir la esencia de las cosas, Platón estimula sus capacidades cognitivas que no deben resignarse al relativismo. El hombre (con una correcta educación) puede creer en sus propias capacidades para acceder al conocimiento auténtico que le permite definirse como un ser moral. Su comprensión racional no debe orientarse hacia la manipulación de los demás, sino acceder a la verdad permanente y objetiva de las Ideas¹⁹³. Este último concepto traduce los términos «*idea*» y «*eidos*» («forma») y encarna objetos independientes de la mente, pero que ésta puede llegar a conocer. En este sentido, cuando Platón busca en la mente el principio de las cosas, se inspiraría en Anaxágoras, e incluso le superaría al considerar que sus planteamientos no eran suficientemente teleológicos¹⁹⁴. La separación de las Ideas de cualquier dependencia de las cosas materiales refleja, según Cornford, la separación del alma de cualquier organismo físico¹⁹⁵. Por otra parte, la consideración de que los únicos objetos de conocimiento

uso de tales predicados, éstos tienen que usarse para aludir a objetos, y a objetos que no pertenecen al mundo múltiple y cambiante de los sentidos sino a otro mundo inmutable captado por el intelecto (...), en MACINTYRE, A., «Platón: la República», en *Historia de la Ética*, op.cit., p. 50.

¹⁹³ PLATÓN, *República* (454 a), op.cit., p. 252; (492 a), op.cit., p. 307; (493 a), op.cit., p. 308.

¹⁹⁴ PLATÓN, *Fedón* (99c-100c), op.cit., pp. 108-110. ROSS, D., *Teoría de las ideas de Platón*, trad. de J-L., Díez Arias, Cátedra, Teorema, Madrid, 1993, p. 44. HARE, R. M., *Platón*, op.cit., p. 29. CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón. I., El hombre y la sociedad*, op.cit., p. 384.

¹⁹⁵ CORNFORD, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, trad. de J. L. Cordero & M. D. Carmen Ligatto, Paidós, Barcelona, 1991, p. 19.

son cosas que no sólo son reales sino *necesariamente* reales y, por consiguiente, eternas e indestructibles, podría también derivar de la estructura de la propia lengua griega. En efecto, según Hare, el antiguo idioma griego tendía a poner el complemento directo detrás de verbos de conocimiento lo que hubiera ayudado a Platón a concebir el conocimiento como «una relación entre uno que conoce y una cosa, siendo la cosa no una proposición, sino más bien la cosa denotada por el sujeto (...)»¹⁹⁶. En resumen, Platón centra sus reflexiones a partir de las posibilidades del hombre, considerándole como el protagonista de su existencia y no como un sujeto pasivo que debe someterse a sus inclinaciones naturales para satisfacer sus necesidades más básicas.

Platón esboza un ideal de hombre como ser racional, moral y autónomo, curioso y capaz de descubrir las reglas de un mundo que le rodea. A pesar de los límites de la teoría de las Ideas, y en particular su auto-predicación inherente, lo importante sería que la «teoría del significado» hiciera ahora su aparición de forma decisiva en el campo del pensamiento filosófico¹⁹⁷. Así, lo lógico entraría para siempre en el campo de la ética y convendría al hombre descubrir esas relaciones lógicas gracias a sus capacidades racionales y morales¹⁹⁸. Por otra parte, además de esta visión optimista del ser humano, Platón le confiere también un sentido moral que se plasma en su sentido de la justicia.

¹⁹⁶ HARE, R. M., *Platón*, op.cit., p. 54. Hare señala también otros elementos del griego que han podido estimular la teoría de las Ideas de Platón, como la inexistencia de términos diferentes para «palabra» y «nombre» (la llamada teoría «Fido-Fido» del significado), la formulación frecuentes de palabras abstractas, añadiendo un artículo definido en frente de un adjetivo neutro (lo bello, lo justo, etc.).

¹⁹⁷ Platón apunta la paradoja de la auto-predicación en el *Parménides* (132), con el argumento del «Tercer hombre» en PLATÓN, *Diálogos*, (V.), op.cit., pp. 46 ss. Véase igualmente, NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., p. 107.

¹⁹⁸ MACINTYRE, A., «Platón: la *República*», en *Historia de la Ética*, op.cit., p. 51.

3. *El ser humano puede volverse un ser moral y justo*

Platón cree en la existencia de reglas morales inmutables que los hombres deben tratar de emular. Frente a Trasímaco para quien la justicia conviene al más fuerte, Platón considera, al contrario, que la justicia debe velar por el más débil¹⁹⁹. Por su parte, Calicles considera que la idea de justicia que opone el derecho del otro como límite de la realización de sus propios deseos, no es más que una construcción ideológica de los más débiles que quieren debilitar el «sano» impulso del hombre «fuerte» que pretende satisfacer sus deseos. Se trata para Nietzsche del instinto helénico y dionisiaco que encarna la «voluntad de vida»²⁰⁰. Al contrario, Platón defiende la justicia basada en la moderación y en el orden porque sería la más satisfactoria para el hombre²⁰¹. Según Slezák, el retrato provocador y caricaturesco que hace Platón de una hostilidad radical a la ética, exigiría que el lector clarificase su actitud con relación al «derecho del más fuerte»²⁰². Sin embargo, existe un objetivo común entre, por una parte, Sócrates y Platón y, por otra, Trasímaco y Calicles: consiste en demostrar qué forma de vida produce el más alto grado de satisfacción para el hombre que intenta llevarla a cabo²⁰³. Para Sócrates y Platón, el hombre justo puede padecer injusticias pero sería

¹⁹⁹ PLATÓN, *República* (338c y 346e), op.cit., pp. 76 y 89.

²⁰⁰ PLATÓN, *Gorgias* (482c-486d), op.cit., pp. 78-85. Calicles desprecia a los sofistas, tachándoles de «hombres que no valen nada», *Gorgias* (520a), op.cit., p. 135. Véase NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op.cit., p. 142: «Pues sólo en los misterios dionisiacos, en la psicología del estado dionisiaco se expresa el hecho fundamental del instinto helénico –su “voluntad de vida”. ¿Qué es lo que el heleno se garantizaba con esos misterios? La vida eterna (...)».

²⁰¹ PLATÓN, *Gorgias* (512d-514a), op.cit., pp.124-126. Platón muestra a Calicles que son sus propios impulsos los que le impiden entender el punto de vista de Sócrates, moralmente bien fundado (513c), op.cit., p. 125.

²⁰² SZLEZÁK, TH. A., *Leer a Platón*, op.cit., p. 24.

²⁰³ CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El hombre y la sociedad*, op.cit., p. 288.

mayor el daño para quien se las causase²⁰⁴. Este principio se aplica incluso al trato de los esclavos: el hombre que respeta la justicia «odia la injusticia hecha a aquellos hombres con los que les es fácil ser injusto»²⁰⁵. Para Vlastos, sin embargo, una posible argumentación falaz podría subyacer en esta tesis: Platón no demostraría en qué medida cometer una injusticia fuera más dañosa que no cometerla²⁰⁶.

La política, y más generalmente todo comportamiento humano, deberían tener en cuenta el bien del otro. Platón se opondría a unas visiones de la política y de la retórica que consisten en que «(...) cada uno [dominase] a los demás en su propia ciudad»²⁰⁷. Por el contrario, con las leyes humanas, los hombres pueden organizarse política e idealmente²⁰⁸. Así, la política no deriva ni de un Prometeo, ni de la fuerza, sino de la templanza, de la medida, de la persuasión, del Bien y de la

²⁰⁴ PLATÓN, *Gorgias*, (474c-475e), op.cit., pp. 64-68; (483d), op.cit., p. 81; (489a y c), op.cit., pp. 88-89; (508e), op.cit., p. 119; (5121c), op.cit., p. 124. Por otra parte, sobre el deber de no cometer injusticia incluso cuando se sufre una: PLATÓN, *Critón* (49b-d), en *Diálogos* (I), op.cit., pp. 202-203. También, PLATÓN, *Gorgias* (469 b), op.cit., p. 57: «El mal más grande es cometer injusticia» y a continuación, (473a), op.cit., p. 63: «(...) cometer injusticia es peor que sufrirla».

²⁰⁵ PLATÓN, *Leyes* (777d), op.cit., p. 485.

²⁰⁶ VLASTOS, G., *Sócrates. Ironist and moral philosopher*, op.cit., pp.139-148.

²⁰⁷ PLATÓN, *Gorgias* (452d), op.cit., p.32. La retórica no es sólo la capacidad de persuadir, se debe también conformar con lo justo: «Si has de hacer orador a alguien, es preciso que conozca lo justo y lo injusto (...)», en *Gorgias*, (460a), op.cit., p. 43.

²⁰⁸ Las leyes se vuelven el instrumento indispensable para alcanzar esta meta: PLATÓN, *República* (465b), op.cit., p. 269. Acerca del respeto de las leyes como necesidad para no derrumbar la ciudad, incluso cuando son injustas: PLATÓN, *Critón* (50a-54a), op.cit., pp. 204-211. En las *Leyes*, el legislador debe adecuarse con los bienes divinos ya existentes en la naturaleza: la sabiduría, la inteligencia, la justicia, el valor, *Critón* (631d), op.cit., p. 204. Pero también se mantiene la idea según la cual el ignorante debe obedecer al sabio, porque así lo ha decidido la naturaleza, *Critón* (690 b7-c3), op.cit., pp. 320-321. También, Platón evoca, a través del orfismo, una cierta ley del talión, *Leyes* (870e 1-2), op.cit., pp. 161-162.

justicia²⁰⁹. Además, el pensamiento socrático-platónico empezaría a conferir a la amistad –la *phília*– una perspectiva ética que no suele tener siempre en el pensamiento tradicional griego, ya que limitaría este concepto a fines personales y egoístas²¹⁰. La política no se enfoca para Platón en la dominación de los más fuertes sino en hacer que los ciudadanos sean los mejores posibles²¹¹. Platón se opone al subjetivismo sofista del conocimiento que fomentaría, según él, una visión negativa del ser humano: la política se reduce a un afán de poder cuyo propósito es manipular y dominar a los hombres. Platón se opone a esta definición de la política considerando que su meta es la búsqueda del bien común, y ello a pesar de los matices vistos en el *Político*. Este bien lo pueden alcanzar los hombres, movilizándolo sus facultades morales y racionales. El hombre viene así definido a través de unos rasgos que le convierten en un ser particular y superior. La identificación y la definición de esos rasgos tales como la razón, el sentido moral y la sociabilidad configuran la imagen de un hombre que debe esforzarse por usarlos para manifestar su naturaleza excelente. Platón pretende en la *República* dar un impulso al pensamiento político vinculándolo a la moral y a la psicología de los individuos. En definitiva, haría ver que el éxito y la ambición personal e incluso nacional, no serían lo más importante y que el bien de los demás sería el objetivo más valioso. Por esta razón, se podría perdonar a Platón que haya sido a la vez el padre del paternalismo y del absolutismo político²¹². A pesar de esos límites, el pensamiento platónico habría insuflado un profundo espíritu reformador a favor de una visión humanista del ser humano²¹³.

²⁰⁹ PLATÓN, *Banquete* (209b), op.cit., p. 259. La política como arte es una creación humana: *Leyes* (888e 4-6), op.cit., p. 194.

²¹⁰ Véase por ejemplo, PLATÓN, *Lisis* (216c-220e), en *Diálogos* (I), op.cit., pp. 302 ss.

²¹¹ PLATÓN, *Gorgias* (513c-515d), op.cit., pp. 125-128.

²¹² HARE, R. M., *Platón*, op.cit., p. 117.

²¹³ BRÉHIER, E., *Historia de la Filosofía*, op.cit., pp. 180 ss. NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., p. 55.

En este nuevo marco ético, Platón define al ser humano insistiendo en sus capacidades para lograr unos objetivos morales superiores. El hombre debe tener conciencia de la existencia de criterios morales inmutables y debe descubrirlos si pretende entender el mundo y su alma. No debe conformarse con una (falsa) realidad en donde busca sólo satisfacer sus fines egoístas, en detrimento de los demás. El ser humano puede aspirar a un fin superior, que conlleva también una felicidad máxima. Platón pretende fomentar los lazos entre los hombres con, en particular, una idea renovada de la política que persigue el bien común. Esta nueva visión de la vida social se construye en paralelo con un énfasis en la autonomía individual. Se verá a continuación que esta autonomía se manifiesta gracias a la razón y se plasma en dos direcciones estrechamente vinculadas: el conocimiento del mundo (como «autonomía externa») y el conocimiento de sí mismo (como «autonomía interna»). Esos dos ámbitos conforman, además, un despertar de la conciencia individual, con la aparición de un individuo capaz de conocerse a sí mismo y de orientar su conducta hacia un ideal de virtud.

B. La «fe en el ser humano»

Algunos planteamientos de Platón presentan un principio de esperanza en relación con la condición de los seres humanos. Primero, el individuo puede trascender su condición mundanal y supuestamente limitada. Segundo, y como consecuencia, puede alcanzar su esencia divina.

1. Trascender la condición humana

Platón confiere una dignidad solamente a una minoría de individuos capaces de ser virtuosos, por naturaleza y gracias a una correcta educación. Además, fundamenta esta dignidad

en un nivel extra-mundanal, despreciando la vida humana²¹⁴. Sin embargo, esto no implica que Platón desprecie toda la naturaleza humana sino estrictamente sus finitudes. La naturaleza humana se caracteriza por una tensión intrínseca: sus finitudes identifican al hombre con la bestialidad mientras que otras potencialidades le elevan hacia lo divino. Este último rasgo (la parte divina de la naturaleza humana) confiere una dignidad a la naturaleza humana en general, y no sólo a los filósofos. Platón ensalza efectivamente la naturaleza humana a través de su conexión con lo divino y, en consecuencia, a través de la potencialidad que existe en cada hombre para acceder a un referente ideal y superior. Considera que el «individuo justo» convive y se asemeja a lo divino en la medida que «es posible para el hombre»²¹⁵. Platón no parece distinguir aquí diversas razas de hombres en función de sus aptitudes innatas para volverse virtuosos, sino que cada uno puede serlo. Es cierto que esta «fe en el hombre» depende de una visión «pasiva» de la naturaleza humana, moldeada por una educación adecuada. Sin embargo, el ser humano puede superar su condición original porque él mismo tiene «el poder de elevar lo mejor que hay en el alma»²¹⁶. Así, en las *Leyes*, después de que el Extranjero indica que los hombres son unas marionetas que participan de la verdad solamente en cosas sin importancia, su interlocutor, Metilo, le señala que deja «muy mal a nuestra raza de hombres». El Extranjero le contesta entonces que «no sea de poco valor nuestra raza»²¹⁷. Platón parece defender aquí un valor inherente a los seres humanos y ello a pesar de las numerosas críticas que formula también en su contra. Además, emplea esta vez el término «raza» en un sen-

²¹⁴ PLATÓN, *República* (365d), op.cit., p. 116. Platón pregunta a través de Sócrates: «¿Piensas que la vida humana es gran cosa? –Es imposible» (486a), op.cit., p. 298. En las *Leyes* (803d): «(...) las cosas de los hombres no son dignas de ser tomadas en serio», op.cit., p. 38.

²¹⁵ PLATÓN, *República* (500 d), op.cit., p. 320; (591 b) y (613 b), op.cit., p. 485.

²¹⁶ PLATÓN, *República* (532 b), op.cit., p. 364.

²¹⁷ PLATÓN, *Leyes* (804b), op.cit., p. 40.

tido más amplio y no como en ejemplos anteriores, para distinguir diversos grupos o categorías de personas.

El ser humano posee una fuerza intrínseca para estimular sus facultades y ejercer sus más altas capacidades. En efecto, en el alma de cada uno, existen el poder de aprender y el órgano para ello²¹⁸. Del mismo modo y de forma general, en su análisis de la «sensatez» (*sophrosyne*) en el *Cármides*, Platón menciona explícitamente al «género humano» para decir que los hombres son capaces de acceder a la «sensatez» y de vivir feliz y sabiamente²¹⁹. El conocimiento verdadero proporciona no sólo libertad sino también felicidad. La moral platónica no desprecia así los fines humanos como la persecución de la felicidad. Sin convertirla en un fin, Platón contempla esta última como una recompensa de su modelo de virtud. Alza la felicidad en un grado más alto de lo mundanal (pertenece ahora al campo moral) pero está al alcance del ser humano.

Es en esta posibilidad conferida al hombre para trascender su propia condición humana, donde estribaría un optimismo antropológico subyacente en el pensamiento de Platón. Ahora bien, este optimismo antropológico es inherente a las primeras formulaciones modernas del concepto de dignidad humana: se otorga un valor al ser humano a través, primero, de la identificación de algunos rasgos humanos que le permiten expresar luego este modelo de dignidad de la naturaleza humana. A continuación, se estudiará cómo la capacidad del hombre para dominar la naturaleza y encaminarse hacia el progreso puede también contemplarse en esta perspectiva. Existe en los hombres un valor inherente que procede de su potencialidad para equipararse con un referente superior y divino.

²¹⁸ PLATÓN, *República* (518c), op.cit., p. 343.

²¹⁹ PLATÓN, *Cármides* (165a) y (173d), en *Diálogos* (I), op.cit., pp. 348 y 364. La *sophrosyné* puede traducirse de diversos modos por «sensatez», «templanza» o «moderación», y se distingue de la virtud en el pensamiento socrático-platónico. Se encuentra también expresada como «salvaguardia del entendimiento», en el *Crátilo* (411e), op.cit., p. 414; como moderación de los deseos en el *Banquete* (196c), op.cit., p. 235. Véase también *Fedro* (237d), op.cit., p. 330 y *República* (430e), op.cit., p. 219.

2. *Alcanzar la esencia divina*

Esta potencialidad de asemejarse a lo divino, responde a lo propio de la naturaleza humana. Un texto del *Timeo* ilustra esta idea:

«Debemos pensar que Dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como *algo de divino*, y sostenemos como absoluta corrección que aquello de lo que decimos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo *nos eleva hacia la familia celeste desde la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste*. Pues de allí, de donde nació la primera generación del alma, lo divino cuelga nuestra cabeza y raíz y pone todo nuestro cuerpo en posición erecta»²²⁰.

Gracias a su alma, el ser humano aparece en su esencia extra-mundanal. El alma es la marca de su origen divino y le eleva por encima de las finitudes de su existencia. Es la fuente de la dignidad del individuo. Esta comparación «vegetativa» del ser humano con una planta no es casual puesto que pretende ilustrar un crecimiento subyacente en la idea original de libertad²²¹. El hombre debe seguir su crecimiento natural hacia un ideal y sin impedimentos. Esta metáfora vegetativa permite pensar la humanidad en términos de «libre crecimiento». Este punto de vista permite concentrarse en el mismo proceso de desarrollo del hombre e introducir así la noción y el modelo de una actividad en general. El elemento interno (el alma) es importante pero su relación con la exterioridad en general entra también en consideración. Para Muller, el único modo de acción posible en este marco platónico, es de tipo negativo: combatir todo lo que puede frenar el crecimiento a partir del interior, es decir, a partir de sí mismo²²². Ahora bien, Platón no se limita a interro-

²²⁰ PLATÓN, *Timeo*, (90a-b), op.cit., p. 258. (Las cursivas son mías).

²²¹ BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (vol.2), op.cit., p. 323.

²²² MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 58. Muller apunta que esta definición de la libertad persiste hoy con el concepto de «libre desarrollo de la personalidad», op.cit., p. 58 (nota de pie de página n.º 2).

garse sobre la exigencia de independencia del ser humano, identificando las amenazas. Así, por una parte, considera que el cuerpo y sus inclinaciones, constituyen esos frenos al crecimiento del individuo hacia lo «ideal-celestial». Pero, por otra parte, trata de definir un principio positivo de la libertad humana, identificando la fuerza que, por su naturaleza, puede escapar de esas limitaciones. En definitiva, Platón analiza la libertad no sólo como independencia sino también como autonomía²²³.

Por otra parte, el pasaje del *Timeo* citado anteriormente, muestra que la verticalidad del cuerpo humano manifiesta la presencia del alma en él mismo. Existe una correspondencia entre la apariencia física del ser humano y su esencia divina. Platón utiliza el mismo esquema, cuando considera que la cara circular de los humanos demuestra que posee todos los rasgos de los otros seres y que además, el individuo humano es semejante al universo²²⁴. En este punto, la dignidad del ser humano deriva de que su naturaleza es un microcosmos, haciendo del universo una extensión del microcosmos humano: el universo es un «Alma-Mundo», un *Anima Mundi*, concepción cuyo origen se encontraría en la filosofía de Anaximandro²²⁵. Los hombres aparecen como «dioses hijos de dioses» y tienen una naturaleza

²²³ MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., pp. 65-66 y 68.

²²⁴ El paralelismo entre el hombre microcosmos y el macrocosmos vendría de la doctrina jónica de la escuela hipocrática. En el *Timeo*, la analogía entre microcosmos / macrocosmos aparece primero en la medida que Timeo es un cosmólogo encargado de hablar de la naturaleza humana (27a), op.cit., p. 170. También se añade que «la figura apropiada para el ser vivo que ha de tener en sí a todos los seres vivos debería ser la que incluye todas las figuras. Por tanto lo construyó esférico (...), (33b), op.cit., p. 176. En un mismo sentido, al referirse al hombre «lo construyó perfectamente circular, semejante al universo» (40 a), op.cit. p. 186. Véase también *Timeo* (44d), op. cit., p. 193.

²²⁵ ALLERS, R., «Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus», *Traditio*, n.º 2, Nueva-York, 1944, pp. 322-323 y 340. Dentro de la teoría de la llamado «microcosmos estructural», el autor distingue el microcosmos «cosmocéntrico» y el microcosmos «antropocéntrico». A este último grupo pertenecería Platón. El hombre refleja el universo pero a su vez, el universo se vuelve una extensión del alma humana que lo penetra todo.

intermedia «entrejendo lo mortal con lo inmortal»²²⁶. Lo importante es señalar ahora que la definición del ser humano como microcosmos es una premisa valiosa para el desarrollo de la dignidad humana, y Platón ha contribuido a su generalización. Refleja también la concepción antigua del ser humano: la libertad del individuo depende del «consentimiento» a las leyes generales que ordenan el mundo. Esas leyes son tan profundas que se encuentran en la concepción antropológica del hombre, definido como microcosmos. No existe una separación entre el individuo y el mundo, y la comprensión de esta realidad sería, en cierta medida, una reapropiación de la libertad individual.

A través de un principio soberano propio del hombre, Platón muestra un interés particular: la búsqueda y la identificación de la verdadera libertad del ser humano²²⁷. Vincula esta libertad con una dignidad de la naturaleza humana que deriva de su potencialidad para asemejarse a lo divino. Esta potencialidad se inscribe en el destino del alma que recurre a la razón para volverse autónoma.

C. La autonomía externa: «investigarlo todo»

En esta parte, la noción de autonomía individual se plantea en relación con la capacidad cognitiva del ser humano para entender el mundo. Para ello, Platón asenta la dignidad del individuo en el elemento divino de su naturaleza, es decir, el alma. Además, ésta posee una facultad racional que singulariza al hombre de los animales.

1. El nuevo protagonismo del alma

La dignidad del hombre surge cuando éste se vuelve capaz de recurrir a la potencia de su alma para contemplar lo univer-

²²⁶ PLATÓN, *Timeo* (41a-e), op.cit., pp. 188-189.

²²⁷ MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 67.

sal en cada cosa²²⁸. Como apunta Jaspers, el alma posee en Platón tres rasgos: el movimiento, el *eros* y la mezcla. En cuanto al movimiento, el alma es el principio mismo de la vida humana y permite aprehender el universo²²⁹. En cuanto al *eros*, el alma se dirige hacia un ideal de belleza que culmina con la realización de los valores de verdad y de bien²³⁰. El saber filosófico se vuelve un saber «amante» que eleva al ser humano y que produce en él un «vuelco»²³¹. En cuanto a la mezcla, el alma se caracteriza por su complejidad jerárquica que pretende vincular el mundo sensible con las Ideas, el deseo con la razón, reflejando otra vez el esquema «micro-macrocosmos». Como indica Cornford, antes de Platón, el alma se concebía como una esencia del cosmos o como una fuerza vital perecedera. Era como una sombra (*eidolon*), un espectro insustancial, que podía muy bien diluirse cuando se separaba del cuerpo²³². Con Platón, el alma llega a ser inmaterial e inmortal: mediante un juego de pares y de contrarios, sostiene la oposición radical entre el alma –como principio vital–, y la muerte; la primera es entonces necesariamente inmortal²³³. Para profundizar su demostración, Platón usa un trasfondo místico y pitagórico a través de sus referencias a las doctrinas de la metempsicosis o de la reminiscencia. Después de la muerte, las almas se reencarnan en otras vidas y pueden ele-

²²⁸ PLATÓN, *Teeteto* (185c-d), op.cit., p. 263.

²²⁹ PLATÓN, *Fedro* (245d-e), op.cit., p. 344; *Sofista* (249a-c), op.cit., pp. 420-422. La «*psyché*», es decir, el alma, tiene propiamente esta cualidad de movimiento para los griegos (MELLING, J. D., *Introducción a Platón*, op.cit., p. 111). Esta idea de movimiento podría derivar de Heráclito: véase, por ejemplo, *Crátilo* (402a), op.cit., p. 397: «En algún sitio dice Heráclito *todo se mueve y nada permanece* y, comparando los seres con la corriente de un río, añade: “no podrías imaginarte sumergirte dos veces en el mismo río”».

²³⁰ PLATÓN., *El Banquete* (206b), op.cit., p. 254: «el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien». Se define previamente a Eros como un ser *daimon*, es decir, un ser intermedio entre lo divino y lo mortal, (202e), op.cit., pp. 246-247.

²³¹ JASPERS, K., *Los grandes filósofos...*, op.cit., pp. 82 ss.

²³² CORNFORD, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, op.cit., p. 19.

²³³ PLATÓN, *Fedón* (105d), op.cit., p. 119

varse en una categoría superior o degradarse en un rango inferior²³⁴. Jaspers considera que el uso de esas doctrinas revelaría la incapacidad de Platón para superar completamente los mitos de su época²³⁵. También, se podría considerar que Platón los usa como herramientas para convencer a sus contemporáneos. En efecto, como señala Brisson, los mitos eran los instrumentos privilegiados para modificar la parte inferior del cerebro humano²³⁶. Es cierto, sin embargo, una cierta tensión aparece en Platón entre su concepción personalista y su visión estoica de la inmortalidad. Esta tensión podría provenir de los distintos significados del concepto griego de *psikê*²³⁷. También, podría revelar las diferencias entre Platón y Sócrates en cuanto al alma. Para Platón, la dignidad del ser humano se plasma en su capacidad para encontrar la esencia de las cosas, saliendo de su estado de ignorancia. El individuo puede así superar sus conflictos internos y coincidir con su naturaleza divina. Platón reconoce la existencia de los males vinculados a la naturaleza mortal de los hombres, pero éstos pueden asemejarse a lo divino, gracias al uso de la inteligencia junto con la justicia y la piedad²³⁸. De

²³⁴ PLATÓN, *Fedón* (70a-72e) y (82b-c), op.cit., pp. 51-56 y 75-76. Véase también *Fedro* (248c-252a.), op.cit., pp. 350-357. Platón se opone a la teoría materialista de los atomistas como Demócrito. Otra demostración de la inmortalidad del alma aparece en el *Banquete* (207d-208b) a través del relato de Diotima, (op.cit., pp. 256-257).

²³⁵ JASPERS, K., *Los grandes filósofos...*, op.cit., p. 85.

²³⁶ BRISSON, L., *Platon. Les mots et les mythes*, Éditions La Découverte, París, 1994, p. 144.

²³⁷ CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El hombre y la sociedad*, op.cit., p. 309. Crombie define la visión estoica de los seres humanos como seres pensantes que participan de la divinidad, (op.cit., p. 310). Por otra parte, identifica cuatro tipos de uso de la palabra «*psikê*» en Platón. La primera, como sinónima de «vida», la segunda, como «racionalidad», la tercera como «inmortalidad», y la cuarta, para nombrar lo «mental», (op.cit., p. 315). También, Crombie señala que Platón ha podido usar los términos «*soma*» y «*psikê*» de acuerdo con la distinción (que se volverá cartesiana en el siglo XVII) entre lo fisiológico y lo psicológico, (op.cit., p. 354).

²³⁸ PLATÓN, *Teeteto*, (176b), op.cit., p. 244. El alma restablecida en su mejor naturaleza, alcanza una condición más valiosa, al adquirir la moderación y la justicia junto con la sabiduría: *República* (591b), op.cit., p. 454.

modo semejante, define al «hombre divino» como aquel individuo que acepta con alegría el justo medio, entre los placeres y los dolores²³⁹. El hombre puede lograr una perfecta autonomía gracias al verdadero conocimiento.

Para Sócrates, sin embargo, esta dignidad viene también de la conciencia de sus propias finitudes racionales y mundanales²⁴⁰. De hecho, el concepto de Ideas parece ser propio de Platón mientras que Sócrates no parece haber profesado esta noción²⁴¹. Introduce unos límites en las potencialidades del ser humano pero no menosprecia la naturaleza humana: la conciencia de sus propias finitudes permite al ser humano entender sus propias posibilidades para acceder a la virtud y es en esta conciencia donde aparece un nuevo fundamento a su dignidad. Por esta razón, Strauss considera que Sócrates ha sido nada más y nada menos que el primer filósofo en interesarse por lo humano²⁴². El interés de Sócrates por lo humano se ha realizado en efecto a través de una comprensión de sus rasgos particulares. De la misma manera, Husserl considera que el hombre se ha vuelto una cuestión en su humanidad específica a partir de Sócrates²⁴³.

Por otra parte, la teoría de la reminiscencia no es estática, sino dinámica, ya que confiere movimiento y libertad al individuo. Este movimiento aparece en la velocidad del alma que migra a distintos lugares, en busca del saber. En un largo pasaje del *Fedro*, el alma tiene alas que la desprende de

²³⁹ PLATÓN, *Leyes* (792d), op.cit., p. 16.

²⁴⁰ MacIntyre indica también dos puntos de diferencia entre Platón y Sócrates: Platón rechaza el conocimiento de sí mismo mediante el descubrimiento de su propia ignorancia y quiere –a diferencia de Sócrates– aplicar a nivel socio-político las respuestas encontradas por las preguntas filosóficas. MACINTYRE, A., «Posdata a Platón», en *Historia de la Ética*, op.cit., pp. 62-63.

²⁴¹ HARE, R. M., *Platón*, op.cit., pp. 40-41.

²⁴² STRAUSS, L., *The City and Man*, consultado en francés, *La Cité et l'Homme*, trad. de O. Berrichon-Sedeyn, Agora, París, 1964, p. 23.

²⁴³ HUSSERL, E., «La crise de l'humanité européenne et la philosophie», op.cit., p. 376.

lo terrenal y de lo mortal; recorre los cielos y adquiere el conocimiento verdadero de las cosas²⁴⁴. La tarea del alma en sus cíclicos viajes de mil años, es luchar por las verdades eternas y escapar de la contaminación de la carne. Todo aquello que produce movimiento proporciona la felicidad (*eudaimonía*) del no-estancamiento y del incesante renacer. El individuo supera sus limitaciones en el ámbito de otras conciencias y se entrega al dinamismo y a la energía²⁴⁵. Con las hermosas palabras de Patočka, el alma así bosquejada por Platón, es «este cristal de acero mojado en la mirada de la eternidad» que servirá luego de base espiritual a la conciencia europea²⁴⁶.

Puede subyacer en este mismo proceso, una sumisión del ser humano a un referente externo pero el modo en que el individuo accede al conocimiento podría ser interpretado como una incipiente autonomía. No se trata de recordar sencillamente unos conocimientos pasados sino que el alma, si pretende indagar el mundo inteligible, debe fundar su reflexión en supuestos sólidos, como hace, en particular, la geometría²⁴⁷. En la medida que el conocimiento está creado por el propio ejercicio humano, y que no tiene existencia fuera del espíritu humano, la posición de Platón coincide con el psicologismo, según Fernando de los Ríos²⁴⁸. Por ello, Bréhier considera que

²⁴⁴ PLATÓN, *Fedro* (246e-249d), op.cit., pp. 347-352. Véase también el *Fedón* (81c-d), p. 75. En el *Teeteto* (176b), Sócrates evoca este movimiento mediante la «huída» de los males del mundo para asemejarse a la divinidad, (op.cit., pp. 244-245). Esta idea de purificación del alma en el más allá, aparece por otra parte en la pintura etrusca «*Il Tuffatore*» («*El Buceador*») en la necrópolis de Paestum (Italia).

²⁴⁵ LLEDÓ, E., *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y de la memoria*, Editorial Crítica, Barcelona, 1992, p. 197.

²⁴⁶ PATOČKA, J., «L'héritage Européen», en *Essais hérétiques*, op.cit., p. 92.

²⁴⁷ PLATÓN, *República* (510b-551e), op. cit., pp. 335-337.

²⁴⁸ RÍOS, F. (de los), *La filosofía política en Platón*, op.cit., p. 24. Fernando de los Ríos hace referencia aquí, como él mismo señala, a la posición de Lutoslawski, en *Origin and Growth of Plato's Logic*, Longman's, Londres, 1905.

la teoría de la reminiscencia es el primer nombre de la autonomía del espíritu de investigación²⁴⁹. En efecto, el conocimiento humano no se limita a la mera observación del mundo sino a una actividad investigadora de la razón o, como dice Platón, al «discernimiento» que es el guía del alma²⁵⁰. Incluso, según Popper, la filosofía platónica ha sido la base necesaria al conocimiento científico puro²⁵¹. Platón contribuye a abrir las puertas de la investigación científica porque busca una explicación causal de los fenómenos, encontrando en la racionalidad del ser humano la capacidad de descubrir un fundamento último. Dicho planteamiento se encamina, además, a través de la estructura de sus escritos en forma de diálogos, que permite al lector darse cuenta de los progresos de sus reflexiones y formar parte de la discusión a la que asiste, estimulando a su vez su propia racionalidad²⁵². La razón se vuelve por tanto el centro de la autonomía que Platón concede al ser humano.

2. *La razón: facultad propia y suprema del ser humano.*

Platón identifica la razón como la facultad que permite al hombre sustraerse de lo contingente, manifestar su naturaleza divina y acceder a una perfecta autonomía. Es la capacidad más excelente que permite al individuo salir de su estado de ignorancia. Sólo tiene que ser estimulada y dirigida hacia la correcta dirección²⁵³. Visto que del conocimiento deriva la virtud, el hombre, gracias a la razón, puede entender las cau-

²⁴⁹ BRÉHIER, E., *Historia de la Filosofía*, op.cit., p. 157.

²⁵⁰ PLATÓN, *Menón* (88e), op.cit., p. 318.

²⁵¹ POPPER, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, op.cit., p. 44. Al respecto, véase PLATÓN, *República* (485; 507; 526-527), op.cit., pp. 296-297; 330-331 y 354-357. También, véase PLATÓN, *Fedón* (75d), op.cit., p. 62.

²⁵² SZLEZÁK, TH. A., *Leer a Platón*, op.cit., p. 19.

²⁵³ «(...) la excelencia del comprender da la impresión de corresponder a algo más bien divino, que nunca pierde su poder, y que según hacia donde sea dirigida es útil y provechosa o bien inútil y perjudicial», PLATÓN, *República* (518e2-519a1), op.cit., p. 344.

sas de las cosas y acceder a las Ideas y la justicia. Logra entonces un estado de pura felicidad²⁵⁴. El hombre se define así como un ser cuya finalidad es la búsqueda del saber y debe movilizar todas sus facultades para lograr este objetivo²⁵⁵. En efecto, la función propia del alma humana (*érgon*) se dirige hacia una *areté* definida como justicia (*dikaiosyne*). Esta última es la virtud que permite al hombre ejercer su actividad propia, es decir, mandar, ordenar y deliberar²⁵⁶. Platón vincula, por tanto, la especificidad del hombre con su grandeza, especificidad que consiste en el ejercicio de la razón. La asimilación entre racionalidad y naturaleza humana es tan completa que Platón compara la misología con la misantropía, es decir, el odio a los razonamientos con el odio al género humano²⁵⁷.

Además, Platón insiste en que la racionalidad es un elemento exclusivo del hombre. Aunque, en un primer momento, asimila la especie humana a la animal, señala que sólo la primera posee inteligencia²⁵⁸. De esta especificidad de la naturaleza humana deriva su dignidad, entendida como superioridad sobre la naturaleza animal. Pero esta superioridad no es sólo la capacidad de dominar la naturaleza y los animales, sino el ejercicio de la contemplación y la aspiración al saber. Así, en el *Crátilo*, al analizar el término *ántropos*, Platón considera que este concepto se refiere a la exclusiva capacidad racional del hombre que le empuja a examinarlo todo. El humano se diferencia del animal en la medida que, dotado de inteligencia, tiene un afán de encontrar explicaciones a los fenómenos que le rodean. Este afán coincide con esta capacidad de «asombro»

²⁵⁴ PLATÓN, *República* (335c), op.cit., p. 71; (354a), op.cit., p. 102 y (516a-518c), op.cit., pp. 340 ss.

²⁵⁵ PLATÓN, *Fedón* (89d), op.cit., p. 89.

²⁵⁶ PLATÓN, *República* (353d3-13), op.cit., p. 101. Sobre este punto, véase NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., pp. 46-47.

²⁵⁷ PLATÓN, *República* (411d), op.cit., p.191.

²⁵⁸ En el *Gorgias*, la especie humana se define como una especie animal (516b), op.cit., p.129. En el *Político* la división es clara: hay dos géneros de seres vivos, uno humano y otro animal, *Político* (263c-264a), op.cit., pp. 513-514.

que es la base de la filosofía²⁵⁹. La racionalidad investigadora está en efecto estimulada por el sentido visual, y Platón usa a menudo la metáfora de la mirada, como la facultad que permite al ser humano descubrir las realidades escondidas. Así, «el ojo del alma» se quita el fango de su ignorancia inicial y se eleva hacia las alturas de la «experiencia» divina²⁶⁰. Accede al conocimiento cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad, es decir, la «Idea del Bien»²⁶¹. El Bien es en sí la luz que permite entender la causa última de las cosas, despertando la inteligencia del individuo, él mismo despertándose de su sueño engañoso²⁶². El conocimiento y la sabiduría son así una mirada mental: la propia contemplación implica en sí lo visual²⁶³. Para Platón, la diferencia entre la simple vista y la vista del alma, descansa en una diferencia entre los objetos y los órganos de percepción y no en una diferencia en la clase de relación entre el sujeto que conoce y lo conocido²⁶⁴. Además, es al hombre a quien le corresponde capacitar y sensibilizar este

²⁵⁹ PLATÓN, *Crátilo* (399c): «(...) este nombre de *ántropos* significa que los demás animales no observan ni reflexionan ni examinan (*anathrei*) nada de lo que ven; en cambio el hombre, al tiempo que ve –y esto significa *ópope*–, también examina y razona sobre todo lo que ha visto. De aquí que sólo el hombre, entre los animales, ha recibido correctamente el nombre de *ánthropos* porque examina lo que ha visto (*anathron hà ópope*)», (op.cit., p. 392). Sobre el «asombro», véase PLATÓN, *Teeteto*, (155d), op.cit., p. 202.

²⁶⁰ PLATÓN, *República* (534d), op.cit., p. 366. Esta expresión reaparece en la *República* (518d), donde la educación consiste en el «arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz (...)», (op.cit., p. 344). También en el *Banquete* (219a2-3), se hace referencia a la «vista del entendimiento», (op.cit., p. 277). En el *Sofista* (254a), Platón lamenta que «los ojos del alma de la mayor parte de la gente, en efecto, son incapaces de esforzarse para mirar lo divino», (op.cit., p. 435).

²⁶¹ PLATÓN, *República* (508d), op.cit., p. 333.

²⁶² PLATÓN, *República* (517b), op.cit., p. 342. Platón critica el mimetismo que fomentan los poetas. Sin embargo, considera que los filósofos acceden a la contemplación a través de un mismo proceso de imitación de las cosas bellas, en la *República* (500c), op.cit., pp. 319-320.

²⁶³ GOSLING, J. C. B., «Knowledge as Vision», *Plato*, op.cit., pp. 120-139.

²⁶⁴ HARE, R. M., *Platón*, op.cit., p. 60. De hecho en el *Teeteto* (164a8), se dice que «la visión, la percepción y el saber son lo mismo», (op.cit., p. 219).

órgano a fin de llegar al conocimiento más elevado. No hay fronteras entre el «ser» ideal y el «deber» ideal. Para Janik, esta perspectiva tendría así como fin estimular las capacidades cognitivas del ser humano²⁶⁵.

La definición del hombre a partir de su razón sería la base de una ética autónoma²⁶⁶. Juntando racionalidad con autonomía, Platón construiría un eslabón sobre el cual se apoyará (en parte) la definición moderna de la dignidad humana. Se contemplarán esas características del ser humano (razón y autonomía), como dos rasgos que justifican su valor. Así, una posible autonomía de la razón puede apreciarse en Platón en la medida que la teoría de la reminiscencia hace que el ser humano se recoja en sí mismo, encontrando el conocimiento sólo en su alma, gracias a su «inteligencia pura por sí misma»²⁶⁷. En resumen, Platón transforma la naturaleza del alma: se vuelve un ente superior e independiente. La «realidad objetiva» (*ousía*) se manifiesta en el alma que piensa, y ésta se representa el pensamiento como una vía hacia esta *ousía*. Este recorrido es también el camino hacia la misma alma, hacia lo más propio de ella, hacia lo más inalterable e indestructible, es decir, su pensamiento²⁶⁸. Ahora bien, para Dumont, la idea del «individuo como valor», deriva precisamente del reconocimiento y del uso de la razón universal que le permite abstraerse del mundo²⁶⁹.

²⁶⁵ JANIK, D., «El Ojo del Alma: la función gnoseológica, religiosa, moral y estética de una metáfora tópica», en *Revista de Filosofía*, n.º 25, Madrid, 2005, p. 125.

²⁶⁶ GUAL GARCÍA, C., «Platón», en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética*, (vol.1), Crítica, Barcelona, 1988, p. 91.

²⁶⁷ PLATÓN, *Fedón* (66a), op.cit., p. 43; (73a), op.cit., p. 57; (75e), op.cit., p. 63; (79a), op.cit., p. 69. Platón insiste aquí en la autosuficiencia del alma respecto al cuerpo, hablando del alma «en sí misma» (65c), op.cit., p. 42; (66a), op.cit., p. 43; (83a), op.cit., p. 77. Al principio del *Banquete*, aparece la figura de Sócrates «concentrando de alguna manera el pensamiento en sí mismo», (174d), op.cit., p. 190.

²⁶⁸ DIXSAUT, M., *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes* (vol. I), op.cit., p. 81.

²⁶⁹ DUMONT, L., «*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*», op.cit., p. 40.

Gracias al pensamiento racional, el individuo se vuelve autónomo y se proyecta hacia lo divino. Pero esta misma ascensión es también una introspección. La autonomía externa se complementa con una autonomía interna: el hombre autónomo es el hombre racional y virtuoso que se descubre a sí mismo. La autonomía se logra también en este ensimismamiento del individuo consigo mismo.

D. La autonomía interna: el «cuidado de sí»

En Platón, existe otra vertiente relativa a la aparición de la noción de autonomía individual. No aparece de forma explícita sino a través de una construcción de la conciencia individual cuyo fin es el «cuidado de sí». Dicha conciencia se establece, primero, en la capacidad racional y auto-reflexiva del ser humano frente al engaño exterior. Segundo, se profundiza basándose en el conocimiento de sí mismo.

1. Sujeto y conciencia moral

La razón es un rasgo propio de la naturaleza humana. El individuo se vuelve autónomo cuando tiene una distancia justa y crítica hacia su persona y su existencia. Aprende entonces a estimular su conciencia individual y racional. Platón considera efectivamente que esta facultad es un rasgo propio del ser humano:

«(...) cuando se trata de saber qué es en verdad el hombre y qué le corresponde hacer o sufrir a una naturaleza como la suya, a diferencia de los demás seres, pone todo su esfuerzo en investigarlo y examinarlo atentamente»²⁷⁰.

²⁷⁰ PLATÓN, *Teeteto* (174b), op.cit., p. 241.

A pesar de las dificultades por adquirir un conocimiento de su persona²⁷¹, el ser humano se caracteriza por su conciencia: se preocupa por encontrar un sentido a su vida. Se identifica con su facultad racional e investigadora que, además, no tiene sólo como objetivo explicar su existencia sino también conferirle un significado. En definitiva, el ser humano es un sujeto moral. Este rasgo le diferencia del animal, puesto que este último se limita a seguir sus instintos y no se pregunta ni se preocupa por el significado de su existencia. La razón es propiamente humana y los otros dos géneros (los deseos corporales y las pasiones) son propios de la naturaleza animal²⁷².

El individuo humano está así dotado de una conciencia que se manifiesta a través de una capacidad auto-reflexiva. En efecto, según Platón, el pensamiento puede tener expresiones exteriores «(...) por medio del sonido (...) revelando la opinión en la corriente vocálica»²⁷³ y también, expresiones interiores como «(...) diálogo interior y silencioso del alma consigo misma (...)»²⁷⁴. El diálogo sirve de estructura a los escritos de Platón para mostrar que el hombre puede alcanzar la verdad sólo en comunicación con los demás. La verdad aparece en el contraste de opiniones. La filosofía de Platón y Sócrates tiene así un sentido crítico y no dogmático²⁷⁵. En el ámbito de la conciencia individual, el diálogo es la estructura misma del pensamiento humano, aunque no es necesaria ni la presencia empírica de un interlocutor, ni una producción fonética. Así, el *logos* se revela después de que el alma se refiere a sí misma²⁷⁶. En definitiva, lo que parece importar es el proceso mismo de intercambio de conceptos para llegar a la evolución y a la estructuración del pensamiento. Como señala Dixsaut, la dimensión interrogativa

²⁷¹ PLATÓN, *Cármides* (172b ss.), op.cit., pp. 361 ss.

²⁷² PLATÓN, *República* (496 d) y (606e), op.cit., pp. 314 y 476.

²⁷³ PLATÓN, *Teeteto* (206d), op.cit., p. 308.

²⁷⁴ PLATÓN, *Sofista* (263e), op.cit., p. 471.

²⁷⁵ Con algunos matices, como se ha visto, SZLEZÁK, TH. A., *Leer a Platón*, op. cit., p. 41

²⁷⁶ PLATÓN, *Teeteto* (189e), op.cit., p. 272.

es, según Platón, lo realmente esencial en el pensamiento²⁷⁷. Conviene apuntar que en el *Fedro*, usa la imagen de la «escritura interior» y ya no del «diálogo interior» para referirse al pensamiento. Aunque sigue considerando que sólo el lenguaje y el diálogo permiten llegar a la verdad, admite que las Letras –cuando están bien escritas– pueden reflejar la vida del lenguaje²⁷⁸. Ahora bien, como apunta Lledó, Platón mantiene siempre la preeminencia del discurso interior frente a la exterioridad de las Letras. En efecto, el ser humano no podría entender nada exterior, si no estuviera constituido por un lenguaje interior, en el que se integra y articula todo lo que oye y lee. La constitución del lenguaje acaba por solidificarse en cada individuo de modo peculiar: «En esta solidificación se forja la conciencia, no sólo como origen de una luz que ilumina y percibe los contenidos que en ella aparecen, sino que los contenidos mismos consolidan, en cuanto *memoria del logos*, el complejo artificio de la mismidad»²⁷⁹.

Por esta razón, Platón critica con tanta virulencia a los artistas, y en particular a la «raza de los poetas»²⁸⁰. Son los enemigos de esta inteligencia pura evocada más arriba: no estimulan ni el razonamiento, ni las facultades cognitivas del ser humano, sino sólo sus sentimientos y sus recuerdos a través del relato de los mitos. En la época clásica, existe además

²⁷⁷ DIXSAUT, M., *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes* (vol. I), op.cit., p. 54.

²⁷⁸ PLATÓN, *Fedro* (274c-277a), op.cit., pp. 401-409. Véase en particular el relato del mito de Theuth y Thamus por Sócrates. Las Letras no son suficientes para transmitir el pensamiento por que no se bastan a sí mismas. Necesitan siempre a su autor para transmitir su significado. La escritura no favorece sino que perjudica la memoria, es decir, la facultad del alma para sacar cosas de su interior. Sin embargo, en un segundo momento, Platón parece admitir que contribuyen a la inmortalidad de lo humano y que sirven de apoyo al lenguaje. En el *Crátilo*, Platón quiere mostrar sin embargo que el lenguaje (desde unas perspectivas convencionalistas y naturalistas), no permite acceder a la realidad. Véase *Crátilo*, en *Diálogos* (II), op.cit., pp. 363 ss.

²⁷⁹ LLEDÓ, E., *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y de la memoria*, op.cit., pp. 85-86.

²⁸⁰ PLATÓN, *Leyes* (801b), op.cit., p. 34.

una tendencia a confundirse psicológicamente con los temas tratados: la llamada *mimesis* no es mera cuestión de estilo para Platón, sino una identificación total entre el sujeto y el objeto. Esta identificación está facilitada por la tradición oral de la cultura griega, dentro de la cual el poeta crea ilusiones mediante imágenes verbales y rítmicas²⁸¹. En esta tradición oral, el educando se somete pasivamente a la función poética. El «ego» griego se identifica con toda una serie de situaciones narrativas y polimórficas, reviviendo toda la escala de sentimientos donde se han envuelto los héroes de la epopeya²⁸². Por tanto, para Platón, el arte poético –cuando es simple imitación pasiva– no puede ser otra cosa que un obstáculo para acceder al mundo de las Ideas. Uno accede a ellas, cuando progresa por el camino de la reflexión racional pura y autónoma²⁸³. Platón no critica el arte en sí, sino que urge proteger el «gobierno interior» del individuo, es decir, su alma. Hay que preservarla de los ataques de los «hechizos» de los poetas para que el hombre pueda liberarse de su ignorancia y logre su autonomía racional²⁸⁴. Este punto nutre también la tesis del «individuo-fuera-del-mundo» de Dumont. En efecto, procede, como se sabe, de un proceso de «distanciación» y de «relativización» de la mundanidad, con el fin de proteger y ejercer la actividad racional e individual. Platón identifica un rasgo peculiar y supremo en el ser humano (la razón) y urge al individuo proteger su «ciudadela humana» (el alma) de los ataques externos. Algunos, incluso, han recuperado esas reflexiones platónicas como argumentos para proteger al individuo contemporáneo

²⁸¹ PLATÓN, *República* (597e3), (604d8) y (605d3), op. cit., pp. 461, 473 y 474. Platón considera también que someterse a los sentimientos ajenos es propio de una mujer.

²⁸² HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón*, op.cit., pp. 188-189.

²⁸³ Es en este sentido como se debe entender la importancia de la aritmética para Platón: lo importante no es contar (se refiere al final a la memoria), sino resolver problemas y ecuaciones, lo que sí despierta las facultades cognitivas del individuo.

²⁸⁴ PLATÓN, *República* (605b7) y (608b1), op.cit., pp. 473 y 478. En ambos pasajes, Platón se refiere al «gobierno interior» del ser humano.

de la influencia de los actuales medios de comunicación en la libre determinación de su persona²⁸⁵.

Lo que hace Platón (con las aportaciones de Heráclito y Demócrito), es introducir un nuevo significado a la *psikê*. Ésta se vuelve reflexiva y razonada. Se descubre el intelecto psíquico a través del cálculo razonado. Como apunta Havelock, en relación con este cambio radical propuesto por Platón: «otra manera de concretar el efecto de la revolución (...) consistiría en afirmar que en aquel punto se hizo posible identificar el “sujeto” en relación con un “objeto” por “él” conocido». Así, «la *psikê* se vuelve la sede autónoma de la razón y el pensamiento libres» y permite estimular la conciencia individual. En consecuencia, el «paso de la mentalidad homérica a la platónica» mostraría una relación directa entre el «rechazo de los poetas y la afirmación de la psicología del individuo autónomo»²⁸⁶. El despertar de la conciencia del individuo consiste en un afán de distanciarse del conformismo en el estímulo autónomo de la actividad racional.

Sin embargo, ¿cómo ha sido posible empíricamente este despertar de la conciencia del propio «yo»? Los analistas contemporáneos tratan de justificar la aparición del individuo en el pensamiento de Platón buscando en las condiciones socioeconómicas de su época, las razones externas que han facilitado esta supuesta emergencia. Así, según Havelock, el cambio de los soportes de comunicación, que consiste en el paso de la comunicación oral a la comunicación escrita, explicaría el despertar de la conciencia individual²⁸⁷. Lledó abunda en un sen-

²⁸⁵ NEHAMAS, A., «Plato and the Mass Media», en *Virtues of Authenticity*, op.cit., pp. 279-299.

²⁸⁶ HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón*, op.cit., pp. 190-191. Como apunta otra vez Havelock, «la personalidad autónoma y autogobernada (...) viene a simbolizarse como facultad de pensar, de calcular y de saber, enteramente distinta de la capacidad de ver, oír y de sentir», (op.cit., p. 194).

²⁸⁷ En efecto, según Havelock «gracias a los signos escritos, el lector empezó a desvincularse de la carga emocional inherente al proceso de identificación, típico de la cultura tradicional griega. También, el propio método de enseñanza de Sócrates, a pesar de ser oral, contribuyó a este fenómeno: gra-

tido semejante, cuando apunta que la escritura entra en Grecia dos siglos antes de que Platón se enfrentara a ella. Pero aunque parezca un largo tiempo, el escribir no es una práctica habitual y es Platón quien realmente la fomenta²⁸⁸. Para Nuño, la derrota de la aristocracia ateniense tradicional, el crecimiento económico, la descongestión de la clase trabajadora, el aumento de la esclavitud de origen foráneo, constituyen factores que han estimulado también la aparición de la conciencia individual²⁸⁹. Se puede notar que una premisa esencial subyace en todos esos análisis: la llamada conciencia individual ha aparecido porque el individuo adquiere las capacidades materiales para dirigir sus reflexiones hacia sí mismo. En este sentido, Havelock considera que los cambios en la transmisión del pensamiento generan una cierta «cantidad de energía psíquica» disponible para potenciar una visión crítica de lo escrito, desvinculando el «yo» del «objeto» tratado²⁹⁰. Por su parte, Nuño habla de un «aumento de posibilidades de dedicación mental» provocado por los cambios socio-económicos mencionados²⁹¹. En resumen, el punto de arranque de esas reflexiones es la existencia previa de unas supuestas energías mentales del individuo inhibidas por unas condiciones socio-culturales anteriores. Gracias a un nuevo entorno socio-político y al pensamiento socrático-platónico, esas energías se liberan y se dirigen en el estímulo de las conciencias individuales. Por otra parte, este despertar de la conciencia individual derivaría de la progresiva capacidad del indi-

cias a la dialéctica, que consistía en solicitar del interlocutor que repítase lo que acaba de decir, explicándolo, se desvanecía el ensueño a favor de la reflexión especulativa. La dialéctica apartaba la conciencia del lenguaje del ensueño, estimulándola a pensar en términos abstractos». Y concluye Havelock: «Así nació la noción del “yo” que piensa *en* Aquiles, en lugar del “yo” que se identifica *con* Aquiles», *Prefacio a Platón*, op.cit., p.197. HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón*, op.cit., pp. 196-197.

²⁸⁸ LLEDÓ, E., *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y de la memoria*, op.cit., p. 35.

²⁸⁹ NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., p. 34.

²⁹⁰ HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón*, op.cit., p. 196.

²⁹¹ NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., p. 34.

viduo para tener una distancia hacia sus propios sentimientos. Tiene conciencia de los modos según los cuales están estimulados desde el exterior (en este caso, por los poetas y los sofistas). Por esta razón, Platón critica igualmente los deseos y los sentimientos humanos por la dependencia que provocan y la supuesta falta de control que padece entonces el individuo.

Sin embargo, esta desvinculación debe ser compensada por una nueva estructura del pensamiento humano. Este nuevo modo de pensar es el pensamiento abstracto y razonado que, en definitiva, compensa el vacío provocado por la crítica de las inclinaciones y de los sentimientos humanos²⁹². Pero Platón no critica los sentimientos en sí, sino sólo los objetos que anhelan. De hecho, como se ha visto, Platón compara también la sabiduría con un sentimiento: el amor a la verdad y a la justicia. Las enseñanzas socrático-platónicas encarnan la culminación del pensamiento griego, marcado en efecto por una línea creciente de abstracción²⁹³. Según Jaeger, Platón contribuye al «inevitable» proceso de progresiva objetivación de lo moralmente justo, debido a la naturaleza del espíritu griego y no al azar de personalidades particulares²⁹⁴. También, el helenista alemán insiste en que Platón es el primero en hacer que el hombre teórico sea un problema ético de la filosofía, justificando y glorificando moralmente su vida²⁹⁵. Lo interesante es subrayar esta posible conexión entre el despertar de la conciencia individual y la estimulación de la reflexión abstracta, como si la primera tuviera sus raíces en la ampliación máxima de las facultades cognitivas humanas. Ahora bien, ninguno de los comentaristas mencionados se ha atrevido a definir lo que entiende por «conciencia

²⁹² En este sentido, Havelock señala que el abismo que separa a Homero de Platón está unido, a su juicio, por la transición de la conciencia imaginativa a la autoconciencia intelectual, *Prefacio a Platón*, op.cit., p. 199.

²⁹³ NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., p. 24.

²⁹⁴ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p. 446.

²⁹⁵ JAEGER, W., «Sobre el origen y la evolución del ideal filosófica de la vida», apéndice comprendido en *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual.*, op.cit., p. 471.

individual» y este término no aparece, por supuesto, en Platón, aunque sus reflexiones apuntan en esa dirección. Sólo Jaeger muestra un interés en señalar que no se trata de una «conciencia psicológica» sino de una «conciencia moral». Se encamina hacia la aprehensión de la objetividad de los valores éticos dentro de la totalidad del universo. Sin embargo, se debería más bien hablar de objetivación que de simple objetividad: se trata de un camino y de un progreso del pensar humano que no implica una «impersonalidad» sino «una forma suprapersonal del espíritu»²⁹⁶. En otras palabras, el individuo empieza por afirmar el poder de sus sentidos y el poder de su aprehensión sobre la realidad. Sin embargo, esta conciencia se despierta en un marco ético holista. Esta conciencia no está indefinida sino que integra efectivamente un marco moral preciso. El «cuidado de sí» pasa primero por el conocimiento de sí mismo.

2. «Conócete a ti mismo»

El despertar de la conciencia del hombre se hace dentro de un modelo de virtud que pretende encontrar un equilibrio entre las aspiraciones de la razón y otras inclinaciones humanas. Platón recuerda que están grabados en la entrada del templo que los lacedemonios han dedicado a Apolo, los célebres principios siguientes: «Conócete a ti mismo» (*gnôthi seauton*), «De nada en demasía» (*Mêden agan*) y «Las cauciones» o «Llega a ser digno» (*egguê*)²⁹⁷. Esos tres preceptos hacían referencia inicialmente a recomendaciones rituales relativas al acto de la consulta del oráculo de Delfos. «Las cauciones» recomiendan no comprometerse con cosas que no se pueda cumplir. «De nada en demasía» implica no hacer demasiadas preguntas. Por fin, el «Conócete a ti mismo» significa que al momento de pregun-

²⁹⁶ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., pp. 445 y 462.

²⁹⁷ PLATÓN, *Protágoras* (343b y 334a), op.cit., pp. 560-561. También, PLATÓN, *Cármides* (164e-165a), op.cit., p. 348.

tar, hay que examinar bien en sí mismo las preguntas que se quiere formular y tener cuidado de sólo enunciar aquellas que son de su interés. Por tanto, el «conócete a ti mismo» no tenía originalmente el valor moral y filosófico que se le atribuirá más tarde. Además, y se trata de un elemento fundamental para el presente estudio, cuando el «conócete a ti mismo» aparece en la filosofía, y particularmente en el pensamiento socrático-platónico, lo hace «acoplándose» con otro precepto el «cuidado de sí» (*epimeleia heautou*). Este planteamiento está defendido por Foucault y me sirve de base argumentativa para el análisis de la dignidad humana en relación con el pensamiento clásico²⁹⁸. Así, para Sócrates, lo que confiere una dignidad al ser humano es estrictamente su racionalidad que le permite «conocerse a sí mismo» para «cuidar su alma»²⁹⁹. Este «cuidado de sí» aparece particularmente en el *Alcibíades* donde se vincula también al principio délfico:

« (...) conociéndonos, también podremos «conocer con más facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos, mientras que si no nos conocemos no podríamos hacerlo»³⁰⁰.

Por esta razón, se puede defender que el «cuidado de sí» es «el marco, el suelo, el fundamento a partir del cual se justifica el imperativo del “conócete a ti mismo”». Sería incluso un «principio fundamental para caracterizar la actitud filosófica a lo largo de casi toda la cultura griega, helenística y romana»³⁰¹. Foucault indica además tres rasgos que definen esta noción. Primero, como actitud general, el «cuidado de sí» implica una forma de relacionarse con respecto a sí mis-

²⁹⁸ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., p. 17. Para un planteamiento distinto, vid. BRUNSCHWIG, J., «La déconstruction du “Connais-toi toi-même” dans l’*Alcibiade Majeur*», *Recherches sur la Philosophie et le Langage*, n.º 18, Grenoble, 1996, pp. 61-84.

²⁹⁹ PLATÓN, *Protágoras* (313a-c), op.cit., pp. 510-511. Véase también, *Cármides* (161d), op.cit., p. 341.

³⁰⁰ PLATÓN, *Alcibíades I* (129a), op.cit., p. 72.

³⁰¹ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., p. 22.

mo, con respecto a los otros y con respecto al mundo. Sería en este sentido una actitud de prudencia. Segundo, como mirada hacia fuera pero con un retorno a la interioridad del sujeto, el «cuidado de sí» genera un forma de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento. Tercero, la noción de *epimeleia* designa una serie de acciones (meditación, examen de conciencia, etc.), que el sujeto ejerce sobre sí mismo en vista a una purificación y transformación de su persona³⁰².

Entonces y para seguir el principio delfico del *gnôthi seauton*, Sócrates se pregunta en el *Alcibíades*: «Qué es entonces el hombre?». Deduce así que es «algo que utiliza el cuerpo» y este algo «no es otra cosa que el alma»³⁰³. El alma se deduce aquí siguiendo un razonamiento en torno del «utilizar» o del «valerse de» (*khresthai*). No es ni el alma que hay que liberar del cuerpo, ni la yunta alada que hay que encauzar en la buena dirección, ni el alma que posee una arquitectura acorde con una jerarquía de instancias y que tenemos que armonizar³⁰⁴. En el *Fedón*, por ejemplo, el ser humano debe armonizar sus deseos naturales en la unidad de su alma³⁰⁵. En la *República*, la justicia no se refiere a las acciones externas del hombre sino a su «yo interno»³⁰⁶. La justicia, como virtud, surge cuando cada elemento que compone al individuo cumple con su función³⁰⁷. El hombre llega a ser justo cuando mantiene los tres elementos de su naturaleza (razón, apetito y ánimo) en sintonía, como las notas de la escala musical³⁰⁸. En un sentido parecido, cuando Platón comenta un poema de Simónides, considera que el hombre puede, a pesar de las dificultades, alcanzar una dignidad

³⁰² FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., p. 26.

³⁰³ PLATÓN, *Alcibíades I* (129e y 130c), op.cit., pp. 74 y 75.

³⁰⁴ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., p. 67.

³⁰⁵ PLATÓN, *Fedón* (68c), op.cit., p. 48.

³⁰⁶ Para la justicia como armonización del «yo interno» del hombre, véase *República* (443c9-443e9), op.cit., p. 240.

³⁰⁷ PLATÓN, *República* (353), pp. 100-102.

³⁰⁸ PLATÓN, *República* (432a y 443d-443e), op.cit., pp. 221 y 240. Véase también, *República* (442d), op.cit., p. 238 y (586d), op.cit., p. 447.

cuando encuentra el Bien y el equilibrio³⁰⁹. Cuando compara al hombre con la imagen de un ser compuesto por la figura de un «hombrecillo», de una bestia policéfala y de un león, la justicia consiste en que este «hombrecillo» domestique las otras dos partes para que todas puedan vivir en paz³¹⁰. El humanismo de Platón estribaría incluso en que centra su reflexión en el hombre y que no le pide que ignore sus naturalezas sino que desarrolle sus más altas³¹¹. Sin embargo, el *Alcibiades* presenta un cambio en relación con esos ejemplos. Como señala Foucault, la definición del alma es otra: «(...) cuando Platón (o Sócrates) se vale de esta noción de *khresthai/khresis*, para llegar a identificar qué es ese *heauton* (y aquello a lo que éste hace referencia) en la expresión “ocuparse de sí mismo”, en realidad quiere designar no una relación instrumental determinada del alma con el resto del mundo o el cuerpo sino, sobre todo, la posición de algún modo singular, trascendente, del sujeto con respecto a lo que lo rodea, a los objetos que tiene a su disposición, pero también a los otros con los cuales está en relación, a su propio cuerpo y, por último, a sí mismo. Podemos decir que cuando Platón se vale de esa noción de *khresis* para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto (...); ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en cuanto uno es “sujeto de” cierta cantidad de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de la relación consigo mismo. En la medida en que uno es ese sujeto, ese sujeto que se vale, que tiene esta actitud, este tipo de relaciones, etcétera, debe velar por sí mismo»³¹². Cuando Platón defiende la necesidad de examinarse a sí mismo (como a los demás), atribuye al alma una

³⁰⁹ PLATÓN, *Protágoras* (344e), op.cit., p. 562.

³¹⁰ PLATÓN, *República* (589 b), op.cit., p. 451. Véase igualmente PLATÓN, *Gorgias*, (491e): «ser moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y deseos que le surjan», op.cit., p. 92.

³¹¹ BAKER, H., *The Image of Man*, op.cit., pp. 48 y 51.

³¹² FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., pp. 68-69.

dimensión individual y ética al margen de las teorías metafísicas que aparecen en otros de sus planteamientos influidos por el pitagorismo³¹³. El «cuidado de sí» se refiere por tanto al alma como sujeto y no como substancia. En un mismo sentido, Welzel tiene palabras muy justas cuando describe la figura de Sócrates: «Sócrates llevó a su última plenitud la doctrina sofística, superándola, sin embargo, a la vez. Con ella realizó él también el transito del pensamiento cosmológico al pensamiento antropológico, y con ella, también a él le era propia una actitud crítica y reflexiva al orden tradicional (...). Frente al subjetivismo y relativismo de la sofística (...) Sócrates trató, sin embargo, de sentar las bases para un nuevo orden vinculante: hacia el interior, por un profundizamiento de la subjetividad descubierta por la sofística; hacia el exterior, buscando el acceso a la esfera objetiva de una verdad sustraída a toda duda. Sócrates descubrió el alma como el centro de la personalidad espiritual y ética del hombre (...). Por eso, Sócrates quiere consagrarse plenamente al cuidado del alma»³¹⁴. Sin embargo, no hay que ver aquí la aparición del individuo moderno. En efecto, el «cuidado de sí» no significa en este momento la reivindicación de una autonomía inherente a la persona, sino la comprensión de una individualidad dentro del orden general del mundo.

En consecuencia, ocuparse de sí mismo es conocerse³¹⁵. Urge que el sujeto conozca sus talentos y sus finitudes, y sepa distinguir el bien del mal³¹⁶. Ahora bien, el ser sólo puede conocerse, reconociéndose a sí mismo en lo divino. Para poder «conocerse a sí mismo», y tal como los ojos que no pueden

³¹³ PLATÓN, *Apología a Sócrates*, (38a): «una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre», en *Diálogos* (I), op.cit., p. 180. Véase también *Apología a Sócrates*, (28e), (30e) y (33c), op.cit., pp. 167; 169 y 173. En el Hades, Sócrates se propone examinar incluso la sabiduría de los muertos, *Apología a Sócrates* (41b-c), op.cit., p. 185.

³¹⁴ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del derecho*, op.cit., p. 14.

³¹⁵ PLATÓN, *Alcibíades I* (132c), op.cit., p. 79 y FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., p.77.

³¹⁶ BEARE, J. I., «Self-Knowledge», *Mind*, New Series, vol. 5, n.º 18, Abr. 1896, Oxford University Press, Oxford, p. 230.

mirarse a sí mismos, el sujeto debe orientar su mirada hacia el objeto mirado para poder aprehender su esencia y entender lo que una cosa «es en sí»³¹⁷. El ser humano debe orientar su mirada hacia la divinidad que se vuelve propiamente el «espejo» de las cosas humanas. El saber y la razón son los rasgos más importantes del alma; la sabiduría se convierte entonces en este cuidado imprescindible del alma si ésta pretende llegar a la virtud³¹⁸, que no es sinónima de superioridad sino de humildad. Esta perspectiva se plasma en la propia persona de Sócrates, cuya sabiduría, según el oráculo delfico, deriva de la conciencia de su propia ignorancia³¹⁹. Sócrates comenta en este sentido que su don para el «arte de partear» (la mayéutica) deriva de que su persona es «estéril en sabiduría»³²⁰. Para Nozick: «cuando Sócrates afirma que ni él mismo sabe las respuestas a estas preguntas, quiere decir no ya que no sabe la verdad, sino que no posee la verdad; ni siquiera cuenta con creencias verdaderas»³²¹. Según MacIntyre, el oráculo de Delfos explica por qué la mayo-

³¹⁷ PLATÓN, *Alcibíades I*, (132c-e), op.cit., p. 79.

³¹⁸ PLATÓN, *Alcibíades I*, (133a-c), op.cit., pp. 80-81.

³¹⁹ Véase PLATÓN, *Apología a Sócrates* (21d), (22c), (29b), (31c), (32a) y (36c), op.cit., pp. 155, 156, 167, 170, 171 y 178. PLATÓN, *Cármides* (167a), op.cit., p. 352: «el ser sensato y la sensatez y el conocimiento de sí mismo: el saber qué es lo que se sabe y lo que no se sabe». También, sobre la humildad de Sócrates, *Ion* (532e), op.cit., p. 254: «Yo no digo, pues, sino la verdad que corresponde a un hombre corriente». Para Crombie, esto muestra que a pesar de creer como Anaxágoras que la mente rige todas las cosas, Sócrates es lo suficientemente tradicionalista como para aceptar que la vocación de su vida es la anunciada por el oráculo. CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El hombre y la sociedad*, op.cit., p. 384. La diferencia entre Sócrates y los reyes filósofos es relevante. Para el primero, la enseñanza de la filosofía debe realizarse en la esfera privada, de modo que Sócrates no quiere desempeñar cargos políticos: *Apología a Sócrates* (32a), p. 171. Al respecto, véase cómo Antifón se burla de esta postura de Sócrates: JENOFONTE, *Memorables* (L.I, Cap. VI, 1-15), consultado en su edición francesa, XÉNOPHON, *Helléniques. Apologies.Mémorables*, trad. de P. Chambry, Librairie Garnier Frères, París, (fecha de publicación desconocida), pp. 347-351. Véase también Calicles en el *Gorgias* (485d), op.cit., p. 83.

³²⁰ PLATÓN, *Teeteto* (150c), op.cit., p. 190.

³²¹ NOZICK, R., *Puzzles socráticos*, trad. de A. Coletes, Cátedra, «Teorema», Madrid, 1999, p. 146.

ría de los *Diálogos* se concluyen sin dar respuestas a las preguntas iniciales, irritando a los interlocutores de Sócrates: para él, su obligación de maestro consistiría en hacer más sabios a sus alumnos obligándoles a descubrir (por sí mismos) su propia ignorancia³²². Gracias a la razón, el hombre puede lograr una autonomía que se manifiesta en un doble movimiento: la ascensión hacia lo divino, que se repercute luego en una reordenación del «yo interno». Ahora bien, este mismo «conocerse a sí mismo» no pretende defender una igual dignidad entre los hombres. Algunos no pueden –por las actividades (manuales) que realizan y por sus disposiciones innatas– llegar a este conocimiento. Están condenados a oficios vulgares y serviles³²³.

El «conócete a ti mismo» es, según Foucault, «la fórmula fundadora de la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad»³²⁴. La virtud consiste no sólo en acceder al conocimiento verdadero para entender el mundo, sino también, en usar este nuevo conocimiento para entender y cuidar su alma entendida como sujeto. El «cuidarse a sí mismo» es «una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres». Pretende ser un «principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida»³²⁵. El descubrimiento de la verdad a través de la actividad racional y filosófica tiene unas consecuencias radicales en el modo de ser

³²² MACINTYRE, A., «Los sofistas y Sócrates» en *Historia de la Ética*, op.cit., p. 29. Pero al vincular la virtud con el conocimiento y al mostrar que el auténtico conocimiento es inaccesible, aparece un pequeño fragmento de verdad que sólo una minoría puede entrever. Detrás de la modestia de Sócrates se escondería, para Stone, una inmensa vanidad. STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., p. 47. Sócrates recuerda que que han sido los dioses quienes le han obligado asistir a los demás, *Teeteto* (150c), op.cit., p 190. Véase en este sentido, FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., pp. 20-21.

³²³ PLATÓN, *Alcibíades I* (131a y 135c), op.cit., pp. 76 y 86.

³²⁴ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., p. 15. A propósito de sus implicaciones en la ética, véase el primer capítulo de WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, consultado en francés, *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. fr. de M. A. Lescouret, Gallimard, «Nrf», París, 1990, pp. 1-28.

³²⁵ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., pp.21-22.

del sujeto humano. En otras palabras, existe un entrelazamiento, una atracción recíproca del «conócete a ti mismo» y del «cuidado de sí», porque en la Antigüedad, «la cuestión filosófica del «cómo tener acceso a la verdad» y la práctica de la espiritualidad (las transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto que van a permitir ese acceso), (...) nunca se separaron»³²⁶. La razón, ya la conocemos: el autoexamen tiene como fin entender a este «yo» sometido a las leyes del universo y al cual el individuo debe consentir. En el consentimiento al determinismo del cosmos se encuentra la libertad de cada uno³²⁷. Como indica Mondolfo: «(...) ni siquiera con Sócrates y su “Conócete a ti mismo” buscan los griegos la solución del problema del cosmos en la solución del problema de la vida, sino a la inversa: y al crear la filosofía de los conceptos, ven en éstos un puro reflejo de las ideas eternas, cuyas determinaciones recibe el sujeto, comportándose como mero receptáculo de los objetos inteligibles, sin poner nada de sí mismo en ellas»³²⁸. Así, esta conexión entre verdad y espiritualidad es otro parámetro que se debe tener en cuenta al analizar la dignidad humana en la Antigüedad. Por otro lado, el pensamiento socrático-platónico inicia un posible «derrotero»³²⁹ hacia la dignidad humana, cuando vincula la virtud con el valor propio del ser humano.

E. La autonomía de la dignidad individual

Para entender la autonomía inherente a la idea de dignidad que Platón confiere al ser humano, se debe entender tanto su

³²⁶ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., pp. 76 y 32.

³²⁷ ONFRAY, M., *Contre-histoire de la philosophie. Vol.2. D'Épicure à Diogène Oenanda. L'archipel pré-chrétien*, op.cit., CD n.º 1, pista 4, «Quatre méthodes pour devenir ce que l'on est».

³²⁸ MONDOLFO, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, op.cit., p. 40.

³²⁹ Me refiero aquí al texto de Heidegger visto en la introducción de la parte sobre «Mundo clásico y dignidad humana». HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, op.cit., p. 51.

origen como su consecuencia. En relación con el origen, la virtud aparece como el fundamento de la dignidad individual. En relación con la consecuencia de esta autonomía, el individuo se vuelve responsable de sus conductas.

1. *La virtud como fundamento de la dignidad*

La dignidad que Platón concede al ser humano tiene un fundamento que no depende de ningún elemento externo a su esencia. Al alcanzar el conocimiento verdadero del mundo gracias a su razón, el individuo se vuelve capaz de conocer su propia naturaleza y reordenarla. El «conocerse a sí mismo» implica una armonización de las partes del alma humana. Permite al hombre actuar con moderación, es decir, y en la perspectiva platónica, actuar con autonomía. El valor del ser humano se encuentra en esta virtud autónoma que estimula todas las facultades cognitivas. Autoriza una mejor aprehensión de sí mismo y se ejerce durante toda la existencia humana. No se trata de una virtud indefinida sino de una guía de comportamiento que, primero, busca alcanzar la propia autonomía del individuo y que, segundo, fundamenta el valor del individuo únicamente en un comportamiento virtuoso.

En efecto, la dignidad del hombre en Platón deriva sólo de esta virtud autónoma. Platón muestra a veces un optimismo inherente en cuanto a su definición de la naturaleza humana, y le concede un valor vinculado con esta virtud autónoma. Mantiene la intuición de Sócrates que desplaza y transforma el fundamento de la dignidad del hombre: no deriva de la esfera social y política sino de la única conducta individual de acuerdo con un ideal de virtud. No define el valor del ser humano en función del cargo político y de los honores. El valor del hombre viene de su única y propia virtud³³⁰. El decoro externo o el rango político no son los ele-

³³⁰ PLATÓN, *República* (540d), op.cit., p. 376. PLATÓN, *Apología a Sócrates*, (30b), (36d) y (41e), op.cit., pp. 168, 178 y 186.

mentos constitutivos de la dignidad del hombre. Ésta deriva sólo de su alma y de su capacidad para adecuar su conducta con las normas morales.

Sócrates va tal vez más lejos que Platón al sacar nuevas consecuencias de la virtud que defiende. Así, cuando quiere demostrar la singularidad del filósofo, apunta que éste no valora nunca a los individuos en función de su linaje. Más precisamente, al filósofo no le importa el origen de la persona sino solamente su forma de actuar de acuerdo con la virtud. Además, Sócrates insiste en que los antecesores de cada uno han podido ser tanto ricos como pobres, reyes como esclavos, extranjeros como griegos³³¹. Recuerda y elogia el hecho de que ciertos extranjeros han desempeñado cargos públicos en Atenas gracias a sus propios méritos, oponiéndose indirectamente a la doctrina más xenófoba de Platón en la *República*³³². Así, el filósofo es capaz de sentir un origen múltiple en cada individuo y prescindir de este mismo origen para evaluar su dignidad únicamente en función de una virtud autónoma e intrínseca. Es más: el propio Sócrates habría declarado según Plutarco, partiendo de la idea de que el hombre es una planta celestial, que no es «ni ateniense, ni griego sino del mundo»³³³. Así, la dignidad del individuo no deriva de fuentes sociales y políticas sino de una identidad cosmopolita, como «ciudadano del mundo». El valor del ser humano no deriva de unos patrones socio-culturales impuestos, cuya fuente es heterónoma. Es, al contrario, una dignidad cuyo propósito es un ideal de autonomía cuyo origen se encuentra en el mismo ser humano. Según Welzel³³⁴, «el concepto de libertad experimenta aquí su primer gran profundamiento. Libertad no significa ya simplemente una deter-

³³¹ PLATÓN, *Teeteto* (174a), op.cit., p. 242.

³³² PLATÓN, *Ion* (542d), op.cit., p. 268.

³³³ PLUTARCO, «Del exilio», consultado en francés, «Du Bannissement», (XXII, D), en *Les Oeuvres Morales de Plutarque*, trad. de M. de Vascozan, Imprimeur du Roy, París, 1575, p. 125. Consultado en el sitio Internet de la Biblioteca Nacional Francesa, «Gallica»:

<http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-52113>

³³⁴ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del derecho*, op.cit., p. 14.

minada posición social del individuo en la sociedad, sino que es característica de la persona moral y consecuencia del dominio de sí».

Además, esta autonomización del valor de la persona humana a través de la virtud se plasma en la propia actitud de Sócrates ante su destino³³⁵. Sócrates no quiere, en efecto, traicionarse a sí mismo, rechazando el destierro y escogiendo la muerte como condena. No es la muerte la mayor maldad de la existencia humana sino la injusticia. Así, el temor a la muerte sería según sus palabras «indigno» de su persona y de la virtud que profesa³³⁶. La actitud de Sócrates revela el alto grado de autonomización de la virtud que defiende: estriba en una perfecta adecuación de sus actos con sus palabras, manteniendo la mayor ironía ante el destino final de cualquier vida humana³³⁷.

³³⁵ Existen factores que han acelerado el juicio de Sócrates. No se debe olvidar que las doctrinas de Sócrates han influido también a los conspiradores anti-democráticos. STONE habla de «tres terremotos» políticos en Atenas en 411, en 404 y en 401 a.C. El primero se refiere a la confabulación con los espartanos, el segundo a la derrota de la democracia, y el tercero, a la instalación del terror en Atenas. Esos terremotos habrían precipitado el juicio de Sócrates, STONE., I., F., *El juicio de Sócrates*, op.cit. pp. 152-169.

³³⁶ Para resumir el pensamiento de Sócrates: si la sabiduría de uno deriva de su conciencia de su propia ignorancia de las cosas, ¿cómo temer a la muerte si no se sabe lo que es? Sobre la «indignidad» de temer a la muerte y de escoger el exilio, véase PLATÓN, *Apología a Sócrates*, (28b-d), (29a), (38d), op.cit., pp. 165-166, 167 y 181. Stone muestra muy atinadamente cómo Sócrates desea incluso la pena de muerte. Mediante la *megaleoria* («hablar pomposamente»), exaspera al jurado que inicialmente no quiere su muerte. Esta hipótesis viene corroborada por un hecho extraño: el juicio termina con una mayoría más numerosa a favor de la pena de muerte que la mayoría que había votado el exilio. STONE., I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit. pp. 195-211.

³³⁷ Después de conocer su sentencia Sócrates se encuentra con sus compañeros quienes están llorando: «¿Qué es eso? ¿Ahora os ponéis a llorar? ¿No sabíais que, desde que nací, mi propia naturaleza me condenó a muerte? (...) En verdad si tuviese que morir repleto de bienes, tendríamos que apenarnos evidentemente yo y mis amigos (...)». Pero estaba presente un cierto Apolodoro (...) y le insinuó: “Yo al menos, Sócrates, soporto muy mal ver que vas a morir injustamente”. Y se cuenta que, acariciándole la cabeza, Sócrates le respondió: “entonces, querido Apolodoro, preferirías verme morir ¿justa o injustamente?”. Después se echo a reír». JENOFONTE, *Apología de Sócrates*

Según Jaeger, este episodio muestra que vivir de acuerdo con las leyes (humanas) es la más alta ley no escrita en la antigua Grecia y hace que el hombre supuestamente más justo y puro de la nación griega tenga que morir. La muerte de Sócrates sería así una *reductio ad absurdum* del Estado entero³³⁸. Pero la muerte se convierte incluso en un bien para Sócrates, puesto que, o hace del tiempo vivido una sola noche o es sólo la migración del ser a otro lugar³³⁹. La postura de Sócrates reitera la idea según la cual es preferible una vida justa a una injusta lo que pondría otra vez énfasis en el carácter autónomo y práctico de su pensamiento. Como explica el mismo Platón, no se trata de «un tema cualquiera» sino que concierne «a cuál es el modo de que se debe vivir», es decir, qué tipo de vida merece la pena ser vivida, hasta el punto de morir por ella³⁴⁰. La filosofía se convierte, por tanto, en el aprendizaje mismo de la muerte³⁴¹. En este sentido, Mill recordará en su definición del utilitarismo que «es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho»³⁴². El hombre puede ser virtuoso como no

ante los jueces, trad. de J. A. Moreno Jurado, Biblioteca Económica de cultura Ecuménica, «Serie griega», Sevilla, 1994, p. 76. LAERCIO transcribe la misma anécdota, en las *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, trad. de J. Ortiz y Sanz, Luís Navarro (ed.), «Biblioteca Clásica», Madrid, 1887, p. 116. Accesible en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/>

³³⁸ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p. 454.

³³⁹ PLATÓN, *Apología a Sócrates* (40e), op.cit., p. 184. También, véase la última frase en (42e): «Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios», (op.cit., p. 186). En la *Apología*, Sócrates aparece agnóstico, lo que choca con el misticismo que aparece particularmente en el *Fedón*. Según Crombie, la razón del agnosticismo de Sócrates vendría del no querer mostrar sus creencias más íntimas ante un público hostil. CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, op.cit., p. 312.

³⁴⁰ PLATÓN, *República* (352d7-8), op.cit., p. 99.

³⁴¹ PLATÓN, *Fedón*, (67 e-68 b), op.cit., pp. 46-47.

³⁴² MILL., J. S., *El utilitarismo*, trad. de E. Guisán, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 51.

serlo; el modo de llevar a cabo su vida depende sólo de su persona. Así, Sócrates y Platón confieren al ser humano la principal responsabilidad y la capacidad de dirigir el rumbo de su existencia.

2. *El ser humano es responsable de su conducta*

La dignidad del propio Sócrates deriva no sólo de su valentía personal ante la muerte sino de su propia lucha por un ideal del ser humano que influirá tanto en la concepción occidental del hombre como en la idea de dignidad humana³⁴³. Como apunta Garin, no se trata de una virtud general como en los sofistas: Sócrates es el descubridor de la individualidad personal como sustancia moral, auto-suficiente, y en cuanto a la libertad, crea el sistema de relaciones humanas en general³⁴⁴. Sócrates y Platón se esfuerzan en definir efectivamente una virtud práctica y no abstracta. Además, consideran que el valor del individuo no viene de la persecución de unos fines egoístas (lo que genera una dependencia) sino de una conducta moderada que prescinde de los excesos (de ahí su autarcía). Es capaz de entender (en la medida de lo posible) el funcionamiento del alma y por lo tanto, regular la conducta por la razón de acuerdo con la virtud (de ahí su autonomía).

Platón trata de ilustrar este principio refiriéndose al «mito de Er», que narra la muerte, el enjuiciamiento de las almas y su encarnación. Por una parte, insiste en que las injusticias cometidas en la vida terrenal están efectivamente castigadas. Muestra, por ejemplo, como los tiranos padecen terribles penas

³⁴³ Se podría comparar la muerte de Sócrates con la muerte del Cristo como dos símbolos importantes del mundo occidental. Ambos han muerto por representar supuestamente un peligro para la sociedad. Al respecto, véase STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., p. 9. Por su parte, Whitehead compara a Sócrates con otro martirio, San Pablo, en *Aventuras d'idées*, op.cit., [69], p. 103.

³⁴⁴ GARIN, E., *A scuola con Socrate*, La Nuova Italia, Milán, 1993, p. 103.

en el más allá. Por otra parte, al escoger su respectivo y futuro «modelo de vida», se insiste en que las almas deben elegirlo con sabiduría para no caer en los excesos de sus vidas anteriores³⁴⁵. Así, al final del relato de este mito, aparece el alma de Ulises. Sabe sacar conclusiones de sus pruebas y olvidar sus ambiciones pasadas. Hace el buen cálculo escogiendo la vida de un hombre simple, alejado de las hazañas y de la vida pública. En otras palabras, entiende que el valor de una persona no proviene del decoro externo. En la epopeya homérica, Ulises realiza su más grande hazaña cuando, jugando con las palabras, puede transformarse en «nadie» ante el Cíclope³⁴⁶. En la *República* de Platón, su acción más sabia es la de escoger una vida anónima que puede ser la de cualquiera³⁴⁷. Con este «truco», Platón proporciona a cada uno de sus lectores la posibilidad teórica de ser la reencarnación de Ulises y heredar entonces sus talentos naturales³⁴⁸. Entre los héroes, Ulises es, en efecto, el que posee en el más alto grado no sólo las cuatro virtudes principales de la ciudad ideal (sabiduría, valor, templanza y justicia) sino también las cualidades para ser un rey filósofo. De este modo, el lector de la *República* sufre un entrenamiento a la *mimesis* que haría

³⁴⁵ Este mito aparece al final de la *República* (614b2-621d1), op.cit., pp. 487-497. Acerca de los tormentos sufridos por los tiranos, véase *República* (615d-616a5), op.cit., p. 489. En relación con las opciones de vida escogidas por las almas, véase *República* (618a ss.), pp. 492 ss. Er era un hombre de Panfilia, hijo de Armenio, a quien Clemente de Alejandría identificaba con Zoroastro. Era quien relataba los sucesos referidos a lo que acontecía al alma en el más allá. Sobre la importancia de este mito en Platón, véase JASPERS, K., *Los grandes filósofos...*, op.cit., pp. 82 ss. y NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., p. 75.

³⁴⁶ HOMERO, *Odisea*, «Canto IX», trad. de J.L. Calvo, Cátedra, «Letras Universales», Madrid, 1990, pp. 167-178. Véase particularmente, (360): «Cíclope, ¿me preguntas mi célebre nombre? Te lo voy a decir, mas dame tú el don de hospitalidad como has prometido. Nadie es mi nombre, y Nadie me llaman mi madre y mi padre y todos mis compañeros», (op.cit., p. 177).

³⁴⁷ PLATÓN, *República* (620c), op. cit., p. 495.

³⁴⁸ BOUVIER, D., «Ulysse et le personnage du lecteur dans la *République* : réflexions sur l'importance du mythe de Er pour la théorie de la *mimesis*», en FATTAL, M., (dir.), *La Philosophie de Platon*, L'Harmattan, «Ouverture Philosophique», París, 2001, p. 53.

de él un nuevo Ulises. Platón utiliza este mito para ilustrar la virtud defendida por Sócrates: el valor de uno depende de su única voluntad para conocerse a sí mismo. En definitiva, el ser humano se vuelve responsable de su dignidad que deriva de un uso adecuado (es decir, virtuoso) de sus características humanas. Adkins señala que aunque los hombres están definidos como marionetas manipuladas por los dioses³⁴⁹, Platón no pretendería decir que no tuvieran libre albedrío. En efecto, gracias a la razón, como «cuerda dorada» («*golden string*»), los hombres serían capaces de ser algo más que meros autómatas: pueden determinar responsablemente el sentido de su vida³⁵⁰. Esta idea de Adkins me parece exagerada porque, como he indicado antes, el individuo antiguo (e incluso en su concepción platónica), no se concibe a partir de un supuesto libre albedrío. Platón puede conferir una libertad pero ésta depende siempre de su conformidad con unas leyes naturales y generales.

Sin embargo, el pensamiento socrático-platónico contribuye a fomentar lo que Popper llama la «fe en el hombre», y lo que será la nueva aspiración de la «sociedad abierta». En efecto, el intelectualismo (socrático) consiste, según Popper, en una «teoría igualitaria de la razón humana como medio universal de comunicación; su insistencia en la honestidad intelectual y en la autocrítica; su teoría igualitaria de la justicia, y su doctrina de que es mejor ser víctima de una injusticia que cometerla con los demás. Es esta doctrina (...) la que mejor puede ayudarnos a comprender la médula de sus enseñanzas, de su credo individualista, de su creencia en el individuo como fin en sí mismo»³⁵¹. Según Popper, existen dos rasgos fundamentales en el pensamiento de Sócrates que confluyen en la fundamenta-

³⁴⁹ PLATÓN, *Leyes* (803c) y (804b), op.cit., pp. 38 y 39-40.

³⁵⁰ ADKINS, A. W. H., *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Clarendon Press, Oxford, 1960, pp. 302-303.

³⁵¹ POPPER, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, op.cit., pp. 185-186. En consecuencia, no se puede estar de acuerdo con Mattei que considera que Popper no ha aprendido nada de Sócrates por su aversión a Platón. MATTEI, J. P., «PLATÓN y Karl Popper» en FATTAL, M., (dir.), *La Philosophie de Platon*, op.cit., p. 319.

ción del concepto de dignidad humana: la igualdad de los seres humanos y la consideración pre-kantiana del ser humano como fin en sí mismo. Defender un precedente de la igual dignidad en Sócrates es tal vez una interpretación un tanto forzada por parte de Popper. Se puede más fácilmente coincidir con él, cuando afirma que Sócrates y Platón se centran en las potencialidades del hombre para demostrar que éste puede llevar a cabo una vida digna. El hombre aparece como un «fin en sí mismo», ya que su valor depende de su persona definida como agente moral. El centro de atención de la reflexión socrático-platónica es el propio ser humano, y la estima que uno puede tener hacia sí mismo de acuerdo con sus ideas y su libertad de pensamiento³⁵². Por esta razón, Patočka define el «cuidado del alma» como el «fundamento de la herencia cultural de Europa». El individuo humano debe tener conciencia de sus potencialidades y debe protegerlas ante posibles vulneraciones³⁵³. En este punto, el pensamiento socrático-platónico implica un ensimismamiento de la persona humana a través de un doble proceso reflexivo. Primero, concibe la conciencia de la individualidad humana a través de la identificación y del ejercicio de las facultades más nobles de la naturaleza humana. Segundo, orienta el ejercicio de esas facultades hacia el conocimiento del mundo y del alma humana. El hombre está dotado de nuevas cualidades morales y racionales y debe ser consciente de sí mismo tanto para manifestar y defender esas cualidades como

³⁵² En efecto, Whitehead, habla de los discursos de Platón como una apología de la libertad de comunicar las experiencias contemplativas. Sócrates habría muerto por haber defendido este derecho. WHITEHEAD, A. N., *Aventuras dídéas*, op.cit., [64], p. 99. Fustel de Coulanges también abunda en un mismo sentido, en *La Ciudad Antigua*, op.cit., p. 271. En realidad se puede recordar con Stone que Sócrates no defiende la libertad de pensamiento como un derecho básico de todos los ciudadanos atenienses –como aparece en la *Apología* de Libanio– sino sólo como un privilegio de una minoría de hombres selectos y superiores. STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., p. 229. Por otra parte, Stone muestra cómo la libertad de expresión –la *isegoría* o la *parrhesía*– era ya un principio fundamental en la Atenas del siglo v. Véase *El juicio de Sócrates*, op.cit., pp. 234 y 246.

³⁵³ PATOČKA, J., *Platon et l'Europe*, op.cit. pp. 19-21, 96-98 y 193.

para conocer sus limitaciones. Es este doble movimiento que permite relacionar una idea de dignidad humana en el pensamiento socrático-platónico.

En resumen, el concepto de dignidad humana en Platón se manifiesta través de un doble proceso: la individualización y la divinización del ser humano. En cuanto al primer rasgo, Platón insiste en la especificidad de la naturaleza humana respecto a los animales. Marca esta diferencia en la posesión y en el uso exclusivo de la racionalidad por parte del individuo. Además, esta misma racionalidad revela la dimensión divina de la naturaleza humana. En efecto, el ser humano posee dicha facultad en virtud de su alma que revela su parentesco con lo divino y la posibilidad de elevarse hacia él. El ser humano debe usar su racionalidad para buscar y encontrar el verdadero conocimiento del mundo y de su persona. Esta segunda dirección del conocimiento implica una introspección que revela un cierto despertar de la conciencia individual. El ser humano puede plasmar entonces su autonomía en nuevos horizontes. Es una autonomía que se fundamenta en la capacidad humana para tener un pensamiento abstracto y que permite llevar a cabo una virtud práctica gracias al «conócete a ti mismo». Whitehead no se equivoca al indicar que el pensamiento europeo consiste en una serie de apostillas a Platón, por la profusión de ideas que derivan de sus *Diálogos*. Sus obras serían una fuente insaciable de inspiración para el pensamiento humano en general. Un concepto de dignidad humana se intuye en Platón a través de las posibilidades intrínsecas conferidas al carácter humano y en particular, en las relaciones establecidas entre las nociones de autonomía y de racionalidad. Se trata efectivamente de «la victoria de la persuasión sobre la fuerza», lo que precisamente define el mundo civilizado³⁵⁴. Un modelo de dignidad de la

³⁵⁴ WHITEHEAD, A. N., *Process and Reality*, consultado en francés, *Processés et Réalité*, trad. fr. de Ch. Daniel, Gallimard, Nrf, «Bibliothèque de Philosophie», París, 1995, [39], p. 98: «Lo más seguro para definir la tradición filosófica de Europa en general, es reconocer que consiste en una serie de apostillas

naturaleza humana aparece en esta construcción platónica donde un ideal de naturaleza humana se conecta con un ideal político. Sin embargo, no se debe olvidar que el mismo Platón recurre tanto a la persuasión como a la fuerza, para organizar su sociedad ideal y concebir al ser humano³⁵⁵. Este elemento constituye una barrera importante respecto al significado moderno de la dignidad humana.

Platón no ha sido el único en determinar la orientación del pensamiento moderno. En efecto, junto a su discípulo Aristóteles, como advierte Jaeger, han elaborado en buena parte los cimientos del edificio histórico de la cultura occidental³⁵⁶. A continuación, «excavaré» algunos de esos cimientos puestos por Aristóteles en la edificación de la dignidad humana.

a Platón». Dirá lo mismo en su *Adventures of ideas*, [293], op.cit., pp. 296-297: «La filosofía europea tiene como fundamento los *Diálogos* de Platón, que en su método, son primero un esfuerzo para producir varias categorías filosóficas, a partir de una discusión dialéctica sobre los significados del lenguaje, junto con una actividad penetrante sobre la actividad del hombre y las fuerzas de la naturaleza». Véase también, *Aventures d'idées*, [53], op.cit., p. 88. El pasaje del *Timeo* que cita Whitehead, es el (48a) sobre la creación del mundo por el demiurgo. Acerca de la relación del mundo civilizado y la victoria de la persuasión, *Aventures d'idées*, op.cit. [31], p. 69. Este pasaje del *Timeo* afirma en efecto que «(...) la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible», (op.cit., pp. 197-198). Como se ha visto en efecto, Platón concibe una naturaleza y un universo organizados racional y jerárquicamente.

³⁵⁵ PLATÓN, *República* (419e), op.cit., pp. 345.

³⁵⁶ JAEGER, W., «Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida», en *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., pp. 471-472.

CAPÍTULO II

ARISTÓTELES Y LA DIGNIDAD HUMANA

«Creo que unas cuantas ideas, simples pero poderosas, de Aristóteles (...) ayudarán a dar nueva energía a nuestros sistemas de negociar, a revitalizar nuestro centro de trabajo y a reinventar un espíritu corporativo conforme a nuestra época». De esta forma, el profesor Morris justifica el estudio que realiza en su libro llamativamente titulado *Si Aristóteles dirigiera General Motors*¹. Con la reflexión sobre conceptos desarrollados por Aristóteles (y otros filósofos), tales como la felicidad y la excelencia, el *filosofical manager* norteamericano pretende mostrar cómo la sabiduría antigua es útil para mejorar el actual espíritu empresarial. Se refiere así al llamado «bien humano» que, interpretado aristotelicamente, se manifestaría cuando las personas se asocian armoniosamente para lograr un objetivo común. Morris enfoca esta noción en una perspectiva contemporánea y se pregunta de qué manera la cooperación entre los individuos puede ser óptima, es decir, cuando cada uno da lo mejor de sí. Indica entonces que la mayor fuente de la motivación humana no reside en la autoridad o el liderazgo, ni siquiera en el dinero, sino en la necesidad de sentirse valorado, a través de unos tratos de «amor y aprecio». Con las palabras de Morris que se inspirarían en Aristóteles, «el respeto por el otro,

¹ MORRIS, T., *Si Aristóteles dirigiera General Motors*, trad. de M. Gurguá, Planeta, Barcelona, 2005, p. 9.

esta relación moralmente sólida, genera un espíritu de cooperación que es crucial para mantener unas relaciones de trabajo sólidas y duraderas»². Para lograr el éxito empresarial, un deber mínimo de respeto y la satisfacción de una necesidad de reconocimiento, deben regir las relaciones entre los miembros de una misma asociación. La interpretación que hace Morris de Aristóteles parece acertada en la medida que no hace derivar esas ideas directamente del pensamiento del «Filósofo», sino que a partir de un elemento de su pensamiento (la unión de los individuos para un bien común), Morris deduce la necesidad de relaciones respetuosas para lograr el objetivo de una cooperación eficaz. Así, sin traicionar las reflexiones aristotélicas, sabe adaptarlas a una dinámica moderna y diferente. Es un ejercicio parecido en la forma el que pretendo realizar ahora en el estudio de la dignidad humana en Aristóteles: algunas de sus reflexiones han constituido premisas a este concepto sin por tanto agotarlo. Pretendo mostrar no sólo la existencia de esas premisas en su pensamiento, sino también por qué son imprescindibles para la edificación de la dignidad humana.

Como discípulo de Platón, Aristóteles desarrolla y reitera muchas de las reflexiones de su maestro. No obstante, sabe distanciarse de él en numerosas ocasiones, y particularmente en cuanto a su definición del ser humano³. Su filosofía es tal vez más práctica cuando rehabilita por ejemplo, el conocimiento mediante la percepción. A Aristóteles le interesa particularmente la observación de los fenómenos y sería el primero en haber catalogado las especies animales⁴. Este interés por clasi-

² MORRIS, T., *Si Aristóteles dirigiera General Motors*, op.cit., pp. 46 y 135.

³ Acerca de las similitudes entre Aristóteles y Platón, véase por ejemplo *Retórica*, trad. de R. Quintín, Gredos, Madrid, 1999, con la defensa del arte oratorio definido por Platón. En *Ética Eudemia*, trad. de J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1995, Aristóteles reitera la inmortalidad del alma.

⁴ ROSS, D., *Aristotle*, Routledge, «Ancient Philosophy», Nueva-York, 1996, p. 118. Véase en este sentido, ARISTÓTELES, *Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales*, trad. de E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel, Gredos, Madrid, 2000.

ficar los seres y las cosas matiza las especulaciones metafísicas de Platón, de suerte que éste, al parecer, solía llamar irónicamente a Aristóteles la «Inteligencia»⁵. Aristóteles no descarta por tanto la metafísica, sino que edifica un puente entre la esencia y lo cambiante, lo universal y lo particular, como muestra especialmente su concepto de «sustancia»⁶. Así, Whitehead considera que Aristóteles ha introducido en las ciencias la necesaria práctica sistemática de superar la teoría por la observación directa de los detalles. Esta metodología y este afán de observación influyeron en las escuelas de Alejandría y posteriormente en todo el pensamiento occidental⁷. La influencia de Aristóteles es tal, que Jaeger lo define como «el primer pensador que se forjó al mismo tiempo que su filosofía un concepto de su propia posición en la historia»⁸. Como Platón, la filosofía de Aristóteles se dirige a un mundo con sus rasgos culturales e históricos propios. Los pueblos griegos configurados a través de ciudades rivales se consideran entonces como el hito de la civilización. Fuera, están los bárbaros sobre los cuales se debe ejercer el dominio. Dentro, en cada ciudad, una economía rural y artesanal se basa en la esclavitud (con esclavos que provienen de otras ciudades y de los pueblos bárbaros). Sólo una minoría, gracias a sus riquezas y su rango, no trabaja y se dedica a la vida política. Aristóteles no cuestiona esta organización social que, desde la posición histórica contemporánea, vulnera la dignidad humana y particularmente la igual dignidad. La contribución de Aristóteles a la dignidad

⁵ Al parecer, Platón solía ridiculizarle por su afán de conocimiento llamándole también el «lector». DÜRING, I., *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Göteborgs Universitets Årsskrift, Göteborg, 1957, p.109.

⁶ La sustancia es la manifestación de lo universal en lo particular, ARISTÓTELES, *Metafísica*, (1033a23-1034a9), trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, pp. 303-306.

⁷ WHITEHEAD, A. N., *Aventures d'idées*, op.cit., [136], p. 159. Sobre la importancia de Aristóteles en la formación de las ciencias modernas, véase WHITEHEAD, A. N., *Aventures d'idées*, op.cit., [179-184], pp. 193-197.

⁸ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p.11.

humana debe buscarse exclusivamente en la formulación de premisas que a pesar de sus límites, han servido de apoyo a su fundamentación.

La formulación de esas premisas se ha realizado en algunos ámbitos de sus reflexiones y particularmente en su antropología y su ética. Distintas capas vienen definir al hombre otorgándole diversas dimensiones complementarias. Son esas dimensiones (y sus conexiones entre sí) que han constituido aquellas premisas indispensables para el asentamiento moderno de la dignidad humana. El presente estudio va a realizarse en un sentido distinto al recorrido efectuado con el pensamiento platónico. Con Aristóteles, empezaré por describir sus posibles aportaciones a favor de la dignidad humana y terminaré con otros elementos que matizarán dichas aportaciones. Esta forma será en efecto más propicia para reflejar la dinámica del pensamiento aristotélico. Así, en una primera parte, se verá cómo Aristóteles elabora una antropología donde el ser humano está definido a partir de su individualidad y sus características inherentes. Se descubrirán los diferentes ámbitos donde la antropología aristotélica hace surgir esta individualidad del ser humano y intentaré demostrar por qué esta individualidad ha sido una premisa esencial de la dignidad humana.

En una segunda parte, contemplaré esta individualidad del ser humano en el marco de la ética aristotélica, insistiendo en su concepto de «vida buena». Por otro lado, analizaré el interés y el esfuerzo de Aristóteles por hacer accesible su ideal moral a los seres humanos. Acerca las facultades humanas e individuales a este ideal, teniendo en cuenta sus potencialidades y sus limitaciones. Este planteamiento parece revelar en el pensamiento aristotélico un optimismo antropológico. Este optimismo constituye un elemento esencial del pensamiento moderno de la dignidad humana. En efecto, si se sitúa su fundamento en la naturaleza humana, es necesario tener previamente una predisposición subjetiva, favorable y positiva en relación con la propia naturaleza humana. Además, Aristóteles no reflexiona de forma abstracta acerca del ser humano. Se preocupa por

concretar y enseñar cómo se puede alcanzar su ideal moral en la sociedad. En una tercera parte, y teniendo en cuenta las consecuencias de las dos primeras partes, contemplaré al individuo humano en el marco de la ciudad ideada por Aristóteles. En este nuevo ámbito, insistiré particularmente en algunas reflexiones de Aristóteles en relación con la autonomía y la felicidad individual. Por fin, en una última parte, analizaré algunos planteamientos de Aristóteles que pueden argumentar en contra de la igual dignidad de los individuos. Sus conceptos de autonomía y de felicidad no otorgan una libertad individual fuera de la esfera socio-política. Por otro lado, Aristóteles defiende una ciudadanía excluyente y exclusiva, y justifica además la esclavitud.

Las obras que sirven de base a este estudio pertenecen mayoritariamente a las llamadas «esotéricas», es decir, más independientes de los planteamientos de Platón y, supuestamente, relativas a los cursos de Aristóteles en el Liceo⁹. La *Ética Nicomaquea* (en cuanto a la ética de Aristóteles), *Del alma* (en cuanto a su aproximación a la biología y la antropología) y *La política* (en cuanto a sus ideas políticas) constituyen el material principal de este intento por entender mejor la

⁹ Los textos esotéricos estaban leídos en el seno del Liceo y no por el público, CANDEL, M., «¿Regreso a Aristóteles?», prólogo de BRUN, J., *Aristóteles y el Liceo*, trad. de A. Maljuri, Paidós, Barcelona, 1992, p. 10. Se distinguen de los llamados «exotéricos», es decir, «extraños a la escuela peripatética». Aristóteles usa esta expresión en *Ética Nicomaquea* (1101a23), trad. de J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1988, p. 154 y *Metafísica* (1076a28-29), op.cit., p. 504. A la muerte de Platón, Aristóteles quita la Academia en 347 y después de una vuelta a su tierra natal, el rey Felipe de Macedonia le confía la educación del joven Alejandro. Cuando éste hereda el trono después de la muerte de su padre asesinado, Aristóteles vuelve a Atenas para fundar el Liceo cuyos miembros se llaman los peripatéticos por la costumbre que tienen de discutir juntos al mismo tiempo que pasean por los jardines. Sin embargo, Aristóteles está luego acusado de impiedad por los anti-macedonios y tiene que exiliarse de Atenas en Calces, para que, según sus palabras, «no atentase una segunda vez en contra de la filosofía». Muere el año siguiente en 322 a la edad de 63 años. DÜRING, I., *Aristotle in the ancient biographical tradition*, op.cit., p. 460.

modernidad de la dignidad humana en el esclarecimiento de sus premisas en Aristóteles.

I. EL SER HUMANO COMO INDIVIDUO

Esta parte se estructura en torno a tres elementos del pensamiento aristotélico. En primer lugar, estudiaré cómo Aristóteles define algunas bases importantes para la dignidad humana cuando identifica los rasgos que señalan las particularidades de la naturaleza humana. En segundo, y con su concepto de «vida buena», mostraré cómo Aristóteles elabora una ética que permite llevar a cabo una vida digna. Por fin, y en tercer lugar, plasmaré esas dos reflexiones previas en de la ciudad ideada por Aristóteles

A. Individuo y naturaleza humana

Aristóteles define la naturaleza del ser humano a partir de su individualidad, es decir, a partir de elementos que constituyen su especificidad. Dicha individualidad tiene dos perspectivas: una interna y otra externa. En cuanto a la primera, Aristóteles define un nuevo tipo de relación entre el cuerpo y el alma que permite establecer una unidad de la naturaleza humana y acentuar el protagonismo del individuo. En cuanto a la segunda perspectiva, Aristóteles identifica algunos rasgos que singularizan a los hombres de los restantes animales, confiriendo además un valor especial a su naturaleza única.

1. La unidad de la naturaleza humana

La unidad o la unicidad de la naturaleza humana se fundamenta a partir de dos dimensiones en los planteamientos aristotélicos. Primero, el cuerpo y el alma no se oponen sino que se complementan recíprocamente. Segundo, y como corolario, el

ser humano adquiere un nuevo protagonismo: definido como individuo, utiliza su cuerpo y su alma como herramientas para realizar su existencia mundanal.

a) La complementariedad cuerpo/alma

Se ha visto que Platón se preocupa por celebrar la grandeza del hombre a través del único elemento divino que tiene, es decir, su alma. En esta perspectiva, la dignidad del hombre es así esencialmente divina y se plasma en el rechazo de la existencia mundanal y de los sentidos humanos incapaces de percibir y alcanzar un ideal moral superior. Por su parte, Aristóteles pretende conciliar las funciones del alma con las del cuerpo, encontrando una complementariedad entre ambos. Pueden ocurrir tensiones entre el cuerpo y el alma (y entre las partes del alma), pero lo relevante es resaltar que la naturaleza humana depende de la unión de sus elementos constitutivos. Incluso, los primeros textos aristotélicos que reiteran el dualismo platónico entre el cuerpo y el alma, y la división del alma en partes, no revelan el mismo desprecio platónico hacia la existencia mundanal, ni la caracterización del hombre en lucha consigo mismo¹⁰. La ruptura con los planteamientos platónicos aparece especialmente en la obra *Acerca del alma*. Por un lado, el alma sigue siendo el elemento más importante de la naturaleza humana. Es la «entidad definitoria» del cuerpo, es decir, el principio de la vida y más precisamente, según la terminología aristotélica, la «entelequia primera»¹¹. Para ilustrar la relación entre el

¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1119b7-19), op.cit., pp. 206-207: «los apetitos del hombre moderado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es lo bueno». También, *Ética Nicomaquea*, (1138a4-1138b16), (1139a1-19) y (1168a29-1169b1), op.cit., pp. 264-266, 268 y 366-369.

¹¹ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (412b5-11), trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, pp. 168-169. La «entelequia» en Aristóteles es lo que define el movimiento del ser en acto que tiende hacia su perfección, es decir, su plena realización. El «ser en acto» se distingue del «ser en potencia», es decir, en proceso de devenir. Así, siguiendo un ejemplo escogido por Aristóteles, la planta es el acto de la semilla pero en ésta se queda la potencia

alma y el cuerpo, Aristóteles considera que es semejante a la de una figura impresa en la cera y la cera misma¹². El cuerpo humano está entonces moldeado por el alma: ella se mueve por sí misma y confiere movimiento al cuerpo¹³. A pesar de esta aparente superioridad ontológica del alma sobre el cuerpo, la correcta definición del ser humano no puede consistir, según Aristóteles, en una separación de ambos elementos, con la primera, considerada como el elemento genuino y superior, y el segundo, como el componente finito y despreciable de la naturaleza humana¹⁴. Aristóteles prefiere conciliar ambos elementos a la hora de entender el modo en que se configura el individuo humano: el alma es su forma y el cuerpo su materia. De ahí que aparece en Aristóteles una concepción hilemorfística del hombre¹⁵. Se trata no sólo de una ausencia de tensiones sino tam-

hasta que no haya sido enterrada. En la Edad Media, Abu-L-Walid Ibn Rusd, más conocido como Averroes, desarrolla el pensamiento aristotélico e insiste en que el intelecto humano se organiza en torno a la potencia y el acto. Al respecto, véase CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (v.2), Alianza Universidad, Madrid, 1981, p. 191.

¹² ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (412b10), op.cit., p. 169.

¹³ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (404a38-39), op.cit., p. 138: «el movimiento es lo más peculiar del alma y que si bien todas las demás cosas se mueven en virtud del alma, ella se mueve por sí misma»

¹⁴ La cuestión de la separabilidad entre el alma y el cuerpo no está todavía resuelta. En *Ética Nicomaquea*, Aristóteles considera que el cuerpo y el alma son «naturalmente inseparables», (1102a39), op.cit., p. 155. En *Acerca del alma*, considera que ciertas partes del alma, al no ser entelequia del cuerpo, podrían separarse, (413a10), op.cit., p. 170. La confusión es todavía más notable cuando Aristóteles afirma: «no queda claro si el alma es entelequia del cuerpo como lo es el piloto del navío». *Acerca del alma* (413a13), op.cit., p. 170. En relación con esta fórmula, algunos comentaristas consideran, acentuando esta confusión, que se ha omitido en los manuscritos un «o» antes del «como». HARDIE, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon, Oxford University Press, Oxford, 1999, pp. 81-83 y ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., pp. 137-140.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (413a5), op.cit., p. 170. En relación con la materia y la forma, y sus relaciones véase *Acerca del alma* (412a5-12), op.cit., p. 167. Ambos términos remiten a la teoría de las causas que Aristóteles desarrolla más específicamente en la *Metafísica*, (Libro I, 3) op.cit., pp. 79 ss. El hilemorfismo considera que los seres vivos están compuestos de forma y de materia, pero su composición es unitaria.

bién de una complementariedad entre el cuerpo y el alma. Uno no puede existir sin el otro y recíprocamente. Por ejemplo, Aristóteles considera que las facultades de comprender y de entender en el hombre han podido desarrollarse gracias a las emociones y los sentidos¹⁶. Esta complementariedad y esta ausencia de tensión entre el cuerpo y el alma (o al menos la moderación de esas tensiones) diferencian a Aristóteles de Platón en cuanto a sus definiciones respectivas de la naturaleza humana. El hombre no es dos cosas sino una: un «cuerpo espiritual» o un «alma corporal», una «materia formal» o una «forma material»¹⁷.

Aristóteles no encuentra tensiones entre la razón y el deseo y rechaza en sus últimos escritos, la posibilidad de dividir el alma en partes¹⁸. No hay tensiones en el alma humana entre la voluntad, las pulsiones y el intelecto, de modo que el deseo se define como la potencia motriz del alma¹⁹. El deseo no es sólo pasivo sino que puede ser activo. El alma está así dividida en dos partes: una «lógica» y otra «alógica» de donde proceden todas las emociones. Como señala Fortenbauch, existe una relación entre las emociones y la inteligencia, pues-

¹⁶ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (432a7), op.cit., p. 242. El sentido es «la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera reciba la marca del anillo sin el hierro ni el oro», *Acerca del alma* (424a17), op.cit., p. 211. Aristóteles usa otra vez la comparación de la cera (lo hace para describir la relación alma /cuerpo) para demostrar la unidad del ser en relación consigo mismo y en relación con su «ser en el mundo».

¹⁷ HARDIE, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, op.cit., p. 72: «Man is not two things but one; a besouled body or embodied soul, formed matter or enmattered form».

¹⁸ Un rechazo de la visión platónica de la división del alma aparece explícitamente en ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (432b), op.cit., p. 244. Sobre la complementariedad de las partes del alma, consultar ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1139a-1139b), op.cit., pp. 268-271: «El principio de acción es, pues, la elección –como fuente y no como finalidad– y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo» y *Ética Nicomaquea* (1144b15-1145a11), op.cit., pp. 287-288.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (433a30), op.cit., p.247.

to que la parte «alógica» obedece siempre a la parte «lógica» del alma²⁰. La razón no debe controlar la voluntad puesto que su misma forma de manifestarse deriva de esta voluntad. Ya no hay como en Platón, un carro empujado por tres caballos con un auriga que lucha por mantener el control. La voluntad, el deseo y la razón no se disocian sino que juntos configuran al ser humano²¹. La integración de los elementos que rigen la conducta humana se obtiene así mediante la unificación de las acciones realizadas (las llamadas *praktá*)²². Es cierto que Aristóteles admite que «algo» en el individuo puede ser contrario a la razón. Pero, el dominio no proviene del mero conocimiento del Bien, sino de la elección²³. En resumen, Aristóteles empieza a distinguir lo que no ha sabido identificar Platón: por una parte, existe el apetito biológicamente determinado y por otra, el deseo humano consciente, es decir, la volición²⁴.

²⁰ FORTENBAUCH, W. W., *Aristotle on Emotion*, Duckworth, Londres, 2002, p. 23.

²¹ Por lo tanto la sensación no determina la conducta humana. ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 221.

²² SAMARANCH, F., *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, FCE, «Paideia», México, 1991, p. 229.

²³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1102b16-25), op.cit., p. 158: «(...) algo que por su naturaleza viola la razón, y esta parte lucha y resiste a la razón. Pues de la misma manera que los miembros paralíticos del cuerpo cuando queremos moverlos hacia la derecha se van en sentido contrario hacia la izquierda, así ocurre también con el alma; pues los impulsos de los incontinentes se mueven en sentido contrario. Pero, mientras que en los cuerpos vemos lo que se desvía, en el alma no lo vemos; mas, quizá, también en el alma debemos considerar no menos la existencia de algo contrario a la razón, que se le opone y resiste». Por ello, en su *Metafísica* afirma que la única salida posible es la facultad de elección: «(...) todas las potencias irracionales producen cada una de ellas, una sola cosa, mientras que las racionales producen ambos contrarios y, por tanto, producirían a la vez cosas contrarias, lo cual es imposible. El dominio ha de corresponder, pues, a otra cosa, y me refiero al deseo o la elección». ARISTÓTELES, *Metafísica* (1048a 8-11), op.cit., pp. 374-375. Remito también al texto ya citado en la *Ética Nicomaquea* (1139a-1139b), op.cit., pp. 268-271.

²⁴ MACINTYRE, A., *Historia de la Ética*, op.cit., p. 46.

La unicidad de la naturaleza humana aparece en las relaciones entre el cuerpo y el alma. En un pasaje del *Timeo*, Platón hace derivar de la verticalidad del cuerpo humano la esencia divina del hombre. El alma del hombre se manifiesta a través de la postura erguida del cuerpo²⁵. Aristóteles recurre a la misma verticalidad corporal para demostrar algo distinto. En *De Partibus Animalium* comenta lo siguiente:

«El hombre, en lugar de patas y pies delanteros, tiene brazos y las llamadas manos, pues es el único de los animales que camina erguido porque su naturaleza y su esencia son divinas, y la función del ser más divino es pensar y tener entendimiento. Pero esto no sería fácil si la parte superior del cuerpo comprimiera mucho, pues el peso hace lento el razonamiento y el sentido común»²⁶.

Este texto revela una concepción teleológica de la naturaleza donde, en este caso, la postura natural del cuerpo está determinada por los fines del ser humano, es decir, el uso de la inteligencia. Esta visión de Aristóteles según la cual se puede explicar cualquier cosa haciendo constar su finalidad, se remontaría a Anaxágoras personaje que también inspiró a Platón. Un pasaje del *Fedón* indica en este sentido que la «mente» del universo ha ordenado todas las cosas del mejor modo posible²⁷. Sin embargo, estriba una diferencia con Aristóteles.

²⁵ PLATÓN, *Timeo* (90a-b), op.cit., p. 258.

²⁶ ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, (686a25ss.), en *Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales*, trad. de E. Jiménez Sánchez-Escariche, & A. Alonso Miguel, Gredos, Madrid, 2000, p. 213. Acerca de la importancia que Aristóteles da a la posición erguida del hombre, véase también *Partes de los animales*, (656a10), op.cit., p. 111.

²⁷ PLATÓN, *Fedón* (99c-100c), op.cit., pp. 108-110. En relación con esta visión teleológica de la naturaleza, véase por ejemplo, ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (415b), op.cit., p.180: «La naturaleza –al igual que el intelecto– obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección»; (432b), op.cit., p. 245; (433a32), op.cit., p. 251. Aristóteles habla de cuatro causas: materia, forma, agente y fin. Véase, por ejemplo, el Libro V de la *Metafísica*, op.cit., pp. 205 ss. Sobre la influencia de Anaxágoras, leer los comentarios de BAKER, H., *The image of man*, op.cit., op.cit., p. 56 ss. y HARE, R. M., *Platón*, op.cit., p.74.

Según Platón, es el alma la que precede al cuerpo humano y la que le otorga su verticalidad. El alma es el elemento genuino y superior que posee el ser humano al cual deben sujetarse los sentidos humanos. La verticalidad del cuerpo deriva de la presencia del alma en el ser humano. Por el contrario, Aristóteles considera que la postura erguida del ser humano posibilita el desarrollo de sus facultades cognitivas. Esas facultades no tienen una explicación metafísica, sino natural y mundanal. Parece definir al ser humano desde una perspectiva unitaria, percibiendo la homogeneidad de su ser, insistiendo en el apoyo recíproco que existe entre sus facultades racionales, su cuerpo y sus sentidos.

Por otra parte, Aristóteles vincula la capacidad racional del ser humano con su esencia divina. Atribuye explícitamente un valor al ser humano, en la medida que usa propiamente el término «divino» (*theos*) para calificar la naturaleza humana. Como indica Bailly, este concepto expresa el más alto grado de admiración con incluso un matiz de entusiasmo²⁸. Además, como señala Frede, al hablar de naturaleza divina del ser humano, Aristóteles pretende decir que la naturaleza humana no deriva sólo de la configuración y de las relaciones causales de elementos materiales y básicos²⁹. El ser humano definido por Aristóteles se caracteriza por dos rasgos principales: primero, no existe una necesidad de liberar el alma del cuerpo porque ambos, con sus funciones respectivas, configuran la integridad de su individualidad. Segundo, es la función racional (y no el alma) la que confiere una esencia divina al ser humano³⁰. En consecuen-

²⁸ Consultar la voz «theos» («θεός») en BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, París, 1950, p. 921.

²⁹ FREDE, M., «On Aristotle's Conception of the Soul», en NUSSBAUM, M. C. & OKSENBERG RORTY, A. (ed.), *Essays on Aristotle's «De Anima»*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 95. Frede indica igualmente que la noción del alma de Aristóteles se opondrá a la de Descartes. Lo mismo aparece en ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 138.

³⁰ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (408b15), op.cit., p. 155: «Mejor sería en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma».

cia, las reflexiones aristotélicas matizan la naturaleza superior del alma. Subrayan la unicidad y el protagonismo del individuo humano.

b) El nuevo protagonismo del ser humano

El proceso de «desdeificación» del alma pasa por una nueva caracterización de su función y de su ámbito de actuación. Ya no tiene alas que la hacen volar hacia unos lugares extra-mundanales del saber puro. Aristóteles la define como una «mano», es decir, como el «instrumento de instrumentos». Actúa en la existencia mundanal del hombre³¹. El alma es la potencialidad que sirve para agarrar la actividad racional³². Además, no es inmortal sino que depende del cuerpo, del mismo modo que el arte depende del instrumento para expresarse, siguiendo la comparación de Aristóteles³³. Esta definición naturalista del alma tiene como consecuencia cambiar la naturaleza de las relaciones entre ésta y la definición del hombre. Siwek interpreta este planteamiento como un equilibrio entre el materialismo y el espiritualismo³⁴. El hombre no debe someterse a su alma, sino que ella es un medio a su disposición, aunque al mismo tiempo el hombre no puede existir sin ella. El alma, despojada de sus elementos místicos, no tiene vida propia, sino que se vuelve natural, mundanal y, al servicio del individuo. Ahora lo que importa no es su liberación, sino cómo se relaciona con el cuerpo para constituir al individuo humano y orientar sus conductas en su existencia mundanal. El ser humano, como individuo, se vuelve así el único protagonista de su existencia y utiliza su cuerpo y su alma como herramientas.

³¹ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (432a1-3), op.cit., pp. 241-242: «De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos».

³² LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, trad. de P. Castrillo Criado, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 121

³³ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (407b22-26), op.cit., p. 154.

³⁴ SIWEK, P., *La psychophysique humaine d'après Aristote*, Éditions. F. Alcan, París, 1930, p. 195.

En resumen, Aristóteles proporciona una visión del ser humano considerándolo a partir de su individualidad unitaria. En su misma esencia, el hombre aparece como un individuo cuya característica principal es la unicidad de su ser. El cuerpo y sus sentidos pueden ser elementos inferiores de la naturaleza humana pero no deben ser despreciados moralmente. Son los soportes que permiten que la función racional e individual se exprese. Gracias a la expresión de esta racionalidad, el hombre manifiesta además su esencia divina. Ahí surge en Aristóteles el reconocimiento de un valor inherente a la naturaleza humana. El hombre es un ser digno porque expresa una capacidad racional, que utiliza el alma como herramienta. Por otra parte, Aristóteles individualiza también al ser humano desde una perspectiva externa, es decir, gracias a su «naturaleza única».

2. *La singularidad de la naturaleza humana*

Aristóteles presenta, en un primer momento, una definición del ser humano a partir de lo que he llamado su «naturaleza unida». Su individualidad se manifiesta en la medida que los elementos de su naturaleza se apoyan recíprocamente para definir su conducta. Destaca además la facultad racional como elemento superior y divino que otorga un valor al hombre. En un segundo momento, Aristóteles presenta una individualidad del ser humano en función de lo que llamaré su «naturaleza única». En efecto, encuentra algunos rasgos propios de la naturaleza humana que manifiestan su dignidad. Tres rasgos parecen identificar esta especificidad humana: la racionalidad, la felicidad y la sociabilidad.

a) El ser humano como «animal racional»

Aristóteles se pregunta en la *Ética Nicomaquea* qué es aquello de lo que carecen las plantas y los animales, y que poseen exclusivamente los humanos. El alma, no es propia del ser humano sino que es un patrimonio de todos los seres «vivientes» que los

diferencian de los seres «no vivientes». Lo viviente es una sustancia que tiene materia y forma; el alma es la forma del viviente que cumple funciones vitales específicas. Lo que diferencia a los seres vivientes no es la posesión o no de un alma, sino las facultades de sus almas respectivas. Aristóteles ordena así las facultades de las almas en función de cada ser viviente: la facultad nutritiva con las plantas, la sensitiva con los animales, la racional y la discursiva con los hombres³⁵. Aparece una graduación de las funciones del alma que coincide con una *scala naturae* de las especies donde los hombres, siendo animales, disfrutaban tanto de las facultades racionales como de las otras inferiores³⁶. La definición del ser humano como un ser intermedio, en una escala de especies, tiene por cierto un origen platónico que Aristóteles adapta a sus planteamientos y que, según Lovejoy, ha permitido introducir la noción de «continuidad» que se encuentra en la base de la biología moderna³⁷.

Sólo los humanos son racionales, de modo que no hay duda para Aristóteles que «la función propia del hombre es la actividad del alma conforme a la razón, o que implica la razón (...)»³⁸. Esta función no sólo es lo específico del hombre sino que define lo humano: con las palabras de Aristóteles, la parte intelectual del ser humano constituye la «íntima realidad de su persona»³⁹. Aristóteles encuentra así en la racionalidad y más precisamente, en su ejercicio, el rasgo genuino de la naturaleza humana⁴⁰. Así, el alma participa de la razón y es esta misma participación la

³⁵ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (II, 2 y 3) y (III, 12-13), op.cit., pp. 170-178 y 250-256.

³⁶ ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 120.

³⁷ LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londres, 2001, pp. 55-56.

³⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1098a7-10), op.cit., pp. 141-142.

³⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1166a10) y (1166a20), op.cit., pp. 359 y 360.

⁴⁰ «Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquél, por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa. Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo (...)», ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1098a3-5), op.cit., p. 141.

que identifica a los hombres, en su esencia divina. El alma ya no es la entidad que identifica al individuo, lo que le identificará entonces será su máxima facultad, es decir, la razón.

También, cuando Aristóteles se interesa por descubrir la característica común a todos los movimientos animales dirigidos a un objeto (la *órexis*), considera que los impulsos, los apetitos y la volición pueden ser formas de esta *órexis*. Abre la *Metafísica* insistiendo en que «todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones»⁴¹. Aristóteles recupera aquí la idea de «asombro» (el *thaûma*) expresado por Platón como principio impulsor de la filosofía⁴². Se trata –según Zubiri– de un saber en el que los individuos están «firmes en la verdad de las cosas», que es algo más modesto que el entendimiento de tipo platónico, pero que se orienta hacia el «deleite» y la «delectación»⁴³. En efecto, Aristóteles parece rechazar el dualismo y el idealismo de Platón. El verdadero y único saber es el saber humano. Sus fines son mundanales y sus herramientas son los propios sentidos humanos. Para Gómez Pin, el «todos» de la frase citada más arriba, constituye lo esencial de esta fórmula: expresaría una concepción auténticamente democrática y comunitaria de la condición humana⁴⁴. Aristóteles asimila igualmente el conocimiento al deseo puesto que se persiguen ambos para sí mismos y no para otros fines. Como insiste Lear, la ética para Aristóteles es el estudio de la organización del deseo humano, y plantea la vida tal como se vive en el mundo, no tanto para persuadir a sus lectores, como para proporcionarles pautas de autocomprensión⁴⁵. De la misma manera, Aristóteles precisa la especificidad del animal humano: «(...) la elección es o inteligencia

⁴¹ ARISTÓTELES, *Metafísica* (980a), op.cit., p. 69.

⁴² PLATÓN, *Teeteto*, (155d), op.cit., p. 202.

⁴³ ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 1992, p.17.

⁴⁴ GÓMEZ PIN, V., *Los ojos del murciélago. Vidas en la caverna global*, Seix Barral, Barcelona, 2000, p.15.

⁴⁵ LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, op.cit., pp. 16 y 182-183.

deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre»⁴⁶. Ross considera que al indicar que el intelecto es el origen del movimiento del ser humano, es decir que, el pensamiento humano se confunde con el objeto, Aristóteles demostraría un «realismo ingenuo»⁴⁷. A pesar de esta crítica, Aristóteles expresa la «naturaleza única» del hombre, a través de su «naturaleza unida», puesto que el deseo y la inteligencia se apoyan mutuamente. La razón aparece como una característica natural del hombre y está inclinada hacia la actividad y el descubrimiento. No hay tensiones entre la razón y el deseo, sino que éste puede constituir movimientos voluntarios⁴⁸. A diferencia de Platón, Aristóteles define a los hombres a través de su intencionalidad en el ámbito mundanal; quiere entender cómo se inclinan hacia algo del mundo, cómo se esfuerzan por alcanzar objetos del mundo para luego apropiárselos. Los hombres no son ni objetos inertes, ni dioses perfectos, ni seres a la deriva, ni fuentes espontáneas de movimiento. Todos, por ser criaturas incompletas, intentan alcanzar objetos del mundo y de esta manera se genera y se despliega su movimiento⁴⁹. Siguiendo a Platón en el *Teeteto* (155d)⁵⁰, el origen mismo de la filosofía viene de esta inclinación natural, propia del ser humano, a discernir e interpretar el mundo por sí mismo, estableciendo distinciones, aclarando y encontrando explicaciones de lo que parece extraño y «asombroso»⁵¹. Otras criaturas viven en las impresiones y en

⁴⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1139b 4-5), op.cit., p.272.

⁴⁷ ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 138.

⁴⁸ En este sentido, ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1102b29-1103a3), op.cit., p.156 y *Ética Eudemia* (1219b27ss), op.cit., pp. 434 ss.

⁴⁹ NUSSBAUM, M. C., *La Fragilidad del Bien. Fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía Griega*, trad. de A. Ballesteros, La Balsa de la Medusa / Visor, n.º 77, Madrid, 1995, p. 372.

⁵⁰ PLATÓN, *Teeteto*, (155d), op.cit., p. 202.

⁵¹ Históricamente, según Aristóteles, la filosofía ha aparecido sólo después de que la sociedad se haya organizado para cubrir las necesidades básicas. Una vez que una clase dominante se había liberado de dichas necesidades podía entregarse a actividades ociosas. Véase la *Metafísica* (981b13-25) y (982b20-24), op.cit., pp. 73 y 76-77. Por su parte, Husserl considera que la aparición de la filosofía en la Grecia del siglo VII depende en su sen-

los impulsos del momento; los humanos intentan comprender el mundo según unos principios generales que revelan «un orden en su multiplicidad»⁵².

La llamada «naturaleza única» de los hombres deriva de la posesión y del ejercicio de su racionalidad. Más precisamente, la facultad racional distingue el alma humana de las almas de los otros animales. Se trata del principio del movimiento humano, que empuja al hombre hacia el entendimiento de la realidad que lo rodea. Otro rasgo define igualmente la «naturaleza única» de los seres humanos: la búsqueda de la felicidad.

b) El ser humano y la felicidad

Aristóteles considera al principio de su *Ética Nicomaquea*, que existe «algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa» de modo que «este fin será lo bueno y lo mejor»⁵³. Es solamente en el capítulo IV del libro I que Aristóteles asimila este fin con la *eudaimonía*, que podría traducirse, a pesar de los límites modernos de la traducción, por el término «felicidad».

En un primer momento, Aristóteles constata que tanto los hombres como los animales buscan el placer⁵⁴. Sin embargo, Aristóteles no condena los placeres, porque considera que dicha crítica no sería conforme con la realidad de la existencia humana⁵⁵. Considera que el placer que se saca de una actividad es el mismo factor de su perfeccionamiento; vincula incluso el placer con el deseo de vivir, y más precisamente, con el tipo de

tido original de la curiosidad innata al hombre y que, en su origen, esta curiosidad se ejercía sólo en el ámbito de actividades meramente básicas y vitales. HUSSERL, E., «La crise de l'humanité Européenne et la Philosophie», op.cit., p. 366.

⁵² NUSSBAUM, M. C., *La Fragilidad del Bien*, op.cit., pp. 337-338.

⁵³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1094a18-19), op.cit., p. 130.

⁵⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1153b25), op.cit., p. 317.

⁵⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1172a20-1172b10), op.cit., pp. 379-380.

vida que cada uno escoge⁵⁶. Ahora bien, el placer no es un elemento que puede distinguir a los hombres de los animales, en la medida que deriva de un rasgo que ambos comparten en sus respectivas almas.

Aristóteles se pregunta entonces cuál es el fin de la naturaleza humana y constata que este fin perseguido por todos los hombres es la felicidad. Lo interesante de esta conclusión es que Aristóteles no la deduce en un primer momento de su visión antropológica sino a partir de un uso lingüístico: en la opinión general, existe un consenso que consiste en admitir que la finalidad de la vida humana es la felicidad. Pueden existir diversos modos y discrepancias sobre la forma de lograrla pero todos, e indiferentemente de su origen social, coinciden en que la meta de la existencia es la felicidad⁵⁷. Se trata de un ejemplo del método aristotélico que consiste en hacer entrar en la investigación ética las valoraciones subjetivas sobre lo que es percibido como bueno, para luego profundizarlas o criticarlas⁵⁸.

Más adelante, y para apoyar esta constatación social, Aristóteles recurre a su definición del ser humano y a las respecti-

⁵⁶ «Podría pensarse que todos los hombres aspiran al placer, porque todos desean vivir, pues la vida es una especie de actividad y cada uno orienta sus actividades hacia las cosas y con las facultades que prefiere; sí, el músico se complace en escuchar melodías, el estudioso ocupa la mente con objetos teóricos y, de igual modo, todos los demás; y como el placer perfecciona las actividades, también el vivir que todos desean. Es razonable entonces, que aspiren también el placer, puesto que perfecciona la vida que cada uno ha escogido. Dejemos de lado, por el momento, la cuestión de si deseamos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida. Pues ambas causas parecen encontrarse unidas y no admiten separación, ya que sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad», ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1175a17-31), op.cit., p. 389.

⁵⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1095a15), op.cit., p. 132: al preguntarse sobre la meta de la política, y el bien supremo de que se debe realizar, Aristóteles afirma que «(...) casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad».

⁵⁸ SAMARANCH, F., *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, op.cit., p. 226. También, NUSSBAUM, M. C., *La Fragilidad del Bien*, op.cit., p. 407.

vas funciones del alma humana. Esas funciones tienen un fin único que es la búsqueda de la felicidad. Además, sólo los hombres están capacitados para perseguir la felicidad mientras que los otros animales son incapaces, por naturaleza, de buscarla⁵⁹. Aristóteles distingue así a los hombres no sólo a partir de las facultades de su alma, sino también a partir del sentido de su existencia mundanal. Se esfuerza así en demostrar la plausibilidad de la felicidad como el fin último de los seres humanos. La felicidad tiene, como se ha visto, dos rasgos esenciales: se quiere por sí misma y las demás cosas se quieren para alcanzarla. Además, Aristóteles le añade una tercera característica: se elige la felicidad sólo por ella misma y nunca por otra cosa⁶⁰. Esas tres características describen así un estado de perfecta autonomía, donde los fines y las funciones de la naturaleza humana se confunden y se apoyan mutuamente.

En este sentido, la verdadera felicidad no depende de la fortuna o de las circunstancias de la vida sino que es el resultado de la perfección humana. La felicidad se vuelve incluso un «presente divino»⁶¹. Aquí aparece la posible ambigüedad de Aristóteles o al menos la dificultad que tiene para dotar a su concepto de felicidad un único trasfondo antropológico mientras que este mismo término (*eudaimonía*) posee un origen mítico-religioso. El primer elemento, «*eu*», designa algo «bueno» y el segundo, se refiere al *daimon*, es decir, a un genio o a una divinidad de rango inferior⁶². La *eudaimonía* significaría algo así como «el hecho de estar bajo la protección de un genio propicio». Tal sentido puede ser latente cuando Aristóteles defiende que el logro de la felicidad depende de un cierto coeficiente de buena suerte o de los dones especiales de su natura-

⁵⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1099b30), op.cit., p. 147; (1175b30), op.cit., p. 393.

⁶⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1097b1), op.cit., p. 139 y (1176b30-31), op.cit., p. 394: «la felicidad es el fin».

⁶¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1099b10), op.cit., p. 146.

⁶² Tener fortuna es así tener un buen *daimon* es decir un «espíritu guardián».

leza individual⁶³. Sin embargo, Aristóteles rechaza que la felicidad dependa únicamente de la buena suerte. La idea de «libertad interior» sobre la cual descansa toda la ética helenística, está expresada también por Aristóteles cuando describe la felicidad a través de los tres rasgos (vistos anteriormente) que implican una máxima autosuficiencia del individuo respecto a la fortuna y a las circunstancias externas. De hecho, Jaeger interpreta esta «libertad interior» en Aristóteles como la expresión de la «dignidad moral de la personalidad», expresión de un valor inherente a su naturaleza⁶⁴. La noción de autonomía moral aparece en Aristóteles dentro de sus reflexiones sobre la felicidad individual y siembra una semilla importante para la dignidad humana. Se trata de una semilla que conectará el valor del ser humano con el disfrute y el desarrollo de su autonomía. No debe olvidarse sin embargo, que esta conexión no implica en sí una igual dignidad entre los individuos. Una cosa es el reconocimiento del valor de la dignidad humana que procede de la autonomía individual, otra es defender la supuesta inherencia de este valor en todos los seres humanos.

⁶³ SAMARANCH, F., *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, op.cit., p. 226. Véase en particular ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* (VIII.2), «Suerte, buena suerte y felicidad» op.cit., pp. 537-542. La suerte viene definida como «una causa imprevisible para el razonamiento humano», (1247b11-12), op.cit., p. 539. Aristóteles distingue dos tipos de fortuna: una divina que prospera siguiendo los impulsos del hombre y otra, cuando uno prospera en contra de sus impulsos (1248b3-9), op.cit., p. 542. El *daimon* del hombre se encuentra también en los ensueños. *Acerca de la adivinación por el sueño* (II, 12-15) en *Acerca de la generación y la corrupción -Tratado breve de historia natural*, trad. de E. de la Croce & A. Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1987, p. 299. Se ha visto que la mántica, es decir, la ciencia de los sueños y otros oráculos, aparece también como unos de los rasgos que han permitido revelar la humanidad de los hombres en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, (v. 477-506), op.cit., p. 320. Como anécdota, el término «*daimon*» aparece en el epitafio de James Douglas Morriison (1943-1971), cantante del grupo musical «The Doors»: «*Kata Ton Daimona Eaytoy*» es decir «Para el divino dentro de sí mismo» o «Al genio de su mente». Su tumba está en el cementerio «Le Père Lachaise» de París.

⁶⁴ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p. 456.

Por otra parte, cuando Aristóteles rechaza la preeminencia absoluta de la suerte en la determinación de la «vida buena», no lo hace en base a una constatación empírica o científica sino de acuerdo con su opinión personal. En caso contrario, «desentonaría» según Nozick, con la posibilidad de demostrar que la vida humana fuese digna de ser vivida⁶⁵. Es decir, como señala Nussbaum, se piensa que la vida humana merece la pena ser vivida sólo si la *eudaimonía* puede lograrse con un esfuerzo que esté al alcance de la mayoría de los individuos humanos⁶⁶. Para mostrar dicha alcanzabilidad, Aristóteles considera que el fin de la vida humana puede lograrse recurriendo a las únicas capacidades humanas; la «vida buena» deriva de la actividad específica del alma que consiste en la virtud. La vida merece la pena ser vivida, es una vida digna, gracias al correcto y máximo ejercicio de las facultades humanas. En otras palabras, no hay separación entre la naturaleza humana y el fin que busca el hombre⁶⁷. La existencia humana puede ser buena y digna según Aristóteles mientras que Platón despreciaba la existencia mundanal de los hombres, considerando que era una ilusión y un engaño. No merecía la pena ser vivida sino que otra vida debía ser vivida, y que además estaba sólo al alcance de unos pocos privilegiados. Al contrario, Aristóteles deja suponer que una vida mundanal puede ser digna y al alcance de cualquier individuo.

La llamada «naturaleza única» de los hombres se caracteriza hasta ahora, por la racionalidad y la búsqueda de la felicidad. Son dos rasgos que se conectan entre sí y que describen al ser humano a través del movimiento. Además, esos dos rasgos se conectan con un tercero que define la especificidad del ser humano, y que es relativo a su forma de relacionarse con los otros individuos. El hombre es también un «animal políti-

⁶⁵ NOZICK, R., *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2003, pp. 1-3.

⁶⁶ NUSSBAUM, M. C., *La Fragilidad del Bien*, op.cit., p. 406.

⁶⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1102a5), op.cit., p. 153.

co», rasgo fundamental de la dignidad de la naturaleza humana en Aristóteles.

c) El ser humano como «animal político»

A partir de la animalidad de los hombres, Aristóteles les añade una nueva característica: «(...) el hombre es por naturaleza un animal social»⁶⁸. Con la naturaleza política del ser humano, Aristóteles pretende tal vez defender el valor intrínseco de lo político, descartando su valor meramente instrumental. La justificación de este carácter deriva de la propia naturaleza humana y particularmente de una de sus características:

«La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: (...) el hombre es el único animal que tiene palabra (...). La palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores (...)»⁶⁹.

⁶⁸ ARISTÓTELES, *Política*, op.cit., (1252b14), p. 50. También, *Ética Nicomaquea*, (1097b10), op.cit., p. 140.

⁶⁹ ARISTÓTELES, *Política*, (1253a5), op.cit., pp. 50-51. En un sentido parecido, Isócrates señala que: «(...) como existe en nosotros la posibilidad de convencernos mutuamente y aclararnos aquello sobre lo que tomamos decisiones, no sólo nos libramos de la vida salvaje, sino que nos reunimos, habitamos ciudades, establecimos leyes, descubrimos las técnicas y de todo cuanto hemos inventado la palabra es la que ayudó a establecerlo». ISÓCRATES, *Sobre el cambio de fortunas*, (XV-254) en *Discursos* (II), trad. de J. M., Guzmán Hermida, Gredos, Madrid, 1980, p. 140. También en una edición francesa, consultar el texto de Isócrates, *Sobre el cambio de fortunas* (253-7) y *A Nicocles* (50 ss.), en ISÓCRATES, *Discours* (vol. 2), trad. de G. Mathieu G. & E. Brémond, Les Belles Lettres, París, 1961, pp. 133 ss. La teoría de que la mente y el lenguaje nacen como una «tabla rasa» para ser moldeados por la cultura, hunde sus raíces en Aristóteles. Para una crítica, vid. PINKER, S., *La tabla rasa: la negación moderna de la naturaleza humana*, trad. de R. Filella Escolà, Paidós, Barcelona, 2003.

En este pasaje, Aristóteles supera la comparación clásica entre los hombres y las abejas. Insiste en lo propio de la naturaleza humana respecto a los demás animales. En este caso, encuentra su especificidad en la sociabilidad no tanto inherente sino superior de los humanos. En efecto, Aristóteles deja suponer que otros animales e insectos pueden tener una cierta forma de sociabilidad pero ésta no es tan desarrollada como en el hombre. Aristóteles fundamenta la sociabilidad humana en la facultad comunicativa de los humanos. El hombre es un *zoon politikon* (un «ser político») porque tiene una específica capacidad comunicativa, como *zoon logon ekhon*, es decir «un ser viviente capaz de lenguaje»⁷⁰. Dicha justificación hace que un rasgo de la naturaleza humana tenga siempre un fin específico. En este caso, el uso de la palabra implica en sí la vida en común. Pero no se trata del lenguaje de los animales, la *phôné*, sino del *logos* que es propiamente humano. Mientras que la razón, en su acepción moderna, se refiere más bien al aspecto intelectual y especulativo del pensar, el *logos* griego concibe primordialmente el uso de la palabra como un elemento «estructurador» del pensamiento. Además, según Ramírez, «El filósofo [Aristóteles] no atribuye, en este pasaje, al uso del *logos* el conocimiento de la verdad, sino la determinación de lo conveniente o lo perjudicial, de lo bueno y de lo malo. Es decir que se trata de un *logos* eminentemente práctico, ya que el entendimiento de lo bueno, lo conveniente y lo justo está dirigido a la actuación humana, no a la mera especulación»⁷¹. Desde una

⁷⁰ Véase también *Ética Nicomaquea* (1142a25 y 1178a6), op.cit., pp. 281 y 397. El individuo como *biospolitico*, que compagina la acción (*praxis*) con el discurso (*lexis*), se inspira tal vez en la grandeza del Aquiles homérico: «(...) el ser decidor de palabras y autor de hazañas». Ver el discurso del Fénix, HÓMERO, *Iliada*, (IX, 443), trad. de E. Crespo Güemes, Gredos, Madrid, 1991, p. 279. En la democracia ateniense, el ciudadano se destacaba mediante la palabra dirigida al Consejo y la Asamblea cuyo *quórum* para temas importantes podía alcanzar los seis mil miembros. RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Historia de la democracia*, Temas de Hoy, Madrid, 1997, p. 134.

⁷¹ RAMÍREZ, J. L., «*Homo instrumentalis*. Reflexiones (no sólo pesimistas) acerca del dominio de la tecnología y de la renuncia humana a la libertad», Cicle

perspectiva todavía más global, Aubenque considera que la teoría del lenguaje de Aristóteles implica una ontología, una teoría (humana) de la realidad⁷². En efecto, la sociabilidad adquiere una dimensión moral. El lenguaje confiere a los hombres, y a diferencia de los demás animales, el sentido de la justicia, la conciencia del bien y del mal, es decir, una serie de criterios ético-políticos que debe configurar su realidad cultural. Aristóteles otorga una dimensión moral a una facultad natural (el uso de la palabra) lo que revela otra vez su interés por demostrar la unidad y la finalidad de la naturaleza humana. Gracias al lenguaje, los hombres adquieren una individualidad que los singulariza respecto a los demás animales: se vuelven animales no sólo sociales sino que esta misma sociabilidad adquiere una profundidad ética.

Dicha perspectiva aparece también cuando Aristóteles se refiere a la amistad, e indica que se fundamenta «(...) en la convivencia y en la comunicación de palabras y de pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como en el caso del ganado, por pacer en el mismo lugar»⁷³. Este texto abunda en el mismo sentido que el pensamiento platónico pero zanja con algunos pasajes del *Político* que asimilan a los hombres al rebaño⁷⁴. Por otra parte, Aristóteles considera que aunque el origen de las ciudades derive de la satisfacción de las necesidades básicas, su fin último

de Conferencias «Qué guanyem? Qué perdem? -La informació, el coneixement i la saviesa a través de les noves tecnologies». Institut de Ciències de l'Educació, Universitat de Lleida, 5 de octubre de 1999. (sv-62) en *Scripta Vetera*, (Ediciones Electrónicas de Trabajos publicados sobre Geografía y Ciencia Sociales). Consultado en <http://www.ub.es/geocrit/sv-62.htm>

⁷² AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, trad. de V. Peña, Taurus, Madrid, 1981, p. 130.

⁷³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1170b11), op.cit., pp. 372-373. La amistad aparece en este capítulo definida como una virtud. Aristóteles la confiere una dimensión moral, tal como hizo Sócrates.

⁷⁴ Como se ha visto, esta idea de Platón aparece en el *Político* (261d-262c) y (274c-277a), op.cit., pp. 509-511 y 539-544.

consiste en el «bien vivir» definido como «autarquía»⁷⁵. Lo justo será para Aristóteles lo que produce o preserva la felicidad y sus elementos en la comunidad política⁷⁶. La justicia no hace referencia al individuo «consigo mismo» a través de la armonía de las partes de su alma. Se refiere al contrario a las relaciones entre los individuos, es decir, a la «relación con algo y con algunos»⁷⁷. Cuando define al hombre como «animal político», Aristóteles no habla solamente de la *polis* y de sus manifestaciones externas como cuerpo soberano, sino de las relaciones internas que hacen posible esta ciudad. En este planteamiento, la ciudad es así anterior al individuo; el todo es anterior a las partes, es decir, a los individuos. El hombre tiene las cualidades que hacen posible la existencia común, y para Aristóteles, como para la mayoría de los griegos, la forma más elemental de esta *koinonía* –literalmente «comunidad»– es la *polis*⁷⁸. El proceso de constitución de la *polis* es correlativo al proceso de formación de la propia naturaleza humana. La noción de naturaleza incluye implícitamente la noción de cultura en la antropología aristotélica⁷⁹. Por tanto, cuando Aristóteles habla de autarquía no entiende una perfecta independencia del ser humano respecto a los demás e incluso respecto a los bienes materiales. Concilia el objetivo de autosuficiencia con las necesidades naturales del hombre, tales como la amistad. En consecuencia, el concepto de

⁷⁵ «La comunidad perfecta de diversas aldeas es la ciudad que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien», ARISTÓTELES, *Política*, (1252b30), op.cit., p. 49. Los hombres «no han formado una ciudad sólo para vivir sino para vivir bien», *Política*, (1280a40), op.cit., p. 175. «Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para un vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena», *Política*, (1280b43-1281a2), op.cit. p. 178.

⁷⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1129b26-28), op.cit., p. 238.

⁷⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1131a23-24), op.cit., p. 243 y (1138b5-7), op.cit., p. 266.

⁷⁸ STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., p. 16.

⁷⁹ MARIN, H., *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, Eunesa, Pamplona, 1993, pp. 204 y 336.

autarquía es siempre relativo en Aristóteles, ya que el individuo no puede bastarse a sí mismo de forma aislada⁸⁰.

En efecto, sólo en sociedad el hombre puede acceder a la verdadera felicidad. Aristóteles vincula la autarquía con la sociabilidad inherente al ser humano⁸¹. Por otro lado, la autarquía implica poseer lo necesario para poder lograr una vida feliz⁸². Los hombres carecen de autosuficiencia natural y Aristóteles sigue probablemente la tradición filosófica que remonta a Heráclito según la cual la capacidad de justicia y de vivir en común se basan en las experiencias de la necesidad y de la escasez⁸³. Por último, incluso un ser que tiene todo resuelto, necesitaría a los demás y a los lazos de amistad porque la naturaleza humana es en sí sociable. Un individuo que no tuviera la

⁸⁰ MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 66. A continuación, desarrolla unas reflexiones muy interesantes sobre la relatividad de la libertad como esencia del ser humano: «Un aspecto formidable de esta relatividad de la autarquía es que el lugar mismo de la autosuficiencia no está seguro: físico, social, político o moral (...). El carácter relativo de la autosuficiencia no permite disipar la sospecha de que la libertad sea tal vez una ilusión, y el desplazamiento al cual está sometida no permite deducir la esencia del hombre. De ahí, aparece su segundo defecto: su naturaleza fundamentalmente negativa y la imposibilidad de identificar el principio negativo de la libertad auténtica (al menos cuando se trata de la autarquía como tal y de su relación con las amenazas externas, lo que ya no era el caso de Aristóteles por ejemplo). Aquello prohíbe contestar a la tercera pregunta, y pensar una práctica determinada a partir del contenido de la idea de libertad; de ahí, sin duda, la decepción de ver la doctrina de la autarquía tan a menudo reducida a una serie de consejos moralizantes y planos». Para Aristóteles y Platón, el lugar de la autarquía es la política, lo que es una solución satisfactoria para Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 66.

⁸¹ «La autarquía es un bien perfecto que es suficiente. Pero decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y en general con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social», en *Ética Nicomaquea* (1097b6), op.cit., p. 140.

⁸² ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1097b14), op.cit., pp. 140-141.

⁸³ NUSSBAUM, M. C., *La Fragilidad del Bien. fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía Griega*, op.cit., p. 322.

necesidad de vivir en sociedad, sería o un monstruo o un dios⁸⁴. Esta «comunidad de la amistad» es tan relevante para la felicidad y la identidad personal, como lo son los otros bienes decisivos y el saber⁸⁵.

Este carácter político o la sociabilidad inherente del ser humano, forman parte de su especificidad y le sitúan como un ser intermedio. El hombre puede ser feliz y tiene una vida digna de ser vivida solamente en el desarrollo de su naturaleza política. La felicidad y el «vivir bien» se identifican con los rasgos de la naturaleza humana política en la realización de la máxima autonomía individual. Solamente en este espacio político, puede aparecer una «vida buena» que proporciona *eudaimonía*. Aristóteles insiste en dos criterios para poder lograrla. El hombre debe siempre escoger algo por su sola finalidad y nunca como medio para conseguir algo. Segundo, debe escoger algo autosuficiente que convierte la vida en digna de ser vivida. La felicidad hace entonces «deseable la vida por sí sola»⁸⁶. Ahora bien, el hombre no puede escoger esos bienes que convierten la vida en digna, de forma aislada y egoísta. En efecto, cuando Aristóteles se interesa por identificar la función propia del hombre (la razón) para saber cómo éste debe comportarse, no cae, según Nussbaum, en la llamada falacia naturalista. Al juntar la racionalidad con la sociabilidad inherente, Aristóteles proporciona una observación sutil acerca del «modo de ser humano». Siendo seres sociales, los hombres necesitan la aprobación de los demás para la realización de su vida. De esta forma, deliberan para justificar sus

⁸⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1169b1-1170b17), op.cit., pp. 369-373 y ARISTÓTELES, *Política* (1252b9-1253a14), op.cit., pp. 9-10. Según Sloterdijk, el hombre se ha convertido hoy en un monstruo, a través de las tecnologías que le han hecho precisamente salir de la esfera política. Véase *Die Domestikation des Seins*, consultado en francés, *La domestication de l'Être*, trad. de O. Mannoni, Ed. Milles et Une Nuits, 2000, pp. 31 y 34.

⁸⁵ DÍAZ, E., *Un itinerario intelectual. De filosofía jurídica y política*, op.cit., p. 224.

⁸⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1097b21-28), op.cit., p. 141. Véase, ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 199.

elecciones y sus conductas: el «bien vivir» debe también justificarse como bueno para los demás. Aristóteles mostraría así que el individuo no sólo debe preguntarse «¿Qué es una vida buena para mí?» sino también «¿Qué es una buena vida humana?»⁸⁷. Se logra una «vida buena» confrontando el punto de vista personal con las opiniones de los demás. Su autonomía depende en última instancia de la aprobación implícita de la comunidad, lo que, acentuando la sociabilidad inherente del humano, exige al individuo que se interrogue sobre el sentido ético de su existencia.

Con su concepto de «vida buena» como portadora de autonomía en el espacio público, Aristóteles subraya el deseo natural del hombre para alcanzar la felicidad y señala indirectamente razones que muestran por qué la vida humana merece la pena ser vivida. Esas razones eran implícitas cuando me he referido a la «naturaleza unida» y a la «naturaleza única» del hombre. En esta parte, he pretendido mostrar cómo Aristóteles dibuja a un ser humano a partir de su individualidad respecto a su propia naturaleza y respecto a su especificidad en relación con otros seres. También, no se trata de una visión estática del ser humano, ya que éste aparece en movimiento en su esencia, siempre inclinado hacia el conocimiento y la felicidad. Aristóteles reconoce que los hombres son seres que poseen un alma y unas facultades cognitivas que los convierten en seres divinos. También, cuando Aristóteles se pregunta sobre el sentido de la existencia de los individuos, introduce una valoración ética, analizando el buen uso de las facultades que caracterizan al ser humano. Así, se ha visto que poco a poco, conceptos tales como la felicidad y la «vida buena» se han conectado con las facultades antropológicas del hombre. Aristóteles se interesa en lo que hace que la vida sea digna de ser vivida. Cuando hoy se

⁸⁷ NUSSBAUM, M. C., *Aristotle's De motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton, 1985, pp. 102-103. En este sentido: «(...) no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica ni sin régimen político», en ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1141b59-60), op.cit., p. 278.

plantea este tema, se relaciona generalmente con casos extremos relativos, por ejemplo, con la satisfacción de necesidades básicas. En Aristóteles, esta satisfacción está ya presupuesta, puesto que formula la dignidad de la vida humana en un ámbito moral. A continuación, pretendo aclarar este concepto de «vida buena» que aparece unido con la naturaleza singular del ser humano.

B. Individuo y «vida buena»

En esta parte, y a partir de los elementos que identifican la individualidad del ser humano, se verá cómo Aristóteles establece un modelo de virtud, determinando el fin moral más alto del individuo humano de acuerdo con su naturaleza única. Es una perspectiva teleológica de la definición del hombre: su naturaleza, mediante las funciones de su alma, tiene un propósito preciso que cada uno debe entender y alcanzar si pretende lograr la verdadera felicidad según los parámetros de la «vida buena» aristotélica. Incluso, aunque los hombres no pueden lograr la virtud perfecta, existe un tipo de virtud que coincide con su naturaleza intermedia. Aunque los seres humanos no pueden alcanzar el máximo grado de este ideal moral, sí pueden alcanzar una virtud propiamente humana. Dicha virtud moviliza su «naturaleza unida» (el cuerpo y el alma entran en sintonía) y las facultades de su «naturaleza única» (la razón y la sociabilidad son los medios que permiten lograr la verdadera felicidad). Estudiaré por tanto cómo la ética aristotélica permite que todos los hombres sean virtuosos. Se entenderá así mejor la noción aristotélica de «vida buena» y lo que convierte la vida humana en digna de ser vivida. En una primera parte, mostraré cómo la perfección moral encarna un ideal exclusivo, reservado a los filósofos. Sin embargo, y como se verá en una segunda parte, Aristóteles preserva la dignidad moral del hombre común. Establece una virtud a sus medidas y a su alcance, fundamentándola en el llamado término medio.

1. La perfección moral como ideal

La contemplación encarna la perfección moral. Aparece como un ideal exclusivo y excluyente: está reservada a los filósofos y los otros seres humanos no pueden alcanzarla.

a) La contemplación como ideal reservado al filósofo

Aristóteles recuerda que los hombres persiguen la felicidad a través de las actividades que realizan. Sin embargo, ninguna de ellas le parece capaz de proporcionar una verdadera felicidad⁸⁸. En efecto, la felicidad debe estribar en la actividad más alta del alma humana y los bienes tales como los honores y la riqueza no cumplen con este requisito. Aristóteles vincula la verdadera felicidad con la función propia del hombre, a diferencia de las doctrinas eudemonistas o espiritualistas que sitúan la felicidad en el placer o en el éxito social⁸⁹. Esta función no puede ser ni la nutritiva ni la sensitiva ya que ambas se encuentran en otros seres vivos, y que el placer es la máxima satisfacción que pueden proporcionar. Aristóteles identifica entonces tres estilos de vida: la del vulgo asociada a la «vida voluptuosa», la de la elite vinculada a la política y la del filósofo, es decir, la contemplación⁹⁰. Aristóteles considera que sólo la vida contemplativa puede proporcionar la máxima felicidad

⁸⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1097b), op.cit., p. 140.

⁸⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1097b20), op.cit., p. 141.

⁹⁰ La vida contemplativa es la contemplación de la verdad según tres disciplinas: las matemáticas, la metafísica y la filosofía natural. Al respecto, véase ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 239. En ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1095b15), op.cit., p. 136. La participación política y la guerra son las proyecciones que confieren honor y excelencia al individuo: «(...) entre las acciones virtuosas sobresalen las políticas y guerreras por su gloria y grandeza». ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1177b15), op.cit., p. 397. Aristóteles ve así en la participación política la búsqueda de los honores: «los [hombres] mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política», ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1095b20), op.cit., p. 136. Pero se trata aquí de la *communis opinio* de su tiempo, no compartida necesariamente por Aristóteles.

al hombre en la medida que coincide con su función específica y divina. En este aspecto, la interpretación de la «vida buena» de Aristóteles es también intelectualista ya que consiste exclusivamente en la actividad intelectual más pura⁹¹. Así, la contemplación de las realidades más sublimes es la facultad perfecta del hombre porque es la suya propia: despojado de otras facultades, sólo la contemplación permite identificar la naturaleza humana. Aristóteles busca la «naturaleza única» del ser humano, considerando que la contemplación, como fuente de felicidad, es además algo que ni los dioses ni los animales pueden disfrutar, acentuando la naturaleza intermedia de lo humano⁹². La contemplación aparece como la perfecta realización de la naturaleza humana. En este sentido, Nagel considera que la virtud aristotélica estriba en la capacidad trascendental del hombre para asemejarse a Dios⁹³. Cuando Aristóteles considera que el ser humano es un «dios mortal» gracias a su intelecto que participa del divino, no pretendería demostrar el origen divino de la naturaleza humana⁹⁴. La divinidad del hombre no

⁹¹ COOPER, J. M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge, 1986, p. 90. En *Ética Nicomaquea* (1102a15), Aristóteles afirma explícitamente que la virtud humana no es la del cuerpo sino la del alma y que, por lo tanto, la felicidad es una actividad del alma, (op.cit., p. 154).

⁹² ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1178b26-37), op.cit., p. 400: «Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, aun más, la producción ¿qué le queda, sino la contemplación? De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz. Una señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar del todo privados de tal actividad. Pues mientras la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina».

⁹³ NAGEL, T., «Aristotle on Eudaimonia», en OKSENBERG RORTY, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1984, p. 13.

⁹⁴ «Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los

es tanto la degradación de lo divino en la naturaleza humana, como la aproximación infinita, el esfuerzo permanente por parte del individuo para acercarse a lo divino. El hombre no se eleva por encima de sí mismo, sino que se perfecciona hacia lo que es en su esencia. Se trata en definitiva de la búsqueda de la unidad, donde la ontología se convierte en una imposible teología, según la expresión de Aubenque. Con sus palabras, la antropología de la mediación es la imitación tal vez imperfecta, pero no por lo tanto menos divina, de la teología de la trascendencia⁹⁵. Por otro lado, la contemplación proporciona una felicidad verdadera, es decir, un fin en sí mismo y no un medio para conseguir otra cosa. Su valor deriva de sí misma y no de un elemento externo⁹⁶. En este sentido, es un deber buscar la vida contemplativa, porque en caso contrario sería indigno por parte del ser humano, no buscar la actividad que corresponde a lo específico y a lo más alto de su naturaleza⁹⁷.

objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta». ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1177a16-24), op.cit., p. 395.

⁹⁵ AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*, op.cit., pp. 479-482.

⁹⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1176b5) y (1176b34), op.cit., pp. 393 y 394. Al abrir *Acerca del alma*, Aristóteles califica el saber de valor superior es decir, algo que tiene un valor en sí mismo. No vale como medio sino como un fin en sí. Hay una traducción de este término en, RODIER, G., *Traité de l'âme. Commentaire*, J. Vrin-Reprise, Bordeaux, 1985, p. 1. ARISTÓTELES, *De l'âme*, trad. de y notas E. Barbotin, Les Belles Lettres, París, 1989, p. 99. «C'est au nombre des valeurs suprêmes que se range, selon nous, le savoir (...)», p. 3. Véase ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1102a1), op.cit., p. 153, en relación con la felicidad como valor superior y perfecta. Acerca del saber y del concepto de categorías en Aristóteles, se ha consultado la obra de BRENTANO, F., *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, trad. de D. Pascal, Vrin, París, 1992 (véase particularmente el capítulo V).

⁹⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, op.cit. (1177b-1178a), pp. 397-398: La contemplación «(...) es una actividad de la virtud más excelente, es continua, agradable y buscada por sí misma (...) la felicidad radica en el ocio, y sólo se realiza plenamente en la contemplación (...). Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, sien-

Cuando el individuo logra su actividad propia, se realiza perfecta y metafísicamente⁹⁸. Se vuelve por lo tanto virtuoso y accede a la verdadera felicidad en la medida que dicha actividad se basta a sí misma. Aunque la guerra y la política son actividades nobles por los honores que proporcionan, no son las actividades más altas. En efecto, si la verdadera felicidad consiste en una actividad que no aspira a otro fin que a sí misma entonces, sólo la «actividad de la mente» puede permitir al hombre ser verdaderamente feliz en la plenitud de su autarquía. El hombre siendo «primariamente su mente», sólo «la vida conforme a la mente», es lo mejor y lo más agradable para él⁹⁹. La contemplación se caracteriza en efecto por su autonomía perfecta ya que no tiene otro fin que ella misma, de ahí su valor intrínseco¹⁰⁰. Además, Aristóteles considera que la vida contemplativa puede proporcionar placeres que hay que disfrutar. El disfrute de esos placeres no quita en nada el valor intrínseco de la vida conforme a la contemplación¹⁰¹. Sin embargo, Aristóteles se encontraría en una postura delicada e incluso contradictoria¹⁰². En efecto, reconoce que la contemplación

do hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte es pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad». Véase la nota 237 acerca de la explicación de la felicidad en ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, op.cit., pp. 395-396. También, en la *Metafísica* (982b31), op.cit., p. 77: «(...) sería indigno de un hombre no buscar la ciencia que, por sí mismo, le corresponde».

⁹⁸ LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, op.cit., p. 350.

⁹⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1777a40-1178a13), op.cit., pp. 396-398.

¹⁰⁰ La facultad más alta del ser humano no es en realidad el *logos* (la razón o el discurso) sino el *nous*, es decir, la capacidad de contemplación que precisamente no puede expresarse mediante el lenguaje. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1178a5), op.cit., p. 398: «el Intelecto está en el más alto grado de la naturaleza humana y proporciona por lo tanto la felicidad al más alto grado».

¹⁰¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1098b -1099b), op.cit., pp. 143-146. El placer se mezcla con la sabiduría en (1777a33-36), op.cit., p. 396.

¹⁰² Nussbaum considera que el elogio de la contemplación por parte de Aristóteles revela la influencia persistente de Platón en su pensamiento y entra

proporciona al ser humano la perfecta felicidad si dicha actividad ocupa todo el espacio de su vida. Sin embargo, dicha actividad es superior a las facultades humanas. En definitiva, no cabría en la órbita humana.

b) La contemplación como ideal inalcanzable por los humanos

Los hombres pueden participar de lo divino, pero de forma puntual de modo que no se puede identificar siempre lo humano con lo divino. Como insiste Aristóteles, la verdadera vida contemplativa es una actividad casi imposible para el hombre¹⁰³. El alma en sí no encarna lo divino, sino el Intelecto (el *nous*) o la Mente, de donde participa el alma humana¹⁰⁴. Según Aubenque, esta contradicción entre lo humano y lo divino sería sólo aparente: «una cosa es la esencia del hombre, y otra su condición; y la intuición, cuya idea tenemos, cuya función como condición de posibilidad de la sabiduría discernimos, y en la cual situamos, mediante una especie de paso al límite, la esencia máxima del hombre, tal vez nos sea rehusada de

en contradicción con sus propios planteamientos, NUSSBAUM, M. C., *La Fragilidad del Bien*, op.cit., pp. 463-468.

¹⁰³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1177b25), op.cit., p. 397: «Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana». Véase también (1100a5), op.cit., p. 147, donde se estipula que la felicidad requiere una virtud perfecta.

¹⁰⁴ En efecto el Intelecto no puede corromperse. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (408b17), op.cit., p. 155. Sobre el Intelecto como capacidad de razonar y de enjuiciar, *Acerca del alma*, (429a20), op.cit., p. 230. El Dios aristotélico se asimila al Intelecto-idea que domina la civilización griega desde Anaxágoras. Véase el Libro XII de la *Metafísica*, op.cit., pp. 279 ss. Aristóteles considera Dios como el Motor Inmóvil, inmutable y eterno de donde derivan todos los movimientos. El universo no ha sido creado por un Demiurgo sino que es eterno. Sobre esta cuestión, se puede consultar GÓMEZ-PIN, V., *El orden aristotélico*, Ariel, «Filosofía», Barcelona, 1984, pp. 137-171.

hecho. Entonces (...), las limitaciones del hombre, y en especial de sus facultades cognoscitivas no son tanto negaciones como privaciones; significarían que el hombre fenoménico debe buscarse no en su condición efectiva, sino en la esencia del hombre en sí, extrañamente emparentada con lo divino»¹⁰⁵. En efecto, Aristóteles insiste en que la dificultad de la filosofía no estriba en la dificultad de sus objetos sino en la debilidad de la visión humana, «como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas, por naturaleza, son las más evidentes de todas»¹⁰⁶. El hombre es así un ser naturalmente «deslumbrado», y la filosofía consiste en prepararle para superar este estado¹⁰⁷. Aristóteles separa así onticamente a los individuos del Ser y también los separa entre sí, puesto que cada uno persigue su propia existencia¹⁰⁸.

El hecho de que el Intelecto sea algo externo y casi inaccesible para la mayoría de los hombres, a pesar de caracterizar su propia esencia, tiene una consecuencia negativa respecto a la dignidad de la naturaleza humana concebida como excelencia. En efecto, en un pasaje de la *Política*, Aristóteles considera que las plantas existen para los animales y que los animales existen para los hombres. Concluye entonces: «si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producido todos esos seres a causa del hombre»¹⁰⁹. Aristóteles presenta así una perspectiva antropocéntrica con la idea de que el hombre lucha para establecerse en el mundo. Sin embargo, sólo reproduce, al parecer, un punto de vista humano-práctico y no pretende defender una formulación teórica seria¹¹⁰. En efecto,

¹⁰⁵ AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op.cit., pp. 59-60.

¹⁰⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica* (993b 8-9), op.cit., p. 122.

¹⁰⁷ Gómez Pín recoge esta fórmula en el título de su obra ya citada, donde la filosofía aparece como una guía que permite al hombre moderno, entender las nuevas realidades sociales y tecnológicas que lo rodean: GÓMEZ PÍN, V., *Los ojos del murciélago. Vidas en la caverna global*, ya citado.

¹⁰⁸ BRUN, J., *Aristóteles y el Liceo*, op.cit., pp. 56-57.

¹⁰⁹ ARISTÓTELES, *Política* (1256b11-22), op.cit., p. 67.

¹¹⁰ NUSSBAUM, M. C., *Aristotle's De motu Animalium*, op.cit., p. 96.

otros textos muestran que es difícil, por ahora, identificar unas premisas aristotélicas de la dignidad humana, entendida como superioridad de los humanos sobre otros seres. Cuando Aristóteles investiga sobre la acción humana, la encuadra en una indagación general sobre el movimiento de los animales. La acción humana apenas se destaca en medio de una exposición de gran generalidad sobre el reino animal en conjunto. Aristóteles no parece admitir entonces una superioridad de los hombres respecto a los demás animales. Primero, considera que todos los seres, hombres y animales tienen «algo de divino». Esta mutua esencia parece imposibilitar esta superioridad de los hombres sobre los animales. Segundo, insiste en que es inútil presumir de la perfección de los hombres sobre los animales puesto que los hombres no son los seres más perfectos respecto, en particular, a los llamados cuerpos celestiales, que son los objetos de la contemplación¹¹¹. En estas circunstancias parece difícil deducir aquí una dignidad del ser humano basada en su superioridad. El individuo humano no aparece como el ser más perfecto del universo y, además, cuando podría participar de esta perfección, dicha participación supera sus propias facultades.

A Aristóteles no le preocupa demostrar una dignidad o una superioridad de la naturaleza humana. Lo que sí le interesa es el modo según el cual una vida puede ser la más digna posible, la más virtuosa, es decir, conforme y accesible a las facultades

¹¹¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1153b30), op.cit., p. 318: «(...) todas las cosas tienen algo de divino por naturaleza». Se ha también consultado una edición francesa que es más precisa en este punto al sustituir «cosas» por «seres» («êtres»), ARISTÓTELES, *Éthique à Nicomaque*, trad. de Tricot, J. Vrin, París, 1997, (1153b30): «(...) et le fait que tous les êtres, bêtes et hommes (...) ont naturellement en eux quelque chose de divin», (pp. 373-374). En *Ética Nicomaquea* (1141a21): «sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es el mejor del cosmos», op.cit., p. 276. Más adelante: (1141a39-1141b4) señaló: «Y nada cambia, si se dice que el hombre es el más excelente de los animales, porque también hay otras cosas mucho más dignas en su naturaleza que el hombre, como es evidente por los objetos que constituyen el cosmos», (op.cit., p. 276).

humanas. Aristóteles defiende una dignidad del ser humano más allá de su supuesta superioridad. En otras palabras, redefine la fuente misma de la dignidad humana¹¹². No deja a los hombres en una «Caverna» esperando que estén liberados por los filósofos. Pretende definir una virtud al alcance de los hombres, que tiene en cuenta las finitudes de la naturaleza humana y de las individualidades de cada uno. Para ello, la virtud tiene un nuevo fundamento: el llamado «término medio».

2. *Dignidad individual y término medio*

El ser humano puede alcanzar una dignidad que corresponde con su individualidad y con la naturaleza humana en general. Esta postura aristotélica implica desarraillar tres ideas: primero, lo relevante no es la perfección moral y divina sino el bien humano. Hay que entender al individuo tanto en sus aspiraciones morales como en su condición mundanal. Segundo, la vida humana no es el teatro de unas ilusiones que proceden de la incapacidad de los sentidos humanos para captar una realidad moral y superior. Al contrario: tiene un valor en sí y merece la pena ser vivida. Por fin, la «vida buena» se logra cuando el individuo es capaz de activar y ejercer la virtud propia de los hombres, es decir, la prudencia.

a) La virtud y el bien humano

Con Platón, la contemplación se volvía la actividad que revelaba la desigualdad natural de los seres humanos puesto que sólo unos pocos podían ejercerla. Aristóteles no se opone real-

¹¹² Nussbaum parece también ir en este mismo sentido cuando escribe: «del planteamiento ético de [Aristóteles] forma parte la idea de que nuestra común naturaleza animal es la base del desarrollo moral. Si no menospreciamos lo animal ni sobrevaloramos lo racional, estaremos en condiciones de comprender hasta qué punto lo uno contribuye al florecimiento de lo otro», en *La Fragilidad del Bien*, op.cit., p. 370.

mente a este planteamiento, puesto que considera también que sólo algunos hombres pueden ejercer la vida contemplativa. Por otro lado, al considerar que la vida de la mente es una vida divinizada, Aristóteles cree probablemente haber vivido una vida semejante¹¹³. Sin embargo, no deja a los demás individuos en un estado de ignorancia y de indignidad. Pretende construir y mostrar que existe un tipo de virtud al alcance del ser humano, y que le permite además llevar a cabo una vida digna de ser vivida. La mirada de Aristóteles hacia lo humano es totalmente opuesta a la de Platón: para este último, el hombre no puede ser virtuoso porque su naturaleza es viciada en su origen. Para Aristóteles no le importa que la naturaleza humana sea viciada, sino que se interesa por encontrar un método para que logre lo mejor de su esencia. La mirada de Aristóteles hacia lo humano parece así fundamentalmente más optimista que la de Platón. Mientras que éste se concentra en la virtud divina, Aristóteles busca una virtud a la medida de lo humano. En la *Gran Ética* anuncia que su objeto de estudio será la «vida buena» del ser humano: se debe hablar sobre el bien, y sobre qué es bueno, no en sí, sino en el «sentido de lo mejor para nosotros»¹¹⁴. Para Aristóteles hay en efecto algo «concreto y digno de consideración» y que es «ser un ser humano». Consiste en la satisfacción de algunos deseos necesarios junto con la búsqueda de la felicidad, entendida como *eudaimonía*, es decir, como «realización humana»¹¹⁵.

El ser humano puede así adoptar un comportamiento virtuoso recurriendo a las virtudes éticas y mundanales que se aplican a diversos estados de su ánimo (es decir, a todos los sentimientos de placer y de pena que puede sentir)¹¹⁶. La vir-

¹¹³ LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, op.cit., p. 357

¹¹⁴ ARISTÓTELES, *Gran Ética*, (1182b3-5), trad. de F. Gallach Palés, Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid, 1932, p. 9. Al parecer, Aristóteles no escribió la *Gran Ética*, según Jaeger, sino otro peripatético, Teofrasto: JAEGER, W., «Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida», op.cit., p. 486.

¹¹⁵ LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, op.cit., p. 181.

¹¹⁶ «Las virtudes ética (...) se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio», ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1106b16-17), op.cit., p. 168.

tud es la capacidad de controlar un cierto tipo de emoción y de actuar correctamente de acuerdo con la situación. Dicha virtud humana pretende encontrar un punto medio entre dos extremos, haciendo que un comportamiento se vuelva oportuno de acuerdo con las circunstancias¹¹⁷. Así, una «vida buena» o valiosa puede no serlo con todas las formas y condiciones de vida. Al contrario, Platón contempla lo valioso únicamente en lo permanente¹¹⁸. Aristóteles aplica la virtud –como término medio– a los casos particulares. Primero, lo hace en relación con los sentimientos humanos: el miedo, el placer y la ira. La valentía y la temperancia son las virtudes medianas de aquellas emociones. Segundo, y respecto al dinero y los honores, Aristóteles se refiere a la liberalidad, a la esplendor y a la magnanimidad como términos medios. Tercero, Aristóteles se interesa en ciertas relaciones sociales, tales como decir la verdad sobre sí mismo, divertir a los otros y agradar en las restantes cosas de la vida. Los justos medios son la verdad, lo gracioso y lo agrado. Por fin, Aristóteles se refiere a dos cualidades sociales (que no son virtudes porque no proceden de la voluntad) relativas a las emociones: por un lado la vergüenza, y por otro, el dolor o el placer que se siente por lo que sucede a los demás¹¹⁹.

Aquellas virtudes éticas coinciden con la parte irracional del alma humana y más precisamente, dependen de las capacidades apetitivas y del hábito del ser humano. Dichas virtu-

¹¹⁷ Acerca de la virtud como punto medio, ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1104a25), op.cit., p. 161; (1106b5), op.cit., p. 167; (1106b24), op.cit., p. 168; (1109a20-1109b25), op.cit., pp. 175-176.

¹¹⁸ «Uno podría también preguntarse qué quiere decir con cada cosa en sí misma; si, por ejemplo, la definición de hombre es una y la misma, ya se aplique al hombre en sí mismo ya a un hombre individual; pues en cuanto hombre en nada difieren; y si es así, tampoco en cuanto al bien. Ni tampoco por ser eterno sería más bien pues un blanco que dura mucho tiempo no lo es más que el que dura un solo día», ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1096a38-1096b5), op.cit., p. 136.

¹¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1107a28-1108b10), op.cit., pp. 171-173. Un esquema de las virtudes aparece en ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 210.

des sólo pueden plasmarse en el acto, de forma que uno puede ser virtuoso solamente si trata de comportarse de acuerdo con la virtud. Con otras palabras, sólo mediante la práctica, el ser humano puede aprender a ser virtuoso y no por el mero conocimiento. En consecuencia, es la experiencia la que hace progresar al individuo en la misma realización de las virtudes¹²⁰. Dicho perfeccionamiento es además apoyado por los placeres, e incluso por los bienes exteriores que pueden sostener el ejercicio de una actividad virtuosa¹²¹. Así, Aristóteles defiende un cierto hedonismo en su ética, lo que le diferencia otra vez del ascetismo austero de Platón. El hecho de que Aristóteles concrete su ideal de virtudes y que éste no niegue partes supuestamente inferiores de la naturaleza humana sino que pueda contar con la existencia corpórea y mundanal del ser humano, hace que el ejercicio de las virtudes aristotélicas parezca más fácil y más generalizable respecto al modelo platónico.

Además, el ser humano puede también ejercer unas virtudes intelectuales (las «dianoéticas») que coinciden con la parte racional de su alma. Dichas virtudes se estimulan sólo a través de una correcta educación. Conviene apuntar que esta parte racional del alma está también dividida en dos: con la primera parte, llamada «científica», el hombre puede percibir lo inmutable y lo incontingente. Con la segunda, llamada «razonadora» o «deliberativa», el hombre accede a las cosas contingentes. Cada parte coincide con distintos géneros de cosas, y la virtud consistirá en la función propia de cada una de esas partes¹²². Estos dos parámetros configuran la indagación de Aristóteles acerca de las virtudes humanas y de modo general, muestra

¹²⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1103a30), op.cit., p. 159; (1179b), op.cit., pp. 402-405.

¹²¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1099b), op.cit., p. 146: «es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores». Los placeres no se oponen al término medio, *Ética Nicomaquea* (VII, 12), op.cit., pp. 314-316. También, véase *Ética Nicomaquea* (1174b15); (1178b20); (1179a), op.cit., pp. 387; 400 y 401-402.

¹²² ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1139a), op.cit., p. 268.

cómo edifica su moral sobre una antropología¹²³. Aquí estriba un optimismo inherente a la visión aristotélica del hombre, cuando en el dualismo platónico sólo unos pocos podían ser virtuosos. Aristóteles quiere disipar esta ilusión filosófica: amplía el ámbito de la virtud, cuando opera una nueva división del alma en su parte racional. Esta división permite absorber y superar el dualismo entre el cuerpo y el alma.

En efecto, el objeto de la parte racional del alma, calificada de «intelectual y práctica», consiste en la verdad o en las verdades que son necesariamente verdaderas y que no han podido ser de otro modo¹²⁴. Aristóteles establece cinco disposiciones que permiten al alma poseer esta verdad: el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto¹²⁵. La sabiduría (*sophía*) implica el conocimiento de la verdad de los principios, y aquella deriva del ejercicio de la ciencia y del intelecto¹²⁶. Pero, como se ha comentado más arriba, la sabiduría es difícilmente alcanzable por los hombres y además, añade Aristóteles, no investiga ninguna de las cosas que pueden hacer feliz al hombre. La sabiduría no es «útil» ni para los hombres ni para los bienes humanos¹²⁷. Aristóteles busca entonces fundamentar una disposición que está no sólo al alcance de los hombres, sino que se refiere a las «cosas humanas»¹²⁸. Esta nueva disposición es la prudencia (*phronésis*) que es inferior a la sabiduría puesto que es relativa al hombre, ser que, como se ha visto, tiene una naturaleza mediana y que no es la mejor del cosmos¹²⁹. La prudencia no

¹²³ GAUTHIER, R. A., *La morale d'Aristote*, PUF, «Invitation Philosophique», París, 1958, p. 18.

¹²⁴ NOZICK, R., *Philosophical Explanations*, op.cit., p. 117: «such truths are necessarily true, and could not have been otherwise».

¹²⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1139a38), op.cit., p. 269 y (1139b23), op.cit., p. 270.

¹²⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1141a8-1141b9), op.cit., pp. 275-276.

¹²⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1141b10), op.cit., p. 276 y (1143b26-27), op.cit., p. 284.

¹²⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1141b11-12), op.cit., p. 277.

¹²⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1141a21-23), op.cit., p. 276

puede referirse a la contemplación de lo divino sino exclusivamente al individuo humano. La prudencia aparece como este «modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre». En otras palabras, la prudencia tiene por objeto «lo que es justo, noble y bueno» para el «individuo»¹³⁰. A continuación y en una primera etapa de la argumentación, estudiaré cómo la prudencia implica que el ser humano sea capaz de valorar su persona y tener conciencia que la vida merece la pena ser vivida. En una segunda etapa, mostraré cómo Aristóteles fundamenta y articula la prudencia con las facultades antropológicas del ser humano.

b) La vida en sí merece la pena ser vivida

Con su concepto de prudencia, Aristóteles contribuye al «cuidado del alma» y al «conocerse a sí mismo» de la doctrina socrático-platónica. Por tanto, no coincido con Foucault cuando considera que Aristóteles no se interesa en la espiritualidad humana¹³¹. Al contrario, pienso que contempla al hombre como un ser capaz de comprender su persona y satisfacer sus necesidades morales. Incluso, según Doody, Aristóteles ha substituido al lema del «conocerse a sí mismo», la necesidad de saber lo que uno puede ser; sólo de este modo el individuo puede acceder a la felicidad, que se vuelve accesible y útil para todo lo humano¹³². La vida merece entonces la pena ser vivida cuando uno pretende comprender el mundo y a sí mismo. No significa que los hombres deban limitarse a lo mortal: al contrario, expresan su divinidad cuando se esfuerzan en actuar conforme con su naturaleza. A

¹³⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1140b23-25), op.cit., p. 274 y (1143b28), op.cit., p. 284. Anteriormente, Aristóteles considera la prudencia como el «modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre», (1140b4-5), op.cit., p. 273. «(...) la prudencia parece referirse especialmente a uno mismo, o sea al individuo», (1141b34-35), op.cit., p. 277.

¹³¹ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., p. 33.

¹³² DOODY, M., *Aristotle and Poetic Justice*, consultado en francés, *Aristote et l'oracle de Delphes*, trad. de J. Guiod, Ed. 10/18., París, 2003, p. 201.

esta necesidad de saber lo que uno puede hacer; Aristóteles añade una nueva exigencia moral: el deber de «amarse a sí mismo»¹³³. Aquí se encuentra la contribución fundamental de Aristóteles al «cuidado de sí». No quiere decir que uno debe tener una estima sobrevalorada de sí mismo sino que debe tener conciencia de «lo bueno que es», cuando es virtuoso. Incluso, para tener amigos, hay que ser primero capaz de amar a su persona más allá de todo, porque el ser humano es un ser potencialmente virtuoso¹³⁴. Según Aristóteles, el virtuoso proyecta toda su individualidad en los lazos familiares y amistosos, tratando al ser querido como «otro yo» o como una «parte de sí mismo»¹³⁵. En otras palabras, el individuo humano se reconoce a sí mismo en su amigo, porque ambos poseen los mismos rasgos¹³⁶. Para Ross, Aristóteles intenta, como Platón, poner fin a la antítesis entre el egoísmo y el altruismo: el egoísmo del hombre virtuoso tiene las mismas características que las del altruismo. Un vicio está así absorbido en una virtud. Se esboza así a un ser humano capaz de «una extensión ilimitada» a través del sentimiento de la amistad¹³⁷. En otras palabras, la amistad sólo consistiría en amarse a sí mismo en un plano interpersonal. Sin embargo, Hardie comenta esta interpretación de Ross. El «sí-mismo»querido por el hombre virtuoso no es el ser movido por los deseos, sino el ser capaz de una conducta racional y moral. En consecuencia, no se podría ni siquiera hablar de egoísmo en el hombre virtuoso, porque el egoísmo procede del ser movido por los deseos¹³⁸. En realidad, la

¹³³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1168b10), op.cit., p. 367.

¹³⁴ El ser perfectamente virtuoso es consciente de usar y poseer el *nous*, la punta última de su alma, a diferencia de los demás hombres, *Ética Nicomaquea*, (1168b10 y 1169a10), op.cit., pp. 367-368.

¹³⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1161b28), op.cit., p. 344; (1166a32), op.cit., p. 360. El amigo como «otro yo», está en *Ética Nicomaquea* (1169b6) y (1170b6), op.cit., pp. 369 y 372.

¹³⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1166a41-46), op.cit., p. 360

¹³⁷ La expresión de Ross: «the self is not a static thing but capable of indefinite extension», en ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 237.

¹³⁸ HARDIE, W. F. R., «Friendship and Self-love» en *Aristotle's Ethical Theory*, op.cit., pp. 317-335.

respuesta se encuentra en el propio Aristóteles cuando señala que la amistad consiste «más en querer en que ser querido»; el buen amigo desea el bien de su amigo por el amigo mismo y no por él¹³⁹. Así, al considerar al amigo como «un espejo de sí mismo», el individuo puede amar a su persona cuando es capaz de querer al otro¹⁴⁰. El hombre prudente sabe entonces lo que es bueno para su persona y sabe quiénes pueden ayudarle en hacer que su vida sea feliz.

Desde una perspectiva general, Aristóteles insiste en que la vida, por ser algo perfectamente definido, es un bien en sí y que los individuos, del mismo modo que tienen conciencia de sus percepciones y de sus pensamientos, tienen conciencia de su propia existencia. Aristóteles señala las condiciones que permiten a la vida merecer la pena ser vivida: primero, amarse a sí mismo, adecuando su conducta personal con la virtud. Segundo, amar la vida en general, porque es un bien agradable por sí mismo, es decir, un bien naturalmente bueno. Aristóteles insiste: la conciencia de existir es una sensación que por el mero hecho de sentirla genera algo «agradable por sí mismo»¹⁴¹.

La conciencia se vuelve para Aristóteles la facultad que permite singularizar al individuo humano. Se plasma en diversos niveles cada vez más generales y profundos: en el primer círculo, Aristóteles describe las facultades sensitivas, y en el segundo, se interesa en las capacidades racionales del hombre

¹³⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1159a27) y (1155b31), op.cit., pp. 336 y 325.

¹⁴⁰ COOPER, J. M., «Aristotle on Friendship», en OKSENBERG RORTY, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, op.cit., pp. 333-334.

¹⁴¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1170a15-1170b10), op.cit., pp. 371-373. La vida humana es un bien en sí porque consiste en el acto de sentir o pensar, lo que permite a la vida ser determinada. Ahora bien, esta misma determinación la convierte en algo bueno. Por lo tanto, la vida es agradable y deseable para todos los hombres porque es naturalmente buena. «Si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye (...) y si percibir que sentimos o pensamos, es percibir que existimos (puesto que ser era percibir o pensar); y si el darse cuenta de vive es agradable por sí mismo (porque la vida es buena por naturaleza, y el darse cuenta de que le bien pertenece a uno es agradable)», *Ética Nicomaquea*, (1170a29-1170b4), op.cit., p. 372.

para definir finalmente, la conciencia de sentir su propia existencia. Ahora bien, no se trata de una conciencia formal y fría sino de una conciencia cálida y sutil que se desarrolla en capas sucesivas. Disfruta de su propia actividad, impulsada por el deseo de vivir. El hombre virtuoso es el individuo que entiende que lo más importante es tener conciencia de su propia vida con el fin de conservar su personalidad propia. Así, nunca cambiaría su vida con la de otro (e incluso con una vida aparentemente superior), y ni siquiera con la de Dios¹⁴². A través de su definición hilemorfística del ser humano, Aristóteles esboza así una teoría de la identidad personal¹⁴³. El ser humano se vuelve responsable de su vida, protegiendo primero su identidad personal.

Este punto podría proporcionar un nuevo elemento a la defensa del optimismo antropológico de Aristóteles puesto que dota al ser humano de conciencia, y éste se vuelve capaz de percibir y defender el valor de su persona y de su vida. Ésta se vuelve valiosa porque es el espacio donde se proyectan las facultades humanas y racionales. El ser humano virtuoso no quiere cambiar su existencia mundanal, ni volverse un ser enteramente divino. La virtud del hombre no deriva de su semejanza con lo divino sino de su cumplimiento con lo más alto de su naturaleza, aceptada como intermedia y perfectible. Aristóteles revela un optimismo antropológico puesto que el prudente tiene conciencia del valor inherente a la vida y a su persona que debe amar y proteger. A continuación, identificaré lo que, según Aristóteles, puede constituir lo «bueno» y cómo el ser humano puede alcanzarlo.

¹⁴² ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1166a20), op.cit., p. 360 y (1178a6-8), op.cit., p. 398: «(...) sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro».

¹⁴³ NUSSBAUM, M. C., *Aristotle's De motu Animalium*, op.cit., p. 104. También, GAUTHIER, R. A., *La morale d'Aristote*, op.cit., pp. 44-45. Desde una perspectiva actual, Parfit rechaza este punto de vista: la identidad personal no sólo sería irrelevante, sino que no podría referirse ni al cuerpo y ni al cerebro humano. Véase por ejemplo, «Por qué nuestra identidad no es lo que importa», en PARFIT, D., *Razones y personas*, trad. de M. A. Rodríguez González, Machado Libros, «Teoría y Crítica», Madrid, 2004. pp. 441-496.

c) «Vida buena» y prudencia

En esta segunda fase de la argumentación, se estudiará cómo Aristóteles articula el concepto de prudencia con su modelo antropológico. Encuentra en la razón la facultad que permite al hombre convertirse en ser prudente. Así, define al prudente como aquel que «razona adecuadamente», es decir, que «delibera rectamente». Más precisamente, la buena deliberación consiste en una rectitud conforme a «lo conveniente, con relación a un fin». La prudencia no es por lo tanto la rectitud de la acción sino la exactitud del criterio de la elección¹⁴⁴.

En relación con el objeto de la prudencia (lo bueno y lo justo para el hombre), Aristóteles insiste en que lo «conveniente para sí mismo» es el «bien vivir en general»¹⁴⁵. Ahora bien, este «bien vivir» consiste en el término medio que sólo la recta razón es capaz de determinar. La oposición entre los extremos es en efecto mayor respecto del medio, pues están más lejanos entre sí que del medio¹⁴⁶. La prudencia permite al hombre acceder, mediante la correcta deliberación, a la «vida buena», definida como autonomía, a través de la identificación del término

¹⁴⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1112b14), op.cit., p. 186: «No deliberamos sobre los fines sino sobre los medios que conducen a los fines». Más adelante, añade que «toda deliberación es investigación» (1112b22), op.cit., p. 187; «El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección», (1113a4), op.cit., p. 187. Véase particularmente, (1142b ss.), acerca de las «cualidades de la buena deliberación», op.cit., pp. 279-281.

¹⁴⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1140a31-35), op.cit., p. 273. Más adelante, «Habrà, por consiguiente, una forma de conocimiento consistente en saber lo que a uno le conviene», (1141b44-46), op.cit., p. 278.

¹⁴⁶ La virtud es «un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente», (1106b36) op.cit., p.169. «El término medio es tal cual la recta razón dice», ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1138b20), op.cit., p. 267. Véase también, ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1098b), op.cit., p. 143; (1106b15), op.cit., p. 168; (1108b12-29), op.cit., p.176; (1109a20), op.cit., p. 175. ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* (1220b38-1221a12), op.cit., pp. 439-440. Acerca de la prudencia como punto de encuentro de las otras virtudes, véase *Ética Eudemia* (1143a25), op.cit., p. 282.

medio en cada caso. La exactitud del criterio de elección es pues la determinación del término medio según las circunstancias y para el bien de sí mismo. La «vida buena» no consiste sólo en la contemplación de las cosas eternas, «el bien en sí», sino también en «el bien para sí y por sí». En la medida que la prudencia procede del ejercicio de la deliberación, se convierte en la virtud de la parte razonadora del alma¹⁴⁷. A fin de cuentas, la cuestión fundamental en relación con el concepto de prudencia en Aristóteles no es la de determinar su empirismo o su intelectualismo, su propensión más o menos grande para la teoría o para la práctica. La cuestión consistiría más bien en por qué Aristóteles considera que es mejor para el hombre ser prudente que virtuoso en este mundo. La respuesta es que el objeto de la prudencia es todo lo contingente que, cuando afecta al ser humano, se denomina «fortuna»¹⁴⁸. El prudente es así capaz de afirmar su autonomía sobre lo contingente, disfrutando de una situación sobre la cual la fortuna no puede influir. La prudencia aparece como «la sabiduría del hombre y para el hombre»¹⁴⁹. Vale sólo para lo humano puesto que ni los animales ni siquiera los dioses pueden ejercerla. Esta «medianidad» de la prudencia coincide además con la «medianidad» de la felicidad humana y la «medianidad» de la naturaleza humana en la *scala naturae* y el cosmos. La actividad humana se encuentra entre lo más alto (la sabiduría teórica) y lo más bajo (la actividad de los animales) y posee una naturaleza intermedia que tiene una virtud también intermedia, es decir, la prudencia. Aunque esta virtud no es perfecta, es la que más conviene al ser humano, puesto que toma en cuenta tanto sus aspiraciones

¹⁴⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1140a31-1140b35), op.cit., pp. 273-274.

¹⁴⁸ «Como hay muchos acontecimientos que ocurren por azares de fortuna [que] opriman y corrompen la felicidad (...) el hombre verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible», ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1000b26-60), op.cit., p. 150.

¹⁴⁹ AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, PUF, «Quadrige», París, 1997, p. 30.

como sus limitaciones naturales. Es la virtud que realiza el nexo óptimo entre, por un lado, una naturaleza humana «única y unida» y, por otro lado, una condición humana, dominada por la fortuna. Por esta razón, el modelo del filósofo aristotélico podría denominarse ser un «ser humano profesional», según Nussbaum¹⁵⁰. En efecto, la prudencia consiste en asemejar al individuo no tanto a Dios sino al hombre mismo. La prudencia aristotélica no pretende convertir a los individuos en filósofos, sino proporcionarles pautas para vivir felizmente. Los muestra que la vida puede ser un «bien en sí» cuando se sabe cómo vivir de forma autónoma.

Gracias a la prudencia, el individuo es capaz de «poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor» para sí mismo, dirigiendo esta mirada hacia las cosas particulares sin ser limitada por lo universal¹⁵¹. Es mediante la experiencia y no través del conocimiento teórico del bien, como el hombre aprende a ser prudente. La prudencia no es una capacidad inferencial. Consiste en reconocer lo conveniente en los acontecimientos de diversos grados de complejidad. Como señala Aristóteles, existe un riesgo: errar sin propósito entre lo universal y lo particular. Por esta misma razón, la prudencia necesita una fundamentación¹⁵². En efecto, para que la prudencia pueda determinar esta «recta elección» debe siempre referirse a la sabiduría. Más precisamente, debe tratar de encontrar los medios de producirla en la práctica. Aristóteles defiende la unidad de la virtud recordando la superioridad de la sabiduría sobre la prudencia, de modo que ésta no es soberana de la primera: «la virtud [como sabiduría] hace recto el fin propuesto, y la prudencia los medios para este fin»¹⁵³. De este modo, la prudencia no puede errar

¹⁵⁰ NUSSBAUM, M. C., *La Fragilidad del Bien*, op.cit., p. 339.

¹⁵¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1140a10-18), op.cit., p. 277.

¹⁵² ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1141b30), op.cit., p. 277, (1142a31-32), op.cit., p. 279.

¹⁵³ La prudencia proporciona los medios a la sabiduría que por su parte, asegura la rectitud de la meta: ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1144a5-8), op.cit., p. 285. En *Ética Eudemia* (1248a39-44), p. 541, cuando Aristóteles se pregunta sobre el movimiento del alma y el principio de este movimiento: «La

entre lo universal y lo particular. Además, la prudencia (o sabiduría práctica), por derivar de la sabiduría teórica (lo divino), genera una felicidad permanente en el hombre¹⁵⁴. Éste siente entonces suficiencia y plenitud que se acompaña de la aprehensión de la multiplicidad ordenada¹⁵⁵. No obstante, Tugendhat señala que, por un lado, el criterio de lo moralmente correcto definido por Aristóteles (la prudencia como «sopesamiento»), es tan indeterminado que sólo podría fundamentarse en lo empírico mediante lo dado de antemano, es decir, en la costumbre del momento. Sin embargo, Tugendhat insiste en que nunca Aristóteles señala como normativo lo dado de antemano¹⁵⁶. Aquello sería de hecho contradictorio con sus planteamientos y con el papel que concede a la filosofía como disciplina racional y crítica. En realidad, Aristóteles formularía una pretensión de fundamentación que no lograría sin embargo a definir¹⁵⁷.

Junto con esta dificultad de encontrar un fundamento y una independencia de la prudencia en relación con la sabiduría, algunos textos de Aristóteles parecen acentuar el antropocentrismo de su modelo de virtud e incluso, una posible desvinculación entre la prudencia y la sabiduría. Al analizar los fines de la voluntad humana, Aristóteles considera que pueden tender tanto hacia el bien verdadero como hacia el bien aparente. El prudente (*phronimos*) es aquel que se muestra capaz de aproximar ambas escalas, haciéndolas coincidir en función de cada circunstancia distinta. Se trata del individuo capaz de juz-

respuesta es evidente, como en el universo, también aquí Dios lo mueve todo, ya que de alguna manera, lo divino en nosotros mueve todas las cosas. El principio de la razón no es la razón sino algo superior: ¿Qué podría haber de superior a la ciencia y al entendimiento salvo Dios? No la virtud ya que ésta es un instrumento del entendimiento».

¹⁵⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1178b25-28), p.519. Acerca de la interpretación de este pasaje, consultar BODÉÛS, R., *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Editions Peeters, Louvain-La-Neuve, 2004, p. 189.

¹⁵⁵ GOMEZ-PIN, V., *El orden aristotélico*, op.cit., p. 237.

¹⁵⁶ De hecho Aristóteles considera que la prudencia es lo normativo pues su fin es lo que se debe hacer o no, ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1143a13), op.cit., p. 281.

¹⁵⁷ TUGENDHAT, E., *Problemas de la ética*, op.cit., p. 48.

gar perfectamente las cosas, percibiendo la verdad en ellas, «siendo como el canon y la medida de ellas»¹⁵⁸. Aristóteles parece aquí conciliar en la fundamentación de la prudencia, el antropocentrismo de Protágoras con el teleologismo de Platón. El ser humano se vuelve la medida de las cosas pero no gracias a sus sentidos –lo que implicaría un relativismo– sino gracias a su facultad racional. Ésta se dirige hacia una verdad que no deriva del mundo de las Ideas sino de la experiencia humana y mundanal. Aristóteles otorga a la prudencia un fundamento humano: sin el prudente, la prudencia no existe. Parece en este punto prescindir incluso de la sabiduría como fundamentación. Particulariza, individualiza, relativiza la sabiduría, sustituyendo la trascendencia por la inmanencia crítica de la inteligencia humana. Aristóteles crea un nuevo tipo de intelectualismo: contra el empirismo de la tradición popular y contra la filosofía platónica de las esencias, inauguraría lo que Aubenque llama un «intelectualismo existencial»¹⁵⁹.

Por otra parte, Aristóteles contempla no sólo el fundamento ético de la prudencia (la sabiduría) sino también su fundamen-

¹⁵⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1113a33), op.cit., p. 189. A diferencia de Platón, Pericles es el ejemplo del prudente para Aristóteles que, como político, tiene «esta cualidad propia de los administradores y de los políticos», (1140b10), op.cit., pp. 273-274. Así, en un pasaje del discurso fúnebre, el «*stategos autokrator*» exalta la grandeza de Atenas: «“Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir (...). Resumiendo, afirmo que nuestra ciudad es en su conjunto, un ejemplo para Grecia y cada uno de nuestros ciudadanos puede (...) dedicarse a las más diversas formas de actividad con una gracia y habilidad extraordinarias (...). Porque, entre las ciudades actuales, la nuestra es la única que, puesta a prueba, se muestra superior a su fama, y la única que nos suscita indignación en el enemigo que la ataca (...); nos bastará con haber obligado a todo el mar y a toda la Tierra a ser accesibles a nuestra audacia, y con haber dejado por todas partes monumentos eternos en recuerdo de males y bienes”». TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso* (II.37-41), op.cit., pp. 451-456. Es esta «audacia» de Pericles que Nietzsche admira en *La genealogía de la moral*, op.cit., p. 55. Al contrario, y como se ha visto, el desprecio de Platón hacia Pericles aparece en el *Gorgias* (503b.ss), op.cit., p. 111 y en el *Menéxeno*, (234c), op.cit., p. 163.

¹⁵⁹ AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, op.cit., p. 51.

to práctico. Este enfoque acentúa el antropocentrismo de la prudencia y su desvinculación de la sabiduría. Este fundamento práctico es la llamada «destreza». Aristóteles la define como la facultad natural e innata del ser humano que le permite realizar los actos que conducen «al blanco propuesto y alcanzarlo»¹⁶⁰. Sin embargo, la destreza es en sí éticamente neutra ya que puede realizar tanto actos malos como buenos. Al mismo tiempo, la prudencia necesita de la destreza para poder existir sin por lo tanto confundirse con ella. La destreza, como «ojo del alma», es el principio de todos los razonamientos prácticos de la prudencia¹⁶¹. Aristóteles desconecta aquí la prudencia de un referente ético superior para volver a conectarla con una base práctica, natural e individualmente humana. La conexión entre la prudencia y la destreza muestra la inquietud de Aristóteles por demostrar la plausibilidad y la alcanzabilidad de la prudencia. Ahora bien, al ser posible la prudencia, con las consecuencias que generan (conciencia del valor de su persona y de su existencia), Aristóteles indica implícitamente que la vida, en esas condiciones, merece la pena ser vivida. En efecto, en la medida que esta virtud tiene sus raíces en un rasgo innato de la naturaleza humana, todos los hombres pueden ser «prudentes», porque están naturalmente predisuestos para ejercer dicha virtud.

Aristóteles insiste también en la dificultad de ser virtuoso y por dos razones: la primera deriva del comportamiento mismo de los hombres y la segunda, de la naturaleza de la justicia. En cuanto al primer aspecto, la dificultad de ser virtuoso viene de

¹⁶⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1144a35), op.cit., p. 286

¹⁶¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1144a41), op.cit., p. 286. Aubenque señala que la expresión «ojo del alma» tendría un origen homérico, y parece referirse en Aristóteles a la capacidad de juicio y no a la contemplación, en *La prudencia chez Aristote*, op.cit., p. 61. Véase ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1114b7), op.cit., pp. 191-192: «pero la aspiración al fin no es la propia elección, sino que cada uno debería haber nacido con un poder, como lo es el de la visión, para juzgar correctamente y el elegir el bien verdadero». En *Ética Nicomaquea* (1143b14), op.cit., p. 283: los ancianos y los prudentes «ven rectamente porque poseen la visión de la experiencia».

que implica un cambio radical en las actitudes de las personas, como cuando, según la imagen de Aristóteles, se endereza un «fuste torcido». En cuanto al segundo aspecto, la dificultad de ser virtuoso viene de que es más fácil cometer el mal (por ser indeterminado) que cometer el bien (por ser determinado), del mismo modo que es «fácil errar el blanco y difícil acertar»¹⁶². No obstante, la virtud no es el privilegio de una elite. Es accesible al más grande número de personas¹⁶³. No existe así un determinismo que, en función de las diversas naturalezas humanas, hacen que unos se vuelvan más virtuosos que otros¹⁶⁴. En consecuencia, existe una cierta igualdad de los hombres ante la virtud de tal suerte que todos, si lo desean y con los esfuerzos necesarios, pueden ser dignos, llevando una «vida buena».

Además, Aristóteles encuentra no sólo un fundamento natural-práctico a la prudencia (la destreza), sino también a la propia sabiduría, que hasta ahora parecía estribar en la única contemplación. Contempla en efecto una relación entre la sabiduría y una llamada «virtud natural». El carácter de los individuos derivaría de esta virtud innata que les estimularía naturalmente hacia lo justo, lo moderado y lo valiente pero no les otorgaría la plenitud de esas cualidades. Para ello, la «virtud natural» necesitaría de la razón que les permitiría alcanzar la virtud por excelencia, es decir, la sabiduría. Del mismo modo que la visión permite a un cuerpo robusto no resbalar, la razón dirige la mirada de la «virtud natural» hacia la sabiduría¹⁶⁵. A través de su concepto de «virtud natural», Aristóteles dibuja un concepto híbrido de virtud, innata y natural, y que predispone al ser

¹⁶² Respectivamente, ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1109b5), op. cit., p. 177 y (1106a20-1107a1), op. cit., pp. 167-169, donde Aristóteles cita un verso: «los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas».

¹⁶³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1099b15), op. cit., p. 146.

¹⁶⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1106a5), op. cit., p. 166. Es cierto que previamente en (1103a18), op. cit., p. 158, Aristóteles precisa que es necesario una cierta predisposición a la virtud que se perfecciona gracias al hábito.

¹⁶⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1144b1-16), op. cit., pp. 286-287.

humano en su acceso a la sabiduría, convirtiéndola en algo posible y alcanzable. Defiende así un doble fundamento natural-práctico y humano: uno para la prudencia y otro para la sabiduría.

Este juego de conexiones entre lo moral y lo natural convierte al ser humano en un ser híbrido, mediano, naturalmente predisposto para comportarse de forma virtuosa. No hay que quitarle o añadirle otros componentes, solamente necesita ser estimulado con la correcta educación. Además, esas dobles relaciones (prudencia/destreza y sabiduría/virtud natural) consolidan la unidad del alma humana. Aristóteles opera entonces una subdivisión en cada porción de la parte racional del alma: «la parte que opina» (la parte razonadora o deliberativa) está compuesta por la destreza y la prudencia; la «parte moral» (la parte científica) está constituida por la «virtud natural» y la «virtud por excelencia» (es decir, la sabiduría). La «parte que opina» y la «parte moral» no están aisladas ya que existe, como se ha visto, una conexión entre la sabiduría y la prudencia. Por un lado, es cierto que la sabiduría sigue siendo la virtud superior para Aristóteles, pero insiste por otro lado, en en que «la virtud por excelencia no se da sin prudencia»¹⁶⁶. Aristóteles crea aquí una nueva conexión entre la sabiduría y la prudencia, pero parece ser que invierte el sentido de dependencia entre ambas virtudes: la sabiduría puede ser la virtud superior pero no puede existir sin la prudencia, del mismo modo que el alma no puede existir sin el cuerpo.

¹⁶⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1144b20-24), op.cit., p. 287. Ello da la oportunidad a Aristóteles de criticar a Sócrates que confunde la virtud con la prudencia porque, como señala, «pensaba que toda la virtud era conocimiento», (1144b39-41), op.cit., p. 287. En *Ética Eudemia* (1256b50-55): «Y son rectas las palabras de Sócrates de que *nada es más poderoso que la prudencia*, pero se equivocó cuando dijo que es una ciencia, pues es una virtud, y no una ciencia, sino otra clase de conocimiento». La nota del traductor es relevante sobre este punto: «Quede pues claro que, para Aristóteles, la prudencia no es una ciencia en el sentido platónico del término, o sea un arte, sino una percepción intelectual que está estrechamente unida a las virtudes éticas», pp. 536-537.

En resumen, Aristóteles contempla la mente humana siguiendo un esquema de tres relaciones: 1) destreza / prudencia 2) virtud natural / sabiduría 3) sabiduría / prudencia. Esas relaciones configuran la unidad del alma humana, a partir de la predisposición innata de cada uno para alcanzar una conducta virtuosa. De hecho, Aristóteles considera que nadie es sabio por naturaleza pero que cada uno tiene naturalmente juicio, entendimiento e intuición¹⁶⁷. Este planteamiento parece seguir la posible perspectiva democrática subyacente en el «todos» de la frase de apertura de la *Metafísica*, ya comentada: «todos los hombres por naturaleza desean saber»¹⁶⁸. Aristóteles ataca pues las dos vertientes de la postura platónica: primero, los hombres ya no están imbuidos en una ignorancia natural y segundo, los filósofos no son sabios por sus disposiciones naturalmente superiores.

Con su concepto de prudencia, Aristóteles muestra un interés por demostrar la posibilidad de que todos los individuos se vuelvan virtuosos. La naturaleza humana puede ser menos perfecta que otras realidades (el Intelecto y los cuerpos celestiales, por ejemplo) que gozan de una dignidad superiores. Sin embargo, a Aristóteles no le preocupa demostrar que los hombres no puedan ser los más perfectos. Prefiere plantearse lo siguiente: a partir de la naturaleza imperfecta de los seres humanos, ¿cómo pueden manifestar de forma útil y adecuada sus potencialidades para su propio bien? Al mostrar que la virtud no consiste en la perfección sino en la función propia de cada cosa, Aristóteles adopta un planteamiento optimista acerca del ser humano. Éste se vuelve virtuoso cuando ejerce lo que lo identifica como persona humana. Ahora bien, la teoría aristotélica de la personalidad humana presenta unos límites puesto que la contempla sólo en función de la virtud y del vicio, prescindiendo de todos los sentimientos que permiten realmente comprender la conducta humana. Por otra parte, el elogio de ciertas virtudes como la valentía, muestra que Aristóteles reite-

¹⁶⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1143b11-13), op.cit., p. 283.

¹⁶⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica* (980a), op.cit., p. 69.

ra también las ideas morales de su época¹⁶⁹. Teniendo en cuenta esos límites, Aristóteles revela una preocupación por hacer que los hombres revelen lo excelente de su naturaleza de acuerdo con la variedad de situaciones en las cuales se encuentran¹⁷⁰. No se trata sólo de una virtud a medida del hombre sino de una virtud a medida de los hombres, que tiene en cuenta las diversas circunstancias individuales. Incluso, es el hombre la propia medida de esta virtud, amplificando todavía más el antropocentrismo subyacente en la ética aristotélica.

Aristóteles mantiene también una incipiente igualdad entre los individuos puesto que no discrimina una actividad en favor de otra; todos los individuos pueden acceder a la prudencia. Sabe defender una cierta autonomía inherente al individuo puesto que dicha virtud debe aplicarse en los casos individuales y no son los casos individuales los que deben hundirse en un modelo holista de virtud. Esta posible autonomía se plasma en el hecho de que las virtudes no derivan del mero conocimiento del bien sino de su ejercicio que en sí y junto con otros factores, encaminan al individuo hacia el progreso. El hombre es un ser perfectible que puede usar sus recursos morales como los bienes materiales para alcanzar la felicidad. Esta vinculación entre la virtud humana (como prudencia) y la función propia del hombre se hace gracias a la conexión de cuatro elementos que servirán de apoyo al concepto de dignidad humana: la felicidad, la razón, la autonomía y la conciencia. En relación con el primer concepto, se trata del fin exclusivo de la naturaleza humana. Este fin es efectivamente perseguido por los hombres en la realidad social pero de forma incompleta. Sólo la actividad contemplativa podría proporcionarles una felicidad pura ya que la «actividad de la mente» (la razón) se basta a sí misma y no depende de nada ni de nadie. Aristóteles vincula así la felicidad con la razón y la autonomía. Sin embargo, la virtud de los hombres no consiste en la contemplación sino en determinar lo que es bueno para ellos mismos en función de las cir-

¹⁶⁹ HARDIE, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, op.cit., pp. 120-121.

¹⁷⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1106b5), op.cit., p. 104.

cunstancias cotidianas. De este modo, deben ser capaces de conocer primero, su naturaleza y, segundo, lo que les conviene, provocando el estímulo de su conciencia moral. El ser humano, teniendo conciencia de su persona, puede ejercer su razón (y más precisamente una porción de la parte racional de su alma) con el fin de determinar las pautas de una «vida buena» (entendida como autonomía) para lograr la felicidad.

La prudencia aristotélica tiene así tres rasgos que abundan no sólo hacia el antropocentrismo sino que subrayan también una autonomía inherente a todos los seres humanos. Primero, la prudencia es una virtud *de* los seres humanos, en la medida que éstos –en su cuerpo y alma– están naturalmente predispuestos para alcanzarla. Segundo, es una virtud *para* los seres humanos ya que se aplica a las cosas y a los bienes humanos, y en particular a la felicidad mundanal. Tercero, se trata de una virtud *por* los seres humanos, porque se alcanza mediante las estrictas capacidades humanas teniendo en cuenta sus potencialidades como sus finitudes. Así, Aristóteles libera la autonomía del ser humano de un yugo moral superior confiando en sus características propias para llevar a cabo una «vida buena».

Según Jaeger sin embargo, la doctrina aristotélica de la prudencia no sería más que un momento en la historia global: la de la evolución del ideal filosófico de la vida contemplativa que caracteriza un tipo de alternancia entre el elogio de la vida activa y el elogio de la vida de ocio. Si, a partir de los presocráticos hasta los sofistas, la curva iría de la contemplación hacia la acción, Sócrates y en particular Platón, la desviarían hacia la pura vida contemplativa. Incluso, Platón pondría fin a la competencia entre ambos ideales convirtiendo la contemplación en norma. Aristóteles disociaría esta síntesis. Mantendría la superioridad de derecho de la vida contemplativa, pero de tal forma que pareciera ubicada más allá de la condición humana¹⁷¹. Este

¹⁷¹ JAEGER, W., «Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida», en *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p. 472.

distanciamiento implicaría un «desgarramiento ontológico» del hombre puesto que participaría del *logos* sin captarlo en pleno. Así, la filosofía aristotélica como la filosofía platónica serían «filosofías trágicas» del desgarramiento humano que se plantean el problema de dar razón de las relaciones entre un Ser que es Uno y los seres o entes que son múltiples¹⁷². En este punto, cuando Aristóteles considera que el saber humano puede ser moral no por su amplitud sino por sus límites, reactivaría para Aubenque, «el viejo fondo de sabiduría gnómica y trágica» de la antigua sabiduría griega de los límites¹⁷³. Pero este distanciamiento entre el Ser y los hombres, entre la virtud perfecta y la condición humana, no implica un desprecio de los segundos sino todo lo contrario: gracias a su propia virtud, los individuos se vuelven dignos y libres. La virtud está al alcance de todos los humanos y además se «autonomiza» de cualquier elemento superior. Incluso, aunque la sabiduría se quede como referente máximo, Aristóteles parece, a veces, desvincular la virtud humana de este referente. El ser humano se vuelve la medida misma de su virtud. Aubenque sabe resumir perfectamente esta nueva definición del hombre, cuya dignidad ya no deriva de su ilusoria superioridad: «Aristóteles exalta al hombre sin divinizarlo; hace de él el centro de su ética, pero sabe que la ética no es lo más alto, que Dios está más allá de las categorías éticas o, más bien, que la ética se constituye en la distancia que separa al hombre de Dios. Abandonado a sus solas fuerzas por un Dios demasiado lejano, que es lo bastante visible para ser deseado, pero que se mantiene a una distancia suficiente como para ser poseído, el hombre está expuesto, en la región del mundo que habita, a un azar que no puede dominar por completo. O, más bien, la vida del hombre se mueve

¹⁷² BRUN, J., *Aristóteles y el Liceo*, op.cit., p. 51. El autor considera que la epopeya del hombre occidental consiste en abolir esta separación a través de un doble esfuerzo: el dominio del tiempo y el dominio del espacio, op.cit., pp. 163-164.

¹⁷³ AUBENQUE, P., *La prudencia chez Aristote*, op.cit., p. 152. Lo gnómico se refería a los poetas que escribían sentencias y reglas de moral en pocos versos.

entre dos azares: el azar fundamental del nacimiento, que hace que el bien natural no esté equitativamente repartido; el azar residual de la acción que hace que sus resultados no sean nunca previsibles del todo (...). A medio camino entre un saber absoluto que haría inútil la acción, y una percepción caótica, que haría la acción imposible, la *prudencia* aristotélica representa la posibilidad y el riesgo de la acción humana»¹⁷⁴. En efecto, gracias a la prudencia, el hombre se vuelve capaz de dominar este azar, es decir, la fortuna. Al poder controlar su existencia y afirmar su autonomía, puede ser responsable de su existencia y disfrutar de sus placeres como de la felicidad en general. La vida se vuelve digna de ser vivida porque cada individuo puede dejar su huella en ella. Ahora bien, para que el hombre pueda afirmar su autonomía, alcanzar una felicidad, Aristóteles fundamenta su antropología en la idea de que los hombres tienden hacia un fin. A continuación, desarrollaré esta concepción: el ser humano, dotado de voluntad, es capaz de construirse a sí mismo, proyectándose en la existencia, confiéndole un significado moral.

3. *Dignidad individual y «ser en proyecto»*

El concepto de «hombre» adquiere en el pensamiento aristotélico mucha relevancia. Aristóteles no hace que un modelo exterior de virtud aplaste las conductas de los individuos. Perfil algunas virtudes mundanales y defiende su accesibilidad por y para todos los hombres. La virtud se define como un acto que procede de los mismos individuos¹⁷⁵. Los hombres pueden así realizar actos virtuosos o realizar actos viciados, todo depende de ellos. El hombre se vuelve responsable de todo lo que depende de él, es decir, de su voluntad, y debe por tanto ser castigado por los actos que derivan de una ignorancia que

¹⁷⁴ AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, op.cit., pp. 176-177.

¹⁷⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1113b5), op.cit., p. 189.

resulta de su propia negligencia¹⁷⁶. Aristóteles esbozaría aquí una incipiente teoría de la responsabilidad¹⁷⁷. Puesto que no vincula la virtud con el conocimiento verdadero, discrepa de la doctrina platónica que defiende que nadie puede actuar mal voluntariamente¹⁷⁸. Así, la facultad de elevarse hacia lo divino o rebajarse hacia lo inferior coincide con la visión del hombre como ser intermedio entre lo divino y lo animal¹⁷⁹. Pero dicha situación del hombre no significa indeterminación de su naturaleza. Esta hipótesis sería contradictoria con la noción aristotélica del individuo humano. El hombre tiene la voluntad y la capacidad de determinar gran parte de su conducta y no son los factores externos y superiores los que la determinan en su totalidad. No obstante, como subraya Aubenque, lo que interesa a Aristóteles en la facultad deliberativa del ser humano es su ontología (es decir, los objetos de esta facultad) y no el análisis de sus estados de ánimo que será la preocupación de los modernos¹⁸⁰.

Si se desvincula con cuidado esta facultad del modelo ético propugnado por Aristóteles, se puede mostrar que ha contribuido a definir al individuo desde su propia autonomía, es decir, como un ser capaz de elegir su conducta y proyectarse en su existencia. De hecho, el propio Aristóteles procede, como se ha visto en la parte anterior, a una división de su ética, cuyas partes tienden a separarse unas de otras, a lo largo del desarrollo intelectual de su filosofía¹⁸¹. Se trata, por una parte, de la doc-

¹⁷⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (III.5), op.cit., pp. 189-193: «lo voluntario podrá parecer que es aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción», (1111a32-34), op.cit., p. 182.

¹⁷⁷ HARDIE, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, op.cit., pp. 126-128. Consultar también, IRWIN, T. H., «Reason and Responsibility in Aristotle», en OKSENBERG RORTY, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, op.cit., pp. 117-155.

¹⁷⁸ ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 208.

¹⁷⁹ ARISTÓTELES, *Política* (1253a15), op.cit., p. 10.

¹⁸⁰ AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, op.cit., p. 107.

¹⁸¹ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p. 451.

trina metafísica de la contemplación de Dios como norma y, por otra, de la moralidad basada en la llamada «buena voluntad». Esta segunda rama crece a medida que Aristóteles insiste en el antropocentrismo de su ética. Así, con sus palabras, el hombre se vuelve «el principio de las acciones» que, dotado de voluntad se propone alcanzar ciertos fines y elegir los medios para alcanzarlos¹⁸². Aquí se encuentra un paso importante que ha dado la doctrina aristotélica de la prudencia. En efecto, esta misma idea se encuentra en otros desarrollos modernos sobre la fundamentación de la dignidad humana y que se refieren por ejemplo «al proyecto en que consiste el ser humano»¹⁸³; definen al hombre como «un ser proyectivo»¹⁸⁴, o como un individuo que «se despliegue a sí mismo»¹⁸⁵. Estas definiciones eliminan aparentemente el componente moral de la proyección individual de tipo aristotélico, pero parecen recuperar una intuición según la cual el hombre es capaz de conectar unos medios para lograr unos fines específicos. En este sentido, el mismo Aristóteles define al individuo humano como el «causante de su modo de ser»¹⁸⁶. En otras palabras, define la individualidad del ser humano a partir de su propia voluntad.

Al referirse por ejemplo al suicidio, Aristóteles se pregunta sobre las razones que convierten la vida en digna de ser vivida. Considera que estriban en la facultad del ser humano para llevar a cabo acciones voluntarias contra la fortuna, acciones que

¹⁸² Sobre el hombre como «principio de las acciones», ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1112b31 ss), op.cit., p. 137; Aristóteles insiste en este sentido que el hombre puede actuar sobre las cosas que depende de él, (1112a30), op.cit., p. 186.

¹⁸³ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 50.

¹⁸⁴ MARÍAS, J., *Persona*, Alianza, Madrid, 1997, p. 16.

¹⁸⁵ HUMBOLDT, W. (von), *Théorie du déploiement de soi*, en *De l'esprit de l'humanité et autres essais sur le déploiement de soi*, op.cit., pp. 29-30.

¹⁸⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1113b15), op.cit., p. 189. Son «las conductas particulares las que hacen a los hombres de tal o cual índole», ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1113b10), op.cit., p. 189. Hay que tener en cuenta aquí la diferencia entre el «ser en acto» y el «ser en potencia» que Aristóteles desarrolla en el libro X de su *Metafísica*.

proceden de su racionalidad y de su deseo natural de conocimiento. Si el ser humano se limita a disfrutar de sus sentidos básicos, su vida sería como un «sueño ininterrumpido», semejante a la existencia de los animales y de las plantas¹⁸⁷. A diferencia de los animales, el hombre encarna no sólo los principios de la vida humana, sino que posee la capacidad para comprender los principios mismos que gobiernan la vida¹⁸⁸. La vida merece la pena ser vivida porque representa el ámbito espacio-temporal donde el hombre puede plasmar su voluntad y su afán de conocimiento. La vida buena y digna del ser humano implica en sí una actividad que procede del individuo en su intento de plasmar su ser en la vida, convirtiéndola en «existencia».

El ser humano es pues un ser en construcción cuyos planes y realización están idealizados y realizados por él mismo. En la interpretación de Heidegger, el individuo humano definido por Aristóteles se vuelve también un «ser-construido» incluso un «ser-producido», cuyo sentido, teniendo su origen en el «mundo circundante», está reducido al significado «medio e indeterminado de realidad, de efectividad, de existencia real y efectiva»¹⁸⁹. Sin embargo, no se trata de un precedente del libre albedrío (que, por otro lado y a pesar de las apariencias ha sido y sigue siendo un obstáculo para la dignidad humana) puesto que Aristóteles define esta facultad dentro de su esquema de virtudes, lo que tiene dos consecuencias: por una parte, la elección es la fuente del movimiento pero no la finalidad de la acción. Por otra, el hombre que ha elegido un cierto tipo de conducta (justa o injusta), ya no puede adoptar luego la con-

¹⁸⁷ ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* (1215b15-1216a25), op.cit., pp. 419-421. Aristóteles se refiere a Anaxágoras quien ante semejante pregunta habría contestado «Para conocer, (...) el cielo y el orden de todo el universo. Él, pues, pensaba que, a causa de alguna clase de conocimiento, era preciosa la elección de la vida», (1216a16-19), op.cit., p. 421.

¹⁸⁸ LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, op.cit., p. 141.

¹⁸⁹ HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, op.cit., pp. 84-85.

ducta contraria¹⁹⁰. Se trata aquí de un punto esencial de diferencia entre el mundo moderno y el mundo en que vive Aristóteles. Este punto radica en el énfasis que hoy se pone en la intención de la conducta (que deriva de la perspectiva cristiana y de la aportación kantiana) mientras que Aristóteles y los clásicos en general, se interesan en el acto. Por esta razón, se preocupan por la fortuna y el hado: si uno carece de la oportunidad de vivir bien, nada puede resarcirle de ello. La muerte no promete necesariamente una compensación y una mejora de la vida mundanal. Por esta razón, la *areté* implica la acción, que a su vez pretende que el individuo se afirme sobre la fortuna: ser virtuoso es ser excelente haciendo algo¹⁹¹. Además, Aristóteles considera no sólo que el ser humano tiene el poder de hacer lo bueno como lo malo, sino que su misma conducta define al

¹⁹⁰ Véase respectivamente, ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1139a41-42) y (1114a20), op.cit., pp.190 y 269.

¹⁹¹ LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, op.cit., p. 178. Véase igualmente Esquilo y su *Prometeo encadenado*. Además de las facultades que permiten a los hombres salir de su estado pre-humano, Prometeo les otorga una cualidad que identifica quizás más que todas las otras a los humanos (v. 248-251): «Prometeo: Evité que los mortales *no* previeran su destino. Corifeo: ¿Qué medicina hallaste para esa enfermedad? Prometeo: Fundé en ellos ciegas esperanzas. Corifeo: Gran ayuda con ello regalaste a los mortales» (op.cit., p. 312). El primer verso está escrito generalmente de la esta forma «Evité que los mortales previeran su destino». Siguiendo a Castoriadis, tal traducción revela una contradicción: primero ¿cómo los hombres viviendo en el estado pre-humano (v. 447 ss.) hubieran sido capaces tener conciencia de su destino si no tenían conciencia del tiempo? Segundo, no tendría sentido ocultar la mortalidad de los hombres en la medida que para los griegos (desde Homero hasta el final de la tragedia griega) la muerte era una característica fundamental de la existencia humana o *ousia* (CASTORIADIS, C., *Figures du pensable*, op.cit., pp.22-23). Como cada enfermedad, la mortalidad tenía su medicina: las «*ciegas esperanzas*». Como Zeus quería matar a los hombres [*Prometeo encadenado* (231-235), op.cit., p. 312.], Prometeo salva a los hombres, confiriéndoles la capacidad del *prattein-poiëin*, es decir el «actuar-crear», que pertenecía exclusivamente a los dioses. La conciencia de su muerte podría aplastar a los hombres; las *ciegas esperanzas* entrañan entonces todas las actividades que los hombres pueden desarrollar en sus vidas. Se mezclan, así, la conciencia de la muerte con la facultad del «*prattein-poiëin*», un «hacer-crear», la primera facilitando la segunda.

individuo en «ser virtuoso» o en «ser vicioso»¹⁹². En resumen, el «hacer» determina el «ser» de suerte que estriba una visión determinista del ser humano, que aparece no tanto en los motivos o en el origen de la acción, como en las consecuencias de ésta. En este sentido, Aristóteles no se aleja tanto del intelectualismo de Sócrates: lo mejor deriva del Intelecto y determina la conducta¹⁹³. No se puede ver en él una filosofía de la libertad que descubre en la voluntad –capaz de determinarse por sí misma– el único fundamento verdadero de la acción.

Sin embargo, al considerar que el hombre es el principio, el motor, el generador, el dueño de sus acciones, y que al final, esas acciones determinan su naturaleza, Aristóteles esboza los primeros pasos de la autonomía individual y ello en un doble nivel¹⁹⁴. Se trata primero de una «autonomía psicológica» puesto que el individuo humano es el único capaz de escoger la conducta a seguir, de acuerdo con la situación en la cual se encuentra. Segundo, se trata de una «autonomía moral» puesto que no son ni la naturaleza propia del individuo, ni otros factores externos que determinan totalmente su persona sino también las acciones que él ha decidido llevar a cabo. Por supuesto, esta autonomía está inscrita en los límites del modelo de virtud aristotélica y en su definición psicológica del ser humano, pero al mismo tiempo, el hombre aparece como un ser capaz de decidir sobre su destino, volviéndose un «ser en proyecto», es decir, un ser constructor de su existencia¹⁹⁵. En un sentido muy parecido, Jaeger insiste en la autonomía moral

¹⁹² «Y si está en nuestro poder hacer lo bello y lo vergonzoso e, igualmente, el no hacerlo, y en esto radica el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos», ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1113b14-17), op.cit., p. 189.

¹⁹³ GAUTHIER, R. A., *La morale d'Aristote*, op.cit., pp. 42-43.

¹⁹⁴ En un mismo sentido, véase DUMONT, J-P., *La Philosophie Antique*, op.cit., pp. 85-86.

¹⁹⁵ Al referirse a las virtudes intelectuales, Aristóteles desarrolla este punto al mostrar cómo la acción precede la elección de acuerdo con la razón y la tendencia, y que dicho proceso es un «principio humano», ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1139a1-1139b15), op.cit., pp. 268-270.

que Aristóteles otorga al individuo en el marco de su ética: «la discusión inicial de la naturaleza fundamental de la virtud está orientada con vistas a la cuestión de la intención moral y de su cultivo. Eso era un decisivo paso adelante; la esencia del valor moral se saca ahora del yo subjetivo y se acota la esfera de la voluntad como el dominio peculiar de ese valor (...). El acento ya no cae principalmente sobre la aprehensión de [una] norma eterna, sino sobre la cuestión de cómo puedan los individuos humanos realizar esta norma en su voluntad y actividad». Y concluye Jaeger: «la personalidad moral es “una ley para sí misma”. De esta manera entra la idea de la autonomía moral de la persona, que había sido extraña a Platón, por primera vez en la conciencia griega»¹⁹⁶. El ser humano adquiere así una dignidad en Aristóteles porque se vuelve capaz de expresar desde su voluntad, la ley moral que caracteriza la dignidad de la naturaleza humana. Como indica Patočka, el ser humano «actualiza» cada vez su humanidad¹⁹⁷. Esta definición aristotélica del hombre se fundamenta esencialmente en una cierta aproximación de la idea de autonomía del individuo que lo orienta hacia la virtud. El hombre aparece como un ser dotado de voluntad que puede por lo tanto orientar su conducta y decidir sobre su vida. Aristóteles se interesa en la posibilidad de unir la obediencia a la norma con la mayor variedad individual. Al mismo tiempo, esta capacidad para construir su existencia no es algo formal: cada vez que el individuo encuentra un sentido moral a su vida, construye su propia persona.

La idea según la cual el individuo se construye implica diversas cosas que abundan hacia la dignidad humana: primero, implica que el ser humano, para lograr la construcción de su persona, puede entender y superar algunos determinismos, reconociéndose una autonomía inherente, que tendrá en el

¹⁹⁶ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit. p. 451.

¹⁹⁷ PATOČKA, J., *Le monde naturel et le monde de l'existence humaine*, trad. de E. Abrams, Kluwer Academia Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, 1988, p. 248.

siglo XX una expresión mayor en el existencialismo de Sartre por ejemplo¹⁹⁸. Sin embargo y segundo, para lograr dicha construcción, el individuo necesita diversos recursos materiales y morales. La virtud en general, y la prudencia aristotélica en particular, proporcionan el recurso espiritual que necesita el ser humano para proyectarse y ordenar el sentido de esta proyección. Además, la capacidad de proyección del ser humano y su autonomía necesitan plasmarse de forma concreta. Aristóteles no sólo describe la capacidad virtuosa del hombre sino también su plasmación en el espacio político. En la siguiente parte, contextualizaré algunos de los elementos que han configurado una dignidad del hombre en el marco de la *polis*. Esta perspectiva permite matizar la autonomía que Aristóteles parece otorgar al individuo, como definidor de su existencia. En efecto, aunque el espacio político ofrece una nueva profundidad a los precedentes aristotélicos de la dignidad humana, inscribiendo la autonomía y la felicidad del ser humano en nuevos ámbitos, revela también la supremacía de la colectividad sobre el individuo.

¹⁹⁸ «¿Qué significa aquí que la existencia precede la esencia? –se preguntó Sartre– Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla (...). Pero ¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Porque queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir (...). Pero si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es. Así, el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y hacer recaer sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres (...). Elegir ser esto o aquello, es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir el mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos». SARTRE, J-P., *El existencialismo es un humanismo*, trad. de V. Praci de Fernández, Edhasa, Barcelona, 1999, pp. 31-34. En una edición francesa, SARTRE, J-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1968, pp. 21-24.

C. La dignidad del individuo en la *polis*

Se ha visto en la parte anterior que el ser humano adquiere una autonomía en la medida que, recurriendo a su facultad racional, es capaz de proyectarse en la vida y volverse virtuoso. En esta parte, se verá cómo el hombre logra dicha autonomía en la vida social y política. Para esta demostración, me apoyaré en dos planteamientos. El primero se refiere a un caso particular y consiste en el ideal aristotélico del «hombre magnánimo». El segundo es relativo a un caso general, y consiste en la búsqueda de la felicidad.

1. La dignidad del «hombre magnánimo»

La magnanimidad consiste en el justo sentimiento de lo que una persona merece. Por un lado, dos elementos del hombre magnánimo son contrarios al concepto moderno de dignidad humana: primero, tal hombre es un ser superior, puesto que se identifica con la grandeza de sus actos y con una virtud perfecta. Además, en la medida que es casi un dios, los demás deben obedecerle completamente¹⁹⁹. Segundo, el bien exterior que busca como recompensa a sus méritos son los honores. El hombre magnánimo tiene pues una dignidad superior a la de los demás, diferencia que precisamente pretende neutralizar el concepto moderno de dignidad humana²⁰⁰. Por otro lado, no se pretende ver aquí un precedente de la igual dignidad, sino mostrar que este ejemplo se fundamenta en la celebración de la

¹⁹⁹ ARISTÓTELES, *Política* (1284a3-11), op.cit., pp. 191-192; (1288a28-32), op.cit., pp.212-213.

²⁰⁰ Por su virtud superior, la democracia, que según Aristóteles, considera la igualdad como un bien supremo, eliminaría al magnánimo mediante el ostracismo. ARISTÓTELES, *Política* (1284a18-22), op.cit., p. 192. El ostracismo era una práctica propia de las sociedades tribales neolíticas, como señala HABERMAS, J., «¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?», en *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*, trad. de M. Jiménez Redondo, Paidós, «Pensamiento Contemporáneo», n.º 17, Barcelona, 1998, p. 138.

autonomía individual, entendida como independencia de los factores externos. Esta distancia con ciertos factores sociales y políticos puede coincidir con el concepto de dignidad humana. Este último término en efecto se fundamenta en la autonomía de la persona, como capacidad de proyectarse en la vida y decidir de su sentido. Se trata también de una autonomía, como independencia respecto a unos vínculos naturales, sociales y políticos.

El hombre magnánimo es un modelo puesto que su conducta lo vuelve autónomo respecto a la esfera política. En este sentido, busca los honores como recompensa pero los acepta de forma moderada: primero, considera que su propia virtud es superior a aquéllos y, segundo, no quiere depender del afán de honores. También, este deseo de autonomía aparece en el hecho de que el magnánimo no quiere recibir ayuda de nadie para no encontrarse en una posición de inferioridad. Incluso, su búsqueda de autonomía es tal que considera que la vida no debe conservarse a cualquier precio y que si una situación lo exige, pondría en peligro su propia existencia. Dicho espíritu de autonomía se plasma por fin en las relaciones con los demás: primero, no tiene en cuenta la opinión pública y dice siempre lo que piensa. Segundo, rechaza seguir las reglas de otro para no convertirse en esclavo. Por fin, en relación con la propiedad, no busca cosas ventajosas o útiles, sino bellas e inútiles: su persona sola le basta a sí mismo²⁰¹.

Como reconoce el propio Aristóteles, el personaje del hombre magnánimo es un modelo difícil de seguir pero aparece, a mi juicio, como una ficción constructiva²⁰². En efecto, dicho hombre aparece como un punto medio entre dos extremos: el pusilánime y el vanidoso que, o por defecto o por exceso, no son capaces ni de determinar lo que merecen, ni saben lo que son capaces de hacer. No saben evaluar correctamente la digni-

²⁰¹ Acerca del retrato del hombre magnánimo, véase *Ética Nicomaquea* (1123a35-1125a30), op.cit., pp. 218-224.

²⁰² Sobre la dificultad de ser perfectamente magnánimo, ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1124a5), op.cit., p. 220.

dad de su personalidad. Ahora bien, a pesar de ser totalmente opuestos, el pusilánime y el vanidoso tienen un punto en común: valoran su persona únicamente en función de los honores que supuestamente deberían serles concedidos o no. Por el contrario, el magnánimo no valora su persona en función de los bienes exteriores. No persigue ni rechaza los honores sino que los acepta como una justa recompensa de su virtud. Lo que le importa es su única conducta (de acuerdo con la virtud) y la necesidad de mantener esta conducta pura de cualquier limitación externa, que sea o no placentera. De una cierta manera, Aristóteles puede reiterar aquí la figura de Sócrates que mantiene hasta la muerte sus convicciones. En efecto, el magnánimo tiene conciencia de su propio valor independientemente de los reconocimientos sociales que puede o no tener. Sabe que su virtud desarrollarse solamente puede en el ámbito de su autonomía, entendida como absoluta independencia. El hombre magnánimo es un hombre perfecto y esta misma idea de perfección choca con la dignidad humana que no acepta proyectos de vida superiores a otros. Sin embargo, coincide con el concepto moderno de dignidad humana que se fundamenta en la autonomía individual y en la necesidad de defenderla. Esta defensa deriva primero de la conciencia y de la reconquista de la «ciudadela interior» frente a los lazos sociales de dependencia. En efecto, la dignidad de este personaje deriva sólo de su persona, es decir, de su única virtud y no de los bienes exteriores, ni del rango social ni tampoco del papel político²⁰³. Además, su virtud solamente puede ejercerse a través de su autonomía que él mismo debe defender en la esfera política²⁰⁴.

²⁰³ Aristóteles rechaza el honor como el fin de la política, porque fomenta indirectamente un lazo de dependencia, véase *Ética Nicomaquea* (1095b25), op.cit., p.134.

²⁰⁴ Ya evoca en *Ética Nicomaquea* (1096b25), p. 137, que el bien es algo personal y que difícilmente puede ser arrebatado de una persona. Esta necesidad de protegerse y conservar su virtud, su bien, aparece en una nueva aproximación del egoísmo que, en el caso del virtuoso, le permite tener conciencia del bien que lleva y de conservarlo. Debe como se ha visto, «amarse a sí mismo», *Ética Nicomaquea*, (1169a5-10), op.cit., pp. 368-369.

Con el ejemplo del hombre magnánimo, he pretendido enseñar que Aristóteles defiende la autonomía del individuo como un rasgo esencial de su identidad que él mismo debe proteger de posibles engaños. Aquellos ataques no son sólo la limitación coactiva de su libertad, sino también su propia dependencia psicológica hacia cosas materiales y morales. La autonomía, como independencia, es un bien intrínseco que uno debe estimular y defender en la vida política. Después de haber visto el modelo del magnánimo, que aparecerá de forma subyacente en otros desarrollos, conviene ver cómo los individuos corrientes pueden, según Aristóteles, manifestar su autonomía y su dignidad en la *polis*, es decir, en el ámbito donde la «vida buena» puede construirse.

2. La dignidad del ciudadano

Se ha visto previamente que Aristóteles distingue a los hombres de los animales por el fin que aquéllos persiguen, es decir, la felicidad. Contempla este fin como el bien supremo porque deriva de la expresión perfecta de la naturaleza humana. Ésta se caracteriza por su racionalidad y su sociabilidad. La perfecta realización y combinación de ambos rasgos permite al individuo ser feliz. En este sentido, Aristóteles insiste en que el ser humano no puede lograr aisladamente la felicidad, ni siquiera vivir sin relaciones con los demás, debiendo establecer en particular distintos lazos de amistad²⁰⁵. Por otra parte, esta necesidad natural de la amistad revelaría indirectamente la vulnerabilidad y la fragilidad de los seres humanos²⁰⁶. Además, Aristóteles apunta que los elementos elogiados del carácter de una persona no son su sabiduría o su inteligencia, sino su valor y su benevolencia hacia los demás²⁰⁷. Por lo tanto, la política se

²⁰⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1155a5), op.cit., p. 322.

²⁰⁶ COOPER, J.M., «Aristotle on Friendship», en OKSENBERG RORTY, A. (ed), *Essays on Aristotle's Ethics*, op.cit., p. 331.

²⁰⁷ ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, (1220a11-13) op.cit., p. 436.

fundamenta precisamente en la amistad humana de modo que la justicia desaparecería si se lograra una perfecta amistad entre los individuos²⁰⁸.

Así, en la medida que la sociabilidad es un elemento inherente a la naturaleza humana, la persecución de la felicidad no puede hacerse de forma aislada sino sólo en la sociedad. La felicidad no es por lo tanto una búsqueda egoísta, sino que el hombre, como ser político, logra este estado únicamente en el seno de la *polis*. Ésta es el escenario donde se desarrolla la actividad política que es la actividad que identifica la naturaleza humana: representa en efecto una actividad intermediaria entre la sabiduría teórica y la vida animal. Permite al hombre manifestar su más alta función intermediaria, es decir, la prudencia. Esta virtud se vuelve según Aristóteles, «arquitectónica», ya que gracias a las leyes y a los decretos, los políticos, como «obreros manuales», edifican la ciudad²⁰⁹. Ambos conceptos, prudencia y política, se relacionan entre sí y permiten al hombre disfrutar de la felicidad: gracias a la actividad política, el hombre puede expresar su cualidad más alta (la prudencia), y gozar de una verdadera felicidad. Con las palabras de Bodéüs, la política es la virtud vinculada con la condición humana (no animal) y ésta puede entonces pretender a la felicidad perfecta, aunque de forma secundaria²¹⁰. Esta perspectiva se opone a la idea que Aristóteles se hace del sofismo; según él, este tipo de pensamiento considera que la naturaleza quiere que los hombres busquen únicamente el placer y que dominen los más fuertes, menospreciando así la razón y la sociabilidad de la naturaleza humana. Por el contrario, Aristóteles rehabilita estas dos facultades (razón y sociabilidad) considerando que ambas actúan de acuerdo con un fin, que empuja a los hombres a buscar la feli-

²⁰⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1155a25), op.cit., p. 323. La justicia no se aplica tampoco a los dioses que son permanentemente justos, (1178b10-15), op.cit., pp. 399-400.

²⁰⁹ ARISTÓTELES, *Política* (1277b25-27), p. 164 y *Ética Nicomaquea* (1141b32-40), op.cit., p. 277.

²¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1178a5-10), op.cit., p. 515. BODÉÜS, R., *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*, op.cit., p. 185.

cidad y que obtiene su única y posible realización en el marco de la *polis*²¹¹. Por otra parte, puesto que la felicidad depende de una virtud mediana que caracteriza al ser humano (la prudencia), su plasmación política hace que la vida feliz (o la «vida buena») sea una vida que consiste en el justo medio²¹².

Ahora bien, ¿de qué forma práctica Aristóteles concibe la felicidad y de qué modo su concepción puede contribuir a la dignidad humana? Algunos, como Strauss, consideran que al tener en cuenta la felicidad como el objetivo de la política, Aristóteles coincide con el liberalismo de la época moderna, al defender implícitamente que el individuo, en la realización de su fin, prevalece sobre la ciudad²¹³. Dicha interpretación me parece doblemente errónea y es a partir de esta crítica de la interpretación straussiana de Aristóteles, cuando empezaré a desarrollar mis próximos planteamientos. Primero, Aristóteles nunca ha podido concebir, ni siquiera implícitamente, la supremacía del individuo sobre la ciudad-Estado. Segundo, esta interpretación de Strauss no percibe una aportación más profunda y más sutil de Aristóteles en relación con la dignidad humana²¹⁴.

En un primer momento, estudiaré algunos elementos de la felicidad en el marco de la ciudad definida por Aristóteles que no permiten encontrar precedentes de la dignidad humana en su pensamiento, a causa, en particular, de la ausencia de premisas a favor de la autonomía individual en su acepción moder-

²¹¹ Sobre una crítica del sofismo, véase ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1180b35), op.cit., p. 407.

²¹² ARISTÓTELES, *Política* (1295a37-1295b1), op.cit., pp. 247-248. Aristóteles considera que la democracia puede ser en ciertos aspectos el régimen más compatible con el justo medio (porque «el menos peor»), *Política* (1289b3-4), op.cit., p. 118. Para conseguir este justo medio, se debe fomentar una clase media (1295b2-1297a14), op.cit., pp. 248-256.

²¹³ STRAUSS, L., *La Cité et l'Homme*, op.cit., pp. 67-68.

²¹⁴ Sobre la interpretación de Aristóteles por Strauss y Heidegger, se puede consultar, O'CONNOR, D. K., «Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger Politics» en TESSITORE, A. (ed.), *Aristotle and Modern Politics*, University of Notre Dame, Indiana, 2002, pp. 162-207. Según O'Connor, Strauss quería preservar la filosofía de los intereses políticos, mientras que Heidegger quería una filosofía comprometida con la política, op.cit., p. 167.

na. Sin embargo, y en un segundo momento, esta conexión entre la felicidad individual y la esfera política lleva en sí una aportación esencial para el concepto moderno de dignidad humana. En efecto, el ser humano y su aspiración a la felicidad se vuelven el centro de la preocupación de la política. No implica que el individuo prevalezca sobre la ciudad, sino que ésta debe ser el marco necesario para que una vida individual sea digna de ser vivida. Por fin, y en un tercer momento, daré la vuelta a ciertos argumentos de Aristóteles para indicar un nuevo ámbito donde la autonomía y la dignidad humana pueden ser vulneradas.

a) La supremacía de la polis

Considerar que el individuo prevalece sobre la ciudad en la persecución de la felicidad es una interpretación moderna de los planteamientos aristotélicos. Strauss considera por cierto que Aristóteles se aleja del liberalismo al definir previamente la felicidad y al no admitir que el individuo pueda libremente definirla²¹⁵. No se trata sólo de un alejamiento entre Aristóteles y el liberalismo sino de una total oposición. En efecto, Aristóteles no separa la ciudad del individuo e insiste de forma reiterada en la confusión entre la felicidad individual y la felicidad colectiva: para él, no se puede conseguir su felicidad personal fuera de la comunidad política²¹⁶. Tampoco se puede deducir, ateniendo a las palabras de Aristóteles, que la política es un instrumento para que los individuos consigan su propia felicidad. Es más bien todo lo contrario: si hay que elegir, el bien de la ciudad y su estabilidad prevalecen sobre los individuos²¹⁷.

²¹⁵ STRAUSS, L., *La Cité et l'Homme*, op.cit., p. 68

²¹⁶ ARISTÓTELES, *Política* (1324a7), op.cit., p. 402; (1324a33-35), op.cit., p. 403; (1325b14-19), op.cit., pp. 408-409; (1325b31-33), op.cit., p. 409; (1333a11-13), op.cit., pp. 437-438. En cierto modo, la asimilación entre ambas felicidades puede derivarse de un alto grado de abstracción del concepto de felicidad y de la mejor vida del individuo.

²¹⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1094b5-10), op.cit., p. 131. Usa aquí el término griego «theos» (*θεός*) para hablar de lo divino, del bien de la

Así, cuando Aristóteles se refiere a la felicidad del individuo, se refiere a éste únicamente como ciudadano: ser un hombre bueno es ser un buen ciudadano²¹⁸. Esta identificación del fin del Estado con el fin del individuo es por otra parte una aspiración propiamente platónica. Como insiste Jaeger, y a diferencia de Strauss, Aristóteles «no subordina en manera alguna el Estado al bienestar del individuo, como haría un liberal, sino que deriva, como hace Platón, las categorías para juzgar del valor del Estado de las normas éticas que aplica al alma del individuo. Decir que la vida mejor del Estado y del individuo es una y la misma, no significa para él que las cosas vayan bien en el Estado si todos se alimentan bien y se sienten a gusto, sino que el valor espiritual y moral del Estado está basado en el de los ciudadanos. Su fuente última es el alma estimativa del individuo. A la inversa, el más alto concepto ético a que llega esta alma es el Estado, para el cual está predispuesto el hombre por naturaleza»²¹⁹.

Por esas razones, la dimensión liberal del pensamiento aristotélico defendida por Strauss me parece excesiva. El liberalismo implica, entre otro, la no confusión de lo público con las esferas individuales (privadas e íntimas). Se trata no sólo de una separación entre ambas esferas, sino también del respeto y de la no intromisión de la pública en las esferas individuales. Ahora bien, el modelo político de Aristóteles se caracteriza por la intromisión de lo público en muchos espacios íntimos de los indivi-

polis. Es un término ya usado como se ha visto, cuando Aristóteles habla de las facultades intelectuales del hombre. También, véase *Política* (1324a19-24), op.cit., p. 403, donde Aristóteles considera que el bien del individuo es secundario y que lo importante para la doctrina política es el bien de la ciudad y la identificación de la mejor Constitución.

²¹⁸ COLLINS, S. D. «Justice and the Dilemma of Moral virtue in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», en TESSITORE, A. (ed.), *Aristotle and Modern Politics*, op.cit., p. 106. Consultar ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1130b25-29), op.cit., p. 242, cuando se pregunta sobre la identificación del hombre bueno con el buen ciudadano.

²¹⁹ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., pp. 316-317.

duos. Aristóteles justifica esta intromisión porque el rasgo moral de la felicidad no podría ser entendida por el propio individuo. En efecto, considera como punto de partida que los hombres son «malos jueces de sus propios asuntos». Como no saben lo que es bueno para si mismas, deben confiar esta tarea al legislador no tanto porque es exterior sino porque, encarnando la actividad de la prudencia (la política y las leyes como instrumentos) puede conseguir la justicia e implantar la virtud en los hombres²²⁰. El buen legislador sabe determinar los medios que son buenos para que los ciudadanos sean hombres de bien y para definir cuál es «el fin de la vida mejor» teniendo en cuenta los tres rasgos que caracterizan al individuo: la naturaleza, la costumbre y la razón²²¹. El legislador es pues definido por Aristóteles como un «escultor» de los caracteres humanos porque puede «modelar fácilmente entre sus manos» a los hombres para que sean virtuosos. La música, por ejemplo, es capaz de influir en las almas de los individuos, volviéndose un elemento importante de su educación: gracias a unas «melodías éticas», los hombres puedan convertirse en virtuosos²²². Esta idea según

²²⁰ Esta expresión reaparece de forma reiterada al hilo del Libro III de la *Política*, (1280a13-16) op.cit., p. 174; (1280a20-25), p. 175; (1282a14-24), pp. 182-183; (1287b1-5), pp. 208-209. La observación de las leyes es la «justicia universal» para Aristóteles distinta de la «justicia particular» que consiste en la justicia distributiva y la justicia correctiva. En resumen, lo justo es «lo legal y lo equitativo». ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1129b4), op.cit., p. 238. Véase ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., pp. 215-221.

²²¹ El hombre debe obedecer antes de mandar: ARISTÓTELES, *Política* (1333a11-16), op.cit., p. 438. Aristóteles fundamenta esta fórmula en su antropología considerando que la parte práctica del alma humana obedece a su parte teórica. La obediencia de la prudencia a la sabiduría coincide así con la nueva dicotomía psíquica entre la parte lógica y la parte alógica del alma que permite a Aristóteles defender la obediencia de las emociones a la razón. Véase FORTENBAUCH, W. W., *Aristotle on Emotion*, op.cit., p. 23.

²²² Aristóteles distingue tres modos musicales: el frigio, el lidio, y el dorio. Sólo el último es capaz de proporcionar «cantos éticos», que pueden influenciar positivamente en las almas humanas. Por ejemplo: «Para la educación (...), hay que utilizar las melodías éticas y los modos musicales de la misma naturaleza; tal es el modo dorio», *Política* (1342a28-32), p. 475. Véase

la cual el legislador puede y debe controlar las personalidades de los individuos, porque tienen una naturaleza maleable, se encuentra también en Platón, con sus reyes «dibujantes», que pintan los rasgos de los hombres definidos como «tabletas pintadas»²²³. Ya en su antropología Aristóteles deja suponer esta maleabilidad del ser humano, cuando considera, como se ha visto, las relaciones entre el cuerpo y el alma, con el primero imprimiéndose en la cera de la segunda. Este mismo proceso de impresión hace que los hombres sean también seres maleables y controlables por parte del político²²⁴.

Así, Aristóteles propone un modelo único y público de formación de los ciudadanos, para que puedan ser virtuosos y felices²²⁵. El ciudadano «no se pertenece a sí mismo» sino que pertenece a la ciudad. Ella debe guiarlo en su persecución de la felicidad en cada momento de su existencia, es decir, tanto en tiempos de guerra como en tiempos de paz y de ocio²²⁶. Según Aristóteles, durante las guerras, la cohesión de la ciudad está consolidada ya que todos los individuos orientan sus acciones hacia la defensa de la *polis*. Ahora bien, la inestabilidad del Estado deriva del desinterés político por regular los comporta-

también antes *Política* (1339a27 ss.), op.cit., pp. 464 y ss.; en relación con los ritmos: *Política* (1340b10-14), op.cit., p. 469.

²²³ ARISTÓTELES, *Política* (1332a38-1332b11), op.cit., pp. 434-435. Platón dice también, como se ha visto, que la educación no incumbe a los padres y que el individuo no se pertenece a sí mismo. PLATÓN, *Leyes* (788c y 804), op.cit., pp. 9 y 40-41. Aristóteles señala que se debe actuar primero en el cuerpo e influir en las costumbres antes de actuar en el espíritu y la razón, *Política* (1338a4-8), op.cit., p. 459.

²²⁴ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (412b9-11), op.cit., p. 169.

²²⁵ ARISTÓTELES, *Política* (1337a25-30), op.cit., p. 456.

²²⁶ ARISTÓTELES, *Política* (1337a27-30), op.cit., p. 456. El buen legislador tiene en cuenta las partes del alma de cada ciudadano y orienta su legislación hacia los mejores fines humanos, de modo que los hombres sean virtuosos no sólo en la vida política y en tiempos de guerra sino también en tiempos de paz y durante su ocio. Así, la ciudad puede permanecer estable, *Política* (1333a17-1334b28), op.cit., pp. 437-443. No existe una autonomía en la búsqueda de la felicidad individual porque los hombres, gracias a la educación, «gozan noblemente del ocio». Véase *Política* (1337a28-33), op.cit., p. 456.

mientos individuales en tiempos de ocio²²⁷. Si los hombres se vuelven perfectamente independientes del Estado en cuanto al disfrute de su existencia privada, pueden presentar una amenaza contra el propio Estado. Así, Aristóteles considera que la educación debe formar a los ciudadanos de acuerdo con un programa homogéneo que orienta sus conductas hacia el bien de la ciudad, neutralizando así cualquier posibilidad de sedición. Se trata de intervenir en las conciencias individuales: «las mismas cosas son las mejores para el individuo y para la comunidad, y éstas son las que el legislador debe imbuir en las almas de los ciudadanos»²²⁸. Dicha confusión entre el ciudadano y la ciudad permite a Aristóteles justificar la interdicción del suicidio no sólo porque la vida es buena en sí, como se ha visto, sino también para prevenir el daño que se haría al conjunto del cuerpo cívico. La vida debe ser vivida porque los individuos no pueden disponer de ella²²⁹. Hay aquí una gestión política de los sentimientos humanos, una neutralización de la «vida interior» del individuo (característica principal de la intimidad personal). Es una neutralización cuyo instrumento es la educación y cuyo fin es la estabilidad de la comunidad²³⁰. No se trata de una estabilidad a través del mantenimiento de los individuos en la ignorancia (como en la *República* de Platón), sino todo lo contrario: la estabilidad se logra gracias a una educación propagandística.

Aristóteles trata de definir no sólo el contenido de esta educación sino también, controlar las actividades y las relaciones personales de los ciudadanos para mantener un ideal de perfección moral y racial, y corregir las deficiencias de la naturaleza²³¹. En la medida que la justicia es una parte de

²²⁷ ARISTÓTELES, *Política* (1334b9-10), op.cit., p. 443.

²²⁸ ARISTÓTELES, *Política* (1333b37-38), op.cit., p. 440-441.

²²⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1138a9-14), op.cit., p. 264

²³⁰ ARANGUREN, J. L., «El ámbito de la intimidad» en CASTILLO DEL PINO, C. (ed.), *De la intimidad*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 17-24.

²³¹ Conviene recordar que de joven, Aristóteles gastó toda su herencia en vino y en lujuria, STRATHERN, P., *Aristote, Je connais!*, trad. de M. Schloesser, Mallard Éditions, París, 1997, p. 13. Por ello, el buen Estado con-

la virtud, ésta consiste en las disposiciones que la legislación prescribe para la educación cívica²³². Como apunta Jaeger, la educación se convierte con Aristóteles en formación, es decir, en modelación del hombre completo de acuerdo con un tipo fijo²³³. Por fin, Aristóteles habla de felicidad únicamente en relación con los ciudadanos. Como hombres libres e iguales, sólo ellos pueden pretender a la felicidad porque disponen del tiempo de ocio que deben dedicar a la política²³⁴. Los demás, niños, mujeres, extranjeros, metecos, esclavos, por estar sometidos a trabajos envilecedores, no pueden ser felices²³⁵. En

trola la virtud y el vicio, ARISTÓTELES, *Política* (1280b1-12), op.cit., p. 176. El legislador debe controlar la reproducción y la vida sexual de los ciudadanos (ésta no se concibe fuera de la reproducción y puede ser aceptada en algunos casos con el fin de curar una enfermedad). Sobre las etapas de la educación, *Política*, (1334b29-1337a7), op.cit., pp. 443-453. El programa educativo gira en torno a las Letras, la gimnástica y la música. Véase particularmente el libro VIII de la *Política*, op.cit., pp. 455 ss. donde se considera que esta educación es un fin en sí mismo (como la virtud y la felicidad), op.cit., (1338a9-13), p. 459. La educación se concibe efectivamente como una corrección de las lagunas de la naturaleza, op.cit., (1337a1-3), p. 455. El ideal de perfección de Aristóteles coincide con el ideal de nobleza de los griegos (*kalokagathía*) que abarca cualidades espirituales y físicas: perfección física, destreza, habilidad, sentido del honor y de su rango, holgura económica, moderación, capacidad de juicio. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1179b 10 ss.), op.cit., pp. 401 y ss.

²³² ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1130a19 y1130b27-28), op.cit., pp. 240 y 241.

²³³ JAEGER, W., *Paidea*: «Gimnasia y música eran los ingredientes reconocidos por la ciudad para el adiestramiento del ciudadano como modelo de hombre», (op.cit., pp. 35-36). Véase «Hacerse hombre», en VERNANT, J-P., *El hombre griego*, trad. de P. Badañas de la Peña, Alianza, Madrid, p.124.

²³⁴ La definición de la ciudad-Estado como comunidad de hombres libres aparece por ejemplo en ARISTÓTELES, *Política* (1279a20-21), op.cit., p. 170. La felicidad concierne sólo a los hombres libres que tienen ocio: ARISTÓTELES, también, *Política* (1279a20-21), op.cit. p. 170. La virtud y la actividad política necesitan del ocio, *Política*, op.cit., (1329a1-2), pp. 421-422.

²³⁵ Los esclavos no tienen ocio: ARISTÓTELES, *Política* (1334a24), op.cit., p. 441. Los trabajadores manuales no pueden participar de la comunidad feliz porque no son «artesanos de la virtud», (1327a21-23) op.cit., p. 414. Los trabajos manuales envilecen la virtud del individuo libre y no permiten al

otras palabras, la felicidad es un don exclusivo de una minoría que se considera como superior y que pretende sola a alcanzar la autarquía.

Con este breve resumen de las relaciones entre el individuo y la ciudad, parece difícil considerar que Aristóteles –en este aspecto– abunde en el mismo sentido que el liberalismo. En efecto, en la medida que la teoría moral y la teoría política de Aristóteles están estrechamente vinculadas, la cuestión de la autoridad del Estado y de sus límites, está totalmente ausente en sus planteamientos²³⁶. En esas condiciones, podría incluso parecer imposible encontrar elementos que perfilan un cierto modelo de dignidad humana. Los medios que permiten en la *polis* lograr una felicidad individual, son contrarios a la definición moderna de la dignidad humana: el individuo no tiene una autonomía propia y los fines de la ciudad prevalecen sobre los fines individuales. Además, el legislador posee una dignidad superior, puesto que está encargado de encontrar la estabilidad política modelando las conciencias de los individuos según un modelo de educación, de virtud y de costumbres. Sin embargo, al analizar las intenciones generales de Aristóteles, al despegar su razonamiento de varios criterios éticos y políticos concretos de su filosofía, se puede indicar algunas ideas que sí van a constituir aportaciones relevantes para la formación moderna de la dignidad humana. Cabría objetar que dicha disociación podría implicar una desnaturalización del pensamiento de Aristóteles. Sin embargo, no pretendo modernizar su pensamiento, ni separar los medios de los fines perseguidos por Aristóteles, sino mostrar que a pesar de los límites de su pensamiento, subyacen en él elementos útiles para la reflexión sobre las premisas antiguas de la dignidad humana. Las condiciones de la «vida buena» implican una feli-

espíritu disfrutar del ocio, (1337a8-17), op.cit., p. 455. Pero al mismo tiempo, la ciudad los necesita para llevar una existencia conforme con la autarquía, (1328b16-23), op.cit., p. 420.

²³⁶ TAYLOR, C. C. W., «Politics» en BARNES, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 233-234.

ciudad de tipo vertical y descendiente: se imponen de la ciudad a los individuos y éstos no pueden encontrar una vida digna de ser vivida fuera del marco político. Ahora bien, al considerar que la felicidad es el elemento central de los fines de la política, no significa que Aristóteles ponga al individuo en el centro de la política (como sostiene Strauss) sino que utiliza un bien humano y moral como una herramienta de control por parte del político. A continuación, estudiaré las consecuencias de este enfoque e indicaré cómo puede perfilar elementos útiles para la reflexión moderna sobre la dignidad humana.

b) Los fines humanos como fines políticos

Por un lado, la consideración aristotélica de la felicidad como fin del hombre y su plasmación en la ciudad puede ser interpretada, como una supremacía de la comunidad sobre el individuo. En efecto, el objetivo no es la satisfacción de las felicidades individuales sino la estabilidad de la ciudad-Estado. Sin embargo, por otro lado, Aristóteles humaniza la política en ciertos aspectos. Por vincular la política con la felicidad, la primera deriva de una aspiración humana y debe, a diferencia de Platón, si quiere mantener la estabilidad del Estado, coincidir con esta aspiración. Como apunta Jellinek: «Aristóteles ha tratado de demostrar que la ignorancia de la naturaleza de la individualidad era el error fundamental de la doctrina platónica del Estado»²³⁷. La conexión entre la felicidad y la actuación política, y la consideración de que la política no puede prescindir de las aspiraciones naturales y morales del hombre, serán los objetos de estudio de esta parte. Aristóteles construye en efecto un ideal de organización política que pretende ser conforme con las potencialidades y las aspiraciones del individuo.

A pesar de los límites intrínsecos a sus planteamientos, Aristóteles confiere implícitamente a un bien humano (la felicidad) un lugar relevante en la política, y no al individuo en sí como piensa Strauss. En efecto, la política se funda en sus orí-

²³⁷ JELLINEK, G., *Teoría general del Estado*, op.cit., p. 390.

genes y en sus objetivos en esta aspiración propiamente humana. Así, los hombres forman una comunidad política para tener una parte de la «vida buena» (como vida feliz) porque «la felicidad es el fin primero de la vida en común y de cada uno en particular». Aristóteles sitúa no sólo lo humano y su completa realización como punto de arranque de la política sino que defiende una postura optimista de la existencia humana. Dicho planteamiento es explícito cuando pinta la vida como una «promesa de felicidad», porque lleva una «dulzura natural» para cada hombre²³⁸. La vida merece la pena ser vivida porque es el ámbito de plasmación de las facultades racionales y morales del hombre, y porque proporciona felicidad. En consecuencia, es la política la actividad que debe cumplir con esta promesa. La política, definida como el «arte de lo posible», rechaza la perfección pero busca los límites de la perfectibilidad, y está guiada por la prudencia, que es una aproximación a lo divino²³⁹. De este modo, la vida se vuelve digna de ser vivida porque tiene un sentido gracias a la política. Al hacer de la felicidad el fin de la política, Aristóteles otorga un sentido humano y mundanal a esta última, situando a las aspiraciones individuales en el centro de las preocupaciones políticas.

Por lo tanto, Aristóteles quiere entender el modo según el cual los individuos pueden lograr una vida feliz y dicha misión debe cumplirla el político. Al abrir el Libro VII de la *Política*, Aristóteles vincula la mejor Constitución de un Estado con la vida más deseada por todos²⁴⁰. En la *Ética Nicomaquea*, considera de forma parecida que el fin de la política es el bien propiamente humano²⁴¹. Con este esfuerzo, se identifica al individuo y

²³⁸ ARISTÓTELES, *Política* (1278b17-30), op.cit., p. 169. También, «La existencia es un bien para el hombre digno» en *Ética Nicomaquea* (1166a26), op.cit., p. 359.

²³⁹ BODÉÛS, R., *Aristote, la justice et la Cité*, Presses Universitaires de France, París, 1996, p. 121.

²⁴⁰ ARISTÓTELES, *Política* (1323a14-23), op.cit., p. 399. «Todos» son «los hombres iguales» (1328a35-37), op.cit., p. 419.

²⁴¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1094a25 a 1094b6), op.cit., p. 130.

su aspiración a ser feliz con la misión central del legislador. De esta manera, se podrá configurar de forma estable el Estado. Esta misión consiste precisamente en que debe encontrar el medio para que los hombres sean dueños de su vida y, en la medida de lo posible, de acuerdo con sus deseos respectivos²⁴². La felicidad de cada uno, de acuerdo con la autonomía, aparece así como el objetivo de la política. De esta forma, la vida política es una «vida buena», es decir autónoma y feliz, garantizada y desarrollada por lo político²⁴³. Las vidas privadas y públicas de los individuos están controladas por el político, y es esta toma de conciencia de las aspiraciones humanas y del ámbito de sus expresiones, más allá de la satisfacción de las necesidades básicas, la que otorga una dignidad a la vida humana.

Al referirse a la monarquía, Aristóteles considera que el buen rey se preocupa por la felicidad y la prosperidad de sus súbditos del mismo modo que un pastor cuida su rebaño²⁴⁴. Al definir el rey como un pastor, Aristóteles recurre a una metáfora de Platón en el *Político*. Sin embargo, para éste, el legislador se limitaba a «criar» a los hombres únicamente desde sus necesidades básicas. Por ello, se ha insistido en el desprecio hacia lo humano que es subyacente en esta fórmula platónica, al definir a los hombres como un rebaño²⁴⁵. Por el contrario, con Aristóteles, el cuidado no es relativo a las necesidades básicas puesto que el alma del hombre tiene otra función que la nutritiva y la sensitiva. De hecho, Aristóteles compara al político con el pastor pero no habla de «rebaño humano», lo que sí en Platón, rebaja a los hombres al estado animal. Esta separación esencial entre las funciones humanas

²⁴² ARISTÓTELES, *Política* (1260b27), op.cit., p. 88.

²⁴³ ARISTÓTELES, *Política* (1325a7), op.cit., p. 406: «Es propio del buen legislador considerar cómo la ciudad, el género humano y cualquier otra comunidad participará de la vida buena y de la felicidad que les es posible alcanzar».

²⁴⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1161a10), op.cit., p. 342. En la *Política* (1286b7-8), op.cit., p. 203, es la aristocracia el mejor régimen para la ciudad.

²⁴⁵ PLATÓN, *Político* (267a ss.), op.cit., pp. 522-523.

y las de los demás animales se mantiene en Aristóteles: los primeros se distinguen de los segundos porque su alma tiene unas funciones singulares. Además, para que esas funciones logren su perfección, los humanos necesitan agruparse en comunidades políticas. Así, se vincula estrechamente la función social de la función moral de la naturaleza humana. El cuidado que el político proporciona a los individuos tiene este trasfondo moral. Los hombres son seres que buscan naturalmente la felicidad y por ello son seres morales y no meramente animales. Por lo tanto, la política debe adaptarse a esta situación, sino pierde su *raison d'être*. En resumen, con la felicidad, Aristóteles asume una aspiración humana y mundanal como el punto de arranque de su teoría política.

Si la felicidad humana es el fin de la política debe entonces encontrar los medios para que los individuos la logren. Al definir la prudencia del político, Aristóteles la especifica como la búsqueda de los medios para hacer feliz a un hombre²⁴⁶. También, al comentar la justicia legal, considera que debe atenerse a producir o a conservar la felicidad –con los elementos que la componen– para la comunidad política²⁴⁷. La felicidad ya no es un bien extraño y fuera de lo común sino que es perfectamente alcanzable por los humanos. Para demostrarlo, Aristóteles no desprecia la vida llevada por sus contemporáneos, sino que la adapta a su modelo de felicidad. De este modo, ésta parece posible. Primero, Aristóteles trata de identificar a las personas que pueden lograr esta felicidad. Ya no son sólo los filósofos sino todos los ciudadanos. En efecto, no habla de una felicidad relativa a la mera contemplación sino de una felicidad que requiere acción, es decir, la del ciudadano²⁴⁸. En

²⁴⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1143b19-21), op.cit., p. 284. Aristóteles distingue aquí la prudencia de la sabiduría. La primera tiende a buscar la felicidad mientras que la segunda es la felicidad que produce.

²⁴⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1129b15), op.cit., p. 238.

²⁴⁸ ARISTÓTELES, *Política* (1324a39-1324b1), op.cit., p.403. «La felicidad es una actividad», (1325a32), op.cit., p. 407. También, véase *Política* (1325b14-18), op.cit., p. 408. Aristóteles apunta que aunque en el caso hipotético del hombre perfectamente virtuoso, esta virtud no bastaría sin su capaci-

otras palabras y con los límites ya evocados, Aristóteles amplía el disfrute de la felicidad; ya no es el monopolio de unos reyes filósofos sino más bien de unos ciudadanos filósofos. Platón neutraliza el concepto de ciudadanía, Aristóteles lo fortalece. Segundo, esta mundanización de la felicidad hace que se vuelva humana, teniendo en cuenta la variedad de las aproximaciones a la felicidad, a partir de la pluralidad de los regímenes políticos y de la inexistencia de una sola virtud perfecta para el buen ciudadano²⁴⁹. El nuevo rasgo de la obra de Aristóteles es su combinación de pensamiento normativo, que le lleva a dibujar un nuevo Estado ideal mejor adaptado a la realidad, con un sentido de la forma, capaz de dominar y organizar la multiplicidad de los hechos políticos reales. Este sentido de la forma le revela mil géneros de existencia política y de métodos de perfeccionamiento mientras que su firme percepción del fin le preserva de la relatividad. Por esta razón, según Jaeger, Aristóteles podría servir perfectamente de modelo de las ciencias morales y políticas actuales²⁵⁰. La virtud debe adaptarse a los diferentes casos individuales y no imponerse de una única forma general, si quiere dar a los individuos las herramientas para una verdadera felicidad²⁵¹. Este punto de partida, es decir, la ampliación de los titulares posibles de la felicidad, con sus particularidades respectivas, implica unas premisas radicalmente opuestas a las de Platón. De hecho, Aristóteles critica la *República* no tanto por el fin que pretende alcanzar sino por los medios empleados. La unidad del Estado platónico es efectivamente inaplicable según Aristóteles, porque produce discordia, impidiendo la autarquía así como la

dad de actuar (para que los demás le obedezcan), *Política* (1325b10-13), op.cit., p. 408.

²⁴⁹ ARISTÓTELES, *Política*, (1276b16-1277a12) y (1328a40-1328b2), op.cit., pp. 160-161 y 419-420.

²⁵⁰ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p. 335.

²⁵¹ Se hace aquí referencia al final de la *Política*, donde Aristóteles habla, en relación con la pertinencia de la enseñanza musical, del justo medio, de lo posible y de lo adecuado, (1342b17-1342b34), op.cit., pp. 476-477.

felicidad de sus miembros²⁵². La ciudad ideal de Platón puede tal vez ser la mejor pero es inútil porque no está al alcance de las facultades humanas²⁵³. Aristóteles busca lo contrario: hacer de la felicidad algo humano, es decir, posible para las facultades individuales. Se trata de la restitución a los hombres de su aspiración más alta y aquélla se hace con el concurso de la política. Aristóteles se preocupa, además, por los medios terrenales que permiten crear esta felicidad entre los hombres.

Analiza en este sentido diversas condiciones como el territorio, el comercio, la población que, a su parecer, son imprescindibles para que pueda florecer la felicidad en una ciudad autárquica, y para que ésta pueda controlar mejor a sus ciudadanos²⁵⁴. Se puede por supuesto dudar tal vez de la pertinencia actual de esos criterios, puesto que dependen de un contexto socio-político particular. Sin embargo, se puede también saludar e insistir en el objetivo central del desarrollo que Aristóteles hace de esas condiciones: quiere mostrar que la felicidad no depende de la suerte sino de los seres humanos y de su única voluntad. La vida es digna cuando los hombres pueden decidir sobre ella²⁵⁵. Aquello abunda en lo que se ha llamado la restitución de la felicidad a los hombres. Ahora, la felicidad está rehabilitada como elemento básico del escenario político y cotidiano del individuo mientras que Platón, sin olvidarla, le confería un papel secundario. Con Aristóteles, sólo los hombres pueden

²⁵² ARISTÓTELES, *Política* (1261a15-20), op.cit., p. 89; (1264b21-24), op.cit., p. 103.

²⁵³ ARISTÓTELES, *Política* (1288b34-37), op.cit., p. 216.

²⁵⁴ Sobre la organización de la población y del territorio, véase ARISTÓTELES, *Política* (1325b35-1331b23), op.cit., pp. 409-430. Deben proporcionar autarquía a la ciudad. Con una población demasiado numerosa, la ley pierde de su efectividad: ARISTÓTELES, *Política* (1326a29-35), op.cit., pp. 411. También, en la medida que la justicia, como mérito, implica que los individuos deban conocerse entre sí, la población no debe ser excesiva para que los metecos, los extranjeros y los esclavos no puedan usurpar el título de ciudadano, op.cit., (1327a17-20), op.cit., p. 414.

²⁵⁵ ARISTÓTELES, *Política* (1323b30-37), op.cit., p. 401.

lograrla porque tienen el poder de configurarla. Además, este poder no es algo fuera de lo común, sino perfectamente alcanzable por los ciudadanos. Aristóteles insiste en que la felicidad no puede consistir en un único estado moral sino que debe ser también mundanal, mezclando la virtud con los placeres, los bienes exteriores con los bienes del cuerpo y del alma, los placeres y la alegría²⁵⁶. Se trata aquí de una reflexión que admite y celebra la condición mundanal de los seres humanos. Lo inmanente no está neutralizado por unas aspiraciones trascendentes y morales. El ser humano es así concebido como «centrado en el mundo»²⁵⁷. Además, Aristóteles devuelve también a la felicidad sus elementos constitutivos que son intrínsecamente humanos, depurándola del ascetismo. Ya no es el monopolio de los filósofos que sólo pueden disfrutar de ella, sino que es la propiedad de todo humano.

Gracias a esta definición de la felicidad, Aristóteles puede conectarla con la búsqueda de los bienes mundanales que debe garantizar la *polis* y que consisten básicamente en los honores y en la prosperidad²⁵⁸. Esos bienes coinciden así esencialmente con los bienes perseguidos por sus contemporáneos en su afán de sobresalir sobre los demás²⁵⁹. No obstante, Aristóteles no se

²⁵⁶ ARISTÓTELES, *Política* (1323b1-5), (1324a24-27), (1338a4-8), (1339b15-20), op.cit., pp. 401, 403, 459 y 461.

²⁵⁷ PECES-BARBA, G., *La dignidad de la persona...*, op.cit., p. 13.

²⁵⁸ ARISTÓTELES, *Política* (1332a29-32), op.cit., p. 434.

²⁵⁹ Aristóteles es consciente de la dificultad de lograr en la vida humana la virtud filosófica. Por lo tanto, identifica otras virtudes más prácticas que pueden permitir a los hombres acceder a la felicidad y que al final coinciden con las tendencias éticas de los pueblos helénicos: la fama, los honores, la destreza física, la amistad, la riqueza. En la *Política* asimila incluso la felicidad con las acciones hechas en vista de los honores, (1332a15-16), op.cit., p. 434. En la *Retórica*: «Y si tal cosa es la felicidad, es preciso que de ella sean partes la nobleza, los muchos amigos, los amigos buenos, la riqueza, los hijos buenos (...), la virtudes corporales, como la salud, la belleza, el vigor, la estatura, la fuerza para la lucha; la fama, el honor, la buena suerte; la virtud (...)» *Retórica* (1360b19), op.cit., p. 206. Esos elementos de felicidad recuerdan a una canción simposiaca ática: «Tener salud es lo primero y lo mejor para un hombre mortal, lo segundo, haber nacido hermoso de cuerpo, lo tercero, tener dinero

limita a reproducir lo que buscan ya los atenienses, aunque haya podido a veces asimilar la nobleza (riqueza, linaje, poder) con la virtud perfecta²⁶⁰. No se trata aquí de una paradoja porque considera, a continuación, que una vida que por defecto o exceso impide la vida contemplativa es en sí mala²⁶¹. Aristóteles mantiene siempre el rasgo moral de la felicidad. Esos bienes materiales que están valorados en la conciencia popular, están interpretados, situados y absorbidos en los parámetros de un sistema más amplio, cuya premisa más constante es el análisis de la naturaleza humana, y no el culto de una particularidad histórica o étnica de lo griegos²⁶². En efecto, Aristóteles introduce en esta persecución de los bienes materiales, un elemento moral que coincide con la verdadera felicidad: se trata de la moderación, de la templanza y de la prudencia en el disfrute de esos medios portadores de felicidad²⁶³. Los bienes exteriores

ganado honestamente, o cuarto, disfrutar de la juventud con los amigos», *Scolia Atica*, (7), citado por Sócrates en el *Gorgias* (451e) de Platón, op.cit., p. 31. También, véase ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, op.cit. (1123b35-1124a), p. 222. Del mismo modo, *Política*, (1278 a), op.cit., p. 166 y (1293 b), op.cit., p. 239. En el gobierno de los mejores, el honor y la buena fama «(...) están entre las cosas más placenteras, porque cada uno imagina que es tal y buena persona, y más cuando lo dicen quienes considera que dicen verdad», ARISTÓTELES, *Retórica* (137a9-10), op.cit., p. 269. Acerca de la búsqueda de los honores, ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1095b25), op.cit., p. 137. Cuando nos acercamos a una concepción del honor como «concesión de honores», se hace indispensable la competición que Aristóteles resume de la forma siguiente: «La excelencia de grandeza es el sobresalir en altura y grueso y anchura de los demás (...)» lo que nos recuerda unos versos repitiéndose al hilo de la *Iliada* de Homero: «(...) descollar siempre, sobresalir por encima de los demás (...)». Respectivamente ARISTÓTELES, *Retórica*, op.cit. (136 b18), p. 211. HOMERO, *Iliada* (VI, 208; XI, 784), trad. de Crespo Güemes, E., Gredos, Madrid, 1991, p. 219. Consultar también, PERISTIANY, J. G., *El concepto del honor en la sociedad mediterránea.*, op.cit., p. 24.

²⁶⁰ ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* (1249a20), op.cit., p. 545.

²⁶¹ ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* (1249b25-29), op.cit., p. 547.

²⁶² AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, op.cit., p. 49.

²⁶³ ARISTÓTELES *Ética Nicomaquea* (1124a26), op.cit., p. 223: «Los que sin tener virtud poseen tales bienes, ni se juzgan justamente a sí mismos dignos de grandes cosas ni son llamados con razón magnánimos, porque estas cosas no son posibles sin una virtud completa. También los que poseen tales

deben tener un límite porque son medios y lo propio de los medios es que sólo sirven para algo. Según Aristóteles, si esos medios se vuelven unos fines, el hombre se convierte en esclavo de esos bienes, rebajando poco a poco su utilidad con el uso. Por el contrario, los «bienes del alma», cuando más abundan más útiles y nobles son²⁶⁴. Según Jaeger, la correcta formación mental e intelectual del individuo, edifica en Aristóteles, el «segundo pilar del valor de la personalidad», junto con el primero que es, como se ha visto, la autonomía moral²⁶⁵. Así, Aristóteles realiza un cambio en el modo en que sus contemporáneos pretenden lograr la felicidad. Ésta se manifiesta en el contexto socio-político pero depende de una predisposición moral del individuo en el disfrute de esos bienes: se trata siempre, tal como hace el «hombre magnánimo», de mantener su propia autonomía (como autarquía) ante cosas que, a pesar de ser placenteras, no pueden ser nunca a la altura de la dignidad de la naturaleza humana. Gracias a una distancia hacia sí mismo, un justo medio, el individuo se vuelve feliz porque se respeta como ser autónomo. Acepta el disfrute de los bienes exteriores (como los honores) sabiendo que son sólo recompensas aproximativas a su verdadera dignidad que deriva de su cualidad como ser moral y prudente.

Por otra parte, esta introducción de la virtud aristotélica pretende penetrar no sólo las conciencias de los individuos en la consecución de la felicidad (gracias a un programa educativo) sino también el propio ambiente socio-político de la ciudad. En otras palabras, la felicidad depende no sólo de una organización

bienes se vuelven altaneros e insolentes (...) y como son incapaces de llevarlos y se creen superiores a los demás, los desprecian y hacen lo que les place». Un sentido parecido es el ejemplo del flautista que debe recibir la mejor flauta porque es el mejor en su arte y no los que tienen la mayor riqueza o el mejor nacimiento, porque esas cualidades, a pesar de ser la más grandes, no contribuyen a dicho arte. De ahí, la definición de la justicia como igualdad, en ARISTÓTELES, *Política* (1282b23-1283a28), op.cit., pp. 185-187.

²⁶⁴ ARISTÓTELES, *Política* (1323a4-6), op.cit., p. 397; (1323b7-12), op.cit., p. 401; (1326b30-32), op.cit., p. 413.

²⁶⁵ JAEGER, W., «Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida», op.cit., p. 484.

de los recursos materiales y humanos, sino también de un cambio social y político que consiste en la sustitución del instinto de dominación por las virtudes de la parte racional del alma humana: la prudencia, la sabiduría y la justicia. Este planteamiento puede recordar a Platón, cuando evocaba el triunfo de la persuasión sobre la fuerza²⁶⁶. Aristóteles concreta esta aspiración de forma muy precisa con diversos ejemplos repartidos en su *Política* pero que confluyen en la edificación de un contexto idóneo para una verdadera felicidad en el marco de la *polis*. Al hablar de la virtud de los soldados por ejemplo, considera que ésta se funda sólo en la valentía y no en el salvajismo²⁶⁷. Al evocar la esclavitud, no contempla ninguna «belleza moral» en las órdenes que dicta un amo al esclavo, oponiéndose por tanto al Extranjero de las *Leyes* de Platón que consideraba que sólo las ordenes son el método adecuado para mandar al esclavo. Para Aristóteles, el esclavo tiene también una cierta capacidad de comprensión y, por lo tanto, las meras órdenes no son el instrumento más adecuado para que obedezca²⁶⁸. En cierto modo, Aristóteles insiste otra vez en la intuición de Platón acerca de la victoria de la persuasión sobre la fuerza y amplía su ámbito de aplicación al incluir las relaciones entre el amo y el esclavo. Por otra parte, al referirse a la política exterior de la *polis*, apunta la paradoja de no querer el despotismo para su ciudad y pretender imponerlo a otros pueblos. Aristóteles compara esta política exterior con una caza de seres humanos utilizados como anima-

²⁶⁶ PLATÓN, *Timeo* (48a), op.cit., pp. 197-198.

²⁶⁷ ARISTÓTELES, *Política* (1338b29-32), op.cit., p. 462. Véase ROMILLY, J. (de), *La Grèce antique contre la violence*, op.cit., pp. 142-147.

²⁶⁸ ARISTÓTELES, *Política* (1325a25-31), op.cit., p. 407. Por lo tanto, no se debe desposeer a los esclavos de todo contacto con el *logos* y la argumentación racional. Se debe reprenderlos más que a los niños [*Política*, (1260b5-7), op.cit., p. 84] pero usando primero la palabra, el *logos*, para evitar la ira en el esclavo porque no se enfadaría ante un castigo justo [*Retórica*, (1380b-16-20), op.cit., pp. 325-326]. Es así un error usar sólo las órdenes con los esclavos, se puede también persuadirlos, controlando sus emociones, método asimilado a una corrupción para Platón. En efecto, para éste, «cuando se dirige la palabra a un esclavo debe convertirse en una orden pura y simple», PLATÓN, *Leyes* (778a1), op.cit., p. 485.

les para celebrar un sacrificio o un banquete. Aquí, Aristóteles quiere mostrar que si los hombres buscan la justicia para sí mismos, deben también buscarla para los demás e incluso para los que no pertenecen a su ciudad²⁶⁹. También, al referirse a la preparación de la guerra, establece una jerarquía de sus fines: evitar ser reducido a esclavo, buscar la hegemonía en el interés de los ciudadanos (y no para reinar como un dueño sobre todos) y por fin, dominar seres que merecen ser esclavos²⁷⁰. La esclavitud y sus motivos no desaparecen, pero se encuentran al final de la razones para hacer la guerra. Aristóteles realiza una cierta gestión, una racionalización, incluso una proporcionalidad de la violencia que hace que la felicidad sólo puede desarrollarse en un clima de paz. La vida digna es una vida pacífica para sí mismo y para los demás. De hecho, insiste en que nunca se hace la guerra para la guerra sino sólo para lograr y conservar la paz. La guerra puede ser necesaria pero la paz y el saber vivir de acuerdo con ella «es lo más noble»²⁷¹.

Aristóteles planifica así los medios que deben permitir al individuo lograr la felicidad. Ella se consigue gracias a la intervención del legislador que debe reorientar el modo de vida de los ciudadanos hacia la virtud y aquí aparece la originalidad de Aristóteles: no pide una reforma radical de la sociedad ateniense sino una reforma más sutil e eficaz. Absorbe el modo de vida de sus contemporáneos en su propia doctrina y muestra que este modo de vida se dirige por naturaleza hacia el modelo de virtud y de felicidad que él mismo ha previamente definido. Así, Aristóteles presenta un modelo de vida digna que está al alcance de los hombres, porque se nutre del horizonte ético y cultural de su época. En la reflexión filosófica actual, la idea de «esferas» de Sloterdijk, que permiten a los hombres determinar su devenir, podría asemejarse a esas reflexiones aristotélicas:

²⁶⁹ Admite que algunos pueblos por naturaleza reclaman el despotismo, pero otros no. De este modo este régimen no es la regla; la regla es la variedad de regímenes. ARISTÓTELES, *Política* (1324b36-41), op.cit., p. 405.

²⁷⁰ ARISTÓTELES, *Política* (1333b38-1334a2), op.cit., p. 441.

²⁷¹ ARISTÓTELES, *Política* (1333a40-42) op.cit., p. 439.

en ambos casos, se trata de determinar el ambiente humano y material que permite a los individuos desarrollarse y expresar sus potencialidades. En ambos casos, una cooperación mediante una cierta forma de «cuidado recíproco» es necesaria y por fin, en ambos casos, la meta no es la supervivencia sino la felicidad o el «sentirse alegre»²⁷².

Para recapitular, Aristóteles concreta el marco que permite al humano llevar una «vida buena». A diferencia de Platón, la política permite a los hombres lograr su felicidad individual mientras que para Platón, debe lograr la justicia que incluye la felicidad como componente, pero no como fin principal. En otras palabras, en la *República* los individuos son los medios para lograr el fin de la comunidad política. Con Aristóteles, la comunidad política sincroniza sus fines con los fines humanos, sin que estos últimos se vuelvan los fines de la política. La comunidad política no se vuelve el medio que permite que los individuos logren su propia felicidad, sino que ella misma es el fin de esta felicidad. Ella sola proporciona a los individuos los medios para lograr sus felicidades respectivas. Aquí estriba mi discrepancia con Strauss: la *polis* no es el mero medio para los fines de los hombres, puesto que ambos conceptos se confunden en los planteamientos aristotélicos. Sin embargo, Aristóteles hace de una finalidad humana la preocupación central de la política. Un bien humano aparece en efecto como el punto de arranque de la polí-

²⁷² Por supuesto, el concepto de «esfera» es mucho más amplio que la esfera política de Aristóteles e incluso se podría decir que abarca a la esfera política, ya que de forma resumida, esas esferas representan diversos espacios culturales que, como «cluecas», permiten constituir al hombre. Pero, otra diferencia esencial aparece entre Aristóteles y Sloterdijk, en cuanto a la constitución del hombre. Para Sloterdijk, no se hace en un sentido predefinido: «el hombre es el producto de una producción que, ella misma, no es el hombre, y que no era determinada por el hombre de forma intencional, y no era todavía lo que iba a ser antes de serlo». También la felicidad no está reducida al ámbito de la participación política sino impulsada por las actividades bio-estéticas premiadas por el mismo «invernadero» (la sociedad en su conjunto). SLOTERDIJK, P., *La domestication de l'Être*, op.cit., pp. 35-36 y pp. 54-61. Este tema está mucho más desarrollado en su trilogía *Esferas*, trad. de I. Reguera, Siruela, 1998, 1999 y 2004.

tica. Aristóteles la concibe a partir de las aspiraciones humanas y en particular, a partir del deseo natural de ser feliz. Aristóteles siembra, en este espacio restringido, una semilla importante para la dignidad humana. Dos límites esenciales se presentan sin embargo: primero, la restricción de los titulares posibles de esta felicidad y, segundo, el control material y moral por parte del político, de la felicidad individual. Esos límites representan el contexto socio-cultural en el cual se desarrolla el pensamiento de Aristóteles acerca del ser humano y la política. Una vez más, sería exagerado pedir a Aristóteles que desvinculase su pensamiento de criterios que configura su propia estructura de pensamiento mientras que la dignidad humana, a través de lo que llamo su «carga crítica», pretende romper con ciertos criterios morales preestablecidos. He insistido también en las contradicciones que existen entre esos criterios antiguos y la dignidad humana, y en particular en relación con la autonomía individual.

Sin embargo, aquellas contradicciones no deben impedir detectar otros elementos que pueden proporcionar pistas interesantes para pensar algunas fundamentaciones de la dignidad humana. En efecto, esta noción, en su versión moderna, se conecta con el libre desarrollo de la persona. Este libre desarrollo, como se ha visto, deriva de una consideración previa del individuo como un ser capaz de proyectarse en su existencia, lo que encaja en la consideración del hombre como un «ser en proyecto» que tendría implícitamente sus raíces formales en el «crecimiento vegetativo», como en Platón por ejemplo. La dignidad humana se concreta hoy porque se reconoce al ser humano una libertad para plasmar sus distintas aspiraciones. Ahora bien, dicho planteamiento implica dos elementos iniciales: primero, el ser humano pretende desarrollarse (como «ser en proyecto»)²⁷³ y segundo, confiere un sentido a este desarrollo, lo que puede

²⁷³ Muller tiene la misma intuición al considerar que la idea «vegetativa» de libertad como crecimiento, persiste hoy como vimos, con el concepto de «libre desarrollo de la personalidad». MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 58 (nota de pie de página n.º 2).

consistir en la felicidad. La dignidad humana encuentra en la autonomía individual el medio para plasmar esas dos aspiraciones. Los planteamientos aristotélicos identifican igualmente esas dos aspiraciones propiamente humanas, pero encuentra como medio una definición opuesta a la autonomía de la persona. Sin embargo, el esquema de pensamiento entre la dignidad humana y la dignidad del hombre en Aristóteles puede parecerse: ambos recurren a tres elementos para otorgar un valor a la vida humana: «ser en proyecto», autonomía y felicidad. El contenido de esos tres elementos son distintos, pero Aristóteles, por haberlos identificados y relacionados, proporciona una base interesante para la reflexión relativa a la dignidad humana.

Se puede objetar que se mantiene una diferencia radical entre la dignidad humana y la dignidad del hombre en Aristóteles: la primera pretende impulsar la autonomía del individuo mientras que la segunda la limita en su esencia, considerando que la felicidad individual es la misma que la felicidad de la comunidad. Ahora bien, el concepto de dignidad humana impulsa y se fundamenta efectivamente en la autonomía individual pero esta última depende también de criterios éticos compartidos por la comunidad humana moderna. En otras palabras, no se debe pensar que el concepto moderno de autonomía individual, inherente a la dignidad humana, no tenga límites y no implique una cierta intromisión de lo público en lo privado e incluso en lo íntimo. Por supuesto, el grado de intromisión no es tan alto como en Aristóteles, pero sigue existiendo²⁷⁴. Así, la idea moderna de autonomía individual

²⁷⁴ En cuanto a la no-neutralidad de la sociedad moderna liberal, véase por ejemplo, JELLINEK, G., *Teoría general del Estado*, op.cit., pp. 396-397. RAWLS, J., *El liberalismo político*, trad. de A. Domènech, Crítica, Barcelona, 1996, p. 228: «Aun si el liberalismo político busca un suelo común y es neutral de propósitos, vale la pena destacar que ello no le impide afirmar la superioridad de determinadas formas del carácter moral y estimular determinadas virtudes morales». También, véase BERKOWITZ, P., *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, Princeton, 1999, pp. 10 y 24-27; GLADSTON, W., *Justice and the Human Good*, University of Chicago, Chicago, 1980, p. 18.

tiene como limite la compatibilidad de sus expresiones con los fines y los valores del Estado de Derecho. El mérito de Aristóteles ha sido poner de relieve que la elección de un tipo de vida implica también su aceptación por parte de los demás. Todo el problema estriba en la influencia de esta aceptación entre los criterios de la elección individual. En Aristóteles, no cabe ninguna duda que los tipos de vida que pueden elegir los individuos están determinados política y moralmente y es esta misma determinación la que confiere una dignidad a cada vida individual. Hoy el problema se plantea de la siguiente manera: ¿en qué medida los individuos escogen tipos de vida (y no sólo por razones económicas) buscando y anticipando el consentimiento explícito e implícito de los demás, frustrando así su supuesta autonomía? Se trata aquí del nivel de las motivaciones de las conductas que, si bien no es relativo a la fundamentación de la dignidad humana, toca uno de sus componentes importantes y que es el ideal de autonomía individual. Desde una perspectiva política y como resume Collins, Aristóteles pone indirectamente de relieve las posibles incompatibilidades entre los fines individuales y los de la comunidad, y que constituyen muchos dilemas de la sociedad liberal²⁷⁵.

A continuación, esta parte se cerrará con una nueva reflexión acerca de la felicidad individual en la *polis*. Aristóteles considera que la ciudad debe preocuparse por la felicidad de los ciudadanos si pretende mantener la estabilidad del Estado. Se dará la vuelta a este argumento para mostrar cómo los individuos pueden ser los primeros a vulnerar su propia dignidad.

c) Proteger su dignidad contra sí mismo

Al definir el mejor régimen democrático, Aristóteles considera que éste consiste en que el pueblo tenga más placeres en realizar su labor que en vivir como ciudadano. De este modo,

²⁷⁵ COLLINS, S. D., «Justice and the Dilemma of Moral virtue in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», op.cit., p. 122.

se satisface con un mínimo de poder de deliberación y no aspira a más, lo que permite al final, conseguir una estabilidad política. También, apunta que las tiranías y las oligarquías pueden mantenerse cuando no prohíben al pueblo trabajar ni lo privan de nada. Un régimen democrático perfecto está constituido por cultivadores que, dedicándose exclusivamente a su labor, no envidian el bien de los demás, ni aspiran a vivir como ciudadanos. Se satisfacen con un poder mínimo de deliberación y no quieren mandar²⁷⁶.

En esos regímenes, los individuos no son «ciudadanos perfectos». En efecto, si no participan plenamente en la esfera política, no es causa de una coacción sino porque no les interesa. Piensa que se benefician más al quedarse al margen de la vida pública porque su actividad social y económica les parece más satisfactoria. Hay un desinterés voluntario del pueblo y, más precisamente, de la clase media en relación con la política que, al final, aprovecha a aquellos que sí desempeñan las funciones judiciales: tienen no sólo el monopolio de esas funciones sino que no tienen que temer posibles críticas y sediciones. Las advertencias de Constant acerca de la *Libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos*, no se encuentran tan lejos de esos planteamientos aristotélicos²⁷⁷. También, en su régimen ideal, Aristóteles pretende que los pobres se descarten voluntariamente del poder. Encuentra la solución en la no retribución de las funciones públicas. A su entender, la multitud preferiría dedicarse a actividades manuales retributivas, lo que dejaría el poder en las manos de la aristocracia sin provocar ninguna contestación²⁷⁸. Esos ejemplos muestran, lo que ya he definido como la gestión política de las emociones humanas cuyo propósito consiste en conseguir la estabilidad de la ciu-

²⁷⁶ ARISTÓTELES, *Política* op.cit (1318b6-21), op.cit., p. 374 y (1318b6-26), op.cit., p. 375.

²⁷⁷ CONSTANT, B., *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, en *Escritos Políticos*, trad. de M. L. Sánchez Mejía, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

²⁷⁸ ARISTÓTELES, *Política* (1308b14-16), op.cit., pp. 322.

dad, y cuyo fundamento es una concepción del ser humano como un ser maleable por influjos socio-culturales. Aparece igualmente la clarividencia de Aristóteles que sabe intuir que la rutina laboral y consentida por los individuos es uno de los elementos esenciales para que los regímenes políticos logren estabilizarse²⁷⁹.

Tanto Platón como Aristóteles se preocupan por la estabilidad del Estado y los intereses de las clases dirigentes, pero encuentran soluciones distintas. El primero no elimina el concepto de felicidad de sus reflexiones sino que le otorga un papel secundario, como consecuencia de su ideal de justicia. Este ideal se logra mediante una estricta división de las clases sociales fundada a su vez, en una desigualdad natural de los individuos. Aristóteles está también preocupado por la inestabilidad de los Estados, como muestra, entre otras cosas, su minuciosa e ilustrada descripción de las causas de las sediciones y revoluciones en las ciudades en el Libro V de la *Política*²⁸⁰. Sin embargo, considera que la razón principal de la inestabilidad política es la búsqueda de la igualdad por parte de un grupo social determinado que tiene la sensación de estar marginado (por no ser, de acuerdo con la percepción de este grupo, tratado de acuerdo con sus méritos)²⁸¹. Así, Aristóteles tiene en cuenta la psicología de los individuos, es decir, la forma cómo se sienten tratados por y en la sociedad. Los sentimientos humanos tienen así una parte relevante en la teoría aristotélica de la política. Es en este marco donde se puede entender la preocupación de Aristóteles por conseguir una «vida buena», una vida feliz en la *polis*, no sólo porque coincide con la naturaleza humana sino porque permite igualmente conseguir una estabilidad política en la ciudad, a través de la llamada gestión política de las emo-

²⁷⁹ Acerca de la rutina como elemento esencial de estabilización de la sociedad política moderna, véase WHITEHEAD, A. N., *Aventures d'idées*, [114], op.cit., p. 140. Acerca de la rutina y el espíritu «tibio» que caracterizarían las clases medias de las democracias contemporáneas, véase SLOTERDIJK, P., *La domestication de l'Être*, op.cit., pp. 15-16.

²⁸⁰ ARISTÓTELES, *Política* (1301a19-1304b17), op.cit., pp. 280-281.

²⁸¹ ARISTÓTELES, *Política* (1301b27-28), op.cit., p. 282.

ciones y sentimientos humanos. Por una parte, la solución de Aristóteles para lograr la estabilidad es casi opuesta a la de Platón. En efecto, según Aristóteles, para conseguir la justicia se debe buscar la igualdad con el fin de que los individuos no se sientan tratados de modo poco proporcional con sus méritos²⁸². Por otra parte, el resultado al cual llega Aristóteles es muy similar al de Platón en la medida que justifica también una división de clases. Sin embargo, su división es una consecuencia (y no el fundamento) de una desigualdad de méritos (y no de una desigualdad natural).

El control político sobre los individuos no se limita a satisfacer sus necesidades básicas (el «político pastor» del rebaño humano de Platón) sino que debe satisfacer también sus necesidades espirituales (el «político pastor» y educador de Aristóteles). Con una interpretación extensa, en su *República*, Platón deja, sin quererlo, una autonomía moral al pueblo. Por un lado, debe ser adoctrinado para aceptar la supremacía de los reyes filósofos, pero, por otro lado, al confiar demasiado en su programa, en creer en la eficacia de su modelo político de tipo vertical, Platón no se interesa ni en el deseo intrínseco del individuo para ser feliz, ni en sus aspiraciones materiales. Así, por considerar que no es necesario controlar esas pretensiones humanas y que la estabilidad política se consigue más sencillamente a través de un control de tipo autoritario, Platón preserva (por no creer en sus potencialidades) la esfera de las conciencias individuales. Al contrario, Aristóteles muestra que ciertos placeres (y en particular la ganancia económica) además de ser agradables pueden, cuando no son moderados, desviar al ser humano de la «vida buena», es decir, de la verdadera felicidad y por lo tanto de su naturaleza humana que es en sí política. Aristóteles no implanta sólo un modelo político de tipo vertical (autoritario) sino también de tipo horizontal (totalita-

²⁸² ARISTÓTELES, *Política* (1301b35-36), op.cit., p. 283 y su definición de la justicia absoluta como el justo proporcionado al mérito (es decir la igualdad según el mérito) que difiere de la igualdad según el número de la democracia.

rio): tiene en cuenta todas las aspiraciones de los hombres para controlarlos completamente. Los deseos y las aspiraciones del ser humano pueden ser manipulados por la persuasión racional que forma y determina el carácter y la personalidad moral de los individuos²⁸³. De modo más concreto, el político debe adoctrinar al pueblo, satisfacer sus necesidades materiales y espirituales, haciéndole creer que ha escogido por sí mismo su modo de existencia, que no es la «vida buena», es decir, la vida política. Dicha vida no debe parecerle adecuada para que sólo una minoría pueda vivir conforme con ella.

Aristóteles muestra una nueva herramienta para limitar la autonomía de los individuos. Dando el giro a esta suave coacción de los sentimientos humanos, se plantea aquí un cauto y sutil llamamiento a mirar más allá del modo en que uno lleva su existencia. Aristóteles considera que la actividad política es la finalidad más alta del ser humano y considera también que se puede limitar esta aspiración a través de medios no coactivos, discretos e indirectos. La participación política es el fin de la existencia humana, es el ámbito donde se plasma la prudencia. Al mismo tiempo, este ámbito está restringido y es capaz de excluir a individuos de esta misma participación, como si ellos –y aquí se encuentra la sutileza– lo hubieran decidido por su propia voluntad. Viendo esta participación política como la aspiración más alta a la cual pretenden llegar los griegos, se puede ahora considerarla como un ideal simbólico, del mismo modo que podría ser un símbolo el modo en que se excluye sutilmente a ciertos individuos de su participación. Se puede reflexionar, a partir de la identidad del individuo moderno, si sus aspiraciones no están a veces limitadas por la misma sutileza coactiva: el ser humano escoge no coincidir con sus aspiraciones más altas, frustrando las posibilidades de su «ser en proyecto».

Subrayando la capacidad de control de los sentimientos humanos por parte de lo político con el fin de limitar las aspiraciones humanas, Aristóteles prefigura la actualidad de

²⁸³ FORTENBAUCH, W. W., *Aristotle on Emotion*, op.cit., p. 56.

este control en las sociedades modernas, con por ejemplo, las «antropotécnicas» definidas por Sloterdijk y la monitorización de la «sobrecivilización radical» descrita por Patočka²⁸⁴. La lección básica de Aristóteles puede ser hoy recuperada, si uno se preocupa por el sentido de su propia existencia: consiste en estimular su proyección existencial más allá de lo primero y de lo más fácil, en la búsqueda del ámbito más alto donde puede plasmar sus aspiraciones y su felicidad²⁸⁵. Implica indirectamente que la vulneración de la dignidad del individuo puede ser cometida por él mismo por haber asimilado con tanta profundidad en su conciencia, patrones de conductas que determinan y limitan, sin que se de cuenta, su propia autonomía. Por ello, debe proteger su dignidad contra sí mismo, teniendo una mirada crítica en cada elección personal, tratando de ampliar al máximo los ámbitos de concreción de su autonomía, volviéndose en definitiva, su propio y único pastor²⁸⁶.

²⁸⁴ En cuanto a las «antropotécnicas», se tratan por ejemplo de las instituciones simbólicas como el matrimonio, las técnicas de educación, el papel asignado a cada género masculino y femenino. Según Sloterdijk, esas técnicas primarias compensan y elaboran la plasticidad del ser humano. Tienen como contenido una «modulación directa del ser humano a través de impregnaciones civilizadoras». Las palabras del filósofo de la Universidad de Karlsruhe son extremadamente parecidas a las de Aristóteles acerca de la misión moduladora del legislador ideal. Véase *La domestication de l'Être*, op.cit., pp. 64-66. La noción de «sobrecivilización radical» de Patočka no está muy lejos, puesto que pretende manipular y controlar todos los momentos pasionales de los humanos, PATOČKA, J., «La surcivilisation et son conflit interne», op.cit., p. 124.

²⁸⁵ Lo dice de forma explícita: «siempre es preferible para cada uno lo más alto que puede alcanzar», ARISTÓTELES, *Política* (1333a27-30), op.cit., p. 438.

²⁸⁶ TAYLOR, C. C. W., «Politics» en BARNES, J., (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, op.cit., pp. 238-239 y 242: «This claim is a powerful one; its implies, for example, that modern political institutions systematically deprive their participants of the full exercise of one of their most fundamental human capacities (...). Representative government removes too far from day-to-day decision making to allow it to count as giving the individual the degree of control over his or her life which the exercise of *phronêsis* requires».

El concepto aristotélico de la felicidad implica también que el individuo deba preocuparse por la política, en la medida que la participación política coincide con las mejores potencialidades del ser humano. Permite llevar a cabo una vida digna, pero uno puede estar excluido de dicha participación a través de la manipulación de su voluntad. Este tipo de control implica para el individuo moderno dos cuestiones fundamentales. Primero, si la participación política sigue siendo el ámbito más alto de la «vida buena», el individuo podría estudiar si las pautas actuales de participación política, con en particular, el derecho al sufragio indirecto, tienen suficientemente influencia en el ámbito político para expresar su autonomía. La democracia actual sería criticada por Aristóteles porque concede primero el derecho a la ciudadanía a la mayoría de los individuos y segundo, porque se caracteriza por un alto grado de alejamiento entre el ciudadano y la política. El problema relativo a la democracia representativa y las posibilidades de introducir vías de participación más directas, tiene también razones políticas y técnicas que parecen justificadas. Las reflexiones de Aristóteles son más adecuadas en cuanto a la no-participación de los ciudadanos y en particular, en cuanto a los niveles altos de abstenciones en los sufragios en las democracias modernas. Se trata aquí de una no-participación voluntaria de los ciudadanos, puesto que no usan las pautas participativas que les son propuestas. Una de las razones podría venir de la percepción que tienen los ciudadanos según el cual el derecho al sufragio encarna una participación política muy limitada en relación con el poder de decisión que confiere, y el poco control al cual éste está sometido. Un paralelismo con Aristóteles puede hacerse con la imagen del pueblo dedicado a sus actividades laborales, y despreocupado voluntariamente por una política monopolizada a su vez por una elite. Sin embargo, esta comparación tiene un límite puesto que existe en las democracias actuales, primero, un derecho de participación política reconocido a todos los ciudadanos (que además tiende a extenderse a nuevas categorías de individuos) y segundo, no existe hoy una incompatibilidad entre el ejercicio del derecho al sufragio y la realización de actividades de tipo laboral y de ocio.

Al mismo tiempo, se ha desarrollado y se desarrolla hoy una ciudadanía fuera del ámbito estatal, que puede revelar esta vez un alejamiento positivo de la política tradicional por que genera una participación ciudadana en nuevos ámbitos. Esos nuevos ámbitos pueden ser la afiliación a un partido, la sindicalización, la pertenencia a una asociación o una ONG, etc. Parece diseñarse hoy una ciudadanía *à la carte* fuera o al menos que compensa, la ciudadanía puramente limitada a las pautas tradicionales previstas por el Estado²⁸⁷. Los individuos parecen buscar vías de participación no sólo más directas sino también relacionadas con temas particulares que ellos mismos escogen. No obstante, existe una fractura entre los numerosos ámbitos de participación ciudadana y la poca participación efectiva de los ciudadanos en esos nuevos ámbitos. Parece ser que ante la oferta amplia de la participación ciudadana, esas ofertas no compensan la participación ciudadana efectiva que consiste en poder decidir e influir en los asuntos públicos. Aristóteles insiste en que el ciudadano es aquel que no sólo pertenece a la ciudad sino que tiene el derecho de nombrar a los otros miembros de la asamblea, tal como se verá a continuación. En consecuencia, la actual expansión del ámbito de la ciudadanía revela seguramente un interés marcado y unos modos originales de compromiso con asuntos variados y nuevos que el ciudadano antiguo no tenía. Sin embargo, esta expansión de la ciudadanía, fuera del ámbito del Estado, genera hoy un compromiso moral que a veces sólo trata de satisfacer las conciencias. La fragmentación del compromiso ciudadano no margina la participación ciudadana efectiva que consiste en el ejercicio del derecho al sufragio y ello, a pesar de sus límites inherentes. Al mismo tiempo, la existencia y el desarrollo de formas alternativas de ciudadanía y también a pesar de sus límites, revelan una inquietud de los individuos en relación con la aplicación política del valor de solidaridad. Este punto podría confirmar la idea de Aristóteles según la

²⁸⁷ Al respecto, véase VALLESPÍN, F., *El futuro de la política*, Taurus, «Pensamiento», Madrid, 2000, pp. 173-186.

cual el ser humano es un ser político por naturaleza. Dicha naturaleza sería tan arraigada que podría expresarse sin pasar necesariamente por la institución del Estado.

Para resumir esta parte relativa a la dignidad humana en Aristóteles, he analizado tres ámbitos, relacionados entre sí, y que han podido perfilar algunas premisas de esta noción. Primero, con su antropología, el ser humano aparece con una «naturaleza unida» y una «naturaleza única», dos rasgos que permiten identificar al ser humano como un individuo. La posible compatibilidad entre el cuerpo y el alma revela un ser humano capaz de expresar su razón y su libertad. Además, esos rasgos junto con una sociabilidad inherente y la persecución de la felicidad, convierten al hombre en un animal específico y divino en la escala de la naturaleza. El hombre es en efecto considerado como un animal, pero la función racional de su alma revela su especificidad. El individuo humano es así un ser intermedio en la naturaleza y busca su felicidad.

Esta antropología se conecta a su vez con la ética de Aristóteles y más específicamente con su concepción de la «vida buena». Ésta se entiende como una perfecta autonomía y una felicidad verdadera que derivan de las facultades más altas del alma humana. Aristóteles sigue defendiendo un intelectualismo ético, puesto que lo mejor deriva de lo más alto del intelecto y que sólo unos pocos pueden llegar a la vida contemplativa. Sin embargo, y a diferencia de Platón, no desprecia la naturaleza humana. Considera en efecto que puede llegar a una virtud a su medida de acuerdo con sus potencialidades racionales y sus límites. Así, la prudencia, virtud propiamente humana y práctica, revela un fundamento antropocéntrico y un optimismo inherente a la ética aristotélica. El hombre puede, gracias a sus facultades, encontrar la felicidad y llevar a cabo una «vida buena». Esta última se logra en el ámbito político y aquí se realiza una tercera conexión: la ética de Aristóteles se fundamenta en su antropología que está vinculada, a su vez, con sus ideales políticos. Por una parte, algunos de esos ideales presentan unos límites importantes para la con-

cepción moderna de la dignidad humana. La autonomía individual está confundida y absorbida en los fines de la ciudad. Al mismo tiempo, la satisfacción de la felicidad humana se convierte en el objetivo principal de lo político. No implica la satisfacción de las felicidades individuales sino y desde un punto de vista general, la consideración de un bien humano como fin de la política. La «vida buena» depende, por lo tanto, del cuidado de los ciudadanos por parte del político. Los criterios de esta «vida buena» pueden ser criticados hoy, pero el mérito de Aristóteles consiste en haber identificado esta noción que plantea la pregunta siguiente: ¿qué vida está a la altura del hombre? La «vida buena» se plasma en la participación política ya que ésta reclama el uso de la prudencia por parte del ser humano, es decir, su facultad propia. Ahora bien, puesto que la prudencia es la facultad propia del alma humana y que la virtud consiste en lo propio, esta virtud tiene un valor en sí, de ahí una felicidad y una autonomía inherentes.

Al mismo tiempo, Aristóteles indica que esta «vida buena» solamente puede ser disfrutada por una minoría de personas y muestra cómo a través de técnicas de control, mantiene a los demás en una vida que creen que es la buena. Así, lo importante para Aristóteles no es defender un valor inherente a las personas. Este valor solamente puede deducirse del tipo de existencia que llevan. Por lo tanto, la «vida buena» es exclusiva y excluyente. Se ha dado la vuelta a esta argumentación para mostrar la importancia de la autonomía individual que debe plasmarse en la ciudadanía efectiva y en la elección posible de los tipos de vida, prescindiendo de cualquier forma de control.

El concepto aristotélico de «vida buena» parece indicar una reflexión interesante para la dignidad humana. Aristóteles no atribuye un valor inherente a la persona humana, sencillamente porque esta perspectiva no existe ni en su conciencia ni en las de sus contemporáneos. Pero sí existe una noción de individuo cuyo valor deriva de una conducta virtuosa y que debe tender hacia la autonomía máxima y la felicidad verdadera. Ahora bien, hoy, la reflexión sobre la dignidad humana se plantea también cuando personas no parecen llevar a cabo una vida digna, es decir,

cuando están incapacitadas para ejercer su autonomía. En otras palabras, se percibe la dignidad humana cuando está vulnerada. Aquí aparecen un punto de encuentro con Aristóteles pero también otro que representa una oposición radical. En relación con el primero, tanto Aristóteles como el discurso moderno de la dignidad humana, se focalizan en una existencia digna y encuentran en los conceptos de razón y de autonomía criterios de identificación. Ciertamente, las exigencias de Aristóteles de expresión de la razón y de la autonomía están restringidas a ámbitos definidos y reclaman un alto grado de expresión. Por el contrario, la dignidad humana reclama un uso mínimo de esas facultades y en ámbitos variados. Cuando no existe este mínimo cuantitativo y cualitativo, surge la cuestión de si uno está llevando o no una vida digna. Tanto Aristóteles como el concepto moderno de dignidad humana se interesan primero en lo que se entiende por una vida digna y después, utilizan la razón y la autonomía como criterios para evaluar esta dignidad. Por su parte, el punto de disociación radical estriba en otro lugar. Para Aristóteles, la identificación de la «vida buena» sirve para exaltar un modelo de vida sobre otras existencias inferiores. En efecto, Aristóteles habla de un modelo de vida conforme al hombre, mostrando cómo se deben manifestar la razón y la autonomía, y desprecia a los que no pueden llevarla a cabo. En otras palabras, el fundamento de la dignidad del hombre en Aristóteles deriva del tipo de vida que lleva. La dignidad humana por el contrario, percibe la «vida buena» no en la descripción de un modelo ideal de vida humana, sino cuando muestra casos donde la razón y la autonomía parecen frustradas. Se pretende corregir entonces esas situaciones, en la medida que el individuo está valorado como persona y no en función de los actos que realiza. La dignidad humana es un *a priori* en su concepción moderna y no un elemento que vendría cualificar al ser humano *a posteriori*. Así, el encuentro entre Aristóteles y la dignidad humana se realiza en este concepto de «vida buena». No obstante, para Aristóteles, el hombre debe cambiar las circunstancias para demostrar su dignidad. Para la dignidad humana, son las circunstancias que deben cambiar para que el individuo pueda expresar su dignidad.

En la parte siguiente, analizaré algunas reflexiones de Aristóteles que han negado totalmente la igual dignidad de los individuos. Su definición del ser humano es mucho más restringida a la actual, y pone de manifiesto las dificultades y el riesgo de fundamentar la dignidad humana en una supuesta e hipotética naturaleza humana.

III. LOS SERES HUMANOS COMO SERES DESIGUALES

Esta parte pretende proponer materiales de las reflexiones de Aristóteles que matizan sus aportaciones respecto a la dignidad humana y que muestran cómo defiende una desigualdad natural y social entre los seres humanos. Se ha visto previamente que la contribución básica de Aristóteles gira en torno a dos ejes: primero, su definición del ser humano desde un punto de vista antropológico y ético y, segundo, su concepto de «vida buena». Al considerar esas premisas he señalado también algunos límites en relación con la dignidad humana. Esos límites tienen su origen fundamental en el ideal aristotélico del individuo humano que, por otra parte, no coincide necesariamente con la realidad del ciudadano ateniense. Para Aristóteles, los fines del ser humano están confundidos y determinados por los de la *polis* y, por otro, no posee un valor intrínseco sino derivado de una conducta determinada.

A continuación, indicaré cómo Aristóteles rechaza una dimensión esencial del concepto moderno de dignidad humana: la pertenencia de todos los hombres a una misma humanidad. En efecto, no maneja una concepción moral de humanidad, entendida como familia humana, que asentaría las bases de la igualdad entre los individuos. Por el contrario, y a pesar de formular una idea antropológica de humanidad (como naturaleza humana), no le atribuye una dimensión moral que podría justificar la igual dignidad de los hombres. Esta ausencia de visión cosmopolita en los planteamientos de Aristóteles aparece cuando contempla la superioridad de una raza sobre las otras. Siguiendo a Scheffler, entiendo el término «cosmopolita» en un

sentido amplio según el cual, cada individuo es ciudadano del mundo, y «debe respeto a la comunidad mundial de los seres humanos»²⁸⁸. Para Aristóteles, sólo un pueblo es verdaderamente humano de acuerdo con unos parámetros biológicos y culturales. Existe así una exclusión de los demás pueblos de la humanidad. Es precisamente a través de este proceso de exclusión de la participación de la humanidad (y a través de la justificación de esta exclusión) como Aristóteles defiende la desigual dignidad de los individuos. Este proceso se aplica desde punto de vista global, con la superioridad de una raza sobre todas las demás, y desde otro punto de vista interno, con la superioridad de unos individuos sobre otros. Este segundo proceso de exclusión de la participación de la humanidad se realiza en la *polis*. Se trata, primero, de una exclusión de unos individuos de la participación efectiva en la ciudadanía y que es precisamente el rasgo que define lo humano concebido como *zoon politikon*. Esta exclusión, estudiada en una segunda parte, se justifica por unos rasgos propios de esos individuos que no les habilitan para desempeñar las actividades políticas dignas del ser humano. Esta exclusión de la participación de la humanidad adquiere además una intensidad máxima cuando Aristóteles rebaja a otros individuos al rango de objetos, convirtiéndoles en esclavos. Se verá así, en una tercera parte, la institución de la esclavitud que constituye la negación más dura de la dignidad humana en Aristóteles.

²⁸⁸ SCHEFFLER, S., *Boundaries and Allegiances. Problems of justice and responsibility in liberal thought*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 114. Sheffler hace aquí una distinción entre el cosmopolitismo relativo a la justicia y el cosmopolitismo cultural. El primero considera válido sólo una justicia global. El segundo considera que la identidad del individuo debe nutrirse de la mayor variedad de culturas. La expresión «ciudadano del mundo» viene para el autor de una máxima de Epicteto: «(...) eres hombre, ciudadano del mundo, hijo de los dioses y hermano de todos los demás humanos (...) medita detenidamente a lo que cada uno de esos títulos te obliga y procura no deshonrar ninguno». Al respecto, véase FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Dykinson, «Cuadernos Bartolomé de las Casas», Madrid, 2001.

Mi objetivo no consiste meramente en criticar los argumentos de Aristóteles que le llevan a justificar una desigual dignidad entre los hombres. Hay que comprender primero la definición que tiene de lo humano y subrayar que esta postura es fundamentalmente distinta y opuesta a la actual. Luego, se debe insistir en un punto esencial: el concepto de dignidad humana es una idea moderna y nueva que descansa en una construcción ético-filosófica. En efecto, defiende una igual dignidad de los hombres como si se aquélla fuera una obviedad porque deriva de su misma humanidad compartida. Si se entiende cómo se ha justificado a lo largo de la historia la desigual dignidad de los hombres, se podrá comprender las ilusiones donde no debe caer la dignidad humana, para no convertirse en uno concepto limitado a ser una esperanza ingenua y engañosa. Empezaré así a estudiar cómo Aristóteles ha podido utilizar los conceptos de humanidad o de género humano, sin vincularlos por lo tanto con una dimensión moral y cosmopolita.

A. Una ciudadanía exclusiva y excluyente

Antes de estudiar el concepto aristotélico de ciudadanía, conviene señalar brevemente cómo Aristóteles entiende las nociones de humanidad y de género humano. Algunos indicios muestran que no se puede hablar de una identidad cosmopolita en la filosofía aristotélica. En *De Anima*, Aristóteles considera que no sólo la postura vertical habilita al hombre para desarrollar su inteligencia sino también, y más específicamente, el sentido del gusto, siendo el sentido más agudo poseído por el hombre. Por lo tanto, el hombre es, según sus palabras, «el más inteligente de los animales». Sin embargo, Aristóteles empieza a introducir una división entre los hombres, estableciendo una jerarquía de inteligencia en función de las razas: «(...) en el género humano los hay por naturaleza mejor y peor dotados en función de ningún otro: los de carne dura son por naturaleza mal dotados intelectualmente mientras que los de carne blanda

son bien dotados»²⁸⁹. El propósito de Aristóteles para encontrar una unidad entre las facultades espirituales y corporales tiene también un enfoque cultural y ético: justifica la superioridad de una raza sobre las otras. La diferencia de un rasgo externo y contingente puede libremente ser interpretada como un elemento que favorece (o no) el desarrollo de la inteligencia en el individuo. En este sentido, no duda Aristóteles en sostener que «los que habitan en lugares fríos y en Europa están llenos de coraje, pero faltan de inteligencia (...). Los de Asia en cambio, son inteligentes y de espíritu técnico, pero sin coraje (...). En cuanto a la raza helénica (...) es a la vez valiente e inteligente»²⁹⁰. Por encontrarse geográficamente en un justo medio, como ideal de virtud aristotélica, reflejo de la naturaleza humana intermedia, los helenos forman una raza superior a las demás. Así, no se debe malinterpretar algunas de las reflexiones aristotélicas que parecen defender una igualdad entre los hombres. Parece, en este sentido, que Aristóteles intuye una ley de la hospitalidad propia del género humano, cuando en los viajes, «(...) uno puede observar cuán familiar y amigo es todo hombre para todo hombre»²⁹¹. Ahora bien, la existencia de una hospitalidad compartida entre todos los seres humanos no es opuesta a la idea de que una raza sea superior a las demás, de la misma manera que una amistad puede establecerse entre el amo y el esclavo.

²⁸⁹ ARISTÓTELES, *De Anima*, (421a18-26), op.cit., pp. 200-201: «(...) el gusto posee en nosotros mayor agudeza precisamente por tratarse de un cierto tipo de acto, y ser éste el sentido más agudo que posee el hombre: pues si bien es inferior a muchos animales en los restantes sentidos, sin embargo es capaz de percibir por medio del tacto con mucha más precisión que el resto de los animales. Y de ahí que sea el más inteligente de los animales. Prueba de ello es que en el género humano los hay por naturaleza mejor y peor dotados en función de ningún otro: los de carne dura son por naturaleza mal dotados intelectualmente mientras que los de carne blanda son bien dotados».

²⁹⁰ ARISTÓTELES, *Política* (1327b), op.cit., pp. 416-417. Véase también, Hipócrates cuando trata de demostrar la superioridad antropológica de los helenos, basándose en criterios etnográficos en su tratado *Sobre el aire, las aguas y los lugares*, en *Tratados hipocráticos*, trad. de J. A. López Pérez & E. García Novo, Gredos, Madrid, 1986, pp. 39-97.

²⁹¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1155a20), p. 324.

También, Aristóteles considera que los tres regímenes rectos que identifica (la monarquía, la aristocracia y la *politia*), derivan cada uno de ciertas aptitudes naturales de los individuos en un pueblo particular²⁹². En otras palabras, las características socio-culturales de un pueblo condicionan su régimen político, lo que en última instancia, asienta la política y a más grande escala, el destino de los individuos, en un determinismo biológico. Una vez más, un elemento contingente determina la esencia de los individuos lo que puede justificar cualquier superioridad de unos sobre otros y, por lo tanto, cualquier exclusión y discriminación en el seno mismo de la *polis*.

La concepción aristotélica de la ciudadanía puede estudiarse desde dos perspectivas, una externa y otra interna, que permiten revelar toda la amplitud de su carácter exclusivo y excluyente.

1. Desde un punto de vista externo

Aristóteles defiende una concepción exclusiva y excluyente de la ciudadanía, basada en factores políticos, económicos y sociales. Es una ciudadanía exclusiva porque sólo una minoría de privilegiados puede disfrutar de ella; la virtud política representa el valor individual por excelencia²⁹³. Es una ciudadanía excluyente porque impide que otros individuos puedan disfrutar de ella. La exclusividad de la ciudadanía en Aristóteles con-

²⁹² ARISTÓTELES, *Política* (1288a8-15), op.cit., p. 212.

²⁹³ Como indica Arendt, la carga de la jurisdicción, la defensa y la administración de los asuntos públicos son los medios principales para lograr el reconocimiento de los demás puesto que «(...) embarcarse en alguna aventurada y gloriosa empresa y (...) dedicar la propia vida a los asuntos de la ciudad, requería valor, ya que sólo allí predominaba el interés por la supervivencia personal. Por lo tanto, el valor se convirtió en la virtud política por excelencia (...)», en ARENDT, H., *La condición humana*, trad. de R. Gil Novales, Paidós-Iberica, Barcelona, 1993, p. 47. En este sentido, véase Tucídides: «(...) las ciudades donde están establecidos los mayores premios al valor son también aquellas donde viven los mejores ciudadanos», TUCÍDIDES, *Guerra del Peloponeso* (II, 46), op.cit., p. 462.

siste en que, por un lado, depende de factores socio-económicos²⁹⁴. Por otro lado, su exclusividad significa también que el ciudadano es aquel hombre que tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad²⁹⁵. La mera pertenencia a la ciudad-Estado no implica la ciudadanía, sino que es la participación activa y completa en la asamblea –que consiste en el derecho de elegir a otros miembros de la misma– la que confiere la ciudadanía²⁹⁶.

En relación con su carácter excluyente, se orienta siguiendo dos direcciones: una externa y otra interna. En cuanto a la perspectiva externa, rechaza la posibilidad de incluir a un extranjero en los rangos de la ciudadanía ateniense. En efecto, Aristóteles plantea la cuestión de la ciudadanía de acuerdo con su legitimidad, es decir, se pregunta si responde jurídicamente al bien común de la ciudad. Considera lo siguiente: aunque un extranjero haya sido autorizado desempeñar cargos deliberativos y judiciales, no se vuelve jurídica y legítimamente un ciudadano²⁹⁷. Se trata aquí de un ataque frontal a la democracia ateniense. Aristóteles considera que se debe reconocer la calidad de ciudadano a esos extranjeros pero deja en duda su legitimidad, es decir, su correspondencia con el bien común del Estado²⁹⁸. Esta aversión hacia el extranjero puede incluso pare-

²⁹⁴ ARISTÓTELES, *Política* (1279a30-34), op.cit., p. 171.

²⁹⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1134a28), op.cit., pp. 252-253; *Política* (1275b17-21), op.cit., pp. 155-156.

²⁹⁶ Como muestra Ross, no es el hecho de ser miembro de la asamblea soberana el que otorga el mínimo requisito para ser ciudadano, sino la capacidad de elegir a los demás miembros. Por ello, Aristóteles no sabe, según Ross, darse cuenta de las posibilidades del gobierno representativo. ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 257.

²⁹⁷ ARISTÓTELES, *Política* (1275a22 y 1275b18-21), op.cit., p. 153 y 155-156. El buen ciudadano debe también ser capaz mandar y obedecer (1277a26-30), op.cit., p. 162, es decir, gobernar y ser gobernado (1283b40-1284a3), op.cit., pp. 190-191.

²⁹⁸ Aristóteles se preocupa por la perennidad del Estado desde el Libro III de la *Política*, donde aparece la cuestión de la ciudadanía. En efecto, recuerda, por ejemplo, a Clístenes quien, con el fin de consolidar el partido demócrata ha acordado la ciudadanía a los extranjeros y a los metecos de origen servil (Aris-

cer extraña en la medida que, Aristóteles habría sufrido personalmente la discriminación en Atenas por ser un *klêroukhos*, es decir, un colono afortunado que conservaba la ciudadanía de su patria de origen²⁹⁹. También, y además de excluir a los extranjeros del disfrute de la ciudadanía, el proceso aristotélico de exclusión de la ciudadanía se realiza en relación con individuos que pertenecen propiamente a la ciudad. Se trata de una exclusión desde un punto de vista interno.

2. Desde un punto de vista interno

Por un lado, Aristóteles considera que la ciudadanía es el privilegio exclusivo de una minoría que ha demostrado supuestamente las aptitudes para ejercerla. Por otro lado, excluye al pueblo de esta ciudadanía, otorgándole una ciudadanía imperfecta.

tóteles por su parte, era un meteco de origen libre). Es Clístenes quien en 508 introduce las reformas democráticas declarando que el pueblo tiene *isegoría*, concebida como «libertad de expresión», «derecho a defenderse en las asambleas» o «igualdad de todos ante el derecho a la palabra». La pregunta básica es saber si el Estado se identifica con la Constitución en vigor y, por lo tanto, con el gobierno que está en el poder en un momento dado. En el primer caso, todos los actos del gobierno han sido actos del Estado y por lo tanto válidos, aunque el gobierno cambie. En el segundo caso, el gobierno ha sido sólo un «poder de hecho» cuyos actos no han sido válidos después de una revolución, por ejemplo. Este poder de hecho no ha podido representar al Estado porque se funda en la violencia y no tiene al bien común como objetivo (tal es el caso de la tiranía, de la oligarquía y de la democracia radical de Clístenes para Aristóteles). En cuanto a la atribución de la ciudadanía a los extranjeros, la pregunta es saber si se trata de un acto que tiene como objetivo el bien común, siendo entonces un acto válido y legítimo del Estado o si es sólo un acto de un gobierno que no coincide con el Estado y que por lo tanto no puede ser legítimo. Véase ARISTÓTELES, *Política* (1275b37-1276a19), op.cit., pp. 156-158.

²⁹⁹ Acerca de este sentimiento de exclusión sufrido por el propio Aristóteles, consultar DÜRING, I., *Aristotle in the ancient biographical tradition*, op. cit., pp. 459-460. Una vez más, y tal como ha ocurrido con Platón, una experiencia personal (que vulnera la dignidad humana) no ha permitido derrumbar unos parámetros éticos en las conciencias más ilustradas de esos tiempos.

a) Una ciudadanía reservada a una minoría privilegiada

Desde una perspectiva interna, Aristóteles considera que la autarquía se refiere a una comunidad de vida entre personas libres e iguales, es decir, entre ciudadanos. Además, considera que la ciudadanía puede ser atribuida únicamente a personas cuyos dos padres han sido ya ciudadanos³⁰⁰. También, insiste en que la virtud del ciudadano no puede aparecer en individuos que ejercen actividades manuales útiles para la subsistencia de la ciudad. Esas actividades no derivan del uso de la racionalidad, del uso de la parte deliberativa, lo que define precisamente al ser humano y que se expresa en su característica como *zoon politikon*. Dicho planteamiento excluye en particular a los artesanos del disfrute de la ciudadanía³⁰¹. Aristóteles lo recuerda, al hablar de la ley de Solón, que marginó a los llamados *thetes* que no podían participar de ninguna magistratura. En una ciudad mejor organizada políticamente, el ciudadano no puede ser ni un obrero, ni un comerciante, ni un campesino, porque dichas formas de vida son, según sus palabras, «innobles y contrarias a la virtud»³⁰². El desprecio hacia el pueblo tiene así un sentido

³⁰⁰ ARISTÓTELES, *Política* (1275b22-25), op.cit., p. 155.

³⁰¹ ARISTÓTELES, *Política* (1278a1-5), op.cit., p. 165.

³⁰² ARISTÓTELES, *Constitución de los Atenienses*, (VII), trad. de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1984 (vol. 70), pp. 65-67: «[Solón] Dio las leyes por cerradas para cien años y dispuso la constitución de esta manera: por censo distinguió cuatro clases, conforme se dividían antes: los *pentacosiomédimos*, los *hippeis*, los *zeugitas* y los *thetes*. Todas las magistraturas las atribuyó en su desempeño a personas de entre los de quinientos *medimnos*, los caballeros y los labradores de un par, o sea los nueve arcontes y los tesoreros y los *poletas* y los once y los *colacretas*, señalando a cada clase una magistratura en proporción a la magnitud del censo. A los que pertenecía a los *thetes* les concedió sólo el que tomaran parte en la asamblea y en los tribunales. Pertenecía a los *pentacosiomédimos* el que sacase de tierra propia quinientas medidas entre áridos y líquidos; a los caballeros, los que sacasen trescientas, o como algunos dicen, los que pudieran criar un caballo (...). Pertenecían a los *zeugitas* los que cosechaban entre áridos y líquidos doscientas medidas, y los restantes pertenecían a los *thetes* sin participar en ninguna magistratura. Por eso ahora todavía cuando se le pregunta al que va a ser sorteado para una magistratura de qué grupo forma parte, nadie dirá que del de los *thetes*». Otro

social, económico y político. La razón ética de este desprecio se funda en las tareas laborales y manuales que deben cumplir los miembros del plebeyo para subsistir. Su trabajo y el hecho de estar sometidos a él, revelan, según Aristóteles, que no son capaces de ser libres. En la medida que no activan el elemento racional en sus tareas cotidianas, no pueden integrar la esfera política, es decir, ser ciudadanos y, por lo tanto, ser humanos. Además, Aristóteles excluye también a las mujeres y a los niños de esta participación. No poseen tampoco este elemento racional que caracteriza al ser humano y que le hace feliz y digno³⁰³.

Aristóteles contempla igualmente la parte cualitativa de la ciudad y la representa por cuatro rasgos: «la libertad, la riqueza, la educación y la nobleza»³⁰⁴. Así, cuando vincula la realización de la virtud con el disfrute de los bienes exteriores, se mostraría heredador de una tradición aristocrática que otorgaba a la buena cuna un privilegio imposible de comunicar al vulgar³⁰⁵. Esta postura le sirve para justificar la exclusión de ciertos individuos del rango de la ciudadanía. Samaranch señala atinadamente que Aristóteles está atacando aquí de raíz el argumento de los demócratas atenienses desde postulados no sólo aristocráticos, sino propiamente oligárquicos. Dado que el primero de los elementos cualitativos (la libertad) es común a todos los estamentos sociales que compiten por el control del gobierno, el peso de la comparación se desplaza hacia las clases altas. El estamento social de los pocos acomodados reivindica a su favor el título de la libertad y en reacción a la defensiva, las clases acomodadas esgriman, como título de legitimación

ejemplo de la identificación «masa/bestialidad» y del desprecio del pueblo aparece en la *Ética Nicomaquea* (1095b20), op.cit., p. 134.

³⁰³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1100a1-5), op.cit., p.147; (1134b11), op.cit., pp. 253-254; ARISTÓTELES, *Política* (1260a10), op.cit., p. 88; (1260a31), op.cit., p. 88. Acerca de la inferioridad del género femenino y la necesidad de legislar sobre su conducta (como la de los hombres), op.cit. (1269b12-1270a10), op.cit., p. 124.

³⁰⁴ ARISTÓTELES, *Política* (1296b), op.cit., p. 254. La parte cuantitativa siendo la superioridad numérica.

³⁰⁵ AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, op.cit., p. 63.

de sus privilegios de clase, la buena cuna, la educación y la riqueza. Mientras tanto, se contempla la libertad del pueblo como una tendencia a la anarquía. Se trata de «la cresta visible de un proceso más sutil y radical de redefinición de la condición de *eleútheros* (el libre) por obra de la aristocracia»³⁰⁶. Como consecuencia, y para prevenir cualquier tumulto social, el pueblo tiene que disfrutar de algunos derechos poseyendo así una ciudadanía imperfecta.

b) Una ciudadanía imperfecta reservada al pueblo

Las posturas supuestamente democráticas de Aristóteles no deben esconder sus planteamientos en relación con su definición de la naturaleza humana y su desprecio del pueblo. Defiende en efecto la participación directa e indirecta del pueblo en los poderes deliberativos y el derecho de expresar su opinión común, cuando se reúne en asambleas y mediante los tribunales³⁰⁷. No obstante, no se puede ver aquí un antecedente al derecho democrático de la participación política y ello por dos razones que derivan primero, de los motivos para aceptar esta participación del pueblo y, segundo, de los objetivos que se persiguen a través de esta participación.

³⁰⁶ SAMARANCH, F., *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, op.cit., pp. 260-261. El autor precisa en efecto que el concepto de libertad podía indistintamente referirse a una condición jurídico-social como a la reivindicación del ejercicio personal de esa falta de dependencia. Con las reformas de Solón y de Clístenes, que otorgaron una efectiva libertad para la masa de la población, se llenó el espacio entre los esclavos y los *zeugitas*. Cuando los éxitos militares de Atenas empezaron a ser objetivamente asignables a los cuerpos de ejércitos de las clases medias y que el título de «condición libre» se convirtió en un argumento de peso a favor de la «igualdad» en las cosas públicas, entonces las clases conservadoras y aristocráticas comenzaron a señalar un doble significado al término *eleuthería*: una condición jurídica y una descalificación ética: porque una cosa es «no trabajar para otro, sino para sí» y otra «no trabajar por sí, con las propias manos», (op.cit., p. 261).

³⁰⁷ Ello coincide con la previa definición del ciudadano que Aristóteles define anteriormente en *Política*, (1275b18), op.cit., p. 155.

En relación con los motivos, Aristóteles considera que el pueblo no puede acceder a las funciones judiciales de la ciudad porque dependen de una virtud especial y de un censo³⁰⁸. Aplica aquí la justicia distributiva según la cual lo justo consiste en la distribución de los bienes comunes (hombres y riqueza) en proporción con los méritos de cada uno. Puesto que los individuos no son iguales no pueden recibir partes iguales³⁰⁹. El ciudadano no se considera así como un contribuyente del Estado sino más bien, utilizando una fórmula moderna tomada de Ross, como un «accionista del Estado»³¹⁰. Ante los cargos públicos, Aristóteles defiende una igualdad proporcional: los ciudadanos pueden tener acceso a esos cargos en función de su contribución al bienestar general. Como la elite tiene una contribución mayor (de acuerdo con los criterios socio-económicos que identifican al ciudadano) su parte de honores debe ser mayor³¹¹. Sin embargo, Aristóteles señala previamente que dicha exclusión del pueblo podría generar tensiones en el seno de la ciudad por sentirse privado de esta participación política. Con el fin de prevenir la aparición de dichas tensiones, Aristóteles encuentra en la sola participación deliberativa un medio para que el pueblo se contente con su ciudadanía imperfecta³¹². Resulta fácil

³⁰⁸ ARISTÓTELES, *Política* (1282b14-18), op.cit., p. 185.

³⁰⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1131a14-1131b28), op.cit., pp. 243-245. La justicia distributiva se basa en la proporción geométrica. La otra justicia particular es la «justicia correctiva» o «conmutativa», que se basa por su parte en la proporción aritmética. Ésta se aplica en función de dos tipos de actos: voluntarios (como los de compra, venta, etc.) e involuntarios (hurto, asesinato, etc.). El protagonista es el juez que debe reestablecer la igualdad inicial entre las dos partes: con el castigo, quita la ganancia ganada por una parte en detrimento de la otra. Véase *Ética Nicomaquea* (1131b29-1132b28), op.cit., pp. 245-248. Ambas justicias persiguen a su manera el término medio. Por fin, Aristóteles habla de un tercer tipo de justicia basada en la reciprocidad y que se aplica estrictamente al ámbito comercial, *Ética Nicomaquea* (1132b29-1134a17), op.cit., pp. 248-252.

³¹⁰ ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 217.

³¹¹ ARISTÓTELES, *Política* (1280a7-ss.), op.cit., p. 174.

³¹² ARISTÓTELES, *Política* (1281b25-34), op.cit., pp. 181-182. El riesgo de sediciones y de revueltas de las masas por su no participación, ha sido apuntado anteriormente en la *Política* (1266b38-1267a7), op.cit., pp. 112-113.

satisfacer y controlar al vulgo; está así compuesto de *idiotes*, es decir, de personas que no participan en la esfera política. También, esas tensiones pueden ser neutralizadas gracias al clientelismo, derivado de la generosidad y del paternalismo de la aristocracia hacia los pobres. El paternalismo no deriva de la generosidad de los ricos con fines filantrópicos. Por el contrario, gracias a la dependencia de los pobres respecto a las clases altas, se puede mantener el papel socio-político de las últimas³¹³. Aplicando la justicia distributiva, Aristóteles excluye que el mérito sea la libertad, como en las democracias, lo que generaría una igualdad entre los individuos, reconociéndoles todos como ciudadanos. El mérito que debe proteger la justicia –según Aristóteles– procede de una mezcla de dos tipos de regímenes políticos. Con la oligarquía, el mérito depende de la riqueza y de la nobleza y, con la aristocracia, depende de la virtud. Para Aristóteles, sólo los individuos de cierto rango pueden (por el tiempo de ocio que disponen) desarrollar la virtud. Aristóteles hace depender una cualidad moral (la virtud) de unas cualidades contingentes y sociales (rango social, etc.). En realidad, la primera sirve sólo a justificar las segundas. Aristóteles mantiene así una visión despectiva respecto a la muchedumbre: su supuesta falta de racionalidad le impide, primero, de gobernar (de ahí, la exclusión de sus miembros de los honores públicos), segundo, le convierte en un ente peligroso (porque puede rebelarse) y tercero, se vuelve un cuerpo fácilmente manipulable (porque se satisface con una ciudadanía imperfecta). En este sentido, y como he indicado, la necesidad de controlar al pueblo debe hacerse también gracias a las leyes y a la educación que lo incardinan en un cierto modelo de costumbres³¹⁴.

³¹³ ARISTÓTELES, *Política* (1320b7-9), op.cit., p. 384. Véase SAMARANCH, F., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, op.cit., p. 262. También, se puede consultar, BAUMAN, R. A., *Human Rights in Ancient Rome*, Routledge, Londres & Nueva York, 2000, pp. 11-14. («*Philanthropia*: the Athenian model»).

³¹⁴ En cuanto a esta función de las leyes y de la educación: ARISTÓTELES, *Política* (1263b36-1264a1), op.cit., p. 99; (1266b28-31), op.cit., p. 112; (1267b6-9), op.cit., p. 115.

En relación con los objetivos de la participación política del pueblo, Aristóteles considera que en diversos asuntos, puede ser efectivamente «el mejor juez»³¹⁵. Sin embargo, no es porque cada individuo que procede de él tiene esta capacidad (cada uno sería entonces un ser virtuoso)³¹⁶, sino porque la masa tiene mejor discernimiento que cada individuo que la compone. Una vez más, el individuo no existe en sí sino que está asimilado a una colectividad humana. Además, esta muchedumbre, que es un «solo hombre»³¹⁷, no puede dirigirse sola: debe contar con los mejores ciudadanos para guiarla. Aristóteles contempla este liderazgo de los mejores utilizando la imagen de la mezcla de dos líquidos: el más puro se mezcla con el «elemento impuro» de manera que lo mejor pueda expandirse³¹⁸.

Esta consideración aristotélica del pueblo se opone de tres formas al concepto de dignidad humana. Primero, no contempla al individuo como el punto de partida, sino a un ente superior que lo absorbe. Segundo, el reconocimiento de cierta participación democrática no pretende basarse y desarrollar la autonomía de la persona (es decir, su libre capacidad de elegir) sino ejercer un control de tipo social y moral. Tercero, el objetivo de esta participación no tiene tampoco como fin el ejercicio mismo de esta autonomía individual (que hoy se plasma, por ejemplo, en el derecho de sufragio). Pretende con-

³¹⁵ ARISTÓTELES, *Política* (1281b7), op.cit., p. 180 y (1282a19), op.cit., p. 183.

³¹⁶ ARISTÓTELES, *Política* (1281b1), op.cit., p. 180.

³¹⁷ ARISTÓTELES, *Política* (1281b1-7), op.cit., pp. 180-181. La analogía entre la masa y el hombre viene de que en ambos casos sus respectivos elementos constitutivos, a pesar su imperfección individual, logran una perfección en la unidad.

³¹⁸ ARISTÓTELES, *Política* (1281b34-38), op.cit., p. 182. Desarrollando este argumento, Aristóteles considera que la aristocracia es el mejor régimen de la ciudad y no la monarquía, porque 1) la masa con el apoyo de los ciudadanos buenos tiene el mejor juicio; 2) Un gran número de personas es más difícilmente corruptible que una sola; 3) Una mayoría de individuos puede tener un alma virtuosa como una persona sola: *Política*, op.cit., (1286a22-1286b7), pp. 183-184.

seguir otro fin que consiste en la mejor estabilidad de la ciudad de acuerdo con un único y exclusivo modelo socio-político. Ahora bien, el concepto de dignidad humana pretende invertir esta relación: la organización política ideal es la que permite las mejores expresiones de la dignidad humana. Entre esas expresiones se encuentran la libertad de pensamiento que puede manifestarse a través de los cauces de los derechos políticos.

En resumen, Aristóteles despoja a la mayoría de la población de su humanidad, reconociéndole una ciudadanía limitada e imperfecta. Los ciudadanos son sólo algunos individuos que pertenecen a una clase económica y socialmente privilegiada que puede dedicar su tiempo a la política. Los demás, al trabajar para poder sobrevivir, no han desarrollado con un grado suficiente sus facultades racionales que les permitiría comprender y desarrollar las funciones de ciudadano. Así, Aristóteles realiza una construcción perfecta para excluir a esos individuos de la ciudadanía. Primero, vincula la ciudadanía con el ejercicio de la facultad racional. Segundo, opone el desarrollo de esta facultad racional al ejercicio de las tareas manuales cuando dichas tareas caracterizan la amplia mayoría de la población. Aristóteles recurre así a una construcción filosófico-antropológica para justificar unos fines políticos que consisten en asentar el poder de las clases más altas, en detrimento de las clases bajas.

Este dualismo entre la razón y las actividades manuales es el argumento central que justifica, según Aristóteles, una ciudadanía reservada a los mejores. Utiliza la misma oposición para justificar la esclavitud.

B. El esclavo y la negación de la dignidad humana

En esta parte, estudiaré por un lado, los argumentos de Aristóteles que le permiten justificar la esclavitud. Por el otro, mostraré de qué modo Aristóteles concibe la condición del esclavo, y en particular, en sus relaciones con el amo.

1. *La justificación de la esclavitud*

Para fundamentar la esclavitud, Aristóteles recurre a dos principios: la razón y la naturaleza. En cuanto al primero, la esclavitud se legitima en la medida que algunos hombres no ejercen suficientemente su razón. En cuanto al segundo, y desde una perspectiva teleológica, la esclavitud se legitima puesto que el orden del mundo se articula naturalmente entorno a relaciones entre dominantes y dominados.

a) El esclavo no ejerce la razón

Aristóteles idealiza un Estado de amos y esclavos donde los pobres son tan serviles que no pueden mandar sino sólo obedecer³¹⁹. El amo coincide así con el ciudadano. El esclavo, participa de la razón sin tenerla él mismo: «(...) es esclavo el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla»³²⁰. El esclavo participa de la razón pero de forma limitada; su libertad, entendida como crecimiento, no es ni lineal ni ha alcanzado su plenitud. Este límite aparece en que el esclavo no puede ser un hombre prudente porque «no tiene en absoluto la facultad deliberativa», es decir, no es capaz de prever³²¹. En otras palabras, el esclavo es aquel que no es capaz de vivir como quiere³²². Nussbaum considera que la intención de Aristóteles es mostrar que de acuerdo con este criterio, muy pocas personas convertidas a la esclavitud en Atenas lo eran naturalmente. En efecto, la ausencia de razón crítica, como «capacidad para tener planes de vida para sí mismo», sólo pretendería enseñar cuanto vergonzoso e inhumano era la vida de

³¹⁹ ARISTÓTELES, *Política*, op.cit., (1267b12-41), p. 116; en la misma obra, véase también (1278a15-b3), op.cit., pp.166-168.

³²⁰ Respectivamente, ARISTÓTELES, *Política*, (1253a1-11), (1260a7-9) y (1254b8-11), op.cit., pp. 9-10, pp. 29-30 y p. 14.

³²¹ ARISTÓTELES, *Política*, (1252a16-17), op.cit., p. 47 y (1260a12), op.cit., p. 82.

³²² ARISTÓTELES, *Política* (1317b13), op.cit., p. 370.

los esclavos³²³. Un pasaje de la *Política* parece en efecto confirmar esta hipótesis cuando Aristóteles escribe que «hay esclavos, y también libres que no lo son por naturaleza»³²⁴. Sin embargo, la interpretación de la profesora de la Universidad de Chicago me parece demasiado optimista. Hace que Aristóteles critique la esclavitud cuando hubiera podido formular más explícitamente dicha crítica. Si se contempla otros argumentos, Aristóteles no duda al contrario en defender la legitimidad de esta institución. De hecho, justo después del texto citado anteriormente, indica «también es evidente que en algunos casos tal condición [la de esclavo] está bien definida. De éstos, para uno, es conveniente y justo ser esclavo».³²⁵ La doctrina de Aristóteles en relación con la condición del esclavo confirma que se trata para él, de una radical diferencia de «género» o de «esencia» en la comunidad humana³²⁶. La esclavitud se justifica de la siguiente manera:

«La vida es acción, no producción y por ello, el esclavo es un subordinado para la acción (...). Aquellos cuyo trabajo consiste en el uso de su cuerpo, y esto es lo mejor de ellos, éstos son por naturaleza, esclavos (...)»³²⁷.

La esclavitud se define por la sumisión a un trabajo que prohíbe cualquier salida hacia la acción, es decir, la vida pública, expresión misma del valor personal. En este sentido, Aristóteles sostiene, por ejemplo, que los cultivadores y los que trabajan en las obras públicas deben ser también esclavos³²⁸. En la

³²³ NUSSBAUM, M. C., «Shame, Separateness and Political Unity», en OKSENBERG RORTY, A., *Essays on Aristotle's Ethics*, op.cit., p. 420.

³²⁴ ARISTÓTELES, *Política* (1255b7-8), op.cit., p. 62.

³²⁵ ARISTÓTELES, *Política* (1255b9-10), op.cit., p. 62. Más adelante: «Así pues, está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo», (1255a1-2), op.cit., p. 59.

³²⁶ MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 58 (nota de pie de página n.º 3).

³²⁷ ARISTÓTELES, *Política* (1254a5-1254b7), op.cit., pp. 55-57.

³²⁸ ARISTÓTELES, *Política*, (1267b12-41), op.cit., pp. 115-116 y (1330a24-34), op.cit., pp. 426-427. Para Platón y Aristóteles, una organización

medida que las actividades que desempeñan no necesitan del uso de la razón, sino sólo de la única fuerza corporal, demuestran que no pueden ser libres. Puesto que el valor está considerado como la virtud política suprema, los esclavos, al contrario, satisfaciéndose con su situación, demuestran su indignidad natural y su incapacidad de ser ciudadano³²⁹. No demostrar su valor es prueba de cobardía y esta última impide que nazca la libertad en el individuo, que sólo puede ejercerla en la esfera pública. Aunque constituyen la mayoría de la población³³⁰, los esclavos pierden su excelencia, su *areté*, puesto que no pueden acceder a la esfera pública. Este razonamiento considera que los esclavos lo son por naturaleza porque han aceptado su propia condición³³¹. Además, las referencias a la naturaleza como fundamento de la esclavitud son constantes en Aristóteles lo que le permite enfocarla desde una perspectiva teleológica.

b) La esclavitud natural

El pilar de las reflexiones de Aristóteles, como elemento justificativo de sus posturas, es su perspectiva teleológica de la naturaleza: ella quiere que hayan libres y esclavos; dicha distinción no es convencional sino natural y, convertir a ciertos hom-

social justa se basa en las desigualdades, con unos esclavos, dotados (mental y físicamente) de forma mediocre y que deben dedicar su vida a la labor y a obedecer. Los estoicos, por el contrario, consideran que a pesar de las desigualdades entre los individuos, cada uno puede alcanzar la virtud; el esclavo es aquel que no es virtuoso, puesto que se somete a sus pasiones. Sin embargo, las dos concepciones llegan al mismo punto.

³²⁹ ARENDT, H., *La condición humana actual*, op.cit., pp. 87-88. Véase igualmente ARISTÓTELES, *Política* (1260a1-2), op.cit., p. 81: «El que es intemperante y cobarde no hará nada de lo que debe».

³³⁰ En el informe de Jenofonte sobre Esparta, un extranjero cuenta más de sesenta ciudadanos entre cuatro mil personas reunidas en el mercado. JENOFONTE, *Helenicas*, (III, 3,5), trad. de D. Plácido, Alianza, Madrid, 1989, p. 104 y ss.

³³¹ En su *Odisea*, Homero hace decir en boca del esclavo Eumeo: «(...) Zeus el tonante arrebató al varón la mitad de su *areté* desde el día que en él hace presa la vil servidumbre», HOMERO, *Odisea* (320-323), op.cit., p. 375.

bres en esclavos es ventajoso y justo para ellos. Así, Aristóteles tiene en cuenta las críticas en contra de la esclavitud que ya provienen, como hemos visto, de los sofistas. Recuerda en este sentido algunas posturas que consideran que la esclavitud es algo injusto porque convencional y que por lo tanto produce una violencia ilegítima³³². Garnsey señala además que las «personas anónimas» que critican desde un punto de vista moral la esclavitud, y a las cuales podría referirse Aristóteles, no son los juristas sino los «teóricos de la filosofía del derecho»³³³. Aristóteles menciona en la *Retórica* a un sofista, Alcídamente, discípulo de Gorgias, que sería el primer filósofo que habría puesto en duda la esclavitud³³⁴. Cuando Aristóteles discute la idea de ley natural universal, se refiere a Alcídamente quien en su *Meseniaco*, habría afirmado «libres dejó Dios a todos, a nadie hizo esclavo por naturaleza»³³⁵. Para contestar a esta crítica, Aristóteles reinterpreta el concepto de naturaleza, demostrando que ella crea y quiere a esclavos naturales³³⁶. Aristóteles ofrece una cosmovisión de la existencia humana y del mundo para justificar la esclavitud; para el Estagirita, como para Platón, cualquier aspecto de la vida gravita en torno a un dominante y un

³³² «Unos, en efecto, creen que el señorío es una cierta ciencia, y que la administración de una casa, la potestad del amo, de la ciudad y la del rey son lo mismo (...). Otros, que la dominación es contra naturaleza, pues el esclavo y el libre lo son por convención, pero en nada difieren por su naturaleza. Por esta razón tampoco es justa ya que es violenta», ARISTÓTELES, *Política* (1253b18-22), op.cit., p. 54. Una oposición entre justicia y violencia aparece en HESÍODO, *Trabajos y días*, (275), en *Obras y fragmentos*, trad. de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, Gredos, Madrid, 1983, p. 138: «¡Oh Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de la violencia».

³³³ GARNSEY, P., *Conceptions de l'esclavage. D'Aristote à Saint Augustin*, op.cit, pp.112-113.

³³⁴ STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., p. 52.

³³⁵ ARISTÓTELES, *Retórica* (1373b18-19), op.cit., p. 281. Stone recuerda que al principio el resto de la frase ha sido borrado del manuscrito de la *Retórica* como sí, el escriba temiese que «el pensamiento fuese capaz de encender una revuelta entre esclavos». STONE, I., *El juicio de Sócrates*, op.cit., p. 52.

³³⁶ ARISTÓTELES, *Política* (1253b21 y 1254b27), op.cit., pp. 54 y 57.

dominado: «mandar y ser mandado no sólo son hechos, sino también convenientes, y pronto, desde su nacimiento, algunos están dirigidos a ser mandados y otros a mandar»³³⁷. En la misma línea, sigue: «(...) por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes y elementos regidos. De diversa manera manda el libre al esclavo (...)»³³⁸. En efecto, el ser vivo «(...) está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado». Los hombres que están guiados por los impulsos corporales y no por el alma tienen un «comportamiento malvado», que debe ser controlado porque «(...) los animales domésticos tienen una naturaleza mejor que los salvajes»³³⁹. El esclavo natural es el individuo gobernado por los elementos no racionales de su naturaleza. No se pertenece a sí mismo y depende de otro³⁴⁰. No obstante, como señala Taylor, Aristóteles no demuestra realmente la servidumbre natural en la medida que habría que demostrar que la esclavización de los supuestos esclavos naturales fuera a su favor, dándoles una vida mejor que aquella que hubieran obtenido gozando de libertad³⁴¹. A continuación, estudiaré qué tipo de libertad Aristóteles concede al esclavo.

2. La naturaleza del esclavo: un ser libre y un ser humano

Con este título, pretendo mostrar que para Aristóteles el esclavo goza de una cierta libertad y debe ser incluso tratado como un ser humano. Parece concederle en efecto una dignidad mínima.

³³⁷ ARISTÓTELES, *Política* (1254a10-35), op.cit., p.56.

³³⁸ ARISTÓTELES, *Política* (1260 a), op.cit., p. 81. «La vida tomada en su conjunto se divide en trabajo y ocio, en guerra y paz, y de las acciones, unas son necesarias y útiles, y otras nobles» (1333a38-40), p. 439. También, véase *Acerca del alma* (430a10), op.cit., p. 234.

³³⁹ ARISTÓTELES, *Política*, (1254b7), op.cit., p. 14.

³⁴⁰ ARISTÓTELES, *Política* (1254b15), op.cit., p. 57 y (1254b), op.cit., p. 58

³⁴¹ TAYLOR, C. C. W, «Politics», op.cit., p. 255.

a) El esclavo es libre

Se puede ahora entender mejor la fórmula según la cual los esclavos son individuos incapaces de tener una facultad deliberativa pero capaces de percibir la facultad racional. Aristóteles no se contradice a sí mismo cuando reconoce que los esclavos tienen una cierta facultad racional³⁴². Por el contrario, su argumentación es muy coherente: los esclavos son capaces de percibir el razonamiento («reconocen la razón en tal grado para reconocerla pero no poseerla») para poder únicamente seguir los razonamientos de los amos, obedecerlos y nada más. Aristóteles insiste, como se ha visto, en que los esclavos pueden obedecer no sólo siguiendo las meras ordenes sino también la persuasión. No se debe ver aquí algún elemento humanista aplicado al trato con los esclavos. Se trata solamente de un instrumento de control. Esta estrategia reaparece cuando Aristóteles defiende que se puede proponer a los esclavos una recompensa: la posibilidad de ser libres y emanciparse³⁴³. Aristóteles no tiene en mente la idea de que los esclavos puedan volverse ciudadanos. La recompensa de la libertad es un método de control más eficaz y estable que la violencia, sustituyendo las meras órdenes por la persuasión racional. Sin embargo, esta misma estrategia parece fundamentarse en premisas que se oponen a la concepción aristotélica de la esclavitud natural. Por un lado, implica que para el esclavo, una existencia libre es preferible a su condición actual. Por otro lado, el esclavo puede aspirar a esta libertad, porque puede entender su significado. Ahora bien, Aristóteles justificaba la condición del esclavo natural, precisamente porque no podía aspirar a esta libertad.

El origen natural de la esclavitud tiene otra consecuencia en cuanto a las relaciones entre el amo y sus esclavos. En efecto, el esclavo, el niño y hasta un cierto punto la esposa, son propiedades del ciudadano libre, de tal forma que son partes de

³⁴² SCHLAIFER, R., «Greek theories of slavery from Homer to Aristotle», op.cit., p. 193.

³⁴³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1330a32), op.cit., p. 427.

él mismo. Por lo tanto, puede ejercer sobre ellos su propia y exclusiva justicia³⁴⁴. En otras palabras, como el esclavo es una propiedad del hombre libre, no es un sujeto de derecho³⁴⁵. Las relaciones entre el esclavo y el maestro escapan del ámbito público y están regidas por las reglas domésticas³⁴⁶. Esta idea deriva precisamente del origen natural de los esclavos en el pensamiento de Aristóteles: son esclavos por naturaleza y no por ley. El esclavo natural no busca un sentido a su existencia y se limita a sobrevivir. Ahora bien, la meta de la *polis* no es la supervivencia sino la «vida buena» que consiste en una perfecta autonomía. El fin y el bien supremo son el «bastarse a sí mismo». Una colectividad humana dedicada a la mera supervivencia sería una ciudad de esclavos que resultaría improbable³⁴⁷. Por lo tanto, la ciudad no debe preocuparse por las reglas de supervivencia que se aplican a las condiciones de los esclavos y dejarlas a la discrecionalidad del amo. El esclavo desarrolla su existencia únicamente en la esfera doméstica y no ejerce ninguna libertad política. Por otra parte, el esclavo rechazaría (ahora) dicha aspiración a ser libre: se negaría a participar en la vida de la ciudad; podría ser incluso libre si lo quisiera (puesto que la ley no se lo impide) pero no aspira a serlo, de ahí su condición natural.

Cuando Aristóteles se refiere a la libertad, no puede referirse a ella como una contingencia, es decir como la facultad de hacerlo todo. En la *Metafísica*, define el universo como una casa, con el fin de mostrar la unidad y el orden general del

³⁴⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1134b8-13), op.cit., pp. 253-254. Aquí estriba otra diferencia entre Platón y Aristóteles, puesto que para el primero los llamados «guardianes» no tienen familia.

³⁴⁵ ARISTÓTELES, *Política* (1254a15), op.cit., p. 56: «el esclavo es un instrumento para actuar, un objeto de propiedad animado, separable de él que lo posee, su amo».

³⁴⁶ Con una excepción: la «seducción de esclavos» forma parte de los casos posibles de la justicia correctiva (pública). Véase *Ética Nicomaquea* (1131a12), op.cit., p. 242.

³⁴⁷ ARISTÓTELES, *Política* (1252b30), op.cit., p. 50 y (1280a40), op.cit., p. 175.

mundo. Cada especie contribuye al bien de otras especies. En esta visión de la *scala naturae*, considera que «(...) a los libres les está permitido hacer muy pocas cosas a su antojo, más bien todas o la mayoría de sus acciones están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales colaboran poco al bien común y muchas veces actúan a su antojo»³⁴⁸. Son así los esclavos los que son libres, en una acepción moderna, mientras que la perfección del hombre griego y su libertad, se miden en cuanto a la determinación más o menos grande de sus acciones en el ámbito político³⁴⁹. Se ha visto anteriormente que la libertad política es el concepto que otorga una dignidad al individuo griego; es ella y otros rasgos tales como la nobleza y la fortuna los que hacen que sólo unos pocos pueden ser unos individuos dotados de dignidad. Ahora, no es la libertad psicológica, la que asienta una dignidad en cada individuo sino su capacidad de obedecer a unos modelos de comportamientos considerados como dignos de la naturaleza humana. De forma general, y como se ha visto, la libertad para el individuo antiguo, consiste en consentir a las leyes que rigen el cosmos. El esclavo no posee esta condición porque no puede enfocar su conducta en unos patrones socio-políticos determinados. Ha nacido con un exceso de libertad natural que su servidumbre debe yugular. De esta manera, esta definición aristotélica del esclavo tendría un elemento provocador. Al considerar que el esclavo es el individuo que no encuentra un sentido a su vida y que se deja gobernar por sus pasiones y otros placeres, Aristóteles extiende esta condición a muchos de sus contemporáneos que son libres en derecho. Nussbaum tiene ahora razón cuando considera que la servidumbre natural de Aristóteles tiene como objetivo generar un disgusto y una vergüenza hacia las personas que no son capaces de tener planes de vida. Sin embargo,

³⁴⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica* (1075a19-22), op.cit., p. 498.

³⁴⁹ AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, op.cit., p. 91. También, NUSSBAUM, M. C., *Aristotle's De motu Animalium*, op.cit., pp. 96-97, donde considera, por otra parte, que este pasaje muestra que los seres humanos no pueden vivir sin las divinidades.

creo que se equivoca cuando defiende que el objetivo de Aristóteles es mostrar que muy pocos hombres convertidos a esclavos lo son por naturaleza. Hay que interpretar la definición de la esclavitud de Aristóteles de forma extensiva: su fundamento teleológico-natural le permite justificar su legitimidad. Con los rasgos que identifican a los esclavos, Aristóteles no quiere ni liberar a ciertos esclavos ni criticar la esclavitud en general. Pretende que sus contemporáneos reflexionen sobre la forma como llevan a cabo sus vidas respectivas. Deben tener conciencia de la importancia de tener una existencia digna de su naturaleza humana sino quieren asimilarse a la vida del esclavo³⁵⁰. Aristóteles plantea entonces el problema de la identificación física y psicológica del esclavo.

Este elemento provocador en la definición del esclavo se junta con una defensa de su institución socio-política. Aristóteles se propone identificar a los esclavos en función de las características del cuerpo. Del mismo modo que el cuerpo humano propicia el desarrollo de la razón en el hombre, Aristóteles analiza la variedad de los cuerpos humanos y concluye que algunos determinan a ciertos individuos para ser esclavos y a otros para ser ciudadanos: «la naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos fuertes para los trabajos necesarios; otros (...) útiles para la vida política»³⁵¹. No obstante, Aristóteles se da cuenta que resulta difícil distinguir la nobleza de espíritu, y que muchas personas pueden tener el cuerpo de hombres libres sin tener el alma de tales³⁵². También, matiza el hecho de que no existen por un

³⁵⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1095b20), op.cit., p. 134. Véase también en la misma obra los pasajes (1149a10), op.cit., p. 302 y (1180a8), op.cit., p. 404.

³⁵¹ ARISTÓTELES, *Política* (1254b27), op.cit., p. 58. Más adelante señala, hablando de las actividades, «(...) las más rudas son aquellas que dañan más el cuerpo, y las más innobles, las que menos necesitan de cualidades personales», (1258b22), op.cit., p. 75.

³⁵² «(...) unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y otros, almas (...) no es igual de fácil ver la belleza del alma que la del cuerpo», *Política*, (1254b27), op.cit., p. 58-59.

lado, los esclavos y por otro, los hombres libres³⁵³. Para apartar la amenaza de que una parte de los ciudadanos esté reducida a la esclavitud por otra parte de la ciudadanía, Aristóteles encuentra la solución en hacer coincidir las ideas de esclavo y de extranjero. La ciudad es el marco natural de una vida civilizada y los bárbaros no pertenecen a la *polis* y «(...) no tienen el elemento gobernante por naturaleza (...). Por tanto: «*justo es que los helenos manden sobre los bárbaros*, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza»³⁵⁴. Los helenos no pueden convertir a otros helenos en esclavos. Se trata de justificar la legalidad de la esclavitud que se plasmará más tarde en Roma en el *Digesto*, cuando Justiniano vinculará a los esclavos con los prisioneros de guerra³⁵⁵. Ahora bien, aparece aquí una paradoja: Aristóteles identifica a los esclavos con los bárbaros mientras que anteriormente, consideraba que los esclavos eran incapaces de constituir pueblos o ciudades. La fundamentación de la esclavitud es la naturaleza servil innata de algunos individuos pero al querer justificar la esclavitud natural de los bárbaros, Aristóteles identifica *a posteriori* a individuos en función de su condición social (y no natural). Hay una contradicción interna entre esta fundamentación moral de la esclavitud y su aplicación pragmática y política. Este planteamiento de Aristóteles revela a su vez, y como en Platón, la formación histórica de la conciencia de una «identidad griega». Al mismo tiempo, el criterio que usa Aristóteles para identificar empíricamente a los esclavos parece revelar unas cualidades humanas que no les asemejan a meros animales.

³⁵³ ARISTÓTELES, *Política* (1255b5), op.cit., p. 62.

³⁵⁴ ARISTÓTELES, *Política* (1252a21-b13), op.cit., pp. 46-47. Véase también ARISTÓTELES, *Política* (1255a9-11), op.cit., p. 56, cuando afirma: «hay también una especie de esclavos y de esclavitud en virtud de una ley, y esa ley es un cierto acuerdo, según el cual las conquistas de guerra son de los vencedores». Entre los bárbaros, establece una clasificación de razas en función de las labores: *Política* (1330a28), op.cit. p. 427.

³⁵⁵ JUSTINIANO, I., «Instituciones de Justiniano (1, 3 pr.)», en ORS, X. (d'). (ed.), *Antología de textos jurídicos de Roma*, Akal/Clásica, Madrid, 2001, p. 104.

b) El esclavo es un ser humano

Cuando Aristóteles acepta una posible amistad entre un amo y su esclavo, considera lo siguiente: «el esclavo es un instrumento inanimado y el instrumento, un esclavo inanimado. Como esclavo no se le puede tener amistad, pero sólo como hombre»³⁵⁶. Aristóteles no parece negar una humanidad compartida entre los ciudadanos libres y los esclavos: todos son hombres. De hecho, Aristóteles es explícito cuando define al esclavo como un hombre, tanto como propiedad, como a través de su participación limitada en la razón³⁵⁷. Además, detrás de la función de esclavo, parece esconderse un ser humano capaz de establecer y mantener lazos de amistad. De este modo, los esclavos no son animales, sino criaturas cognitivas que comparten con los niños y la mayoría de los adultos, la facultad de sentir emociones. Aunque no tienen la capacidad deliberativa, otros aspectos mostrarían que son seres cognitivos para Aristóteles³⁵⁸. Preus considera incluso que la posible amistad entre un esclavo y su amo, ha podido constituir un precedente de la noción de respeto. Sin embargo, Aristóteles considera que el grado de respeto que uno debe recibir de cada persona es proporcional al tipo de relación que tiene con esta persona³⁵⁹. Ahora bien, y a mi juicio, no se puede tratar aquí de un precedente directo de la noción de respeto, porque esta noción no depende precisamente del tipo de relaciones entre las personas. Deriva de un reconocimiento explícito de la dignidad humana en cada persona que orienta y

³⁵⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1161b5), op.cit., p. 343.

³⁵⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1254a16), op.cit., p. 56. El esclavo es «el que, siendo *hombre*, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es *hombre* de otro, el que siendo hombre, es una posesión». (1259b27-28), op.cit., p. 80. Sobre la dificultad de distinguir a los esclavos de los libres: «y si no las tienen [las virtudes], siendo *hombres* y participando de la razón, es absurdo». (Las cursivas son mías).

³⁵⁸ FORTENBAUCH, W. W., *Aristotle on Emotion*, op.cit., p. 57.

³⁵⁹ PREUS, A., «Aristotle and Respect for persons», en ANTON, J. & PREUS, A., *Aristotle's Ethics*, State University of New-York Press, New York, 1991, pp. 223.

determina las relaciones humanas. En otras palabras, en su acepción moderna, la noción de respeto es un *a priori* y determina las relaciones entre las personas. En Aristóteles, está condicionado por los tipos de relaciones entre las personas y se convierte en un *a posteriori*.

Aristóteles puede encontrar algunos rasgos antropológicos comunes a todos los hombres (libres y esclavos). Los diferencia sin embargo según el grado en que cada uno es capaz de movilizar sus funciones humanas. Mantiene su idea de graduación inherente a su concepción de las diversas naturalezas de la *scala naturae*. Hay siempre en Aristóteles una «graduación de la humanidad» en función de las cualidades morales e intelectuales de los individuos. Esta misma graduación permite legitimar así un sistema de subordinación³⁶⁰. Como señala Green, los esclavos representan sólo una masa funcional al servicio de una clase privilegiada. Esta última no tiene un sentimiento de auto-sacrificio (*self-denial*) que la impulsaría a liberarlos. La esfera de la moralidad se restringe a unos pocos³⁶¹. Aristóteles no deduce de la naturaleza humana una igualdad inherente a todas las personas. Los rasgos que comparten el esclavo y el hombre libre no constituyen el fundamento del valor de la persona humana. En efecto, en la perspectiva aristotélica, la dignidad del hombre deriva tanto de su esencia como de su existencia, es decir de su «ser en movimiento». Se podría decir que para Aristóteles, la existencia humana precede su esencia, puesto que a partir del análisis del modo de ser de un hombre, Aristóteles se considera capaz de deducir su condición de libre o de esclavo. Como se ha visto, esta conexión permanente entre la esencia y la existencia, entre lo empírico-social y lo ético, permite a Aristóteles legitimar una situación social y política que –entre otras cosas– justifica la desigual dignidad de los hombres. En este sentido, para defender que algunos hombres son legítimamente esclavos, Aristóteles no sostiene que no son

³⁶⁰ ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 251.

³⁶¹ GREEN, T. H., *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 2003, p. 320. HARDIE, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, op.cit., p.120.

humanos sino que no tienen una existencia humana. Este punto es muy importante porque muestra que Aristóteles deduce y otorga una dignidad al individuo solamente en función de los modos de vida. Así, al referirse a los placeres y a la felicidad escribe: «y cualquier hombre, el esclavo no menos que el mejor hombre, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero nadie concedería felicidad al esclavo, a no ser que se le atribuya también a él la vida humana. Porque la felicidad no está en tales pasatiempos, sino en las actividades conformes a la virtud (...)»³⁶². Aristóteles vuelve aquí a la idea que oponía la libertad al antojo. La felicidad consiste en la virtud *en acto*, que define una vida humana digna de ser vivida, es decir, conforme al ejercicio de la parte racional y deliberativa del alma humana. Los esclavos pueden gozar de ciertos placeres de las partes inferiores de su alma, pero no pueden lograr la felicidad verdadera porque sus facultades no pueden alcanzarla.

En resumen, he presentado en este capítulo una aproximación a los conceptos de autonomía y de humanidad en el pensamiento aristotélico a la hora de definir la dignidad del ser humano. Sin embargo, Aristóteles utiliza y concreta los rasgos de la naturaleza humana que marcan la dignidad del hombre, como criterios de identidad que permiten determinar y justificar la grandeza y la superioridad de unos sobre otros. En otras palabras, una «naturaleza humana única» no implica una «humanidad única» compartida por todos los individuos. Este lazo moral pretende establecerlo el concepto moderno de dignidad humana y no se ha detectado en Aristóteles. Éste, al contrario, justifica la superioridad y la dominación de los helenos sobre los otros pueblos. También, por vincular la actividad manual con la idea de supervivencia, Aristóteles niega una dignidad a los individuos que desempeñan dichas actividades. En efecto, no pueden ser libres puesto que la libertad implica el uso de la razón, neutralizada por el cumplimiento de dichas tareas. Así, la ciudadanía es un privilegio y no un derecho. Es un atributo que depende de algunas cualidades externas y

³⁶² ARISTÓTELES, *Política* (1177a3-16), op.cit., p. 395.

materiales. Es la recompensa de aquellos que están liberados del supuesto yugo de las tareas de la esfera doméstica. En cuanto a la esclavitud, Aristóteles considera que algunos seres humanos están determinados naturalmente para vivir en esta condición. No son en efecto capaces de desarrollar las partes más altas de la naturaleza humana. Por su propio bien, deben obedecer a los hombres libres. Aristóteles establece así diversos círculos concéntricos en su razonamiento que permiten a través de la exclusión, la discriminación y la violencia, eliminar a unos individuos del disfrute completo de la ciudadanía y por tanto, de la dignidad de la naturaleza humana.

A pesar de haber identificado elementos constitutivos de la naturaleza humana, Aristóteles no los da la profundidad ética que pretende –aunque ilusoriamente– atribuirlos la versión moderna de la dignidad humana. La interpretación que hace Aristóteles de esos elementos es compatible en muchos aspectos con la sociedad de su tiempo. Este punto revela el límite de cualquier precedente de la dignidad humana en la época clásica y de forma más general, en el mundo pre-moderno. En efecto, Aristóteles puede celebrar la grandeza del hombre, es decir, un modelo de dignidad de la naturaleza humana, pero no deduce una igual dignidad entre los hombres. Una de las razones podría ser el modo de pensamiento de su época: sería un «pensamiento defensivo» opuesto a la «apertura al mundo» que definiría el pensamiento moderno y occidental. Pretende, como indica Sloterdijk, «transformar el devenir en el ser» y «someter el movimiento al descanso»³⁶³. Se trata de una forma explicativa de pensamiento, donde las instituciones preceden las ideas, mientras que en el mundo moderno, tendría lugar un proceso inverso, donde numerosas instituciones tienen como origen las ideas³⁶⁴. El pensamiento moderno se realizaría además en un juego de equilibrado entre los procesos de racionalización y de humanización³⁶⁵. La dignidad humana se ha plasmado en la institución de los derechos humanos. Es en sí un concepto crí-

³⁶³ SLOTERDIJK, P., *La domestication de l'Être*, op.cit., p. 69.

³⁶⁴ WHITEHEAD, A. N., *Aventures d'idées*, op.cit., [81], p. 113.

³⁶⁵ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Ética, Poder y Derecho*, op.cit., p. 33.

tico, tiene una «carga crítica», es decir, no acepta la mera conformidad del individuo con un modelo socio-histórico de sociedad. Reclama no sólo una defensa del valor inherente al ser humano sino también unas mejoras perpetuas de su existencia, para defender y potenciar este valor. Tanto la dignidad humana como el pensamiento aristotélico consideran la autonomía como un rasgo esencial e inherente al individuo. Sin embargo, sus respectivas interpretaciones del término polarizan ambas posturas. Para la dignidad humana, la autonomía es un rasgo compartido por todos los individuos. Aparece tanto como algo innato como una cualidad que debe ser adquirida y potenciada. Si un individuo encuentra dificultades para plasmar su autonomía (por razones naturales o sociales), la dignidad humana, mediante los derechos humanos en particular, le proporciona vías de actuación para desarrollarla. Pero la dignidad humana no se confunde con la autonomía del individuo, ni incluso con los mismos derechos humanos³⁶⁶. Se trata de un valor previo y superior que protege la autonomía pero no depende de ésta. En cuanto al pensamiento aristotélico, considera también la autonomía como un rasgo esencial del individuo que éste debe también ejercer. Pero al mismo tiempo, es un elemento de discriminación entre los individuos. Algunos son capaces de ser autónomos mientras que otros no. Si algunas personas no pueden ser autónomas es porque la naturaleza así lo ha decidido. Por tanto, no hay que corregir esta situación. Aquí, la autonomía es el elemento superior que fundamenta la dignidad del hombre y que legitima la desigualdad de los hombres³⁶⁷. En consecuencia, mientras que el valor del individuo moderno se inscribe dentro de un movimiento histórico de conquista sobre instituciones que han negado el valor de la dignidad humana,

³⁶⁶ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Ética, Poder y Derecho*, op.cit., pp. 63-64.

³⁶⁷ Como apunta Bodéüs, Aristóteles evita erigir en absoluto un principio democrático. Así, según Aristóteles, la postura de los modernos tendría el defecto democrático de considerar como universal algo que es contingente y confundir lo que es la naturaleza del derecho con la condición necesaria a su aplicación. BODÉÜS, R., *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*, op.cit., pp. 153-154.

el valor del individuo en el pensamiento aristotélico debe manifestar un ideal de libertad dentro del marco de unas instituciones que vulneran la desigual dignidad humana. En otras palabras, y aquí aparece una de las primeras paradojas históricas de las premisas de la dignidad humana: la celebración y la defensa de la autonomía inherente al individuo se han realizado mediante la negación de la igual dignidad de los individuos. Así, el «desarrollo espiritual individual», defendido por Dumont como base del individualismo moderno y que ha consistido en la plasmación de unos ideales de auto-suficiencia y de autonomía, se ha expresado, en un primer momento, en la negación de la igual dignidad humana.

La humanidad compartida entre los individuos puede ser plenamente reconocida por Aristóteles, y aquí su pensamiento puede aproximarse a la dignidad humana. Se separa de esta noción en la medida que no valora esta posible humanidad compartida como un elemento ético y crítico de las instituciones de su época. Al contrario, el concepto moderno de dignidad humana busca una esencia en el ser humano para mostrar su grandeza (la dignidad de la naturaleza humana) con el fin de protegerlo ante posibles vulneraciones. Tanto Aristóteles como la dignidad humana valoran la naturaleza humana pero para el primero dicha valoración permite justificar instituciones que fomentan la desigual dignidad. La segunda, por el contrario, tiene en sí una dimensión crítica: sin su respeto y protección, el Estado y las demás instituciones pierden su legitimidad.

El concepto de dignidad humana implica en sí la idea de que el ser humano es un «ser en proyecto» pero no hace derivar el valor de su persona de este rasgo. La dignidad humana se fundamenta en la consideración del hombre como un individuo independiente, capaz de proyectarse y decidir sobre su propia vida. Sin embargo, no se agota en esta dimensión. Necesita conferir al individuo una dimensión moral que le convierte en el sujeto humano que prevalece en la esfera pública. Aristóteles tiene una definición extrema del individuo contemplado como un «ser en proyecto». En la medida que la virtud es esencialmente práctica, el hombre se define exclu-

sivamente a través de su devenir. Este planteamiento tiene un objetivo: permite justificar racional y moralmente la desigual dignidad de los seres humanos.

En conclusión, hablar de dignidad humana en la filosofía de Aristóteles podría ser una perspectiva ingenua en relación con sus propios planteamientos. Se puede en este sentido recordar las palabras de Jellinek: «En el Estado antiguo como en el moderno, reconocíase al individuo una esfera libre e independiente del Estado, pero jamás se llegó en la antigüedad a tener conciencia de esta esfera del individuo frente al Estado. La conciencia de esta libertad individual como una institución jurídica, está condicionada por la conciencia de una oposición, la oposición entre individuo y Estado; pero precisamente este pensamiento hubo de faltarle necesariamente a los griegos, y cuando en época posterior despertó el individualismo el sentimiento de esta oposición, había desaparecido la independencia de los Estados griegos». Jellinek concluye entonces: «La distinción de más importancia entre el Estado antiguo y el moderno radica en la diferente estimación que a uno y otro merece la persona humana. Jamás en la antigüedad llegó a reconocer al hombre por sí mismo, como persona, aun cuando hayan sido Grecia y su filosofía quienes por vez primera se ocupasen de la idea del hombre y de la humanidad (...)»³⁶⁸. Las reflexiones de Aristóteles (y de Platón) –y aunque no pueden ser consideradas como representativas de la historia de Grecia– no contemplan una limitación jurídica del Estado respecto a la libertad individual, lo que constituye el primer avance moderno de la dignidad humana. Las aportaciones de Aristóteles deben por tanto encontrarse en otro lugar. Según Candell, la perfecta sintonía de la reflexión aristotélica con la «*Weltanschauung* moderna»³⁶⁹, consiste en que ambas perspectivas presuponen la consideración del individuo humano como un ser capaz de proyectarse

³⁶⁸ JELLINEK, G., *Teoría general del Estado*, op.cit., pp. 400 y 406.

³⁶⁹ Es decir, la «cosmovisión moderna». Véase CANDELL, M., «¿Regreso a Aristóteles?», prólogo de BRUN, J., *Aristóteles y el Liceo*, op.cit., p. 14.

en la vida para darle un sentido moral. Aristóteles esboza en efecto un espacio donde la autonomía del individuo puede manifestarse, precisamente porque éste se concibe como un ser mediano. Esta intermediaridad se manifiesta en su naturaleza (animal y divina), en su virtud (la prudencia como sabiduría práctica) y también en su finalidad (la felicidad como aspiración individual pero cuya plasmación es política). Gracias a esos rasgos, el individuo posee una capacidad de actuación en un espacio propio y definido, con el fin de determinar su naturaleza y su existencia. Se ha convertido en el *nodus et vinculum mundi*, que es también una de las formas para asimilar al ser humano a un microcosmos³⁷⁰. En definitiva, el ser humano definido como individuo y como «ser en proyecto» constituyen dos parámetros sobre los cuales se apoya el concepto moderno de dignidad humana. Representan la aportación decisiva de Aristóteles en relación con esta noción. Constituyen unos parámetros que definen implícitamente al ser humano y han servido de apoyos conceptuales a la fundamentación moderna de la dignidad humana. Se puede hablar aquí de «semillas» si se contempla en ellas algunas propiedades que serán luego activadas en otras circunstancias históricas, sociales e intelectuales. Una incipiente activación tendrá lugar en la Roma clásica, y particularmente gracias al estoicismo. A continuación, se estudiará la idea de dignidad humana en dos de sus mayores representantes: Cicerón y Séneca.

³⁷⁰ ALLERS, R., «Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus», op.cit., p. 322. El autor habla de la forma «elemental» del microcosmos distinta de la visión «estructural», que se divide como se ha visto en la «cosmocéntrica» y la «antropocéntrica». El autor considera más adelante que por la indeterminación en el cual se encuentra así definido el ser humano, el microcosmos aristotélico es «metafórico», op.cit., pp. 383-385.

CAPÍTULO III

CICERÓN Y LA DIGNIDAD HUMANA

«Hasta Sócrates, la filosofía se limitaba a la física: se dice que fue el primero que, acoplándola con la moral, la hizo entrar en las casas de los particulares. Platón y Aristóteles pretendieron introducirla en las cortes de los reyes y en los tribunales de los magistrados. Con Cicerón, a mi parecer, la filosofía subió al teatro y habló con claridad, de modo que el mismo patio quería entender y aplaudirla. Nos dejó tantas obras sobre aquellas importantes materias, las compuso en los momentos más tempestuosos de su república, y algunas, incluso cuando toda esperanza estaba perdida. Mientras, vemos a los paganos hacer un tan buen uso de un ocio tan triste, y en lugar de buscar distraerse con placeres frívolos, y dedicar su consolación en los santos preceptos de la filosofía: ¿cómo no tener hoy vergüenza de nuestras vanas conversaciones, y de nuestras largas cenas? No se lo que ocurre en la mente de los demás: pero yo, personalmente, no leo a Cicerón y particularmente su moral, sin estar impresionado hasta creer que hay algo divino en el alma donde nacieron esas ideas»¹. En su introducción crítica de las *Tusculanas*, Erasmo realiza un homenaje al humanismo de Cicerón. Destaca particularmente su manejo del estilo que hace

¹ ERASMO, D., *Sentiment d'Érasme sur Cicéron*, en *Oeuvres complètes de Cicéron*, tome III, M. Nisard, (dir.), Firmin-Didot, París, 1875, pp. 620-621. Disponible en <http://agora.qc.ca>

que la filosofía no sea reservada a una minoría ilustrada. Reconoce también en el contenido de las reflexiones de Cicerón, una profundidad que no puede dejar a nadie indiferente. En un sentido parecido, Voltaire proclama en referencia a Cicerón: «compadezcamos a los que no le han leído, pero compadezcamos más a los que no le rinden justicia»².

En esta introducción, haré un breve resumen de los elementos importantes de la vida de Cicerón porque han incidido en muchos aspectos de su filosofía. Teniéndolos en mente, se podrá entender mejor sus aportaciones a favor de la dignidad humana. Cicerón es ante todo un político que dedica su talento oratorio y su cultura para alcanzar la gloria. Es también un político frustrado en la medida que las circunstancias no le van a permitir gozar de sus éxitos. Sus desgracias serán los pretextos de algunas de sus principales ideas políticas y filosóficas. Éstas se nutren de las grandes escuelas filosóficas helénicas y de la idiosincrasia romana. A partir de 77. a.C., Cicerón emprende una carrera política, movido por una extraordinaria ambición que se apoya en una gran cultura y un talento oratorio que le permiten destacar y conseguir fama como abogado. Empieza el *cursus honororum*, «la carrera de los honores», desempeñando progresivamente los cargos de cuestor, edil, pretor, para alcanzar el consulado en 63 a.C. Este cargo le permitirá entrar en la aristocracia romana, la *nobilitas*, y ser luego senador para el resto de su vida. Una vez cónsul, Cicerón es proclamado «Padre de la patria» por haber frustrado un intento de golpe de Estado de los llamados Catilinaros. Se encuentra entonces en la cumbre de la gloria, como ilustra esta declaración suya en el Senado: «(...) han coexistido en el tiempo dos ciudadanos, uno [Pompeyo] de los cuales ha extendido las fronteras de vuestro Imperio hasta regiones, no de la tierra sino incluso del cielo, y el otro [Cicerón] ha salvado la capital y sede de dicho Imperio»³. Este pasaje reve-

² VOLTAIRE, *Diccionario filosófico* (III), trad. de C. F. Lanuza, Sempere (ed.) Valencia, 1901, p. 38. Disponible en <http://www.filosofia.org>

³ CICERÓN, M, T., *Catilinaros* (III, 26), trad. de C. López de Juan, Alianza, «Clásicos de Grecia y Roma», 2005, p. 122.

la parte del carácter de Cicerón: su afán de reconocimiento por los demás y su extraordinaria vanidad, elementos que demuestran, según Briot, que no habría superado su complejo de Edipo⁴. Sin embargo, se le acusa luego de haber hecho ejecutar a los Catilinos sin juicios y en 58 a.C, en base a la *Lex de capite civis*, se le condena al destierro, con sus bienes destruidos⁵. Cuando Cicerón puede volver a Roma el año siguiente, lo hace con desencanto por no gozar del digno reconocimiento por parte de sus conciudadanos y por constatar el derrumbe de la república. En efecto, desde 59 a.C, el llamado «primer Triunvirato», alianza secreta de los generales militares, Pompeyo, Cesar y Craso, detenta el poder efectivo de Roma. Cicerón no puede volver a ser el «primer ciudadano» y desempeña funciones instrumentales teniendo incluso que marcharse de Roma. Entre 50 y 51 a.C será así gobernador de Sicilia, administrando a los provincianos con, al parecer, humanidad y cariño⁶. Cuando estalla la

⁴ BRIOT, P., «Cicéron. Approches d'une psychanalyse», *Latomus*, n.º 704, 1969, pp. 1040-1049.

⁵ Guillen defiende al contrario que Cicerón se apoyó en la legalidad del derecho consuetudinario romano del «*Senatus Consultum Ultimum*» que confiere al cónsul los máximos poderes para defender los supremos intereses del Estado en un momento de peligro, GUILLEN, J., *Héroe de la libertad. Vida política de M. Tulio Cicerón*, (vol. I), Universidad Pontificia de Salamanca, «Bibliotheca Salmanticensis Estudios, n.º 41», Salamanca, 1981, pp. 267-273.

⁶ GUILLEN, J., *Héroe de la libertad. Vida política de M. Tulio Cicerón*, (vol. II), op.cit., p. 168. En efecto, como subraya Voltaire: «Es imposible no apreciar a Cicerón si se estudia su conducta mientras estuvo gobernando la Sicilia, que era entonces una de las provincias más importantes del Imperio romano, porque confinaba con la Siria y con el Imperio de los Phartos. Su capital era Laodicea, una de las más hermosas Ciudades de Oriente, y esta provincia estaba entonces tan floreciente como está hoy degradada en poder de los turcos, que no conocieron nunca ningún Cicerón. Empezó por proteger a Ariobarzane, rey de Capadocia, rehusando los presentes que dicho rey quería entregarla. En plena paz, los Phartos se dirigen a atacar a Antioquía. Cicerón acude allí, alcanza a los Phartos, después de hacer marchas forzadas por el monte Taurus, y les hace huir, persiguiéndoles en su retirada. Su general Orzaco queda muerto con gran [38] parte de en ejército. Desde allí corre a Pendenissum, capital de un país aliado con los Phartos; la toma y somete dicha provincia. En seguida se lanza contra los pueblos llamados Tiburamiens;

guerra civil en 49 a.C, no sabe qué bando elegir. Al principio, apoyará a Pompeyo y después de su derrota, se acercará a César, sin defender por tanto el régimen del dictador. Todo ésto ocurre mientras que en su vida personal, Cicerón vive una serie de desgracias: el divorcio de su esposa, la muerte de su hija Tulia, su decepción en relación con el carácter de su hijo Marco, el alejamiento de su hermano, la traición de su sobrino Quinto, y el fracaso de su segundo matrimonio. Tras el asesinato del *Imperator*, Cicerón trata de volver a la escena política, con la esperanza de que pueda reinstaurarse la república: apoya a Bruto, trata de influir a Octaviano (futuro Augusto) y emprende una campaña política contra el cesariano Marco Antonio⁷. Es en esta época y en un plazo muy corto –entre 45 y 43 a. C– cuando escribe sus tratados de filosofía y principalmente, *Del supremo bien y del supremo mal* y *Sobre los deberes*. Por esta razón, según Bignone, «no hay otro político y artista en quien el hombre privado, el hombre íntimo explique mejor al hombre político y artista en su grandeza y debilidades»⁸. Ahora bien, no se reinstaurará la república sino un segundo Triunvirato entre Octaviano, Antonio y Lépido. Cicerón está condenado y su nombre forma parte de la lista de los proscritos. Será asesinado en 43. a.C, con su cabeza y su mano derecha llevadas a Antonio, que las expondrá ante los «Rostra», la tribuna de los oradores.

Para entender las reflexiones filosóficas y políticas de Cicerón, hay que tener en cuenta sus sentimientos de frustración y de aislamiento en relación con su vida política y personal. Así, sus obras son escritos que pretenden realizar la propaganda tanto de sus ideas políticas como de su propia persona. Cicerón

los derrota y sus tropas le confieren el título de emperador, que conservó toda su vida. Hubiera obtenido en Roma los honores del triunfo si Catón no se hubiera opuesto, obligando al Senado a que decretara regocijos públicos y dar gracias a los dioses, cuando se debían dar a Cicerón», VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, op.cit., p. 38.

⁷ En este sentido, véase las *Filípicas* de Cicerón publicadas en *Discursos*, (VI), trad. de M.^a J. Muñoz Jiménez, Gredos, Madrid, 2006.

⁸ BIGNONE, E., *Historia de la literatura latina*, trad. de G. Halperín, Losada, Buenos Aires, 1952, p. 169

tiene en efecto una gran estima por sí mismo: tiene conciencia de la posibilidad de inscribir a su persona en la historia humana, proclamando, por ejemplo, en una de sus *orationes* de defensa jurídica: «(...) no he dejado de intentar que se difundiera y arraigara por todo el orbe de la tierra memoria eterna de lo que ido haciendo»⁹. Como señala Pina Polo: «Cicerón acabó por verse a sí mismo como el personaje central de un período decisivo de la historia de Roma, no sólo en el campo de la política, sino también en el de la cultura. Se consideraba a sí mismo el mejor orador, también el mejor filósofo romano, pero sobre todo el mejor patriota, un personaje cuya vida era comparable en sus hazañas a Rómulo, en tanto que salvador de Roma, en sus desgracias al ateniense Temístocles o al romano Mario, ambos, como él, injustamente enviados al destierro por sus conciudadanos»¹⁰.

Aquí se encuentra, por otra parte, la originalidad de Cicerón, puesto que a diferencia de Platón y de Aristóteles, se trata esta vez de un político que se dedica a la filosofía, de ahí su constante empeño en buscar y demostrar la vigencia de los principios que defiende. En este sentido, sus principios filosóficos no presentan un desprecio de las cosas terrenales sino que Cicerón adapta la filosofía a la condición humana en general, y a las costumbres de su tiempo en particular. No critica en sí los fines que persiguen sus contemporáneos sino los medios usados para lograrlos. Cicerón condensa y selecciona las aportaciones de distintas escuelas filosóficas, como el estoicismo, el epicureísmo y las ideas de los académicos-peripatéticos. Así, a partir de un llamado «eclecticismo» –que hereda principalmente de su maestro Antíoco de Escalón de la Nueva Academia¹¹–, Cicerón contribu-

⁹ CICERÓN, M. T., *Pro Archia poeta* (XII, 32), en CICERÓN, M. T., *Tres discursos jurídicos*, trad. de J. M. Royo Arpón, Marcial Pons, Barcelona, 2004, pp. 87-88.

¹⁰ PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*, Ariel, «Biografías», Barcelona, 2005, p. 33.

¹¹ VALENTE, M., *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Librairie Saint Paul, París, 1956, p. 19. La llamada «Nueva Academia» fue fundada por Carnéades de Cirene. Sigue el escepticismo de Arcesilao que enseña a Carnéades que el

ye mucho en enriquecer la lengua latina del vocabulario y de las reflexiones filosóficas griegas. Contribuye a asentar los cimientos de una Escuela de filosofía romana. Según Davies¹², Cicerón busca tres objetivos a través de sus obras filosóficas. El primero consiste en servir de guía moral a la juventud romana. En este sentido y a pesar de ser dedicado a su hijo, *Sobre los deberes* representa un manual de «educación cívica» para toda la nueva generación romana. Cicerón cree en la idea de «intercambio entre generaciones», donde los jóvenes pueden aprender de los ancianos sabios¹³. El segundo objetivo es la representación de un nuevo género literario relevante, es decir, la literatura oratoria, la nueva «prosa latina»¹⁴. Por fin, el tercer objetivo es la transmisión de unas ideas políticas fuertes y duraderas, en defensa particularmente de la república romana contra la tiranía. Pretende exaltar las instituciones del pueblo romano, aquellas que habían dado tanto esplendor y tantos triunfos a Roma¹⁵.

En la confluencia de esos tres objetivos, aparece una inquietud esencial de Cicerón: redefinir al ser humano en la exaltación de sus posibilidades. Este objetivo supone también el reconocimiento de un valor inherente al ser humano, y que perfila un modelo de dignidad de la naturaleza humana. Este valor se estructura fundamentalmente dentro del marco de cuatro virtudes cardinales identificadas por Cicerón. Quiere demostrar que cada individuo puede perseguir sus fines teniendo en cuen-

conocimiento es imposible y que no existe criterio alguno para la verdad. Mantiene contra los estoicos, que no hay ninguna representación sensible junto a la cual no se pueda poner una representación falsa e imposible de distinguir de la verdadera.

¹² DAVIES, J. C., «The originality of Cicero's Philosophical Works», *Latomus*, n.º 30, (1971), pp. 118-119.

¹³ TESTARD, M., «Aspects de l'humanisme cicéronien dans le *De Officiis*», *L'information Littéraire*, n.º 5, París, 1971, p. 222. También, consultar BRIOT, P., «Cicéron. Approches d'une psychanalyse», op.cit., p. 1042.

¹⁴ MOMMSEN, T., *El mundo de los cesares*, trad. de W. Roces, FCE, México, 1983, p. 740.

¹⁵ RUIZ RUIZ, R., *Los orígenes del republicanismo clásico*. «Patrios Politia» y «Res Publica», Cuadernos «Bartolomé de las Casas», Dykinson, Madrid, 2006, p. 107.

ta unos objetivos morales más altos. Identifica entonces lo honesto con el «bien moral» y el «sumo bien». Así, considera que «(...) toda la honestidad dimana de cuatro fuentes, de las cuales una es el conocimiento (sabiduría), la segunda el sentimiento de la comunidad humana (justicia), la tercera la magnanimidad (fortaleza), la cuarta la inclinación hacia la moderación (templanza)»¹⁶. Este énfasis en las virtudes deriva de una preocupación esencial en Cicerón: se debe regenerar la moral del pueblo romano, porque su grandeza depende de la pureza de sus costumbres, de ahí el papel importante que otorga a la «correcta educación»¹⁷.

El presente capítulo sobre «Cicerón y la dignidad humana» se realizará a través del prisma de esos elementos que han configurado su vida política y personal. Se trata también de realizar este estudio teniendo como referencia el marco filosófico que configura el pensamiento ciceroniano con, en particular, la plasmación de las cuatro virtudes cardinales. Cicerón otorga un valor al ser humano: sus dimensiones y matices se nutren de las implicaciones de esas virtudes. Contemplaré en este sentido cómo el valor que reconoce al ser humano parece, en un primer momento, derivar de un modelo de dignidad de la naturaleza humana. El individuo no posee en sí un valor como ser humano, sino que tiene que actualizar el valor inherente a la naturaleza humana, comportándose de acuerdo con unas virtudes determinadas. Sin embargo, la dignidad del ser humano deriva igualmente de unos rasgos que identifican propiamente su individualidad, más allá de esta exclusiva conformidad con un ideal de naturaleza humana. En una primera parte, analizaré qué tipo de dignidad Cicerón otorga al individuo, y principalmente en

¹⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 43), trad. de J. Guillén Cabañero, Tecnos, «Clásicos del Pensamiento», n.º 64, Madrid, 1999, p. 78. Cicerón se inspira aquí en el estoico Zenón que tiene la misma definición de lo honesto. Al respecto, véase LAERCIO, D., *Vidas de los filósofos más ilustres* (VII, 70-71), op.cit., p. 71.

¹⁷ PALACIOS CHINCHILLAS, T., «El hombre, según Cicerón», *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, n.º 34, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983, p. 511.

torno a las virtudes de sabiduría, de templanza (o decoro) y de fortaleza. En una segunda parte, y partiendo de la virtud de justicia, mostraré cómo Cicerón considera que el individuo debe abrirse a la aprehensión del otro. Es decir, después de haber visto cómo el ser humano puede obtener para sí mismo una dignidad, Cicerón indica pautas que señalan cómo puede y debe reconocer este mismo valor en los demás. Se trata de un punto de diferencia radical en relación con Platón y Aristóteles, que se concreta en el esquema mismo de este capítulo. En efecto, en los dos filósofos griegos, he pretendido identificar cómo han reconocido una implícita e incipiente noción de individuo a través de un modelo de dignidad de la naturaleza humana. Este modelo ha estimulado en particular la conciencia y la razón individual. Luego, he ponderado el valor que han reconocido al ser humano, plasmándolo dentro de sus ideales políticos respectivos. Esos marcos no reconocen ni una autonomía propia del individuo (con la omnipotencia de la *polis*) ni una igual dignidad entre los individuos (con la justificación de la esclavitud). Este esquema empieza a quebrarse con el estoicismo romano. A su vez, se tratan de fisuras que proceden de la ampliación de muchos de los argumentos desarrollados en Platón y Aristóteles. El estoicismo (medio e imperial) estimula particularmente la autonomía individual, pero no solamente desde la razón sino también desde la voluntad humana. El individuo deberá seguir actualizando un modelo de dignidad de la naturaleza humana a través de unas virtudes específicas, pero éstas van a mundanizarse y sincronizarse con las facultades humanas y las aspiraciones individuales. Se trata básicamente del punto de partida para la argumentación de la primera parte de este capítulo dedicado a Cicerón. La otra ruptura respecto a Platón y Aristóteles, se encuentra en la conexión establecida entre este nuevo espacio del reconocimiento de la dignidad del individuo y el reconocimiento de este valor en los otros individuos. Por esta razón, la segunda parte trata de demostrar una incipiente reflexión sobre la igual dignidad de los seres humanos. Por otro lado, contextualizaré esos desarrollos en las reflexiones políticas de Cicerón, con el fin de matizar también sus aportaciones a favor de la igual dignidad. Señalaré que

dicha apertura hacia el otro se realiza esencialmente gracias a la justicia, virtud que pretende comunicar a los individuos entre sí. Esta comunicación se basa en un reconocimiento mutuo de una dignidad compartida entre todos los seres humanos, aunque siguen manteniéndose distintos límites morales y políticos para este reconocimiento.

I. DIGNIDAD Y EXCELENCIA

Con este título, pretendo perfilar al ser humano al cual Cicerón reconoce una dignidad. Toda la cuestión estriba en determinar los fundamentos de esta dignidad así como las formas de sus manifestaciones. El pensamiento ciceroniano confiere un dinamismo al modelo de la dignidad de la naturaleza humana: propulsa al individuo hacia un nuevo modelo ético. En una primera parte, plantearé la cuestión de la dignidad humana a través de la virtud de sabiduría. Presentaré el tipo de relaciones que deben establecerse entre el individuo y un ideal de naturaleza humana. En esta dimensión, el valor que Cicerón otorga al individuo deriva de su conformidad con un modelo de excelencia moral. En una segunda parte, la cuestión de la dignidad se planteará en función de la virtud del decoro. Cicerón vincula la expresión de la autonomía individual con el reconocimiento mismo de su dignidad. Por fin, en una tercera parte, abordaré la idea de dignidad a través de la virtud de fortaleza. Aquí, Cicerón reconoce en el individuo una voluntad omnipotente que le permite expresar su dignidad. Ésta se concede al ser humano cuando es capaz de expresar un modelo de excelencia inherente a la naturaleza humana.

A. Dignidad y naturaleza humana

Antes de entrar en los desarrollos relativos a la dignidad humana en Cicerón, se indicarán algunos puntos relevantes acerca de los objetivos de su filosofía. Lo *honestum* se refiere a

las cuatro virtudes cardinales. El «deber» (*oficio*) es la única noción que puede expresar lo «honesto» porque sería, según Cicerón, la expresión de la recta razón¹⁸. Además, esas virtudes (sabiduría, fortaleza, templanza y justicia) coinciden perfectamente con las cualidades de la naturaleza humana porque el ser humano no se reduce a la satisfacción animal de los placeres:

«hemos nacido para cosas más altas y más esplendidas, y esto no sólo por las facultades del alma, en las cuales está la memoria de innumerables cosas que en ti es verdaderamente infinita; está la previsión de las consecuencias, que no difiere mucho de la adivinación; está el pudor, que modera nuestras pasiones; está la fiel observancia de la justicia en pro de la sociedad humana; está el desprecio firme y constante del dolor y de la muerte al soportar las fatigas y afrontar los peligros»¹⁹.

Cicerón expresa aquí y de otra manera las virtudes cardinales, dejando vislumbrar su visión teleológica de la naturaleza humana. El ser humano se orienta hacia su propia conservación y el desarrollo de su naturaleza: «(...) el supremo bien del hombre es vivir según la naturaleza, lo que debe entenderse así: vivir según la naturaleza del hombre, perfecta en todas sus partes, y a la que no falte nada»²⁰. Este principio del *Naturam sequi* ha sido expuesto primero por Zenón pero, como recuerda Cicerón, los estoicos no supieron entenderse

¹⁸ «Existe una ley verdadera y es la recta razón conforme con la naturaleza, común para todos, inmutable, eterna, que impulsa al cumplimiento del deber con sus mandatos, y aparta del mal con sus prohibiciones», CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (III, 33), en CICERÓN, M. T., *Sobre la República. Sobre las leyes*, trad. de J. Guillén, «Clásicos del Pensamiento», n.º 20, Tecnos, Madrid, 1992, p. 101. «La virtud no es otra cosa que la razón perfecta, y la razón ciertamente está en la naturaleza, por tanto la honestidad en general se encuentra también en ella», CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 45), en CICERÓN, M. T., *Sobre la República. Sobre las leyes*, op.cit., p. 164.

¹⁹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal - De Finibus* (II, 113), trad. de V. J. Herrero Llorente, Gredos, Madrid, 1987, pp. 170-171.

²⁰ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 26-27), op.cit., p. 290.

sobre su significado²¹. Esta fórmula puede tener tres sentidos: por un lado, podría definir la vida del sabio, proporcionándole el conocimiento de todo lo que produce la naturaleza. Se trataría de las «acciones rectas» en su perfección. Por otro lado, se referiría a una vida que pone en práctica los llamados «deberes comunes» (*officia media*). En consecuencia, incluso un individuo alejado de la sabiduría podría llegar a este nivel de la vida moral. El tercer sentido del *Naturam sequi* sería la vida que se aprovecha efectivamente de los objetos y de las cosas conformes a la naturaleza (riquezas, gloria, salud). Se trata de un modo de vida que, como señala Cicerón, depende de la presencia de esos objetos y de su empleo. Esos objetos son llamados «indiferentes» por los estoicos. En efecto, no son ni útiles ni perjudiciales al ser humano. Proporcionan felicidad o desgracia según el uso que se hace de ellos²².

El principio de *natura* es sin embargo ambiguo porque puede referirse tanto a la naturaleza común de todo lo que existe como a la naturaleza particular de cada individuo²³. Cicerón parece haber asimilado las dos dimensiones, sin establecer una distinción: vivir conforme a «la naturaleza» es vivir conforme a «su naturaleza». Por esta razón, considera que la naturaleza ha infundido en cada individuo «el amor a nosotros mismos». Amar a su persona –porque es humana– sería el primer requisito antes de «tomar conciencia de «quien somos, para que podamos conservarnos tal como debemos ser»²⁴. Cicerón se refiere aquí a la

²¹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 14), op.cit., p. 234.

²² BRUN, J., *Le stoïcisme*, PUF, «Que sais-je?», París, 2003, p. 91.

²³ LAERCIO, D., *Vidas de los filósofos más ilustres* (VII, 87), op.cit., pp. 82-83.

²⁴ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 25), op.cit., p. 241. «Cualquier ser viviente desde el momento en que nace, se ama a sí mismo», CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 33), op.cit., p. 117. También, «todo animal se ama a sí mismo» y en función de su naturaleza respectiva aprende a conocerse a sí mismo, *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 24-25), op.cit., pp. 288-289.

oikeiosis estoica que se basa en un «impulso vital» inherente a un instinto de conservación en cada ser humano²⁵. El estoicismo parte del principio de que la vida es un movimiento hacia una meta y que dicha meta, es el hombre mismo. Cada individuo tiene una naturaleza que es parte de la «naturaleza universal», teniendo como primera inclinación la de conservarse a sí mismo²⁶. Cicerón acepta este punto y considera, como antes lo hizo Aristóteles²⁷, que el primer impulso es el amor a sí mismo para poder sobrevivir y tener conciencia de su persona²⁸. Por otro lado, Cicerón se opone a todo dogmatismo, y en particular, en lo referido con una supuesta naturaleza humana universal:

«Y aunque estoy de acuerdo con los que piensan que todo esto lo rige la naturaleza, y que si la naturaleza no se ocupara de ello, no podría existir; admito, sin embargo, que los que opinan de otro modo piensen lo que quieran y que incluso entiendan que, si alguna vez digo la naturaleza del hombre, es al hombre a quien me refiero, pues no hay en esto ninguna diferencia. Porque antes uno podría apartarse de sí mismo que perder el deseo de las cosas que sirven para su conservación»²⁹.

²⁵ VALENTE, M., *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, op.cit., p. 19. Como vimos, Aristóteles, vincula el deseo de vivir con el placer; ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1175a17-31), op.cit., p. 389.

²⁶ LAERCIO, D., *Vidas de los filósofos más ilustres*, (VII, 60-63), op.cit., pp. 64-66. Esta idea y este afán de buscar la conformidad con la naturaleza, derivaría del modelo de los sabios hindúes, (los gimnosofistas) que el escéptico Pirrón conoció acompañando a Alejandro en las Indias. Al respecto, véase, BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 28.

²⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1168b10), op.cit., p. 367.

²⁸ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (III, 16), op.cit., p. 186. Más adelante, Cicerón se refiere al *hormé*, un «apetito del alma» que es una predisposición (V, 17), op.cit., p. 284. Como indica Valente, para los estoicos el *hormé* se refiere a los impulsos tanto racionales como biológicos, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, op.cit., p. 99. Ahora bien, en otra parte, Cicerón limita el «*hormé*» a su vertiente biológica y la opone a la razón, en *Sobre los deberes* (I, 101), op.cit., p. 52.

²⁹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (V, 33), op.cit., p. 294.

Cicerón no tiene una postura dogmática en relación con la naturaleza, la providencia y la certeza en la razón. La naturaleza humana no es por tanto acabada y definida. Se puede sólo contemplar algunos rasgos genuinos que la filosofía y las costumbres han provocado. No hay por tanto un determinismo absoluto en cada individuo, sino unas predisposiciones hacia la virtud. Cicerón habla de «un deseo para su conservación» –un impulso vital– que hace que un ser humano preferiría despojarse de su individualidad que acabar con su conservación. Cicerón define lo humano en conveniencia con un ideal, es decir, unas exigencias universales que no implican, sin embargo, un dogmatismo moral. Recupera la enseñanza no sólo estoica sino también académica y peripatética de que se debe vivir de acuerdo con la naturaleza humana (*commendatio naturae*) y que se puede trazar un «camino recto» para llegar a ella. El sumo bien es vivir conforme a la naturaleza, que representa la virtud y que dirige a los hombres hacia un progreso moral³⁰. Por otro lado, Cicerón pretende demostrar que la práctica de aquellas virtudes no busca un premio u otro fin³¹. Profundiza el camino abierto por los filósofos griegos que consideraban también, como se ha visto, que el valor de la sabiduría deriva de ella

³⁰ «Porque el sumo bien, según los estoicos, que no es otra cosa que el vivir conforme a la naturaleza, significa esto: estar siempre de acuerdo con la virtud, y las demás cosas que son conformes a la naturaleza escogerlas en cuanto no se oponen a la virtud», CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 13), op.cit., p.138. CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes*, (I, 25), op.cit., p. 154: «(...) la virtud no es otra cosa que la naturaleza perfeccionada y conducida a su mayor desarrollo». «(...) la naturaleza está por sí misma en vías de progreso; sin otra guía y partiendo de aquellos elementos que ella conoció después de una noticia primaria y superficial, fortifica ella misma la razón y la perfecciona», CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 27), op.cit., pp.155-156. Véase también *Sobre las leyes* (I, 54-57), op.cit., pp. 169-171. Conviene señalar en este punto, que Cicerón se siente más influido por los académicos y los peripatéticos que por los estoicos que expresan de diversas formas esta conformidad con la naturaleza. A su juicio, los primeros son más coherentes al respecto. Véase CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 14-15), op.cit., pp. 234-235.

³¹ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 48), op.cit., p. 166.

misma y no de un elemento externo³². Según Cicerón, las cosas morales son las que se desean «por su propia naturaleza y por ellas mismas»³³. En otras palabras, la recompensa del deber es el deber mismo³⁴. Este deber se vuelve efectivamente el único camino que permite llegar a la moral:

«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 tu sólo, ya junto con otro, puede estar ausente el deber, y en su observación está puesta toda la honestidad de la vida, y en la negligencia toda la torpeza»³⁵.

La «torpeza» es la «bajeza moral» y consiste en el mal mayor. En efecto, no hay «nada tan indigno del ser humano» puesto que contradice su naturaleza³⁶. Cicerón no se propone, sin embargo, estudiar los deberes perfectos, que se refieren al bien supremo, sino el «deber medio» (*officia media*) que se refiere a la regulación de la vida social. Siguiendo sus palabras y con un matiz aristotélico, no quiere hablar de la virtud del sabio sino de la virtud posible y común a todo el género humano³⁷. Así, y particularmente en los *De Officiis*, reconoce por un lado la primacía del ideal moral del sabio. Sin embargo, y por otro lado, desarrolla una moral al alcance de la humanidad a través de las reglas de la «prudencia», virtud que consiste en el «arte de vivir»³⁸. Se debe buscar lo conveniente, es decir, las

³² Véase por ejemplo, ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1176b5), op.cit., p. 393 y (1176b34), op.cit., p. 394. PLATÓN, *Fedón* (66a), op.cit., p. 43; (73a), op.cit., p. 57; (75e), op.cit., p. 63; (79a), op.cit., p. 69.

³³ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (V, 61), op.cit., p. 313.

³⁴ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 72), op.cit., p. 144.

³⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 4), op.cit., pp. 5-6.

³⁶ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 30 y 46), trad. de A. Medina González, Gredos, «Biblioteca Clásica», n.º 332, Madrid, 2005, pp. 229 y 244.

³⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 8-9), op.cit., pp. 8-9 y (III, 13-14), op.cit., pp. 138-139.

³⁸ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 16), op.cit., p. 284.

«cosas preferibles». Cicerón participa entonces de la parenética de los estoicos, término que significa «exhortar» y «aconsejar»³⁹. En este sentido, las virtudes mencionadas se adaptan a los fines perseguidos por los individuos a lo largo de su vida, y Cicerón trata de conferirlos una dimensión moral. Por esta razón, el establecimiento del supremo bien sería una «vana ostentación»: «Si se afirma que sólo lo que es moral es bueno, se desdeña el cuidado de la salud, la atención a los intereses familiares, la administración del Estado, la ordena gestión de los negocios, los deberes de la vida». Incluso, habría que abandonar a veces esta misma moralidad⁴⁰. La ética de Cicerón no pretende transformar al individuo para que se convierta en un sabio. Al contrario, se adapta a la condición mundanal de los seres humanos y, como «cuidado de sí», debe solucionar los problemas de su existencia social.

En esta parte, se verá que Cicerón construye una imagen ideal de la naturaleza humana, elogiando particularmente su facultad racional. La dignidad del ser humano deriva de la dignidad de la especie humana en general. Se distingue de las otras especies animales, en la medida que sólo la primera está dotada de razón e inteligencia. Son esas facultades las que habilitan al hombre indagar la verdad. Siguiendo a Pohlenz, Cicerón fundamenta la «moralidad en una dignidad superior de orden biológico»⁴¹. Se trata de modelo de dignidad de la naturaleza humana entendida como excelencia debido a los rasgos que identifican la singularidad del género humano. Dicha excelencia se expresa como «distinción» respecto a los otros animales (sólo los seres humanos poseen una facultad racional) y como «divinización» (la facultad racional tiene un origen divino). Así, Righi y Lanza identifican en Cicerón tres

³⁹ BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., pp. 111-112.

⁴⁰ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 68), op.cit., p. 264.

⁴¹ PHOLENZ, M., *Plutarchs Schriften gegen die Stoiker*, (p. 23) citado en VALENTE, M., *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, op.cit., p. 109.

rasgos de la naturaleza humana: la preeminencia del hombre en el reino de la naturaleza; la naturaleza como madre de todos los individuos y de la cualidad divina del alma humana; la superioridad del hombre sobre los otros animales⁴². Por otra parte, al reconocer que la esencia del ser humano es la indagación y el descubrimiento de la verdad, Cicerón quiere también legitimar la función de la filosofía. Ahora bien, dicha legitimación no consiste en el elogio de la actividad contemplativa con el desprecio de las otras actividades humanas. La legitimidad de la filosofía deriva únicamente de la ayuda que proporciona a los individuos para desempeñar mejor su existencia.

1. La razón: fuente de la dignidad de la naturaleza humana

Cicerón señala la superioridad de los seres humanos, ateniendo a los rasgos propios de su naturaleza que indican su singularidad respecto a los animales. Más específicamente, la razón y el afán de encontrar la verdad, son los elementos que distinguen a los hombres:

«(...) hay que tener presente cuánto aventaja la naturaleza del hombre a la de los animales domésticos y de las demás bestias. Éstas no sienten más que el placer y hacia él son arrastradas irresistiblemente; la mente del hombre, en cambio, se nutre aprendiendo y meditando. Está siempre indagando o haciendo algo, y se ve atraída por la ansia de ver y oír»⁴³.

El hombre se caracteriza por su pensamiento y su avidez de conocimiento. Cicerón critica particularmente a los epicúreos que, supuestamente, fundamentan el supremo bien en la bús-

⁴² RIGUI, G. & LANZA, A., *La filosofía di Cicerone*, Ed. Felice Le Monnier, Florencia, 1940, p. 73.

⁴³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 105), op.cit., pp. 54-55. No es sin recordar el «asombro» como base de la filosofía en PLATÓN, *Teeteto* (155d), op.cit., p. 202 y ARISTÓTELES, *Metafísica* (981b13-25) y (982b20-24), op.cit., pp. 73 y 76-77.

queda exclusiva del placer y la ausencia del dolor. La crítica de Cicerón es voluntariamente exagerada y tiene como objetivo deslegitimar el epicureísmo que en realidad fundamenta el bien en la satisfacción moderada de los placeres⁴⁴. Este modelo no coincide sin embargo con la naturaleza humana y racional de modo que no habría «nada más indigno del hombre» al concebirlo así⁴⁵. Cicerón realiza una caricatura del epicureísmo que es en realidad mucho más profundo de lo que muestra el Arpinate. El ataque es más directo cuando considera que reducir al hombre a la sola satisfacción de los placeres, implica reducir su propia libertad y domesticarla:

«(...) el hombre, como dice Aristóteles, ha nacido para dos cosas: comprender y obrar, cual un dios mortal; por el contrario, ellos han querido reducir a este animal divino a una lenta y perezosa bestia doméstica nacida para el pasto y para el placer de la procreación (...)»⁴⁶.

De hecho, si los hombres no tuvieran una razón, «no habría nada más horroroso que el ser humano», dominado por la debilidad, el servilismo, el enervamiento y la languidez⁴⁷. La *oikeiosis*, como hecho «biopsíquico» debe elevarse así del instinto a la inteligencia⁴⁸. La razón, la inteligencia y el deseo de aprender y de

⁴⁴ «(...) afirmamos que el gozo es el principio y el fin de una vida dichosa (...) al tiempo que calculamos todo bien por medio del sentimiento como si fuera una regla (...). Así pues, todo gozo es cosa buena, por ser de una naturaleza afín a la nuestra, pero, sin embargo, *no cualquiera es aceptable*». EPICURO, *Epístola a Meneceo* (128), en *Obras completas*, op.cit., pp. 89-90. (Las cursivas son mías).

⁴⁵ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (I, 23), op.cit., p. 64. Cicerón habla aquí de «respeto humano» en relación con el deber de no dejarse guiar por los únicos placeres, en *Del supremo bien y del supremo mal*, (II, 28), op.cit., p. 114.

⁴⁶ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 39), op.cit., p. 121. En la misma línea, véase CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 25), op.cit., p. 154.

⁴⁷ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 47), op.cit., p. 245.

⁴⁸ VALENTE, M., *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, op.cit., p. 107.

actuar, le liberan del yugo natural y le asemejan a un dios en la tierra. Cicerón hace aquí referencia a la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles⁴⁹, para demostrar cómo el hombre es un ser que mezcla la reflexión con la acción. Por tanto, no se somete al mundo sensible que le rodea. Es un ser libre gracias a su afán de conocimiento y de acción. Además, este afán tiene un principio impulsor que es «nuestro innato amor de aprender y de saber»⁵⁰. Como en Platón y Aristóteles, un sentimiento y un deseo de curiosidad son la base de la actividad intelectual humana, encontrando un deleite en su mismo ejercicio⁵¹. En relación con el obrar, el hombre ha nacido para la acción que puede ser de tres formas: el conocimiento de las cosas celestes por la razón; el desempeño de un cargo en la administración pública; la realización de las normas de prudencia, templanza, fortaleza y justicia⁵². No se deja «domesticar» por sus pasiones e instintos, sino que busca un sentido a su vida. Puede proyectarse en la vida, porque el ser humano tiene la facultad de tener conciencia de ella. Cicerón desarrolla entonces varias facultades que vienen apoyar la razón:

«(...) Este animal previsor, perspicaz, múltiple, agudo, dotado de memoria, lleno de razón y de inteligencia (...) ha sido creado por el Dios supremo en una condición espacialísima. Entre todas las especies animales y de seres vivos él solo está dotado de conciencia y de pensamiento, careciendo de ello todos los demás (...)»⁵³.

⁴⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1142a25 y 1178a6), op.cit., pp. 281 y 397-398.

⁵⁰ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 48), op.cit., p. 304. Hay que señalar aquí la diferencia entre por un lado el concepto platónico de las ideas transcendentales y el «*éidos*» aristotélico que son ambos inoperativos y cerrados y, por otro lado, el «*logos*» estoico que es sustantivo, hipostático, y siempre dinámico. ELORDUY, E., *El estoicismo*, Gredos, Madrid, 1972, p. 40.

⁵¹ PLATÓN, *Teeteto* (155d), op.cit., p. 202 y ARISTÓTELES, *Metafísica* (981b13-25) y (982b20-24), op.cit., pp. 73 y 76-77.

⁵² CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 58), op.cit., p. 311.

⁵³ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes*, op.cit., (I, 22), p. 153. «La vitalidad, la sabiduría, la inventiva, la memoria. Por esa razón el alma, según

Cicerón insiste aquí en la singularidad del ser humano que, dotado de múltiples rasgos, es el único ser capaz de aprehender el mundo y su propia existencia. Esos rasgos (memoria, capacidad de emprender, talentos, etc.) hacen referencia a las llamadas «virtudes no voluntarias» que completan las «virtudes voluntarias», es decir, las cuatro virtudes cardinales⁵⁴. Además, la capacidad de proyección del ser humano se une con otra facultad: la capacidad de previsión.

«El hombre (...), estando dotado de razón por la que distingue los efectos, ve las causas de las cosas, prevé sus procesos y sus antecedentes, compara sus semejanzas, enlaza íntimamente a lo presente lo futuro, ve todo el curso de la vida y prepara lo necesario para ella»⁵⁵.

Gracias a su naturaleza racional, el hombre tiene conciencia del tiempo y del encadenamiento de los acontecimientos. Éstos ya no vienen de un destino controlado por los dioses sino de unas causas naturales⁵⁶. Además de una capacidad de previsión, Cicerón añade una capacidad de anticipación. Gracias a su razón, el hombre es capaz de interpretar las coordenadas de la realidad y afirmarse sobre el destino:

digo yo, es divina», CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 65), op.cit., p. 159.

⁵⁴ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 36), op.cit., p. 296.

⁵⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 11), op.cit., p. 10. Un texto muy parecido aparece en CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 45), op.cit., pp. 124-125. En otra traducción, se habla del hombre «que participa de las *luces de la razón*, por la cual conoce las causas de las cosas, (...).», *Del supremo bien y del supremo mal*, trad. de M. de Valbuena, Espasa, «Austral», Madrid, 1943, p.28. También la ausencia o la pérdida de «la luz de la razón» provoca la locura. Los ignorantes padecen de *insania*: CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 10), op.cit., p. 268.

⁵⁶ Como apunta Brun, con el estoicismo, el destino ya no es una expresión trágica o una fuerza extra-mundanal, sino una realidad natural, ética y teleológica que se inscribe en la estructura del mundo, BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 60.

«(...) es propio de un buen ingenio prevenir con el pensamiento el futuro, determinar con anticipación qué puede suceder por una y otra parte, y lo que debe hacerse en cada uno de los casos y no comportarse de modo que nos exponamos a tener que decir alguna vez: “no lo había pensado”»⁵⁷.

El hombre es un ser cuya razón le permite fundamentalmente proyectarse en la vida. Gracias a ella, tiene un deseo de conocimiento, una necesidad de desempeñar unas actividades morales, en la conciencia nítida de su existencia humana. Hay que recordar como indica Elorduy, que Cicerón escribe este pasaje en circunstancias muy turbias, casi en el crepúsculo de su vida, como si estuviera preparándose para no luchar en contra de las legiones capitaneadas por Antonio⁵⁸. Con todos esos rasgos, el ser humano ha nacido para descubrir o pretender descubrir la verdad: «ante todo es propio del hombre la diligente investigación de la verdad» o también, «(...) la naturaleza misma engendró en el hombre el deseo de ver la verdad»⁵⁹. Como se ha visto, Platón y Aristóteles han señalado la misma curiosidad, el mismo «asombro»,

⁵⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 81), op.cit., p. 42 y misma idea en *Disputaciones Tusculanas*, (I, 66), op.cit., p. 160.

⁵⁸ ELORDUY, E., *El estoicismo*, op.cit., p. 80.

⁵⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 11 y 18), op.cit., pp. 10 y 13: «el conocimiento de la verdad, es la [parte] más propia del hombre», CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (II, 46) op.cit., p. 125. «(...) en nuestras mentes hay insistido un deseo innato insaciable de ver la verdad», pasaje donde se inspira en el conocimiento como Platón lo define en el *Fedón*. CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 44), op.cit., p. 143. Apunta también que «aprender no es otra cosa que recordar» siguiendo la *anamnesis* platónica, *Disputaciones Tusculanas*, (I, 59), op.cit., p. 153. Cicerón no se opone tanto a Epicuro que considera el alma como el «agente de las sensaciones» contemplando también una «comunidad de sentimientos entre el cuerpo y alma», *Epístola a Heródoto* (64), EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 63. De hecho, en su juventud, Cicerón ha frecuentado y trabado amistad con el epicúreo Fedro. Al respecto, véase HERRERO LLORENTE, V. J., «Introducción» de CICERÓN, M. T., *Del supremo mal y del supremo bien*, op.cit., p. 12.

como principio impulsor de la filosofía⁶⁰. Boecio abundará también en esta dirección de forma concisa cuando preguntará: «¿Y por qué nuestro espíritu arde apasionado buscando las secretas huellas de la verdad?»⁶¹. En Cicerón, la búsqueda de la verdad es mundanal, humana, y útil para el individuo. En efecto, la parte sensible del ser humano apoya la razón en esas investigaciones⁶². En este «naturalismo de la armonía», las sensaciones representan para los estoicos los diferentes itinerarios que recorre el alma hacia los objetos, revelando la toma de conciencia de vivir en «simpatía» con la naturaleza, es decir, viviendo en «resonancia» con ella⁶³. Cicerón esboza entonces un modelo de vida ideal (la indagación de la verdad) que constituye la especificidad de la naturaleza humana. Marca su dignidad como superioridad en relación con los animales. Además, sólo una vida dedicada a esta indagación

⁶⁰ PLATÓN, *Teeteto*, (155d), op.cit., p. 202 y ARISTÓTELES, *Metafísica* (980a), op.cit., p. 69.

⁶¹ BOECIO, A., *La consolación de la filosofía* (V, 4), trad. de P. Rodríguez Santidrián, Alianza, «Clásicos de Grecia y Roma», Madrid, 1999, p. 172.

⁶² «La misma naturaleza dotó al hombre no sólo de la rapidez de pensamiento, sino también de los sentidos como guardianes y mensajeros y ha esclarecido en él las noticias oscuras no bien definidas de muchas cosas (...)». CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 26), op.cit., p.155. Véase también CICERÓN, M. T., *De natura deorum* (II. 61y ss.), trad. de H. Rackham, Harvard University Press, Massachusetts, 1974, pp. 256 ss. También BOECIO, A.: «(...) la verdad deriva de los sentidos en una pequeña parte, como débil principio que son, pero no está en los sentidos (...). En el objeto sensible como en un espejo; en la razón a modo de argumentación y de discurso, en el intelecto a modo de principio o de conclusión, en la mente en su forma viva y propia», en *La consolación de la filosofía* (V, 5), op.cit., p. 179.

⁶³ Cicerón coincide con la teoría estoica de la sensación que encuentra la «sede del alma» en el corazón con un órgano llamado «*hēgemonikón*»: CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 46), op.cit., p. 144. Es el principio de una tensión que se irradia, BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 73. Para los estoicos, el alma tiene ocho partes: los cinco sentidos, el órgano de la voz, el órgano del pensar, «la mente misma», y la virtud generativa. La sensación es un soplo que viene de la parte directriz del alma y se difunde a través de los sentidos, LAERCIO, D., *Vidas de los filósofos más ilustres*, (VII, 52 y VII, 78), op.cit., p. 75.

puede coincidir con esta dignidad de la naturaleza humana. Siguiendo el pensamiento estoico, Cicerón considera que el bien moral (o lo «honesto») consiste en actuar en conformidad con la naturaleza. Así, este «diligente y exacto conocimiento de la verdad»⁶⁴, consiste en la sabiduría que es la primera virtud identificada por Cicerón. Ella es lo «más digno del hombre» y le proporciona una «vida cabal y feliz»⁶⁵. La dignidad del ser humano deriva de su capacidad para llevar a cabo una vida orientada hacia la investigación racional de la verdad. Gracias a la razón, puede realizar dicha tarea y singularizarse de los animales. Cicerón desarrolla la superioridad de la naturaleza humana, insistiendo esta vez, y además de la capacidad y de la especificidad de sus rasgos, en su origen divino.

2. *La divinización del ser humano*

La dignidad de la naturaleza humana entendida como diferenciación respecto a los animales, debido a la superioridad de la facultad racional, se complementa con el énfasis en el origen divino de dicha facultad. Se trata de una dignidad como divinización de la naturaleza humana. El hombre, gracias a su razón, tiene así un vínculo y un parentesco con Dios:

«Pues habiendo inclinado a los demás animales hacia el pasto, sólo al hombre lo levantó y lo estimuló hacia la vista del cielo como su antiguo domicilio familiar, y ha formado los rasgos de su fisonomía de suerte que en ella se reflejan las íntimas cualidades morales»⁶⁶.

⁶⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 13), op.cit., p. 10. La sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas y el conocimiento de cuál es la causa de cada cosa, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 57) op.cit., p. 365.

⁶⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 5), op.cit., p. 85.

⁶⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes*, (I, 26), op., cit., p. 155.

Como Platón y Aristóteles⁶⁷, la verticalidad del cuerpo humano revela para Cicerón la grandeza del ser humano y su esencia divina, es decir, su alma. Dicha verticalidad será además recogida por Vitruvio como principio originario de la arquitectura⁶⁸. El descubrimiento del alma parece tener dos dimensiones. En relación con la primera, Cicerón afirma metafóricamente que el ser humano tiene conciencia de su origen divino mirando al cielo. En efecto, puede descubrir los movimientos y los giros de los planetas porque su propia alma se define según esas mismas leyes⁶⁹. El hombre se define una vez más como un microcosmos «antropocéntrico» del cosmos entero⁷⁰. Como señala Elorduy, la persona humana es más que el eslabón que une el cielo con la tierra (como en Platón, por ejemplo). El mundo cósmico tiene una jerarquía dependiente de la soberanía divina y de su providencia. El ser humano es una imitación de esta unidad: es un microcosmos que tiene una jerarquía, y su principado está en la razón⁷¹. El alma es de por sí «activa y atenta». Permite a los hombres comprender y juzgar las cosas. Es «la única custodia del deber»⁷². A medida que el ser humano pretende comprender el mundo que le rodea, logra entender mejor su propia naturaleza. La primera fase del descubrimiento del alma no integra un solipsismo; no se trata de una introspección solitaria. Por el con-

⁶⁷ PLATÓN, *Timeo*, (90a-b), op.cit., p. 258 y ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, (686a25ss.), op.cit., p. 213.

⁶⁸ VITRUVIO, M., *Los diez libros de Arquitectura*, trad. de J. L. Oliver Domingo, Alianza Forma, Madrid, 1995, p. 95: «(...) dotados por la naturaleza de una gran privilegio respecto al restante de los animales, como es el que caminaran erectos y no inclinados hacia delante, observaron las maravillas del universo y de los cuerpos celestes (...)».

⁶⁹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 63), op.cit., pp. 156-157. También, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 47), op.cit., p. 126.

⁷⁰ Y más precisamente un «microcosmos estructural», puesto que las leyes del macrocosmos se aplican al ser humano, ALLERS, R., «Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus», op.cit., p. 322.

⁷¹ ELORDUY, E., *El estoicismo*, op.cit., p. 116.

⁷² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 46), y (II, 55) op.cit., pp. 144 y 250.

trario, el hombre descubre su alma por su pertenencia a un todo superior, y es esta misma pertenencia la que le confiere una dignidad. Como se ha visto, la libertad sólo puede encontrarse en la comprensión de las leyes del orden natural. Cicerón recuerda el precepto de Apolo, subrayando esta capacidad de introspección del ser humano capaz de aprehender su esencia: «“conóce-te a ti mismo” (*Nosce te ipsum*), quiere decir “conoce tu alma” (*Nosce animum tuum*)». Pero el alma no puede realmente aprehenderse a sí misma, tal como el ojo no puede verse a sí mismo⁷³. El hombre se conoce a través del ejercicio de su alma, es decir, mediante el uso de su razón que le permite comprender el mundo, acceder a la divinidad, y consentir a las leyes del cosmos. Se conoce a sí mismo porque reconoce sus manifestaciones que derivan de su dimensión espiritual. En efecto, el cuerpo no es más que «una especie de vasija o de receptáculo del alma», de modo que «cualquier actividad que realiza tu alma es una actividad tuya»⁷⁴. Así, es en esta misma exploración de la realidad suprema, donde y cuando el individuo aprende a conocerse a sí mismo. El «conócete a ti mismo» se convierte entonces en el fundamento de la sabiduría para Cicerón⁷⁵. Además, en otro pasaje, considera que el «*Nosce te ipsum*» consiste en «conocer

⁷³ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 52), op.cit., p. 148. A continuación, Cicerón define como Platón el alma de eterna por la capacidad de moverse por sí misma e insiste en que «tiene conciencia de que está en movimiento», *Disputaciones Tusculanas*, (I, 55), op.cit., p. 150. Al mismo tiempo, subraya la dificultad del alma que, «al igual que el ojo», no puede verse, *Disputaciones Tusculanas* (I, 67), op.cit., p. 161. La creencia en la inmortalidad del alma se confirma en Cicerón cuando piensa que «ciertamente ha habido una fuerza que ha velado por el género humano» y que por lo tanto no puede interrumpir así su existencia, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 118), op.cit., p. 204. Como se ha visto esta metáfora del ojo es platónica, PLATÓN, *Alcibíades I*, (132 c-e), op.cit., p. 79.

⁷⁴ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 52), op.cit., p. 148. Cicerón se inspira también en el *Alcibíades I* de Platón en su texto del (130a-c), op.cit., pp. 74-75.

⁷⁵ COURCELLE, P., «Cicéron et le principe delphique», en *Giornale Italiano de Filologia*, n.º 21, Roma, 1969, p. 119. Para el autor, Antíoco de Ascalón comunicó a Cicerón este principio délfico.

las facultades de nuestro cuerpo y de nuestra alma, y seguir aquel género de vida que disfrute por completo de esas facultades»⁷⁶. Ahora, desde una postura más aristotélica, Cicerón reestablece las potencialidades del cuerpo, que no parece ser meramente un receptáculo. Critica incluso a los estoicos por asociar la virtud exclusivamente con la moralidad, despreocupándose del cuerpo, cuando la meta de la filosofía consiste en perfeccionar al «hombre entero». La moralidad no es el único bien sino que contribuye también a estar libre de dolor y tener salud. No hay que «cegar los ojos de nuestras almas por el brillo de la virtud». En efecto, la carencia de dolor aparece como el otro flanco que debe cuidar la sabiduría⁷⁷. Ahora bien, este planteamiento y aunque no lo dice Cicerón, es también el punto central del epicureísmo⁷⁸. La vida que se debe apetecer es la que abunda en todas las virtudes tanto del alma como del cuerpo, aunque las primeras son más importantes que las segundas⁷⁹. Cicerón fluctúa entre dos concepciones de la virtud: la primera es rígida y de tipo estoica. Asocia estrictamente el bien con la moralidad. La segunda es más académica y aristotélica, y sincroniza la moral con los bienes del cuerpo y del alma. Es cierto, sin embargo, que las potencialidades de la razón son las que identifican la dignidad del ser humano precisamente cuando es capaz de descifrar las leyes de la naturaleza.

Cicerón habla en este sentido de la alegría que uno experimenta al contemplar «los movimientos y las revoluciones de todo el universo y haya visto que las estrellas innumerables

⁷⁶ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 44), op.cit., pp. 301-302.

⁷⁷ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 32-42), op.cit., pp. 244-249.

⁷⁸ «(...) todo lo que hacemos lo hacemos por esto, para no sentir ni dolor ni temor (...), en EPICURO, *Epístola a Meneceo* (128), en *Obras completas*, op.cit., p. 89.

⁷⁹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 37), op.cit., p. 297. «(...) se dice con verdad que estas ventajas del cuerpo son de poca importancia para vivir felizmente, así también es demasiado violento decir que nada importan», *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 72), op.cit., pp. 319-320.

fijas en el cielo concuerdan con el movimiento del universo». Prosigue:

«Al alma que examina y reflexiona día y noche estas cuestiones, le sobreviene ese conocimiento prescrito por el dios de Delfos que consiste en que la mente se conoce a sí misma y se siente unida a la mente divina, por lo que se colma de gozo insaciable. Precisamente la reflexión misma sobre el poder y la naturaleza de los dioses enciende en el alma el deseo de imitar la eternidad y piensa que no se halla encerrada en los límites de la brevedad de la vida, cuando ve que las causas de las cosas están estrechamente unidas entre sí y encadenadas por la necesidad, las cuales, a pesar que fluyen de la eternidad hasta la eternidad, las regula no obstante la razón y la inteligencia»⁸⁰.

El examen del cielo, de los astros, del universo, impulsa la investigación de los hombres sobre la verdad y descubren que la mente humana está unida a la mente divina, siguiendo el principio estoico de «simpatía universal»⁸¹. «Conocerse a sí mismo» implica conocerse como parte de la eternidad, descubriendo que todo está gobernado por la razón y la inteligencia, rasgos que comparten los dioses y los hombres. No se trató sólo del estoicismo ya que, como se ha visto, Platón considera también que la divinidad actúa como espejo del ser humano⁸². Al mismo tiempo, Cicerón muestra que este acceso a la eternidad revela implícitamente la condición trágica del hombre que quiere entonces superar la brevedad y la fragilidad de su existencia. Aparece así un movimiento de arriba hacia abajo, del cosmos hacia lo humano, que permite al individuo entender su

⁸⁰ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 70-71), op.cit., p. 429.

⁸¹ BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., pp. 56-58. La «simpatía» remite a una misma «affectio», revelando entre todas las cosas físicas una sola cosa: el «soplo divino». La *sympnoia* («la comunidad del soplo») explica la «simpatía» que genera una cohesión organicista entre todas las partes. Al respecto, vid. LAURAND, V., «La sympathie universelle: union et séparation», en AA. VV., «Les stoïciens et le monde», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 4, París, octubre 2005, pp. 517-535.

⁸² PLATÓN, *Alcibiades I* (133 b-c), op.cit., p. 80-81.

naturaleza. Es tanto frágil (por su brevedad) –despertando en el individuo un sentimiento de humildad– como superior (gracias al alma y la posesión de la razón). Se produce una tensión cuyo resultado es el afán de trascendencia que se expresa en el «gozo insaciable» del conocimiento, y en la «tranquilidad» que procura entonces la consideración de las cosas humanas y terrenales⁸³. La tragedia de la condición humana se compensa por la unión racional (y ya no sólo místico-religiosa) entre por un lado, el orden natural y divino y, por otro lado, el ser humano.

También, la segunda dimensión del descubrimiento del alma profundiza esta idea de pertenencia y este sentimiento de identidad. En efecto, citando una vez más el texto anterior, al mirar el cielo, el hombre se daría cuenta de su «antiguo domicilio familiar». Gracias a su razón, el ser humano no es sencillamente la imagen de Dios en la tierra, no hay una sola transferencia de la dignidad divina en lo humano, sino que ambos constituyen además una misma familia. Se trata de una comunión de dignidad. Gracias a su alma, el hombre pertenece en efecto a la «familia de los celestiales»⁸⁴. Dios es el «padre» de los hombres, pero no están separados: forman una comunidad genuina y superior. Cicerón insiste en esta característica: «(...) no hay nada mejor que la razón (...) ella crea entre el hombre y Dios una primera sociedad»⁸⁵. La distancia entre el hombre y Dios se recorta y se establece una comunicación más íntima entre ambos, y esta unión se realiza gracias a la noción de ley⁸⁶. Incluso, no se trata para Cicerón de insistir en la superioridad de lo divino sobre los hombres sino de

⁸³ Por esta razón, los estoicos consideran que el «conocerse a sí mismo» sólo puede lograrse con el previo conocimiento de los principios que rigen la naturaleza y que proporciona la física. Ahora bien, para Cicerón, no se trata de una originalidad: los peripatéticos han expresado la misma idea, con mayor claridad y elocuencia. CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 73), op.cit., pp. 219-220 y (IV, 12), op.cit., p. 233.

⁸⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 24), op.cit., p. 154. Como Platón en el *Timeo* (90a-b), op.cit., p. 258.

⁸⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 23), op.cit., p. 153.

⁸⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 23), op.cit., p. 153: «hay que pensar que los hombres estamos unidos con los dioses también por ley».

mostrar cómo los hombres pueden participar de lo divino. En realidad, Cicerón critica las supersticiones religiosas y el temor respecto a los dioses⁸⁷. Así, Cicerón considera que lo humano y lo divino están unidos, de modo que el hombre puede libremente expresar su razón y su libertad durante su existencia. La segunda dimensión del alma (además de la razón) es por tanto su esencia fundamentalmente sociable. Más precisamente, la razón conecta lo humano con lo divino y esta conexión fundamenta en el individuo un deseo de trascendencia a partir de la conciencia de la fragilidad de su existencia. También, dicha conexión establece en los seres humanos una sociabilidad inherente y necesaria para que puedan expresar su racionalidad. Esta consideración se repercute entonces en la vida mundanal de los hombres.

Gracias a su razón, su lenguaje y el sentimiento de amor, los hombres forman lo que Cicerón llama una «comunidad de lenguaje y de vida»⁸⁸. La razón y el habla son la base del género humano de modo que los hombres «enseñando, aprendiendo, comunicando» se hermanan entre sí y se unen en una «sociedad natural»⁸⁹. Peces-Barba contempla precisamente el lenguaje y la sociabilidad, como rasgos identificadores del concepto de dignidad humana, señalando además sus diversas expresiones racionales y artísticas⁹⁰. El punto de vista clásico tiene sin embargo un matiz distinto: se orienta primero en el carácter innato del lenguaje, para señalar fundamentalmente la sociabilidad entre los humanos. Para Cicerón, los hombres unidos en el cosmos y lo divino, forman juntos una misma comunidad, que deriva de

⁸⁷ Para Fustel de Coulanges, el pensamiento del patricio romano «(...) está fijado en los dioses. Patriotismo, amor a la gloria, amor al oro, por muy fuertemente que estos sentimientos arraiguen en su alma, el temor a los dioses los domina. Horacio ha dicho la frase más verdadera sobre el romano: el temor a los dioses le ha hecho señor de la tierra: *Dis te minorem quod geris, imperas*», FUSTEL DE COULANGES, N. D., *La ciudad antigua*, op.cit., p. 260.

⁸⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 12 y 20), op.cit., pp. 10 y 14.

⁸⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 50), op.cit., p.28.

⁹⁰ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho*, op.cit., p.70. Véase igualmente HUMBOLDT, W. (Von), *De l'esprit d'humanité*, op.cit., pp. 62 ss.

un «carácter cívico y popular innato»⁹¹. El ser humano se relaciona con los demás y forma por ejemplo las ciudades, no tanto para satisfacer con más facilidad sus necesidades naturales, sino que dicha sociabilidad responde a sus propias y más excelentes cualidades morales⁹². La dignidad como grandeza racional y divina del ser humano deriva así de una naturaleza intrínseca que está en sí abierta a la comunicación con los demás. Por esta razón, Cicerón señala que «en la selección de los deberes han de primar los que son el fundamento de la sociedad humana». Compara también a los hombres con las abejas porque cualquier actividad humana hace que los hombres sean integrantes de una gran familia⁹³. El objetivo de cada uno consiste exclusivamente en «hacer más íntima» esta comunidad, gracias a su ingenio, su trabajo y todos los medios materiales y morales que puede disponer⁹⁴. Cicerón esboza una dignidad de la naturaleza humana que se articula en torno a una sociabilidad y una racionalidad inherentes a todo individuo. Se trata de unos rasgos que deberían formar una comunidad humana genuina y pacífica. A partir de esas premisas, se puede entender el papel que Cicerón otorga a la filosofía: debe fortalecer los lazos que unen a los hombres entre sí, mediante una previa curación de las almas.

3. *La filosofía como medicina*

La filosofía consiste en el método que debe emplear la sabiduría (como virtud) en su indagación sobre la verdad. Ésta puede aparecer de acuerdo con el «triple fruto del espíritu»: la fisi-

⁹¹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 65), op.cit., p. 316.

⁹² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 158), op.cit., p. 81. «El género humano no ha nacido para vivir aislado y solitario (...)», en CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 39), op.cit., p. 27.

⁹³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 157 y 160), op.cit., pp.80-81. Aristóteles utiliza también las abejas como punto de comparación en la *Política*, (1253a5), op.cit., pp. 50-51.

⁹⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 22), op.cit., p. 15.

ca, la ética y la lógica, es decir, las disciplinas que conforman la filosofía según la división estoica⁹⁵. Para el estoicismo originario, esas tres dimensiones deben enseñarse conjuntamente, partiendo primero de la física, revelando un naturalismo racional subyacente en esta corriente. Así, Laercio compara la filosofía estoica con un animal: los huesos y los nervios son la lógica, la carne es la moral, y el alma es la física. Compara también el estoicismo con un huevo: la cáscara es la lógica, la clara del huevo es la moral, y la yema es la física⁹⁶. Para Cicerón, esas tres ramas permiten determinar la sinceridad en cada cosa, es decir, lo que le conviene, qué efectos puede producir y de qué causa procede⁹⁷. Sin embargo, con el estoicismo medio de Panecio y Posidonio, la moral empieza a tener más importancia, aunque la estructura naturalista y organicista se conserva.

Por otro lado, la filosofía no se limita para Cicerón a una actividad contemplativa y elitista. Al contrario, debe estar a la disposición de todos los hombres. Cicerón aprovecha entonces para elogiar a Sócrates: «fue el primero que hizo descender la filosofía del cielo, la colocó en las ciudades, la introdujo también en las casas y la obligó a ocuparse de la vida y de las costumbres, del bien y del mal»⁹⁸. Con esas palabras que, como se ha visto, Erasmo recuperará, Cicerón viene a decir que la filosofía no es el monopolio del filósofo, sino que puede y debe ser accesible a todos los individuos. Cicerón siente en este sentido un compromiso social, afirmando implícitamente que los hombres, o al menos sus contemporáneos, se equivocan. Para expresar este error en el cual se encontrarían los individuos, recurre

⁹⁵ El primero fruto, es decir la ética, consiste «(...) en el conocimiento de la realidad y en la explicación de la naturaleza, el segundo en el discernimiento de lo que hay que buscar y regir y en una norma de vida racional, el tercero en juzgar la coherencia y contradicción de cada cosa, en lo que reside no sólo la sutileza de la argumentación, sino también la veracidad del juicio», CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 68-69), op.cit., pp. 427-428.

⁹⁶ LAERCIO, D., *Vidas de los filósofos más ilustres* (VII, 39), op.cit., p. 50.

⁹⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 18), op.cit, p. 91.

⁹⁸ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 10-11), op.cit., p. 393.

a una metáfora platónica según la cual la visión es el sentido que permite acceder a la verdad⁹⁹. Indica en este sentido que la filosofía consiste en disipar las ilusiones en la cual los hombres se encuentran. Así una «neblina» se ha derramado en las almas de los hombres y ha convertido la vida en una «feria»¹⁰⁰. Cicerón utiliza la misma imagen considerando que la filosofía «ha dispersado la niebla del alma como si la arrebatara de nuestros ojos, para que podamos ver todas las cosas»¹⁰¹.

Cuando compara Roma con Grecia, al principio de las *Disputaciones Tusculanas*, considera que la primera puede sobresalir en ciertos ámbitos, como la elocuencia y la valentía, por ejemplo. Sin embargo, Grecia sigue siendo superior en relación con la cultura y la reflexión filosófica. Así, Cicerón se otorga una misión: si su vida política ha sido de alguna utilidad para sus conciudadanos, ahora le incumbe dar «esplendor y vida» a la filosofía, «esta declamación senil» –como la llama– que hasta ahora no ha recibido ninguna luz en las Letras latinas¹⁰². No hay que olvidar, como apunta Boyancé, que es el griego y no el latín, el idioma universal de comunicación entre las personas cultivadas de Roma¹⁰³. El propio Cicerón lo reconoce cuando defiende al poeta Arquías: «Y quien crea que la trascendencia de las obras escritas en griego es menor que las escritas en lengua latina anda equivocado, porque el griego se lee casi en todas las naciones, mientras que el latín está encerrado en fronteras ciertamente

⁹⁹ Como Platón en la *República* (534 d), op.cit., p. 366.

¹⁰⁰ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 6-9), op.cit., pp. 390-392.

¹⁰¹ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 64), op.cit., p. 158. Usa la misma imagen cuando considera que «la fuerza de la naturaleza [humana] se vislumbra como a través de la niebla», CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 43), op.cit., p. 301.

¹⁰² CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 5 y 7), op.cit., pp. 109 y 110-111. Más adelante, muestra que el cultivo de la filosofía es efectivamente minoritario entre los romanos, *Disputaciones Tusculanas* (II, 4), op.cit., p. 208. La fórmula «declamación senil» reaparece en las *Disputaciones Tusculanas* (II, 26), op.cit., p. 226.

¹⁰³ BOYANCÉ, P., «La réponse de l'humanisme cicéronien», en BOYANCÉ, P., *Études sur l'humanisme cicéronien*, Latomus, Bruselas, 1970, p. 347.

limitadas»¹⁰⁴. Ahora bien, más tarde en *De Finibus*¹⁰⁵, Cicerón parece sostener lo contrario: «(...) la lengua latina no sólo no es pobre, como vulgarmente se cree, sino que es aún más rica que la griega»¹⁰⁶. Cicerón no desprestigia, por tanto, la lengua latina y mantendría incluso un «especioso chovinismo» a su respecto¹⁰⁷. Se otorga el papel del nuevo educador de la ciudadanía romana que gracias a la filosofía debería acercarse a la verdad: «debo, en la medida de mis fuerzas, trabajar también para hacer más doctos a mis conciudadanos»¹⁰⁸. En este contexto, Cicerón no mantiene ningún pesimismo antropológico.

La posibilidad misma de la filosofía permite hacer progresar a los hombres y es una prueba de que la naturaleza no se ha mostrado tan hostil con ellos. Así, más que una facultad contemplativa ejercida en solitario y reservada a unos pocos, Cicerón «democratiza» y «teatraliza» (siguiendo a Erasmo) la filosofía. Recurriendo a Platón y a Epicuro, la convierte en una «medicina del alma», debiendo enseñar primero a aprender a vivir y morir, como *ars vivendi* y *ars moriendi*¹⁰⁹. Del mismo modo que se ensalza la medicina por la salud que procura, o el arte del piloto para

¹⁰⁴ CICERÓN, M. T., *Pro Archia poeta* (X, 23), op.cit., p. 85.

¹⁰⁵ *Pro Archia* es de 62 a. C y *De Finibus* es de 45 a. C.

¹⁰⁶ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (I, 10), op.cit., p. 55.

¹⁰⁷ WILKINSON, L. P., «Cicerón y la relación de la oratoria con la literatura», en KENNEY, E. J. & CLAUSEN, W. (ed.), *Historia de la literatura clásica. (II). Literatura Latina*, trad. de E. Bombín, Gredos, Madrid, 1989, p. 264.

¹⁰⁸ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (I, 10), op.cit., pp. 55-56. Sobre el orgullo patriótico de Cicerón se puede ver el pasaje *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 5), op.cit., p. 179.

¹⁰⁹ Cicerón recuerda en efecto que la filosofía es «aprender a morir» y por eso declara «habituémonos a morir» de suerte que «la vida que vivimos aquí es en realidad una muerte», CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 75), op.cit., p. 166. En un mismo sentido, véase PLATÓN, *Gorgias*, (492 e), op.cit., p. 94. A propósito de la comparación de la filosofía con una medicina, Cicerón habla del efecto de la filosofía: «cura las almas» *Disputaciones Tusculanas* (II, 11), op.cit., p. 212 La filosofía es «una medicina del alma», *Disputaciones Tusculanas* (III, 5), op.cit., p. 265. Acerca del optimismo de Cicerón sobre la posibilidad de la filosofía, *Disputaciones Tusculanas* (IV, 58), op.cit., pp. 366-367. Por su parte, Epicuro considera que hay que «practicar la ciencia que trae la

navegar bien, la sabiduría debe representar algún provecho como «arte de vivir»¹¹⁰. En este sentido, su propósito es, teniendo en cuenta las coordenadas culturales de la época, enseñar el «camino recto del vivir»¹¹¹. De forma muy bella, expresando el papel transformador de la filosofía, Cicerón considera que la sabiduría ha recibido, por la naturaleza, al hombre incoado: debe entonces acabarlo como si se tratase de una estatua¹¹². Cicerón se inspira no sólo en la reminiscencia platónica, sino también en el materialismo ético del estoicismo¹¹³, y considera que los hombres han nacido con las «semillas» de las virtudes, con «pequeñas nociones de las cosas más elevadas». Llevan dentro de sí los principios de la ciencia, de la sabiduría y de la fortaleza. La filosofía debe entonces ayudarles a hacer crecer y florecer esas semillas y realizar por completo a cada individuo¹¹⁴. Se trata una vez más, y recurriendo a la fórmula de Píndaro, de «convertirse en lo que se es»¹¹⁵. Por otro lado, la presencia de esas semillas de virtud hace que el ser humano haya nacido equipado con una conciencia –como «juez moral»– que debe estimular la filosofía y, de manera general, la cultura. Como subraya Copleston, Cicerón halla «un refugio en las intuiciones de la conciencia moral que son inmediatas y

felicidad» e «interesarse por la verdad» para procurar «la salud del alma», en *Epístola a Meneceo* (122), EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 87.

¹¹⁰ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (I, 42), op.cit., p. 76. Aristóteles compara también la filosofía con la medicina y la navegación, en *Ética Nicomaquea* (1094a), op.cit., p. 131.

¹¹¹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tuscúlanas*, (I, 1), op.cit., p. 104.

¹¹² CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 34-35), op.cit., p. 245. Este papel «artístico» conferido al filósofo y al político para moldear el alma de los individuos aparece también en Platón y Aristóteles. Véase respectivamente *República* (501a-501c), op.cit., pp. 320-321 y *Acerca del alma* (412b9-11), op.cit., p. 169.

¹¹³ Acerca de esta cuestión, consultar ELORDUY, E., *El estoicismo*, op.cit., pp. 123-128.

¹¹⁴ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 43), op.cit., pp. 300-301 y (V, 59-60), op., cit., p. 312. Copleston indica –sin precisar la fuente– que Cicerón habla en este sentido de «*notiones innatae, natura nobis insitae*», COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. (I). Grecia y Roma*, trad. de E. Trías, Ariel, Barcelona, 1999, p. 414.

¹¹⁵ PÍNDARO, *Pítica* (2, 72), op.cit., p. 157

ciertas»¹¹⁶. Testard percibe igualmente en los argumentos de Cicerón la emergencia de una conciencia humana definida como «lucidez superior»¹¹⁷. Los conceptos morales de la conciencia proceden de la naturaleza humana y son luego confirmados por el consenso general, el *consensus gentium*¹¹⁸.

En consecuencia, la filosofía pura y solitaria no sirve a nada porque, según Cicerón, «son más convenientes a la naturaleza los deberes que fluyen de la sociabilidad que los del conocimiento»¹¹⁹. Incluso, la filosofía no tiene sentido ninguno si no encuentra una aplicación concreta en la común existencia humana¹²⁰. Se trata aquí de una moral práctica, es decir, relativa a la *precepta*¹²¹. Cicerón critica a los que «teorizan viviendo apartados de la vida política» y que no contribuyen a la necesidad natural de «incrementar el patrimonio de la humanidad»¹²². El objetivo esencial de la existencia humana es la unión y la protección de la sociedad humana y la filosofía debe entrar en

¹¹⁶ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. (I). Grecia y Roma*, op.cit., p. 414

¹¹⁷ TESTARD, M., «Aspects de l'humanisme cicéronien dans le *De Officiis*», op.cit., p. 228.

¹¹⁸ Sobre el «consenso humano», Cicerón lo evoca en casos concretos. Por ejemplo, en relación con el origen divino de los hombres y sobre la convicción de que todos los pueblos han concebido una idea de la divinidad. CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 26 y 30), op.cit., pp. 128 y 132: «(...) el consenso de todos los pueblos debe ser considerado una ley de la naturaleza». En un mismo sentido, habla del «consenso universal» como «voz de la naturaleza», en relación con la gloria y la inmortalidad de las almas, *Disputaciones Tusculanas* (I, 34-36), op.cit., p. 135.

¹¹⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 153), op.cit., p. 78. Una nota de pie del traductor indica que Cicerón se separa aquí de los estoicos que consideran, por el contrario, que el filósofo se basta a sí mismo para ser feliz.

¹²⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 19), op.cit., p. 13. Como los estoicos, Cicerón considera que la virtud más alta es la práctica y no la especulativa. En un mismo sentido, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 72), op.cit., p. 430. Para algunos comentarios, véase COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. I. Grecia y Roma*, op.cit., p. 414.

¹²¹ TESTARD, M., «Aspects de l'humanisme cicéronien dans le *De Officiis*», op.cit., p. 221.

¹²² CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 3), op.cit., p. 6.

este mismo «combate»¹²³. En consecuencia, además de dirigirse al individuo como «guía de la vida», la filosofía es también la base de toda civilización humana. Su objetivo es la «organización de la vida» de los hombres, gracias a la «comunidad de la escritura y del lenguaje» que ella fomenta como «madre de la vida»¹²⁴. En resumen, Cicerón defiende que el bien moral no se encuentra en una sola búsqueda individual, sino en la mejora general de la convivencia común, que debe ser el objetivo del uso óptimo y virtuoso de la razón.

A partir de esas consideraciones, se puede comprender mejor la misión que Cicerón se otorga a sí mismo respecto a sus conciudadanos. Pretende introducir virtudes que les permitirían, a su juicio, adecuar su existencia con el correcto uso de la razón y estabilizar por tanto la república romana. Elogia la grandeza de la naturaleza humana por tener una razón que le permite distinguirse de los demás animales y conferir un sentido a su existencia a través de una sociabilidad inherente. Contempla un significado de la dignidad humana como grandeza de la naturaleza humana gracias a sus características singulares y superiores. Para alcanzar una conducta virtuosa y ser dignos, los hombres deben recurrir a esas características. El individuo «se hace digno», mediante un tipo de conducta que refleja esta dignidad de la naturaleza humana.

A continuación, presentaré un proceso de transferencia de la dignidad de la naturaleza humana a la dignidad del individuo: la segunda se vuelve dependiente de la primera. Por un lado, la noción de individuo se estructura en Cicerón dentro de unos parámetros éticos de tipo holista. Por otro lado, esos pará-

¹²³ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 60), op.cit., p. 253.

¹²⁴ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 5-6), op.cit., p. 389-390. Pero no se trata de cualquier lenguaje: «La filosofía es la ciencia de la vida y no puede tomar de la plaza pública el lenguaje para expresar sus conceptos», CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 4), op.cit., pp. 178-179. Cicerón reconoce –no sin falsa modestia– que en su propio compromiso con la política, trata de inspirarse en los principios de los filósofos, en CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 155), op.cit., p.80.

metros son suficientemente flexibles para ampliar la noción de autonomía individual. También, la convivencia de los hombres debe ser el objetivo principal de la manifestación de esta autonomía individual. Cicerón articula una idea de dignidad de la persona con las virtudes de decoro y de fortaleza. Esas virtudes se concretan en la esfera política, único espacio donde se puede plasmar el valor del ser humano.

B. Dignidad y decoro

En esta parte, pretendo poner de relieve cómo Cicerón relaciona el concepto de dignidad con el decoro. Apuntaré dos rasgos esenciales que se entremezclan. Por una parte, la dignidad aparece en el comportamiento del individuo que debe, a través de un comportamiento decoroso, coincidir con un ideal de naturaleza humana. No hay una dignidad inherente al individuo sino que éste debe demostrarla a través de un cierto tipo de conducta que revela su excelencia personal. Por otra parte, dicha excelencia aparece cuando la persona demuestra su independencia en relación con elementos contingentes y externos. En una primera parte, se podrá constatar que esas dos dimensiones vertebran el concepto ciceroniano de dignidad. Además, y se tratará del objeto de la segunda parte, Cicerón perfila una dignidad propia de cada individuo: se encuentra en la manifestación de la personalidad, y particularmente mediante la expresión de su voluntad individual.

1. La dignidad como independencia individual

Cicerón se inspira en el ambiente del teatro y contempla a cuatro personas constitutivas del ser humano. Esta comparación con el teatro no es una mera ilustración. Según Brun, los estoicos no aceptan que la virtud pueda asimilarse perfectamente al arte de la navegación o al arte de la medicina (como en Platón o Aristóteles, por ejemplo) puesto que esas

actividades buscan un objetivo distinto de su propia realización. En efecto, la navegación sirve para llegar al buen destino y la medicina para curar a los enfermos¹²⁵. Para los estoicos, la virtud se asimila mejor al bailarín o al actor porque su arte encuentra su fin en sí mismo¹²⁶. En su origen, el término «persona» se refiere en efecto al *prosopon*, es decir, a la máscara que los actores antiguos utilizaban para expandir la voz¹²⁷. Para Cicerón, la primera persona que constituye al individuo es su cualidad de miembro del género humano. Es una persona «común a todos los hombres, como resultado de que todos somos partícipes de la razón y de la excelencia que nos sitúa por encima de los animales y de donde procede toda especie de honestidad y de decoro»¹²⁸. El individuo debe arreglar su conducta con la excelencia de la naturaleza humana y el decoro aparece como el arte para coincidir con esta excelencia. El decoro se refiere, por un lado, al control de los apetitos por la razón y al desprecio de los placeres¹²⁹. Cicerón, perpetuando el dualismo alma-cuerpo, exige que la razón controle la conducta en relación consigo mismo y con los

¹²⁵ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (I, 42), op.cit., p. 76.

¹²⁶ BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 95.

¹²⁷ Véase la voz «Personne» en MORFAUX, L.-M., *Vocabulaire de la Philosophie et des Sciences Humaines*, Armand Colin, París, 1980, p. 267.

¹²⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 107), op.cit., p. 55.

¹²⁹ Cicerón habla de los dos movimientos del alma: el pensamiento y el apetito. El pensamiento se aplica a la verdad, y el apetito, a la acción. Para que el primero pueda funcionar, el segundo debe someterse a la razón, *Sobre los deberes* (I, 132), op.cit., p. 68. En *Sobre los deberes* (I, 141), op.cit., p. 72, aparecen tres principios que deben regular el obrar: el control de los apetitos por la razón; la evaluación de la dificultad del obrar; la moderación del acto. Se debe por tanto huir de los placeres, *Sobre los deberes* (III, 86), op.cit., p. 130. También, «(...) todo tipo de placer es contrario a la honestidad», *Sobre los deberes* (III, 119), op.cit., p. 191. «Y las almas de los que se entregaron a los placeres de los sentidos, se han hecho en cierta manera sus servidores», CICERÓN, M. T., *Sobre la República*, «Sueño de Escipión» (26), op.cit., p.136. [Vid. también este relato, *El Sueño de Escipion*, trad. de J. Raventós, Acontilado, Barcelona, 2004. La portada de esta edición representa precisamente *Il Tuffatore* (*El Buceador*) símbolo, como vimos en Platón, de la purificación de las almas].

demás, rechazando la mera satisfacción de los placeres. La razón es la «mejor parte del alma» y le proporciona una «unidad real del mando». Debe ser su «solo dominador» y no las pasiones y otras liviandades¹³⁰.

A partir de este control, el ser humano puede realizar la segunda dimensión activa del decoro. Se refiere al «orden y medida en cuanto se hace y se dice» lo que consiste en «la moderación y la templanza»¹³¹. El *decorum* es un «cierto ornato de la vida» y consiste, además, en la calma en todas las perturbaciones y la justa medida de todas las cosas¹³². Se trata de un «decoro especial» que permite revelar esta moderación y templanza, gracias a los modales de una educación perfecta¹³³. Uno debe demostrar finura, decencia, austeridad, majestad y sobriedad en su existencia, para no alejarse de lo que Cicerón llama el «recto camino», es decir, la esencia de la naturaleza humana¹³⁴. La dignidad de la naturaleza humana es así el fundamento del decoro, entendido como «lo conveniente», es decir, el bien moral o lo honesto. Es la naturaleza humana como tal que tiene una dignidad y el individuo debe adoptar una conducta que moviliza los rasgos propios de la naturaleza humana para poder ser digno a su vez. Cicerón lo afirma rotundamente: el decoro, mediante «una vida módica, temperante, austera y sobria» es la conducta que coincide con «la excelencia y la dignidad de la naturaleza humana»¹³⁵. Se trata de lo que llamo

¹³⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 60), op.cit., p. 40. Las pasiones aparecen como el origen de todos los males humanos: desuniones, discordias, sediciones y guerras. CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (I, 44), op.cit., p. 77. Habla de la razón como de una «especie de medicina socrática», CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 24), op.cit., p. 340.

¹³¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 15), op.cit., p. 12. Cicerón define también la templanza de «frugalidad» (*frugalitas*), CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 16 y 46), op.cit., pp. 274 y 289.

¹³² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 93), op.cit., p. 49.

¹³³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 96), op.cit., p. 50.

¹³⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 100 y 102), op.cit., pp. 52-53.

¹³⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 106), op.cit., p. 55 y antes: «El decoro es todo lo que se halla conforme con la excelencia del hombre precisamente en aquello que su naturaleza lo distingue de los demás animales», CICE-

una «transferencia de dignidad» de un ideal ético al individuo. El decoro aparece como la vía principal para que el hombre logre su dignidad. También, otra característica de esta transferencia es su misma visibilidad. El decoro no es una virtud particular sino la manifestación visible de todas las demás virtudes. Consiste en que uno no caiga nunca en «lo vergonzoso»¹³⁶. El decoro implica así una reafirmación de su persona sobre elementos percibidos como inferiores o indignos de la naturaleza humana. Esta conducta «re-afirmativa» consiste en una dimensión negativa, con el rechazo de los placeres, y otra positiva, con la expresión de la superioridad de su persona a través de la austeridad y la sencillez. Ambas dimensiones coinciden en demostrar la independencia de su persona en relación con elementos contingentes. Señalan que el individuo que sigue este tipo de distanciamiento hacia sí mismo y los demás, tiene una dignidad.

Además, Cicerón utiliza propiamente el término «dignidad» para determinar el valor de un comportamiento decoroso, es decir, un comportamiento sobrio, firme y majestuoso.

RÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 96), op.cit., p. 50. Sobre la austeridad y la sobriedad, Cicerón no se aleja tanto de Epicuro: «Así pues, cuando afirmamos que el gozo es el fin primordial, no nos referimos al gozo de los vicios y al que se basa en el placer, como creen algunos que desconocen o que no comparten nuestros mismos puntos de vista o que nos interpretan mal, sino al no sufrir en el cuerpo ni estar perturbados en el alma (...) el bien más grande es la sensatez (...) de la que se derivan las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir gozosamente sin hacerlo sensata y hermosamente (...)» en *Epístola a Meneceo* (131-132), EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., pp. 90-91. Del mismo modo: «No hay una vida gozosa, sin una sensata, bella y justa, ni tampoco una sensata, bella y justa sin una gozosa», en *Máximas Capitales* (V), EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 83. Epicuro no defiende en efecto, la satisfacción de todos los deseos: «¿qué me sucederá si se cumple el objeto de mi deseo, y qué si no se cumple?», en *Sentencias Vaticanas* (71), EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 104.

¹³⁶ «Por lo cual lo que llamo decoro pertenece a lo honesto en todas sus manifestaciones, y de tal forma que no es necesario seguir vías abstrusas para comprenderlo, sino que aparece a la vista de todos. Hay ciertamente algo decoroso, y se ve en todas las virtudes, que puede separarse de la virtud más por el pensamiento que en la realidad», CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 95), op.cit., p. 50.

Por ejemplo, se refiere a las manifestaciones exteriores del decoro y más precisamente, a la belleza. Mientras que la mujer tiene «gracia» (*venustas*), el hombre demuestra «dignidad» (*dignitas*). Pero, como señala Testard, Cicerón otorga «gracia» a la mujer solamente para poner de relieve la «dignidad» del hombre, lo que constituye «una de las más graves deficiencias del humanismo clásico»¹³⁷. También, la «dignidad del aspecto» consiste en hacer que todo su cuerpo y su apariencia estén equilibrados y no vulgares. La razón y la majestad deben controlar las expresiones del cuerpo. Su cuidado debe realizarse en pro de la salud y de la fuerza. Este cuidado debe seguir «la excelencia y la dignidad de la naturaleza humana» que rechaza los placeres. En consecuencia, solamente una vida «temperante, austera y sobria» permite coincidir con esta dignidad, de suerte que una constitución corporal firme contiene la «vida feliz»¹³⁸. En efecto, la virtud no debe dedicarse sólo al alma, sino también al cuerpo y a su preservación. Aquí, la dignidad aparece como la expresión y el reflejo de una conducta decorosa. Es el halo del decoro. Cicerón habla, en este sentido, de la «dignidad de nuestra figura» que busca la belleza y rechaza la fealdad¹³⁹. La dignidad no aparece como un valor inherente al individuo sino como la cualidad de su conducta virtuosa. Es, por tanto, un valor visible, que existe solamente en esta visibilidad. Se fundamenta en la apreciación de los demás y en el rechazo de todo tipo de conductas vergonzosas. Al mismo tiempo, dicha dignidad aparece cuando alguien es capaz de superar las inclinaciones y los apetitos que contradicen el ejercicio de la razón. El decoro implica también una liberación, entendida como independencia, respecto a esos elementos impropios de la dignidad de la naturaleza humana. Este

¹³⁷ TESTARD, M., «Aspects de l'humanisme cicéronien dans le *De Officiis*», op.cit., p. 222.

¹³⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 106 y 130 y III, 117), op.cit., pp. 55 y 67 y 189. Sobre el deber de conservar la salud, *Sobre los deberes* (III, 86), op.cit., pp. 129-130.

¹³⁹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 47), op.cit., p. 303.

afán de independencia en relación consigo mismo se complementa con elementos externos y, en particular, con unos bienes materiales.

Cuando Cicerón escoge el ejemplo de la vivienda, menciona que «la dignidad de la persona se adorna» con ella, pero no puede «recabarse toda la dignidad de ella»¹⁴⁰. Cicerón insiste en que la dignidad de la persona se basa esencialmente en su independencia, no sólo en relación con sus inclinaciones sino también, con sus posesiones. Es más: el individuo debe estar dispuesto a morir en la prosperidad porque el placer que proporciona la acumulación de bienes no puede compensar el desagrado que su pérdida procura¹⁴¹. La dignidad deriva así de la manifestación de una conducta decorosa y autónoma. Pero Cicerón no desprecia la utilidad de los bienes, no defiende en absoluto una conducta ascética. Los bienes participan de la dignidad del individuo, pero solamente en una capa exterior. Dicha participación es aceptable solamente cuando refleja el comportamiento general y virtuoso del individuo, pero el decoro no viene de la posesión material. Lo vergonzoso es hacer derivar su valor personal exclusivamente de la propiedad de esos bienes. Cicerón coincide con la división que Epicuro hace de los deseos: unos son naturales y necesarios, otros son naturales y no necesarios, y algunos no son ni naturales ni necesarios. Los primeros pueden participar del decoro, mientras que la acumulación de bienes y la satisfacción de todos los otros deseos no proporcionan ni felicidad ni tranquilidad¹⁴². El deco-

¹⁴⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 139), op.cit., p. 71.

¹⁴¹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 110), op.cit., p. 197. De hecho, Cicerón murió en unas de sus fincas (la de Formia).

¹⁴² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 91-94), op.cit., p. 441-443. La referencia a esta división de los deseos reaparece con una ligera crítica en *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 26), op.cit., pp. 113-114. Por su parte, Epicuro en las *Máximas Capitales* (149. XXIX), sostiene: «De los deseos, unos son naturales y necesarios y otros naturales y no necesarios, y otros ni naturales ni necesarios sino que resultan de una opinión sin sentido» en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., p. 96. También: «Debemos darnos cuenta por un acto de reflexión, de que los deseos unos son naturales, y otros vanos, y que los natura-

ro es así un modo de comportamiento individual que Cicerón encuentra para expresar la dignidad (como excelencia) de la naturaleza humana. La dignidad del individuo (como manifestación de esta excelencia) aparece como el valor que se le atribuye cuando sabe adoptar correctamente una conducta decorosa. Ésta se basa en el afán de una independencia absoluta, de tal modo que, incluso en la pobreza, uno puede ser feliz¹⁴³. Sin embargo, la dignidad del individuo se entiende en sus manifestaciones y no es una cualidad inherente a su persona. También, cuando Cicerón contempla la magnanimidad en la vida privada, se refiere a la gestión de la fortuna privada que debe realizarse sin ambición, con liberalidad y con ayuda a los demás. Concluye entonces: «Quien observe estas normas podrá pasar la vida con esplendor, con dignidad, con valentía del alma, con sencillez, con lealtad, con verdadera estimación de los demás hombres»¹⁴⁴. La dignidad aparece propiamente como el reconocimiento del valor de una conducta que no confiere demasiado valor a elementos contingentes y externos al ser humano, de modo que éste sabe independizarse de aquellos bienes. Es estrictamente el valor que se atribuye a un comportamiento decoroso que marca una majestad en la independencia de su persona, haciendo que su valor no dependa de algo externo y material. Cicerón utiliza el término «dignidad» solamente en el marco de una ética individual cuyo fin no es defender la igualdad de las personas, sino la autonomía del individuo en la gestión de su vida personal y social.

En esta misma línea, plantea la hipótesis de si una persona debe cumplir con la promesa de consentir su propia degrada-

les, unos son necesarios y otros naturales sin más. Y de los necesarios unos son necesarios para la felicidad, otros para el bien estar del cuerpo, y otros para la propia vida», *Epístola a Meneceo*, (127), *Obras Completas*, op.cit., p. 89.

¹⁴³ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 102), op.cit., p. 447.

¹⁴⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 92), op.cit., p. 49. Epicuro comparte la misma reflexión: «(...) si por casualidad consigue muchas riquezas [gracias a la liberalidad], incluso éstas llegaría a distribuir las sin dificultad alguna para hacerse con la benevolencia del prójimo», *Sentencias Vaticanas* (67), en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 104.

ción. Presenta un ejemplo de una conducta vergonzosa: «bailar en pleno día en el foro», a cambio de una recompensa¹⁴⁵. Se trata aquí de un conflicto entre dos deberes de la virtud: por un lado, la fidelidad a las promesas (que será la base de la justicia) y por otro, mantener un comportamiento sobrio y austero (la segunda dimensión del deber de decoro). Cicerón considera que un individuo manifestaría su dignidad rechazando tal desafío. El término «dignidad», tal como lo utiliza Cicerón, no aparece como el fundamento de la prohibición de la auto-degradación sino una vez más, como la manifestación de una conducta. Así, esta dignidad se mantendría incluso al cumplir dicha promesa, pero rechazando la recompensa u ofreciéndola a la patria. Cicerón encuentra nuevamente en el afán de independencia, un compromiso (pragmático) entre el deber de cumplir con una promesa y el deber de mantener el decoro: la conducta personal no puede depender nunca de la consecución de un bien material (la recompensa en este caso). En un primer momento, la persona se auto-degrada (al cumplir con la promesa y «bailar en el foro en pleno día») y luego, dicha auto-degradación se supera en el mismo rechazo de la compensación económica. Rechazar esta compensación para sí mismo permite, a fin de cuentas, reparar el error inicial. «Rechazar» es el acto de autonomía que compensa el acto de dependencia inicial (al aceptar esta promesa). Viene a decir implícitamente: «me he auto-degradado sólo por deber y no para otro fin». El concepto ciceroniano de dignidad hace referencia a la noción de honor pero es más amplio en la medida que no se fundamenta sólo en el rango social sino en la conciencia de una dignidad individual. En efecto, la virtud se cumple por sí misma y comportándose de este modo –rechazando la compensación económica– el individuo independiza a su persona de cualquier valoración material. El individuo no es digno porque es autónomo: es autónomo cuando es digno, es decir, cuando es decoroso, conformando su conducta con un modelo de dignidad de la naturaleza humana. Al mismo tiempo, Cicerón revela que la dignidad del individuo aparece esencialmente en la

¹⁴⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 93), op.cit., pp. 177-178.

confrontación misma con elementos que pueden menoscabar su excelencia como ser humano. Por otra parte, el ejemplo escogido por Cicerón («bailar en pleno día en el foro») revela la importancia que concede a la consideración de los demás («la visibilidad del decoro»). Según Wilkinson, este ejemplo revela que la sociedad romana era una sociedad muy cortés de la misma manera que Shakespeare en *El Mercader de Venecia*¹⁴⁶. Por la misma razón, Cicerón contempla algunos medios supuestamente indignos de ganancias para el ciudadano. La condición del artesano y del asalariado no puede ser decorosa porque genera una dependencia socio-económica. Por el contrario, Cicerón rehabilita al artista porque no vende su fuerza de trabajo sino su arte. Incluso, considera que la agricultura es el trabajo «más digno del hombre libre»¹⁴⁷. La dignidad de los trabajos no deriva por tanto del tipo de facultad humana utilizada (la razón o las manos) como del grado de autonomía que proporciona, particularmente en relación con la satisfacción de las necesidades. En consecuencia, una teleología aparece en la noción ciceroniana de dignidad puesto que deriva de un comportamiento que debe conformarse con un modelo de excelencia exterior. También, la misma noción de dignidad se plasma en su visibilidad, en la exterioridad misma de este comportamiento decoroso que pretende obtener y reivindicar una perfecta autonomía. Aparece aquí un equilibrio entre el cumplimiento de este deber y la con-

¹⁴⁶ WILKINSON, L. P., «Cicerón y la relación de la oratoria con la literatura» op.cit., p. 261.

¹⁴⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 151), op.cit., pp. 76-77. Hay que recordar que Cicerón proviene de Arpino, donde su familia posee terrenos de labranta. Por otro lado, se puede distinguir una plebe rustica que abarca a los campesinos y propietarios de tierras, de una plebe urbana que identifica a los artesanos y pequeños comerciantes. Es cierto que su importancia económica es casi nula pero su significación política crece: creación del tribunal de la plebe, abolición de la esclavitud por deudas, proclamación de un código común y apertura del Senado al plebeyo. Por otra parte, los magistrados romanos son honorarios, es decir, que no reciben una compensación económica; el término «*honos*», en su sentido estricto, junto con el de «*magistratus*», se refieren a la función pública. RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Historia de la democracia*, Temas de Hoy, Madrid, 1997, p. 219.

secuencia que proporciona, es decir, una mayor libertad. En otras palabras, el decoro es el deber de ajustar la expresión de su persona con la dignidad de la naturaleza humana.

La primera persona que compone al ser humano consiste en su cualidad como miembro del género humano. Esta persona da lugar a un instinto de auto-conservación y un deber de decoro que es la vía que permite al individuo alcanzar la dignidad de la naturaleza humana. La segunda persona que Cicerón identifica en el ser humano deriva de las características propias de la individualidad de cada uno. Dichas características le distinguen por tanto de los demás. Cicerón precisa que la variedad de caracteres y de costumbres revelan una dignidad particular en cada uno y no pueden ser el objeto de desprecio¹⁴⁸. El decoro adquiere una nueva dimensión: además de expresar la conformidad con una dignidad de la naturaleza humana, deriva también de una dignidad exclusivamente individual cuyo fin sería una independencia total en relación con los demás. En efecto, el ser humano debe depender solamente de su juicio personal y no del juicio de los demás¹⁴⁹. En otras palabras, debe actuar en función de su única conciencia, «en conformidad con su carácter particular», conservando «escrupulosamente sus cualidades personales, no defectuosas» y no imitando a los otros¹⁵⁰. El decoro fomenta una independencia que se concreta no sólo en relación con las inclinaciones y los bienes materiales, sino también en relación con las valoraciones ajenas. Lo importante ahora es tener conciencia de los rasgos propios de su individualidad y destacar sus cualidades.

Cicerón parte del autoconocimiento personal de tipo socrático. En un primer momento, permite identificar los límites y las cualidades de su persona. En un segundo momento, permite aprender acciones de acuerdo con las características mejores de su individualidad. Cada uno debe esforzarse en conocer su propia índole, su propia naturaleza, con sus finitudes y sus ventajas, de

¹⁴⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 109), op.cit., p. 57.

¹⁴⁹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tuscultas* (II, 63), op.cit., p. 256.

¹⁵⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 110), op.cit., p. 58.

modo que el decoro es también la manifestación de las más altas cualidades de su naturaleza particular¹⁵¹. De forma resumida, conociéndose a sí mismo, el individuo puede realizar el «cuidado de sí» y «llegar a ser lo que es»¹⁵². Cicerón expresa un optimismo antropológico, puesto que dice implícitamente que cada individuo tiene talentos que puede descubrir y explotar. Existen, por tanto, múltiples vías para acceder a la excelencia, actuando en conformidad con sus talentos personales. Al conocerse a sí mismo, uno descubre su propio ingenio, como una «efigie sagrada» o un «santuario de la divinidad» (el alma). Puede advertir los recursos con que le ha equipado la naturaleza al entrar en la vida¹⁵³. El decoro es así «la uniformidad de toda la vida», es decir, la capacidad de arreglar siempre su conducta de acuerdo con la conciencia de sus posibilidades y de sus límites¹⁵⁴. El decoro tiene un ideal: la conformidad con una dignidad de la naturaleza humana, pero parte de las cualidades propias de cada uno. Su finalidad es la perfecta ordenación de toda la existencia, porque lo más importante, como insiste Cicerón, es «ser siempre coherentes con nosotros mismos»¹⁵⁵. Ahora bien, esta coherencia que procede de un autoconocimiento, puede lograrse gracias a un talento innato (un «extraordinario ingenio») o una «exquisita educación y cultura»¹⁵⁶. Así, el individuo puede tener conciencia de su segunda persona, es decir, de su individualidad propia, a través de una predisposición natural o mediante unos modales adquiridos gracias a las *humanitas*. La educación no tiene como papel la homo-

¹⁵¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 107), op.cit., pp. 56.

¹⁵² Cicerón recuerda en este sentido un proverbio griego: «*Que cada uno se ejercite en el arte que conoce*», CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 41), op.cit., p. 140.

¹⁵³ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 59), op.cit., p. 172. Recordaré una vez más la frase de Nietzsche: «Cada uno tiene un *talento innato*; pero sólo un pequeño número le es dado por naturaleza y por educación el grado de constancia (...), por consiguiente, para que *llegue a ser lo que es (...)*», *Humano, demasiado humano*, (§263), op.cit., p. 195.

¹⁵⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 111), op.cit., p. 58.

¹⁵⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 119), op.cit., p. 62.

¹⁵⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 119), op.cit., p. 62.

geneización de los ciudadanos. Permite a cada uno encaminarse hacia la verdad, en la revelación de su individualidad propia.

Esta revelación de la individualidad aparece con más profundidad cuando Cicerón aborda la tercera y la cuarta personas que puede interpretar el individuo. En relación con la tercera persona, Cicerón apunta sólo que se trata de aquella que «nos impone algún caso o las circunstancias»¹⁵⁷. Hace referencia a la capacidad de adaptación del individuo que, para seguir el ambiente teatral, puede improvisar un papel de acuerdo con las exigencias del momento. En relación con la cuarta persona, el decoro remite no sólo al anhelo de independencia sino también a la plasmación de la voluntad individual. Es esta última persona que examinaré a continuación, insistiendo en el vínculo que Cicerón establece entre la dignidad del individuo y su voluntad.

2. *Dignidad y voluntad individual*

Cuando Cicerón habla con mucho interés de la cuarta persona constitutiva del ser humano, y siempre dentro del marco moral del decoro, realiza una exposición de la independencia individual. Identifica en la voluntad una nueva característica del ser humano que parece, además, encarnar el principio motor de su individualidad. El individuo es capaz de elegir y decidir quién quiere ser gracias a su única voluntad y su capacidad de deliberación. Como reconoce el propio Cicerón, se trata de la cosa «más difícil de todas»¹⁵⁸. Teniendo en cuenta la excelencia de la naturaleza humana y las características de su personalidad, uno puede, gracias a su voluntad, «sobresalir» sobre todo y todos para expresar su individualidad¹⁵⁹. Se trata,

¹⁵⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 115), op.cit., p. 60.

¹⁵⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 116), op.cit., p. 61 (nota de pie n.º 178). Remito a la capacidad deliberativa estudiada en el capítulo anterior.

¹⁵⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 115), op.cit., p. 60. Cicerón se inspira en HOMERO, *Iliada* (VI, 208; XI, 784), op.cit., p. 219 y Aristóteles, *Retórica*, op.cit., (136 b18), p. 211.

una vez más, de una consideración del hombre como un «ser en proyecto». Se basa en su capacidad de proyección, gracias a una voluntad entendida como un «deseo racional», tal como la conciben los estoicos¹⁶⁰. La naturaleza ha conferido la posibilidad «de elegir el camino que cada cual ha de seguir en la vida». Esta perspectiva corresponde con la visión estoica del concepto de persona: es el papel que uno debe seguir en función de lo que ha decidido la providencia¹⁶¹. Dicha manifestación se realiza gracias a la moderación de la conducta que, además de controlar los apetitos del hombre, es «el arte de conocer el momento más adaptado para nuestras acciones». Cicerón introduce un principio de oportunidad en la definición del decoro que podría también conectarse con la tercera persona constitutiva del ser humano¹⁶². La fuerza de la voluntad humana se aplica aquí a la fortuna. Por un lado, es cierto, Cicerón reconoce la existencia de una providencia divina que controla la vida de los hombres¹⁶³. Pero cuando aborda la «cuarta persona», señala que el ser humano puede afirmarse sobre el azar: «la naturaleza tiene mayor fuerza, siguiéndole luego la fortuna»¹⁶⁴. Se puede reconocer la existencia de los dioses y la influencia que ejercen sobre los hombres y al mismo tiempo, rechazar que el destino controle toda la vida de los hombres¹⁶⁵. Entonces, un individuo

¹⁶⁰ LAERCIO, D., *Vidas de los filósofos más ilustres* (VII, 81), op.cit., p. 77.

¹⁶¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 118), op.cit., p. 61.

¹⁶² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 142-148), op.cit., pp. 73-76. En este punto por ejemplo, Cicerón se distingue de la intransigencia del estoicismo y de su difícil adaptación práctica.

¹⁶³ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 21), op.cit., p. 152: «(...) el universo está gobernado por la fuerza de los dioses inmortales, por su naturaleza, por su razón, por su poder, por su mente, por su voluntad (...)». Y más adelante en (II, 15), op.cit., p. 184: «Ante todo es necesario que los ciudadanos se persuadan que los dioses son los señores y los reguladores de todas las cosas (...); que son bienhechores del género humano, que ellos ven la forma de ser de cada uno (...)».

¹⁶⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 120), op.cit., p. 62.

¹⁶⁵ Epicuro abunda en un sentido parecido: «(...) era mejor atenerse a la explicación mítica de los dioses que ser esclavo del destino (...). Al no tomar

puede volverse capaz de descifrar la fortuna, sirviéndose de «sus vientos» para afirmar su propia voluntad. Incluso, en el caso del sabio, la fortuna no puede más que cederle su lugar¹⁶⁶. Onfray interpreta justamente este planteamiento: «la variación es libre, somos más o menos responsables de ella, pero el tema es impuesto. El artista es cómplice de las fuerzas que están en juego, está frente a ellas como el domador frente a la energía que surge del animal»¹⁶⁷. Aunque la perspectiva estoica de Cicerón es ciertamente conservadora, puesto que parte del papel asignado al individuo por la providencia, deja también un lugar importante para que aquél pueda expresar su autonomía.

Cicerón confirma el afán de libertad inherente a su concepto de dignidad. Así, lo verdaderamente propio del hombre es su «anhelo de independencia». Nada ni nadie puede someterle¹⁶⁸. La libertad consiste no sólo en tener un dueño justo, sino en no tener ninguno¹⁶⁹. Se trata de una libertad negativa que permite expresar una libertad positiva en el «sobresalir» sobre los demás. El decoro es sinónimo de autodeterminación y de afirmación de su persona en la existencia porque «ser la persona que nosotros queremos ser, eso depende de nuestra voluntad»¹⁷⁰.

el destino por un dios (...) considera que es mejor errar por atenerse a la razón que acertar por no atenerse a la razón», EPICURO, *Epístola a Meneceo*, (134), *Obras Completas*, op.cit., pp. 91-92. Para una crítica de la religión, véase también por ejemplo LUCRECIO, T., *De la naturaleza de las cosas*, (I, 88-99); (III, 830 ss; 968-971; 982-983; 1020-1022), trad. de A. Marchena, Cátedra, «Letras Universales», Madrid, 1994, pp. 94 y 222-230.

¹⁶⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 19), op.cit., pp. 91-92 y *Disputaciones Tusculanas* (V, 72), op.cit., p. 430. Por su parte, Epicuro: «En pocas cuestiones se revela el destino impedimento para el sabio, sino que las importantes y las más decisivas las ha controlado la mente humana», *Máximas Capitales* (XVI), en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., p.95.

¹⁶⁷ ONFRAY, M., *La construcción de uno mismo. La moral estética*, op. cit., p. 114.

¹⁶⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 13), op.cit., p. 11. Epicuro habla de la libertad como del «fruto más delicioso del propio contento», *Sentencias Vaticanas* (77), en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 105.

¹⁶⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 43), op.cit., p. 69.

¹⁷⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 115), op.cit., pp. 60. Se trata efectivamente de la afirmación de su persona: «(...) nada hay tan decoroso

Cicerón reconoce aquí una libertad inherente al ser humano, como autodeterminación de su carácter moral y como base de su dignidad. Por esta razón, no coincido con Testard cuando interpreta el *decorum* a través de sus manifestaciones externas, siendo sólo «una auto-secreción de uso interno» (propio de la cultura romana), que no puede «prevalecerse de referencias más universales»¹⁷¹. Es cierto que Cicerón insiste en la visibilidad del decoro, de modo que el valor del individuo reside en su comportamiento. Ahora bien, existen también en esta virtud un extraordinario afán de libertad y una celebración de la fuerza de la voluntad. Son rasgos que a pesar de su plasmación ética e histórica, constituyen referentes universales. Como resume Michel, con esas cuatro nociones de persona, Cicerón supera el estricto individualismo y lo piensa en términos de relaciones y de funciones, acordando lo universal con lo particular y recíprocamente¹⁷². La dignidad del individuo en Cicerón se fundamenta en la conformidad con un modelo de excelencia en la propia naturaleza humana de allí una forma de heteronomía moral. Al mismo tiempo, recurre y despliega una nueva individualidad en el ser humano: cada individuo tiene y puede acceder a sus talentos innatos y proyectarse en su existencia gracias a su voluntad. En consecuencia, cada uno puede construir su propia persona, siendo dueño de su voluntad. Para quedarse en el ámbito del teatro, uno puede y en función de sus aptitudes, interpretar el personaje que mejor le conviene.

A continuación, se confirmará esta intuición insistiendo en la voluntad del ser humano. Ésta se ha vuelto el principio motor del deber de decoro y aparecerá con más protagonismo,

como el proceder en toda acción que se realiza y en todo consejo que se toma, en consecuencia con la naturaleza propia», CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 125), op.cit., p.65. No se debe confundir esta perspectiva con el punto de vista antropológico de Aristóteles, que define al hombre como el «causante de su modo de ser», *Ética Nicomaquea* (1113b15), op.cit., p. 189.

¹⁷¹ TESTARD, M., «Aspects de l'humanisme cicéronien dans le *De Officiis*», op.cit., p. 226.

¹⁷² MICHEL, A., «La dignité humaine chez Cicéron», en MAGNARD, P., (ed.), *La dignité de l'homme*, op.cit., p. 23.

en la siguiente virtud que analizaré: la fortaleza. Hasta ahora, la dignidad del individuo coincide con su afán de independencia y de autodeterminación a lo largo de las circunstancias cotidianas de la vida del romano. Se trata de desplegar una grandeza de ánimo en circunstancias que no presentan, a fin de cuentas, una gran dificultad para el ejercicio de la voluntad. La voluntad individual es precisamente el elemento que permite transitar del decoro a la fortaleza. Esta nueva virtud aparece cuando el ser humano tiene que hacer frente a los límites inherentes a su condición. Cicerón dota entonces al hombre de una voluntad que le permite trascender sus propias finitudes. Es en esta misma trascendencia y en esta lucha por la superación de sí mismo donde reside la dignidad del ser humano.

C. Dignidad y fortaleza

A continuación, mostraré cómo Cicerón otorga a la voluntad humana unos rasgos que permiten al individuo expresar su absoluta independencia. He escogido dos situaciones para revelar esta construcción ciceroniana: la aflicción y la felicidad.

1. La aflicción es voluntaria

Para entender cómo Cicerón neutraliza el poder de la aflicción, examinaré por un lado, cómo demuestra que los males son en realidad contruidos por la mente humana. Por otro lado, y como como corolario, Cicerón insiste en que se puede aceptar la condición trágica de la vida humana. En efecto, todo (y la muerte en particular) depende en realidad de la perspectiva que el individuo decide escoger.

a) Los males no son reales

Como se ha visto, la primera dimensión del decoro consiste en controlar las emociones y las pasiones. Según Cicerón, hay

que mantenerlas en una justa medida para poder luego expresar la segunda dimensión del decoro. Ésta consiste en la superioridad de su persona que, a su vez, descansa en una conducta austera y majestuosa. Ahora bien, cuando Cicerón contempla situaciones donde las emociones son más violentas, considera que la justa medida no es suficiente. En efecto, hay que erradicarlas tanto en relación con el placer y el deseo, como en relación con los males (como el miedo y la aflicción). Pretender encontrar un equilibrio en el vicio, consiste en tratar de detener su caída después de haberse precipitado en el vacío¹⁷³. Recordando a los estoicos, Cicerón contempla cuatro «furias» que el hombre debe controlar: la ira que ansia la venganza, la avaricia que ambiciona las riquezas, la lujuria que apetece los placeres, y la angustia que inclina hacia el llanto y la vileza. El alma debe resistir a esos vicios si quiere cultivar la virtud¹⁷⁴. Para Cicerón esos vicios no son inherentes a la naturaleza humana. En efecto, se manifiestan a través de la parte animal del hombre y sus impulsos respectivos son externos. Las perturbaciones del alma (el *pathos*) derivan de los «juicios erróneos», de las «opiniones falsas» y de los «asentimientos débiles» sobre los bienes y los males¹⁷⁵. Cicerón quiere decir que dichas perturbaciones derivan de una interpretación equívoca de la realidad. No son en absoluto innatas a los individuos. Éstos pueden por tanto erradicarlas en la medida que son externas a su persona.

¹⁷³ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 22-24), op.cit., p. 278-280. Sobre la crítica del término medio porque es incapaz de controlar los vicios, *Disputaciones Tusculanas* (IV, 38-42), op.cit., pp. 350-352. Hay que erradicar a sus raíces las perturbaciones y no simplemente recortarlas *Disputaciones Tusculanas* (IV, 57), op.cit., p. 366. Un mismo rechazo del término medio aparece en CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 27), op.cit., p. 114.

¹⁷⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 68), op.cit., p. 82. Sobre el autodominio, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 36), op.cit., p. 349.

¹⁷⁵ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 11), op.cit., p. 333 y (IV, 15), op.cit., p. 336.

Cicerón recurre, una vez más, a la voluntad como facultad que permite cumplir con este objetivo. Todos los vicios que acosan al individuo dependen en última instancia de su propia y sola decisión voluntaria¹⁷⁶. Dumont señala precisamente que para todos los estoicos el único bien es «interior al hombre» y la voluntad del individuo se convierte entonces en la «fuente de su dignidad y de su integridad»¹⁷⁷. Por tanto, para estimular esta voluntad, hay que romper con todo lo que fomenta la debilidad del ánimo, como la «vida cómoda». Esas capacidades de valentía y de resistencia son innatas a la naturaleza humana; han sido solamente contaminadas y desactivadas por el hecho de vivir en sociedad¹⁷⁸. Las «nervaduras de la virtud» pueden mantenerse gracias a una cultura (cuyo modelo es Grecia) que estimula el ánimo grande y que hace del individuo un «hombre libre»¹⁷⁹.

En consecuencia, Cicerón transmite aquí un estoicismo que da unidad e integridad al alma humana. Según Baker, toda la argumentación de Cicerón derivaría aquí de la «fuerza de la personalidad»¹⁸⁰. Para subrayar este rasgo, la aflicción que se siente ante la muerte, puede ser controlada. En efecto, esta emoción deriva del pensamiento individual y de la idea preconcebida que la persona se hace en relación con la naturaleza

¹⁷⁶ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 65) op.cit., p. 372.

¹⁷⁷ DUMONT, L., «*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*», op.cit., p. 46.

¹⁷⁸ «(...) hemos inficionado nuestra alma con los lugares umbríos, con los deleites, con el ocio, con la indolencia, con la desidia y, después de haberla derretido con las opiniones y los malos usos, la hemos debilitado», CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 78), op.cit., p. 434. Para mostrar que la naturaleza creó a los hombres valientes, Cicerón contempla el «mundo salvaje y no civilizado». Escoge el caso de los brahmanes indios que desnudos, soportan el frío y se arrojan al fuego. Se trata incluso de las bestias que soportan cualquier herida para sobrevivir y proteger su progenitura.

¹⁷⁹ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 27), op.cit., pp. 226-227.

¹⁸⁰ BAKER, H., *The image of Man*, op.cit., p. 79.

de la vida y de la muerte¹⁸¹. Cicerón no cuestiona la realidad humana de la aflicción que junto con el sufrimiento, es un «mal mayor»¹⁸². Duda de su realidad objetiva: no existe en los hechos sino que deriva de la creencia de que hay un mal reciente¹⁸³. En otras palabras, la aflicción es una ilusión que uno mismo crea y que engaña a su persona. Cree que es la única forma de comportarse ante unos hechos aparentemente malos¹⁸⁴. Para disminuirla, se debe anticipar todas las vicisitudes humanas, de modo que el mal generado por aquéllas se vuelva menor¹⁸⁵. No obstante, se trata sólo de una resolución parcial de los males. Cicerón recurre a la capacidad introspectiva del ser humano y a su voluntad para erradicarlos totalmente.

¹⁸¹ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 30), op.cit., p. 132. También, «(...) el mal está en la creencia y no en la naturaleza», *Disputaciones Tusculanas* (II, 53), op.cit., p. 249. «Hay que dejar bien claro también ese rasgo que se apunta en todo tipo de perturbación, a saber, que no hay ninguna que no dependa de la opinión, que no se deba a un juicio de valor, que no sea voluntaria», *Disputaciones Tusculanas* (IV, 76), op.cit., p. 380. «(...) la causa de las perturbaciones, todas las cuales nacen de los juicios que se basan en opiniones y de actos voluntarios (...)».

¹⁸² Sobre los tipos de aflicción (angustia, pesar, tristeza, lamento, pena, postración), véase *Disputaciones Tusculanas* (IV, 18), op.cit., p. 337.

¹⁸³ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 68 y 81) op.cit., pp. 312-313 y 322.

¹⁸⁴ «(...) sólo hay un remedio, a saber, mostrar que dependen todas de la opinión y de la voluntad y que se las acepta por el mero hecho de que parece que es justo hacerlo así», *Disputaciones Tusculanas* (IV, 82-83), op.cit., p. 384. Cicerón aplica el mismo razonamiento al miedo que le permite llegar a la conclusión de que es insignificante lo que atemoriza, CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 64) op.cit., p. 371.

¹⁸⁵ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 29), op.cit., pp. 284-285. Y añade a continuación: «(...) declaro que el mal de la aflicción proviene de la creencia, no de la naturaleza; si de hecho fuera algo real, ¿por qué se volverían más ligeros los males cuando se los prevé?», *Disputaciones Tusculanas* (III, 31), op.cit., pp. 286-287. Pero no es de la falta de previsión que nace la aflicción. Da la sensación que los males son mayores porque son recientes y porque son imprevistos, *Disputaciones Tusculanas* (III, 55), op.cit., pp. 302-303. Cicerón no está tan lejos del efecto placebo que resulta de la anticipación del alivio del dolor.

b) Aceptar la tragedia de la condición humana

El verdadero remedio para erradicar el dolor y la aflicción consiste en la reflexión personal para convencerse de que en un hecho no hay ningún mal¹⁸⁶. Cicerón es tajante: «(...) depende de ti desechar el dolor, adaptándote a las circunstancias (...) de modo que hay que reconocer que la aflicción se acepta voluntariamente y por propia decisión»¹⁸⁷. En resumen, y sirviéndose del epicureísmo, Cicerón viene a decir que el hombre puede controlar todas sus emociones y que él mismo decide lo que quiere sentir¹⁸⁸. Todo depende de la sola voluntad, rechazar la «invitación al sufrimiento» apartando el «mordisco doloroso»

¹⁸⁶ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 26), op.cit., p. 282. La aflicción deriva por lo tanto de una interpretación de la realidad, interpretación que se puede controlar por la voluntad. Se origina cuando «se tiene la impresión de que un gran mal se nos presenta y nos acosa», *Disputaciones Tusculanas* (III, 28), op.cit., p. 283. Muchísimas veces, Cicerón insiste en que el mal no es un hecho sino una creencia o una interpretación personal de la realidad. Véase por ejemplo, *Disputaciones Tusculanas* (III, 67-68), op.cit., p. 312 o (III, 71), op.cit., p. 314. «La aflicción es la creencia de que tenemos un mal delante, creencia en la que se halla ínsita la idea que es un deber aceptar la aflicción», *Disputaciones Tusculanas* (III, 74), op.cit., p. 317. «(...) la aflicción no se debe a la naturaleza, sino que depende de un juicio voluntario y de un error de nuestra opinión», *Disputaciones Tusculanas* (III, 80), op.cit., p. 322. Por esta razón «es una ardua tarea demostrar a quien sufre que él sufre por su propia decisión y porque piensa que debe actuar así», *Disputaciones Tusculanas* (III, 79), op.cit., p. 321. En consecuencia, la aflicción es una contracción del alma contraria a la razón, *Disputaciones Tusculanas* (IV, 14), op.cit., p. 335. Para Zenón y los estoicos, el dolor es también una «contracción irracional del ánimo», LAERCIO, D., *Vidas de los filósofos más ilustres* (VII, 78), op.cit., p. 75. En relación con este deber de reflexión y de meditación sobre la irrealidad del mal, véase *Disputaciones Tusculanas* (III, 58), op.cit., p. 304 y (III, 74), op.cit., p. 317.

¹⁸⁷ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 66), op.cit., p. 311. Al final del libro III concluye que la aflicción «depende por completo de nuestra voluntad», *Disputaciones Tusculanas* (III, 83), op.cit., p. 323.

¹⁸⁸ Todas las emociones, además de la aflicción, como la alegría, el miedo, el deseo, derivan de una opinión personal y no de la naturaleza, CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 14), op.cit., p. 335.

de la aflicción¹⁸⁹. Esta reflexión en forma de introspección, de autoconocimiento –puesto que uno se da cuenta que interpreta erróneamente la realidad– hace de la aflicción (como cualquier otra perturbación del alma) algo irreal. Deriva de la idea general de que un mal nos agobia, o que un bien se puede lograr a través del deseo desfrenado.

La solución propuesta por Cicerón para aliviar el sufrimiento, es un tratamiento de choque. En efecto, la reflexión personal debe asumir la «necesidad tan cruel» de la «condición humana», condición que Cicerón llama también los «avatares humanos» o la «condición común de los hombres». El remedio consiste en tener una conciencia nítida de la fragilidad de la condición humana, porque el problema no consiste en determinar si el dolor es un mal, sino cómo otorgar firmeza al alma¹⁹⁰. Una vez más, aparece la importancia que Cicerón concede al «arte de vivir». Esta solución hace estribar la sabiduría en la aceptación de la necesidad y se conecta indirectamente con el estoicismo. Éste, en efecto, se basa en las relaciones temporales; el tiempo no es aquel de la generación y de la degeneración como en Aristóteles, sino el que se convierte en la expresión de la sabiduría divina y, por extensión, del dinamismo de la vida humana en movimiento¹⁹¹. Cicerón no tiene una visión pesimista de la existencia humana. Por el

¹⁸⁹ La aflicción como «invitación al sufrimiento» está en las *Disputaciones Tusculanas* (III, 82), op.cit., p. 323. El «mordisco doloroso» de la aflicción aparece en *Disputaciones Tusculanas* (IV, 14), op.cit., p. 335.

¹⁹⁰ Las expresiones citadas entre comillas aparecen en CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 58, 59, 60), op.cit., pp. 304, 305 y 306. Cicerón alerta en efecto de que el problema no es de preguntarse si el dolor es un mal, cuanto en dotar de firmeza al alma para soportar el dolor, *Disputaciones Tusculanas* (II, 28), op.cit., p. 227. Propone tres etapas complementarias para aliviar la aflicción: «En las consolaciones, por lo tanto, el primer remedio será demostrar, o que no existe ningún mal, o que es muy pequeño, el segundo consistirá en tratar de la condición común de la vida y en particular, si es que tiene algo de específico, de la condición del que sufre, el tercero será indicar que es necedad (ignorancia) extrema dejarse consumir inútilmente por el dolor (...)\", CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 77), op.cit., p. 319.

¹⁹¹ BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 34.

contrario, la fragilidad del género humano es la que permite que se manifieste la virtud individual como superación propia de esta condición¹⁹². Hay que tener conciencia de la inevitabilidad de la muerte, para aprender a valorar su propia existencia¹⁹³. Cicerón piensa que tener conciencia de su propia fragilidad, generaría en el ser humano una reacción de resistencia y de superación, del mismo modo, diríamos, que la vacuna deriva del veneno. Así, la esperanza no es supramundanal sino presente e inmanente.

El examen objetivo de la naturaleza humana contiene todos los remedios para tranquilizar el alma. Para que la imagen de esta naturaleza pueda discernirse con facilidad, hay que exponer la condición común de los hombres y la llamada «ley de la vida». Cicerón recuerda en este sentido a Eurípides que en *Orestes* escribe: «No hay palabras tan terribles de expresar, ni golpe de la fortuna, ni mal infligido por la cólera de los celestes que la naturaleza humana con su capacidad de sufrimiento no

¹⁹² CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 34), op.cit., p. 288: «Quien piensa en la naturaleza de la realidad, en las vicisitudes de la vida, en la debilidad del género humano, en realidad no se entristece al pensar en ello, sino que precisamente es entonces cuando él lleva la función de la sabiduría a su realización plena (...)». El sumo bien está en el alma y no en el cuerpo, es decir, en la virtud y no en los placeres. Como reconoce el propio Cicerón, la diferencia con el epicureísmo no está en la moralidad sino sólo en las soluciones ofrecidas para superar el dolor, *Disputaciones Tusculanas* (III, 20), op.cit., p. 297.

¹⁹³ Por ejemplo: «Llegará tu hora, y con la mayor rapidez, por más que intentes aplazarla o acelerarla: el tiempo vuela» o también «(...) la muerte (...) nos amenaza todos los días por la incertidumbre». La naturaleza «nos ha dado la vida como si de una cantidad de dinero prestado se tratara, sin determinar anticipadamente el día de su vencimiento», CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 76; 91; 93), op.cit., pp. 167, 179 y 181. Epicuro: «Pero tú, que no eres dueño del día de mañana, retrasas tu felicidad y mientras tanto, la vida se va perdiendo lentamente por ese retraso, y todos y cada uno de nosotros, aunque por nuestras ocupaciones no tengamos tiempo para ellos, morimos». También: «(...) algunos pasan su vida procurándose las cosas aptas para la vida, sin darse cuenta de que está infiltrado dentro de nosotros mismos el veneno mortal de nuestro origen», *Sentencias Vaticanas* (14 y 30), en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., pp. 99 y 101.

pueda soportar »¹⁹⁴. La ley de la vida es su final trágico que debe despertar la capacidad innata de los hombres para trascender sus propias finitudes gracias a su única voluntad. Todos los hombres tienen una capacidad de resistencia al sufrimiento que, sin embargo, ha sido debilitada y olvidada por la ignorancia cultural y social. Cicerón habla en este sentido del valor individual que no considera «como insoportable nada de cuanto pueda acontecer al hombre»¹⁹⁵. La valentía consiste así en la disposición del alma que cuando aparece el sufrimiento, obedece sin temor a la ley suprema, es decir, a la recta razón. Se trata, en otras palabras, de mantener firme su espíritu, teniendo confianza en sí mismo y superar las situaciones que sólo parecen temibles¹⁹⁶. Cicerón cuenta, por ejemplo, cómo el Senado romano no redimió a los soldados romanos prisioneros de Aníbal, para demostrar que el lema de sus tropas debía ser «vencer o morir», propio de un «ánimo entero»¹⁹⁷. También, Cicerón considera que la grandeza del alma y la fortaleza impiden que un prisionero traicione el juramento que le liga a su enemigo, y aproveche para escaparse cuando retorna a su patria¹⁹⁸. En consecuencia, vinculando la valentía con la virtud, Cicerón confiere una dimensión viril a aquélla: gracias a un «diálogo interior», uno se exige de sí mismo que se comporte

¹⁹⁴ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 62-63) op.cit., p. 370-371. Véase también, HORACIO, *Odas* (III, 3, 1-8), en *Odas y Epodos*, trad. de M. Fernández-Galiano, Cátedra, «Letras Universales», Madrid, 1990, p. 239.

¹⁹⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 100), op.cit., p. 181. Más adelante también: «Hay que despreciar las vicisitudes humanas, desdeñar la muerte y pensar que los dolores y las fatigas son soportables», *Sobre los deberes* (IV, 51), op.cit., p. 360.

¹⁹⁶ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 53) op.cit., p. 361-362. «Y si la confianza, es decir, la seguridad firme del alma, es un conocimiento determinado y una opinión sería de quien no da su asentimiento a la ligera, el miedo es, a su vez, la falta de confianza frente a un mal que se espere (...)», CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 80) op.cit., p. 382.

¹⁹⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 114), op.cit., p. 188. Véase también CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 101-102), op.cit., pp. 187-188.

¹⁹⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 99-100), op.cit., pp.180-181.

con firmeza, para no caer en lo indecoroso¹⁹⁹. La filosofía no es pura contemplación sino un arte de vida prudente y pragmático, plantamiento que se distingue del estoicismo clásico.

En efecto, Cicerón ataca a Zenón que tiene la culpa, según él, de considerar que el dolor no es un mal y que, limitándose a «pequeños silogismos», no enseña cómo soportarlo²⁰⁰. Incluso, Cicerón no duda en atacar a los filósofos en general: «son célebres las muertes de los grandes generales; en cambio los filósofos casi siempre mueren en sus lechos»²⁰¹. Por esta razón, Cicerón piensa que la exteriorización del sufrimiento, que llama «vergüenza», es peor que el dolor: uno debe soportarlo porque puede soportarlo (depende de su voluntad)²⁰². En este sentido, a pesar de encontrar dicho espectáculo «inhumano y degradante», Cicerón elogia a los gladiadores capaces de una gran «capacidad de sufrimiento» sin dejar escapar ningún

¹⁹⁹ Considera en efecto que «la palabra virtud deriva de *vir*; ahora bien, la característica esencial de un *vir* (hombre) es la fortaleza, cuyas funciones son dos: el desprecio de la muerte y el desprecio del dolor». CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 43), op.cit., p. 241. También, en cuanto la relación entre fortaleza y decoro: «Una acción viril y magnánima parece digna de un varón y decorosa, y lo contrario, como torpe, indecoroso», CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 95), op.cit., p. 50. Uno logra soportar el dolor gracias al esfuerzo, la firmeza y el diálogo interior, en el que uno se dice a sí mismo: «guárdate de todo lo que es vergonzoso, débil, no viril», *Disputaciones Tusculanas* (II, 51), op.cit., p. 247.

²⁰⁰ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (II, 29-30), op.cit., p. 228. Cicerón ataca el estoicismo que al considerar que sólo el sabio es virtuoso y feliz no proporciona ninguna herramienta para la vida pública, de ahí su doble lenguaje: «¿se atrevería a decir que no es un mal ser hecho prisionero, ni ser vendido como esclavo ni ser matado ni perder patria?», CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 22), op.cit., p. 239. Cicerón rechaza la «rigidez» estoica que no contempla el dolor como un mal, pero recoge su «firmeza» e indirectamente su método racional para vencerlo, VALENTE, M., *L'Éthique stoïcienne chez Cicéron*, op.cit., p. 35.

²⁰¹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 97-98), op.cit., p. 160. Ésto confirmaría que la fuente de inspiración principal de Cicerón fuera primero la Nueva Academia y luego el estoicismo, DAVIES, J.C., «The originality of Cicero's philosophical Works», op.cit., p. 107.

²⁰² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 31), op.cit., p. 229.

lamento²⁰³. Lo que preocupa por tanto a Cicerón, es la exteriorización el dolor; y el control sobre sí mismo, expresando austeridad y decoro. En el caso contrario, uno pone fin a la actitud viril de la virtud y revela sus debilidades²⁰⁴. El decoro es la visibilidad externa de todas las cuatro virtudes cardinales (prudencia, templanza, justicia y fortaleza) y éstas no admiten ceder ante el dolor; se puede vencer gracias a la *patientiae*, es decir, «la capacidad de sufrimiento», que deriva del choque de la conciencia individual con su propia debilidad²⁰⁵. Es interesante notar que toda la argumentación de Cicerón se articula hasta ahora en torno a dos conceptos esenciales que se apoyan mutuamente: el autoconocimiento y la voluntad. Se ha visto en Platón y Sócrates que el autoconocimiento permite al individuo revelar su individualidad respecto a los demás. Con Cicerón, permite además y por un lado, que el individuo se de cuenta que su voluntad puede controlar todas sus emociones. Por otro lado, el individuo debe entonces actuar con valentía frente al dolor y el sufrimiento.

Cicerón critica el término medio de Aristóteles porque cree que no se puede controlar las perturbaciones de alma. Critica una cierta ingenuidad de esta solución aristotélica. Cicerón disminuye la capacidad de autodominio del ser humano pero esta misma disminución se compensa por un aumento extraponencial de la voluntad humana. En efecto, si el término medio es ingenuo es porque no ha indagado correctamente las causas de esas perturbaciones. Ahora bien, éstas no derivan de las finitudes del cuerpo, sino del juicio y de la voluntad. Hay que presen-

²⁰³ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 41), op.cit. pp. 238-239.

²⁰⁴ En oposición al comportamiento femenino, *Disputaciones Tusculanas* (II, 52), op.cit. p. 248. También, *Disputaciones Tusculanas* (III, 36), p. 290: «¿Pero hay algo más indigno y vergonzoso que un hombre afeminado?». El dolor no puede expresarse por lo tanto mediante gritos y gemidos, *Disputaciones Tusculanas* (II, 55), op.cit., p. 250. «(...) hay que cuidarse de no hacer nada bajo, humillante, blando, afeminado, débil y abyecto» (IV, 64), op.cit., p. 371. Hay que controlar las exteriorizaciones del dolor, (III, 62), op.cit, p. 307.

²⁰⁵ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 33) op.cit., p. 231.

tar a la razón los hechos humanos en su pura objetividad. La fuerza de la voluntad humana deriva entonces de una premisa esencial: la neutralidad de los hechos²⁰⁶. De forma simplificada, Platón y Aristóteles mantienen la voluntad en su pureza y sus planteamientos hacen que intervenga *a posteriori*, con el fin de corregir la conducta moralmente defectuosa del individuo. Por su parte, Cicerón acepta implícitamente que la voluntad pueda ser contaminada por los vicios puesto que de ella procede la conducta moralmente defectuosa. Sin embargo, al ser las perturbaciones abarcadas por el campo de la voluntad, Cicerón amplía su margen de actuación. La reflexión íntima consigo mismo debe permitir controlar las emociones y aceptar la consideración trágica de la existencia humana. Lo importante consiste en siempre recordar que «todo radica en que tú mandes sobre ti mismo»²⁰⁷.

Este afán de independencia se aplica incluso en relación con la muerte: cuando se entiende su carácter inevitable y que no constituye un mal en sí, entonces se procura una «gran protección para la vida feliz», es decir, una *magnum praesidium*, el ideal filosófico helenístico de la autarquía y de la autosuficiencia²⁰⁸. Esas consideraciones han sido seguramente escritas para que el propio Cicerón pudiera soportar los azares de su existencia. Las *Disputaciones Tusculanas*, *Sobre los deberes* y *Sobre el supremo bien y el supremo mal* han sido redactados entre 45 y 44 a.C, tras la muerte de su hija y cuando Cicerón estaba políticamente aislado y amenazado. La confianza que deposita en la voluntad humana para determinar sola su existencia puede aparecer exagerada, y se puede recordar la confesión de Cicerón que declara: «(...) cuando yo mismo me paro a pensar en las vicisitudes en las que la fortuna me ha golpeado

²⁰⁶ Pero la providencia tiene un papel: «Si, por el contrario, la virtud, sujeta a los avatares variados e inciertos, es la sirviente de la fortuna y no tiene fuerzas suficientes para protegerse por sí misma», hay que fiarse entonces de los dioses, CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 2), op.cit., p. 388.

²⁰⁷ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 53), op.cit., p. 249.

²⁰⁸ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 1), op.cit., pp. 206-207 (véase nota de pie del traductor n.º 7).

con violencia, a veces comienzo a perder confianza en esa tesis y a temer debilidad y la fragilidad del género humano». Sin embargo, considera en seguida que este juicio emana de su opinión personal, mientras que la virtud domina necesariamente todos los avatares humanos²⁰⁹. Esta confesión es muy interesante ya que revela los motivos de su definición de la virtud y contempla muy brevemente su posible inverosimilitud. Por esta razón, insiste en que el único medio para aceptar la trascendencia de la virtud requiere un esfuerzo importante ante los golpes de la fortuna²¹⁰.

En resumen, la filosofía debe curar las almas porque les da motivos para aceptar sus existencias. Para disipar la dificultad de esta tarea, aparece el genio dialéctico de Cicerón. En efecto, para dar una esperanza a la vida, ni ignora ni disminuye la fragilidad de la condición humana sino que se apoya en ella y la absorbe en su modelo de virtud. Por esta misma razón, no coincido con Mommsen cuando piensa ver en los textos filosóficos de Cicerón «tanto malhumor como desembarazo y precipitación»²¹¹. Al contrario, sus textos revelan tanta ilusión como compromiso e ímpetu²¹². En la confrontación y en la superación de las finitudes de la condición humana, aparece la virtud que se fundamenta en una voluntad omnipotente e inherente al ser humano. Hay incluso un deleite inherente a esta confrontación con los avatares humanos, y presente en este esclarecimiento de los falsos juicios sobre su persona y la realidad. Existe una rehabilitación de las potencialidades humanas que se disfruta en el propio esfuerzo de la lucha contra sí mismo y el mundo. Esta virtud se conecta con el espíritu agonal y competitivo de los romanos en la vida política y mili-

²⁰⁹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 4) op.cit., pp. 388-389.

²¹⁰ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 1) op.cit., p. 387.

²¹¹ MOMMSEN, T., *El mundo de los cesares*, op.cit., p. 744.

²¹² Para una respuesta a Mommsen –que obtiene el premio Nobel de Literatura en 1902– se puede consultar «Mommsen y Cicerón: el origen de una leyenda negra», en PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*, op.cit., pp. 40-406.

tar. Cuando el individuo convierte lo insoportable en soportable, disfruta de la violencia de esta transformación. Cicerón, en este aspecto, amplía la dimensión psicológica (y psicológizante) del estoicismo. Todo depende de la decisión individual y de la capacidad para redimensionar su voluntad de acuerdo con los parámetros neutros de la realidad. Después de neutralizar la aflicción, la voluntad permite conseguir la verdadera felicidad.

2. *La felicidad depende de la voluntad*

La vinculación entre la felicidad y la voluntad tiene dos aspectos. Por un lado, en su origen, la verdadera felicidad procede únicamente de la virtud. Por otro lado, y como consecuencia, la felicidad puede mantenerse incluso en los sufrimientos y la muerte.

a) La virtud es la única fuente de la felicidad

La felicidad es propiamente el objetivo de la virtud. La filosofía debe servir así para mostrar que hay una «esperanza de una vida feliz». Consiste en una «promesa» para «ser siempre feliz»²¹³. En la medida que se trata de una promesa, Cicerón introduce una incertidumbre en cuanto a la posibilidad de cumplir con esta meta. Para hacer que la filosofía sea la más verosímil posible, Cicerón sigue el proceso de ampliación de la voluntad, contemplando su corolario, a saber, la ampliación de los efectos positivos de la virtud. Define entonces la felicidad como «la plenitud absoluta de bienes con eliminación de todos los males»²¹⁴. La ampliación de la virtud consiste en considerar que sólo ella puede proporcionar dicha plenitud. En efecto, la naturaleza, como «madre común», quiere la perfección para las

²¹³ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 2), op.cit., p. 388 y (V, 19-20), op.cit., p. 399.

²¹⁴ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 29), op.cit., p. 405.

especies que ha creado, y consiste en el desarrollo de sus cualidades más altas. El ser humano está dotado de un alma que le sitúa por encima de los otros animales. Así no puede «compararse con otro ser que no sea la divinidad misma». Ahora bien, la perfección del alma humana consiste en su racionalidad lo que le proporciona plenitud y, por tanto, una completa felicidad²¹⁵. En consecuencia, la felicidad es una exclusividad de la virtud; ésta proporciona a los hombres no sólo el «vivir bien» sino el «vivir felices»²¹⁶. La felicidad se confunde con el bien moral porque la virtud se basta a sí misma²¹⁷. Más precisamente: sólo los bienes que tienen una «valía moral» (es decir, las cuatro virtudes cardinales) pueden proporcionar felicidad porque, y a diferencia de otros bienes (belleza, fuerza, dinero, etc.) cuya abundancia no impide la infelicidad, se quieren por sí mismos y son dignos de elogios. Los bienes morales tienen un cierto valor merecedor de estima que hace que sean dignos de ser elegidos²¹⁸. Prescinden de toda utilidad, son independientes

²¹⁵ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 39), op.cit., p. 410-411.

²¹⁶ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 53), op.cit., p. 419.

²¹⁷ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 21), op.cit., p. 400: «Si se admite que el bien moral es el sumo bien, de ello se sigue que la vida feliz se logra con la virtud, así también, si la vida feliz se logra en la virtud, no hay ningún bien excepto la virtud» y *Disputaciones Tusculanas* (V, 71), op.cit., p. 429.

²¹⁸ Cicerón se refiere indirectamente a la *axía* estoica, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 20), op.cit., p. 188. Además, el bien no puede poseerlo cualquiera, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 46), op.cit., p. 414. «(...) la virtud es una disposición coherente y armoniosa del alma, que hace dignos de elogio a quienes la poseen y es por sí misma laudable independientemente de su utilidad, de ella derivan las intenciones, los pensamientos y las acciones moralmente valiosas y en general, la recta razón», CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 34), op.cit., p. 347. Véase también CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 44-45), op.cit., pp. 413-414. Señala un punto de discrepancia con los estoicos: «no es la consideración de la acción o del deber la que nos impulsa a desear las cosas que están de acuerdo con la naturaleza, sino que, por el contrario, son esas cosas las que mueven el deseo y la acción», CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 49), op.cit., p. 252. Para mostrar que la abundancia de los bienes mate-

de los premios y de las ventajas, y pueden ser justamente alabados por sí mismos. El bien moral se busca por sí mismo. Hace referencia a cosas que son decorosas, rectas y morales pero que no permiten conseguir ninguna ventaja²¹⁹. Así, lo más valioso estriba en su perfecta autonomía: se basta a sí mismo y no busca otro fin que su única realización.

Para lograr esta fusión, entre la felicidad y el bien moral (o lo honesto), Cicerón tiene que considerar, una vez más, la capacidad de autodeterminación del hombre y la neutralidad de los hechos. El azar y la fortuna no pueden influir en el grado de felicidad. Así, defiende que todas las cosas dependen de los hombres y «no hay nada de lo que ellos consideran bienes que esté fuera de su poder»²²⁰. La promesa de la filosofía se puede cumplir cuando el individuo pone en sí mismo toda su esperanza, del mismo modo, que el individuo puede superar los males cuando tiene confianza en sí mismo²²¹. El punto de partida de la felicidad es la conciencia de que aquélla depende de la propia voluntad y de la única decisión personal. También, aparece aquí otra diferencia con el estoicismo clásico que fundamenta la moral en la sola conformidad con el bien de la naturaleza. Por un lado, Cicerón acepta esta postura pero se accede a este bien moral gracias a la elección individual. El criterio de la moralidad ya no es (sólo) la conformidad con el orden superior sino también con la razón individual. El *telos* se ha interiorizado en el individuo, de modo que no es tanto la naturaleza (como orden) que es virtuosa como la virtud que se vuelve

riales y del poder no proporcionan felicidad, Cicerón escoge el ejemplo de Dionisio, tirano de Siracusa que constantemente amenazado por algún terror no era feliz, ni podía disfrutar de todos los bienes que le rodeaban. Carecía, en efecto, del trato con los amigos, de las relaciones sociales, es decir, de «un tenor de vida civilizado y humano», en *Disputaciones Tusculanas* (V, 61-63), op.cit., pp. 423-425.

²¹⁹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 45), op.cit., p. 124.

²²⁰ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 30-31), op.cit., p. 406.

²²¹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 36), op.cit., p. 409.

natural. Valente llega incluso a la conclusión pre-kantiana de que la ética ciceroniana deriva de la única capacidad de elección del individuo y de la intencionalidad de su decisión²²².

Esta individualización de la virtud es tal que Cicerón considera que el hombre puede, según su elección, ser siempre invencible. Logra la abundancia, la perfección y la prosperidad, es decir, la felicidad. A esta invencibilidad se junta una autosuficiencia, en la medida que el sabio nunca se arrepiente de lo que hace, ni está descontento de sí mismo²²³. El hombre disfruta de su persona cuando supera los elementos negativos de su existencia. Así, la recompensa de la felicidad virtuosa no es en absoluto ascética y austera. Por un lado, la finalidad no es la filosofía en sí, sino que ésta es un medio y debe ayudar a los hombres en sus existencias respectivas. Por otro lado, Cicerón considera el placer como una consecuencia del ejercicio de la virtud. Habla así «del deleite que la destreza procura» y que constituye el «único y más dulce alimento del alma». Habla del gozo «del bien de la mente» e incluso de «las alegrías plenas y perpetuas» del bien moral²²⁴. El placer al cual se refiere Cicerón no es corporal sino espiritual. Cuando identifica el término latín *voluptas* para traducir el *hēdonē* griego, contempla dos rasgos: la alegría del espíritu y la suave impresión de deleite en el cuerpo. Señala sin embargo que el placer puede aplicarse al cuerpo y al alma, mientras que la alegría y el gozo se refieren sólo al alma²²⁵. Epicuro considera el placer como un fin mientras que Cicerón contempla el gozo como una recompensa del ejercicio de la virtud²²⁶. Cice-

²²² VALENTE, M., *L'Éthique stoïcienne chez Cicéron*, op.cit., pp. 108 y 120-123. Más adelante : «(...) este ideal [moral] se ha personalizado e individualizado. Su carácter universal ya no deriva del orden del mundo: viene del orden de los hombres y singularmente del orden cívico», op.cit., p. 410.

²²³ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 53), op.cit., p. 419.

²²⁴ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 66-67), op.cit., pp. 426-427.

²²⁵ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 13), op.cit., p. 103.

²²⁶ «Pues las virtudes están unidas por principio al hecho de vivir gozosamente y el hecho de vivir gozosamente es inseparable de ellas» y «Digo que

rón tendría así una postura intermedia entre Platón y Epicuro puesto que defiende que el fin último de la filosofía, como *ars vivendi*, es la felicidad de todos los individuos²²⁷. La vinculación de la felicidad con la voluntad y la virtud (ambos términos siendo confundidos), hace que la primera pueda incluso aparecer en circunstancias donde parecen triunfar el dolor y el sufrimiento.

b) La felicidad prevalece sobre la muerte y los sufrimientos

En la medida que la felicidad depende solamente de la virtud, puede conservarse en medio de aflicciones y sufrimientos. Gracias a su voluntad, el ser humano puede vencer la angustia de la muerte, ya que no es portadora de infelicidad. En efecto, si las almas son inmortales, la muerte es algo feliz. En la medida que los hombres son seres divinos, comparten la misma inmortalidad con la divinidad. Ahora bien, a lo largo de su historia, el género humano ha perdido la conciencia de su filiación con lo divino, lo que le hace dudar de la inmortalidad de las almas²²⁸. Por otro lado, incluso si las almas son mortales, la muerte seguiría siendo feliz. Para demostrar que la muerte no es un mal, Cicerón hace depender la felicidad de la sensibilidad humana. Si la muerte implica la desaparición del alma, genera entonces la destrucción total de la sensibilidad. Ahora bien, siendo muerto, uno no puede sentir que le «falta algo», lo que constituye precisamente la razón básica de la infelicidad²²⁹. In-

debemos reír a la vez que buscar la verdad (...)», EPICURO, *Epístola a Meneceo* (132) y *Sentencias Vaticanas* (41), *Obras Completas*, op.cit., pp. 91 y 102. El estoicismo y el epicureísmo se encuentran en un mismo fin: vivir conforme a la naturaleza. Discrepan sobre las vías para conseguirlo: para el primero, hay que entender el orden de los eventos que expresan la voluntad de Dios y, para el segundo, el hombre debe someterse a la sensación, como único criterio del bien y del mal, BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 29.

²²⁷ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (II, 86), op.cit., p. 152. Mientras que para los estoicos, «la felicidad es hija de la virtud», *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 11), op.cit., p. 184.

²²⁸ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 26), op.cit., p. 128.

²²⁹ «(...) en la muerte la destrucción es tan completa que no queda ni siquiera el más mínimo vestigio de sensibilidad (...). “Estar privado” implica

pirándose en Epicuro, Cicerón quiere decir que la muerte no puede ser un mal porque no concierne ni a los vivos ni a los muertos²³⁰. Lo expresa también a través del verso: «*No quiero morir, pero no me importa en absoluto estar muerto*»²³¹. Piensa en este sentido que ha sustraído un mal a la condición humana porque no hay nada que temer²³². Este punto de vista le lleva a una conclusión radical: es totalmente inútil respetar el cuerpo del difunto, precisamente porque ya no posee una sensibilidad²³³.

en realidad tener sensibilidad, pero en un muerto no hay sensibilidad alguna de manera que la idea de estar privado es impensable en quien está muerto». CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 88), op.cit., pp. 176-177. También, «lo que es odioso en sí es el hecho de estar privado de sensibilidad (...). Ahora bien ¿qué puede haber de odioso en quien ni sufre privación alguna ni tiene conciencia de la misma?», *Disputaciones Tusculanas* (I, 90), op., cit., p. 178. Cicerón sigue a Epicuro: «(...) la muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal radica en la sensación», *Epístola a Meneceo* (124), en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., p. 88. También, *Máximas Capitales* (II): «La muerte no tiene nada que ver con nosotros. Pues el ser, una vez disuelto, es insensible, y la condición insensible no tiene nada que ver con nosotros», en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., p. 93. Cicerón se refiere a este fórmula de Epicuro, precisándola en *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 100), op.cit., p. 161. En la actualidad, Parfit no está tan lejos de esas reflexiones. Véase por ejemplo «Liberación del Yo» y el «Epílogo», en PARFIT, D., *Razones y personas*, op.cit., pp. 497-499 y 882-883.

²³⁰ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 92), op.cit., p. 180. Cicerón recuerda a Critias que bebió de un trago el veneno como si tuviera sed y a Sócrates que contempló la muerte como un largo sueño (que hace desaparecer la sensibilidad) o como una migración hacia otro lugar. Véase por ejemplo, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 8; 91 y 97), op.cit., pp. 117, 180, 184-185. En relación con Epicuro, consultar *Epístola a Meneceo* (125): «Pues no hay nada de temible en el hecho de vivir para quien ha comprendido auténticamente que no acontece nada temible en el hecho de no vivir (...). Por tanto, la muerte tiene nada que ver ni con los vivos no con los muertos, justamente porque con aquellos no tiene nada que ver y éstos ya no existen», EPI-CURO, *Obras completas*, op.cit., p. 88.

²³¹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 15), op.cit., p. 118.

²³² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 15), op.cit., p. 117.

²³³ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 102-107), op.cit., pp. 189-193. Evoca, por ejemplo, el caso de Diógenes que «mandó que lo arrojaran en pleno campo sin enterrar», *Disputaciones Tusculanas* (I, 104), op.cit.,

En la misma línea, Cicerón quiere probar que un individuo puede ser feliz dándose la muerte. Su punto de partida es que «no sólo es preferible sufrir injusticia a cometerla, sino también es mejor salir un poco antes al encuentro de la muerte que ya está cerca». Cicerón completa esta idea socrática²³⁴, contemplando la firmeza y la valentía del individuo injustamente condenado. Por ejemplo, cuenta el caso de Cátulo obligado por Gayo Mario, para que se diera la muerte: «fue más feliz quien obedeció esta exigencia abominable que el que dio una orden tan criminal»²³⁵. Este razonamiento funciona solamente si se considera que la felicidad no tiene ninguna relación con el placer y que los males no derivan del sufrimiento. La felicidad se encuentra en la virtud que, por esencia, se sitúa fuera de las cosas sensibles y, por tanto, de los males. Cuando alguien asesina injustamente a otro, vulnera la virtud y no puede ser verdaderamente feliz. Se puede superarán el temor a la muerte anticipándola. Cicerón personifica la muerte y la considera como un bien cuando habla de «salir un poco antes» a su encuentro, como si fuera una persona grata que se quiere encontrar. El ser humano conserva su dignidad (como superioridad) al sentir su capacidad para enfrentarse y resistir a todo lo que le parece insoportable. Esta misma idea aparecía también en un ejemplo anterior donde la persona debía cumplir con su promesa y aceptar autodegradarse, pero rechazando una compensación económica²³⁶.

En la tensión, la resistencia y el desprecio de los (aparentes) males, se encuentran la virtud y la felicidad. Incluso, Cicerón acepta y legitima el suicidio. Primero, porque puede coincidir con la naturaleza específica de un individuo (su segunda persona) que tendría una fortaleza y una constancia muy

p. 190. Por el contrario, en la mitología griega, como en *Áyax* y *Antígona* por ejemplo, el respeto del cuerpo del difunto era una marca de dignidad. Véase SÓFOCLES, *Áyax* (1333-1345 y 1363), en *Tragedias*, op.cit., pp. 178-179.

²³⁴ PLATÓN, *Gorgias*, (474c-475e), op.cit., pp. 64-68.

²³⁵ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 56), op.cit., pp. 420-421.

²³⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 93), op.cit., pp. 177-178.

desarrolladas. En este sentido, el suicidio sería una manifestación extrema de la personalidad. Sería el final apropiado para el personaje que se interpreta²³⁷. Segundo, Cicerón justifica también el suicidio como remedio ante la imposibilidad de soportar los males extremos que proceden de los golpes del destino. Plantea la hipótesis de una persona sorda y ciega que, además, sufre dolores permanentes y terribles. Por una parte, el suicidio sería una huida cobarde de la vida. Este individuo no sería en efecto capaz de convertir «lo insoportable en soportable». Cicerón responde a esta contradicción diciendo que se trata de huir de unos males inferiores para enfrentarse a la muerte. No se trata de un problema de virtud, sino de razones que hacen que una vida ya no es digna de ser vivida. El propio Cicerón adopta una posición realista y reconoce que ante esos tipos de sufrimientos continuos y extremos, no hay «motivo para soportarlos»²³⁸. La virtud ya no tiene razones para ser seguida porque resistir a esos males no desemboca en un nuevo estado de liberación. Como la vida ya no merece la pena ser vivida (por sus penas extremas), la virtud pierde su eficacia. En efecto, Cicerón, a través de la boca de Catón, insiste en que la virtud no puede retener la vida y que la muerte es un deber, cuando una existencia ya no es conforme con la naturaleza humana²³⁹. El hombre es libre de decidir sobre su vida cuando los dolores que padece exceden sus fuerzas. Cicerón vuelve entonces al ambiente teatral para describir esos dolores: «somos dueños nosotros de soportarlos, si son tolerables, y, si no lo son, de retirarnos serenamente de la vida, como de un teatro, cuando no nos agrada»²⁴⁰. Cicerón reconoce un límite al poder de la voluntad humana cuando es imposible identificar una existencia humana por culpa de los sufri-

²³⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 112), op.cit., p. 58.

²³⁸ Este caso aparece al final de las *Disputaciones Tusculanas* (V, 117-119), op.cit., pp. 457-458.

²³⁹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 60-61), op.cit., pp. 211-212.

²⁴⁰ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (I, 49), op.cit., p. 79.

mientos soportados. La muerte es la única salida posible a una vida que ya no es humana, es decir, digna.

También, Cicerón quiere demostrar que uno puede ser feliz estando sometido a torturas. No quiere decir, según sus propias palabras: «¡qué gran placer, cuán indiferente me es este tormento!»». Cicerón no niega la realidad del dolor que es «una experiencia triste, áspera, amarga y contraria a la naturaleza, difícil de soportar y de tolerar»²⁴¹. Pretende desvincular el mal del dolor, por tanto el único mal no resulta de los dolores y el bien no deriva de los placeres. El placer no es la ausencia de dolor y tampoco coincide con el supremo bien²⁴². Cicerón ridiculiza la solución propuesta por Epicuro para soportar la tortura ya que consiste supuestamente en recordar los placeres pasados²⁴³. Cicerón no huye del dolor sino que lo acepta, lo absorbe en su virtud. Integra el sufrimiento como principio

²⁴¹ Esas dos frases están en CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 17-19), op.cit., p. 218.

²⁴² «Todo lo que él [Epicuro] enseña sobre el placer se reduce a lo siguiente; él piensa que siempre hay que desear y buscar el placer por el hecho de ser placer y que, por la misma razón, por el hecho de ser dolor, siempre hay que evitar el dolor», CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 95), op. cit., p. 443. En un mismo sentido, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 20 y 24), op.cit., pp. 108 y 111. Para Cicerón, Epicuro mezcla el «placer en movimiento», es decir, la variedad de placeres con el «placer estable» y que consiste en la ausencia de dolor: *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 75-76), op.cit., p. 146. Por su parte, para Epicuro: «El límite máximo de la intensidad del gozo es la supresión de todo dolor. Y en donde haya gozo no hay, durante el tiempo que esté, dolor ni sufrimiento ni ambas cosas a la vez», *Máximas Capitales*, (III), en *Obras Completas*, op.cit., p. 93.

²⁴³ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (I, 41 y 57), op. cit., pp. 75 y 83-84. Cicerón apunta una contradicción en esta solución que recurre al espíritu para calmar los dolores cuando fundamenta el bien en el cuerpo, *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 98-105), op.cit., pp. 160-164. Epicuro no se distingue tanto de Cicerón al confiar en también en la valentía: «Me he anticipado a ti, Azar, y cerré todas tus posibilidades de infiltración y no me entregué rendido ni a ti ni a ningún otro condicionamiento, sino que cuando la Parca nos lleve de aquí nos iremos de la vida tras echar un enorme escupitajo contra la vida y contra los que neciamente se pegan a ella, al mismo tiempo que entonaremos un hermoso cántico de salvación gritando que nuestra vida ha sido bella», *Sentencias Vaticanas* (47), EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 102.

impulsor de la virtud. No se trata de disfrutarlo sino de vencer y de trascenderlo, considerando que el mal no consiste en padecerlo sino en reconocerse como vencido. No olvidemos que para los romanos (como para los griegos) lo vergonzoso es «ser pasivo», y dejarse llevar por los demás. Lo importante es propiamente la actividad y dominar cualquier circunstancia. La solución consiste por tanto en establecer en su conciencia una nueva jerarquía de los males: el mal supremo depende únicamente de mi voluntad, los demás son sensibles, y por tanto inferiores a mi personalidad. Cicerón juega aquí de nuevo con la dimensión psicológica de la filosofía, como arte de vivir. Así, los remedios para soportar el dolor son «la firmeza del ánimo, la vergüenza que la baja moral produce, el ejercicio y el hábito en el soportar, los preceptos de la fortaleza, la dureza viril»²⁴⁴. La felicidad procede, en consecuencia, de la aprehensión de sus propias capacidades de resistencia y de fortaleza frente a las perturbaciones exteriores. El remedio proporcionado por la filosofía –junto con la cultura y la educación– consiste en despertar y estimular la valentía y la fortaleza innatas a los hombres. Éstos puedan entonces enfrentarse naturalmente a su condición trágica.

He señalado previamente que la virtud integra el sufrimiento como principio impulsor. Esta perspectiva surge claramente del texto siguiente donde la felicidad y las virtudes aparecen personificadas y desafían el sufrimiento:

«La felicidad, como digo, se entregará a los tormentos, y acompañada de la justicia, la templanza y, sobre todo, de la fortaleza, la grandeza de ánimo y la capacidad de sufrimiento, no se detendrá cuando vea el rostro del torturador y cuando, todas las virtudes se encaminen hacia el suplicio sin que el alma experimente terror alguno, ella no se quedará (...) fuera de las puertas y del umbral de la prisión. ¿Qué hay en realidad más horrible, más espantoso, que el hecho de que la felicidad se quede sola, separada de su bellísimo cortejo? Eso no puede suceder de ninguna manera, porque las virtudes no pueden subsistir sin la felicidad, ni ella sin las virtudes. De manera que las virtudes no dejarán que

²⁴⁴ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 74), op.cit., p. 431.

la felicidad se dé la vuelta y arrastrarán consigo, cualesquiera que sean el dolor y la tortura a que se las conduce. En realidad es propio del sabio no hacer nada de lo que se pueda arrepentir; nada en contra de su voluntad, sino actuar siempre con nobleza, constancia, dignidad y valía moral (...)»²⁴⁵.

La felicidad humana se encuentra más allá del dolor y del sufrimiento. Consiste en la autosatisfacción, en el deleite de la superación total de la fragilidad de la condición humana. Dicha superación es efectiva cuando desemboca en una posible liberación. El individuo puede sentir su dignidad en la confrontación consigo mismo. La virtud necesita así de la fragilidad humana para manifestarse²⁴⁶. Al despertar sus capacidades innatas de fortaleza y de valentía, el individuo siente una felicidad en la resistencia y en la superación de la debilidad común a todo el género humano. Después de esos desarrollos, y a través de este deber de fortaleza, se puede aprehender el uso que hace Cicerón del término «dignidad». En algunos ejemplos, Cicerón utiliza dicho concepto de dos maneras que he clasificado en dos categorías: «actuar con dignidad» y «reconocer la dignidad». Ambas dimensiones se sincronizan entre sí.

3. «Actuar con dignidad» y «reconocer la dignidad»

Con esas dos expresiones, pretendo destacar dos dimensiones subyacentes en el término «dignidad» utilizado por Cicerón. Con el «actuar con dignidad», Cicerón utiliza la noción de dignidad para caracterizar un tipo de conducta que

²⁴⁵ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 80-81), op.cit., p. 435.

²⁴⁶ Cicerón habría dicho en este sentido: «Al final el hombre debe volver a sí mismo para confrontarse, pero nunca podrá escapar a esa confrontación. El mundo no puede ocultarle y el amor de su familia no le ayudará a huir», citado por D. C. Cura Grassi, que no indica la referencia de dicha frase, en *Pensamientos de Marco Tulio Cicerón*, Prometo Libros, Buenos Aires, 2004, p. 27.

se identifica con el decoro (en circunstancias de dolor y de sufrimientos) y con la fortaleza (a través de la expresión de la valentía). Así, en el texto citado previamente, el sabio actúa «siempre con nobleza, constancia, dignidad y valía moral». Cicerón se refiere al término «dignidad» como sinónimo del decoro que, como se sabe, define una conducta sobria y majestuosa. Del mismo modo, señala que el bien es «vivir con firmeza, con dignidad, con sabiduría y con valentía» y puede manifestarse en el mismo potro de tortura²⁴⁷. Cicerón quiere decir usando el término «dignidad» que el ser humano no debe expresar ni sus sentimientos ni sus sufrimientos sino sólo austeridad y majestad. Al empezar las *Disputaciones Tusculanas*, Cicerón hace un elogio de Roma, considerando que ningún otro pueblo puede compararse con ella. En efecto: «¿en quién existió alguna vez una dignidad, una firmeza, una probidad, una fidelidad, y una excelencia moral tan extraordinaria en todos los campos que pueda parangonarse con nuestros antepasados?». El traductor indica además que ha traducido en este pasaje el término *gravitas* por el de «dignidad». Este término se refiere a la capacidad de expresar austeridad y majestad con el fin de demostrar una superioridad personal²⁴⁸. Es exactamente el mismo uso del término «dignidad» que se encuentra en el *De Finibus* cuando Cicerón declara que «el placer (...) cedería el puesto (...) a la dignidad. En efecto, sería desvergonzado si rechazara por más tiempo la virtud, si antepusiera (...) la satisfacción del cuerpo o la alegría que nace de ella que la gravedad y la firmeza de espíritu»²⁴⁹. En el mismo sentido, cuando Cicerón critica la noción de placer de los epicúreos, elogia las palabras: «deber, equidad, dignidad, lealtad, rectitud, moralidad, acciones dig-

²⁴⁷ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 12-13), op.cit., p. 395.

²⁴⁸ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 2), op.cit., p. 105. Véase la nota 9 del traductor, op.cit., p. 105.

²⁴⁹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 1), op.cit., pp. 176-177.

nas de quien manda, dignas del pueblo romano, afrontar cualquier peligro por la república, morir por la patria»²⁵⁰. El término «dignidad» se une también con un fuerte patriotismo: hay que expresar la grandeza y la superioridad de Roma. Otros ejemplos del «actuar con dignidad» aparecen cuando Cicerón muestra que un individuo puede superar el dolor, mostrando la firmeza y la determinación de su alma, teniendo su mirada puesta en «la moralidad, la dignidad y el decoro»²⁵¹. Aquí, la dignidad se nutre también de la necesidad de actuar con valentía y puede asimilarse al deber²⁵². De forma muy parecida, Cicerón habla con un tono aristotélico, del hombre «magnánimo y fuerte» que, siendo «equilibrado, digno y sereno» desprecia los avatares humanos, desde el momento en que está por encima de ellos²⁵³. Cicerón dice así que «actuar con dignidad» permite sobresalir sobre los demás y llegar a la gloria. Elogia precisamente a los grandes personajes de Roma, tales como Násica, los Decios y Lucrecia que actuaron con rectitud sin mirar el interés personal, despreciando la muerte, guiados sólo por «el esplendor de la dignidad»²⁵⁴. Para describir con más intensidad esta misma elevación del hombre que actúa con decoro, fortaleza y valentía, Cicerón utiliza también el concepto de dignidad. Se trata ahora del reconocimiento

²⁵⁰ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 76), op.cit., p. 147.

²⁵¹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 31) op.cit., pp. 229.

²⁵² Boyancé escoge un ejemplo parecido a éste y deduce en este punto que la *dignitas* puede significar actuar por deber, BOYANCÉ, P., «Cum dignitate Otium», en BOYANCÉ, P., *Études sur l'humanisme cicéronien*, op.cit., p. 118. [Dicho artículo ha sido anteriormente publicado en la revista, *Revue des Études Anciennes*, n° 43, Bruselas, 1948, pp. 171-191].

²⁵³ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 61) op.cit., p. 369. También, «(...) una vida que ha transcurrido con dignidad y brillo procura un consuelo tan grande» que la aflicción no alcanza o el dolor roza superficialmente. CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 61), op.cit., p. 307. Cicerón menciona la capacidad de los griegos para soportar «con resistencia y dignidad las enfermedades», *Disputaciones Tusculanas* (II, 65), op.cit., p. 257.

²⁵⁴ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 64), op.cit., p. 315.

mismo de una dignidad en un individuo que se comporta con grandeza y superioridad.

Cuando Cicerón se refiere al deber de fortaleza habla de «la grandeza y vigor de un alma excelsa e invicta»²⁵⁵. La fortaleza (o magnanimidad) se aplica al individuo que, dotado de un alma «grande y elevada», es capaz de situarse por encima de las cosas humanas²⁵⁶. Dicha virtud recurre a dos facultades: primero, el desprecio de las cosas externas y, segundo, la capacidad de emprender cosas grandes y difíciles. Este segundo rasgo proporciona precisamente «nobleza y dignidad» en la medida que se demuestra una «fuerza moral» propia del individuo capaz de realizar dichos actos²⁵⁷. Aquí se trata de «reconocer una dignidad», es decir, una grandeza, una superioridad, una elevación, propias a un individuo que demuestra su valentía y sobresale sobre todos²⁵⁸. En esta perspectiva, se puede lograr esta dignidad, entendida como grandeza, gloria y honor, afrontándose al miedo y al sufrimiento²⁵⁹. En la misma perspectiva, el ánimo libre de perturbación, de temor, de ambición, de cólera, goza de una serena tranquilidad y trae consigo la constancia y «el sentimiento de nuestra dignidad»²⁶⁰. Cicerón no se refiere

²⁵⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 15), op.cit., pp.11-12.

²⁵⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 61), op.cit., p.32. Para Cicerón, Sócrates es un ejemplo de esta «grandeza de ánimo», *Disputaciones Tusculanas* (I, 71), op.cit., p. 164.

²⁵⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 67), op.cit., p.35. Por otro lado, Cicerón apunta que el debate entre los académicos y los estoicos sobre la naturaleza del bien versa sobre la «dignidad de la virtud», es decir, sobre su grandeza. Habla también de «la dignidad, la rectitud la belleza misma de las virtudes», CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 68 y 107), op.cit., pp. 142 y 166. Antes, se refiere también a la «dignidad de las cosas» al ensalzar la moral con la justicia, *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 51), op.cit., p. 128.

²⁵⁸ En relación con el sabio: «¿Qué hay que sea capaz de perturbar una dignidad y una coherencia tan grandes?», *Disputaciones Tusculanas* (IV, 57), op.cit., p. 366. Se puede aliviar la aflicción cuando se alaba «la dignidad y el equilibrio de quienes soportan los avatares humanos sin turbarse», *Disputaciones Tusculanas* (IV, 60), op.cit., p. 368.

²⁵⁹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 46), op.cit., p. 244.

²⁶⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 69), op.cit., p. 36.

sólo a una actitud decorosa, sino también a la conciencia de sentir una dignidad individual. El ser humano debe ser dueño de sí mismo, sufriendo con moderación, de acuerdo con la dimensión varonil de la virtud, para mantener «la dignidad de su persona»²⁶¹. La dignidad, atendida como excelencia propia del ser humano, es la causa del deber de fortaleza. Al mismo tiempo, el individuo siente su dignidad en la realización misma de esta virtud. Ambas dimensiones se confunden y conforman el ideal ciceroniano del ciudadano romano. En la guerra, los soldados prefieren morir que «descender un solo peldaño en la escala de su dignidad»²⁶². Hay que sentir su honor, su excelencia individual a través de la demostración de su valentía. Cicerón expresa con más rotundidad esta idea cuando define la fortaleza como la «guardiana de tu dignidad»²⁶³. La fortaleza y la valentía aparecen así como la plasmación del respeto debido hacia sí mismo. «Actuar con dignidad» y «reconocer la dignidad» son dos dimensiones implícitas que atraviesan los desarrollos de Cicerón relativos a la fortaleza y el decoro. Su separación puede ser solamente de orden analítico. En efecto, ambas se nutren mutuamente en el reconocimiento y en la persecución de la dignidad que el ser humano pretende alcanzar.

En resumen, el concepto de dignidad utilizado hasta ahora por Cicerón representa la cualidad de la conducta individual conforme a las virtudes de decoro y de fortaleza. Se fundamenta en el autoconocimiento de la naturaleza humana y el deber de ajustar su comportamiento con la excelencia de dicha naturaleza. Este ajuste consiste en hacer que la recta razón domine los sentimientos que el individuo puede sentir en relación con el bien y el mal. Se trata así de la afirmación de la individualidad del ser humano sobre todo lo que podría limitar su autonomía. La virtud consiste en la superación

²⁶¹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 49), op.cit., p. 246.

²⁶² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 58-59), op.cit., p.252

²⁶³ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 31, 33) op.cit., pp. 229 y 231-232.

individual de su persona; se siente entonces un deleite en esta misma lucha sobre sí mismo (como individuo) y sobre su condición humana (como finita y débil). En otras palabras, el ser humano siente su dignidad reconociendo la fuerza de su voluntad personal y superando los límites de su condición humana.

La fortaleza unida con el decoro hace que la dignidad del individuo resida en la grandeza y en la superioridad de su conducta. Cicerón recoge esta fusión y la aplica al ámbito político, proporcionando una nueva perspectiva moral y práctica a la noción de dignidad.

D. Dignidad y política

A continuación, pretendo demostrar que Cicerón fundamenta la dignidad individual no tanto en el acceso a los cargos políticos como en las cualidades individuales que permiten lograr y desempeñarlos. Esta dignidad es sinónima de excelencia y se fundamenta en una voluntad humana extraordinaria con vista a la consecución de una absoluta autonomía. Este proceso se plasma particularmente en la relación entre el individuo y los honores políticos. Los siguientes desarrollos se articularán en torno a tres partes: la dignidad como concesión de honores, la dignidad como consecución de honores y la dignidad como superación de honores.

1. La dignidad como concesión de honores

Cicerón reconoce que entregarse en la administración de los «negocios públicos» genera «esplendor y dignidad». Es incluso lo más provechoso para el género humano²⁶⁴. En efecto, permite a cada uno sobresalir sobre los demás y afirmar sus méritos.

²⁶⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 70), op.cit., p. 37.

tos²⁶⁵. Es el ámbito donde puede manifestarse la voluntad inherente a la cuarta persona del ser humano. En este punto, Cicerón coincide perfectamente con el espíritu de sus contemporáneos. Como indica Barceló en su estudio sobre la historia romana: «las aportaciones personales al servicio del interés público (*res gestae*) proporcionan al particular, dignidad y prestigio»²⁶⁶. La *dignitas* es, en este sentido, un título o una función política que debe expresarse con majestad y seriedad. Cicerón habla, por ejemplo, de la «suprema dignidad» de Catón para llegar a ser el primer ciudadano de la República, o de Tiberio Graco que buscó «la gloria y la dignidad», progresando en virtud²⁶⁷. En *Pro Sestio*, elogia a los ciudadanos que buscan «los honores (*dignitatem*), la fama y la gloria»²⁶⁸. Cicerón se opone, por tanto, a la igualdad política. La democracia supone la igualdad de los individuos y es «injustísima» porque no reconoce las distinciones proporcionadas por los méritos de cada uno. Los superiores y los inferiores disfrutaban del mismo honor y de las mismas dignidades, lo que no debe ocurrir en la «ciudad de los mejores»²⁶⁹. La igualdad de los derechos de cada ciudadano es proporcional a la capacidad de ejercitarlos. En caso contrario, la democracia significaría la ruina del Estado²⁷⁰. Cicerón asimila la democracia a la homogenización de los individuos. Como espejo de su propia experiencia, recuerda el destierro de Hermodoro de Éfeso precisamente porque había pretendido sobresalir sobre los

²⁶⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 61 y 119), op.cit., pp. 31 y 62

²⁶⁶ BARCELÓ, P., *Breve historia de Grecia y de Roma*, Alianza, Madrid, 2001, p. 177.

²⁶⁷ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 61 y 65), op.cit., pp. 259 y 262. Cicerón abunda también en este sentido de la dignidad, cuando se defiende de las críticas de los epicúreos «como si contendiéramos por un rango o una dignidad», CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 50), op.cit., p. 299.

²⁶⁸ CICERÓN, M. T., *En defensa de P. Sestio* (102), en *Discursos*, (IV), trad. de J. Baños Baños, Gredos, Madrid, 1994, p. 353.

²⁶⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 43 y 53), op.cit., pp. 29 y 35-36.

²⁷⁰ GUILLEN, J., *Héroe de la libertad. Vida política de M. Tulio Cicerón*, (vol. II), op.cit., p. 115.

demás cuando «los hombres [en democracia] odian toda superioridad en la excelencia»²⁷¹. Como señala Boyancé, Cicerón utiliza en este contexto el término «*dignitas*» para expresar «la posición subjetiva del individuo que presenta a la comunidad la defensa de sus intereses personales y la realización de sus aspiraciones como una exigencia legítima»²⁷². Se trata del prestigio, del ascendiente y del respeto que goza el ciudadano en la vida política y social. La fama, la reputación, la gloria y la dignidad, forman una *contentio dignitatis*, una «contienda entre dignidades» que se materializa en el disfrute de la *autorictas*, entendida como autoridad moral, prestigio y credibilidad²⁷³. En resumen, y como señala Levy, el término «*dignitas*» posee dos categorías de sentido, una moral y otra social²⁷⁴.

El modelo aristocrático permite que los mejores expresen sus méritos y sus cualidades, desempeñando las diversas *dignitas* romanas, es decir, los cargos públicos. Los cónsules, por ejemplo, son los magistrados superiores y les corresponden la dirección de los asuntos públicos²⁷⁵. Los pretores están subordinados a los cónsules y se encargan de la administración de la justicia. Luego, la función de los ediles deriva de la policía interior de Roma. El tribunado de la plebe ha tenido, en un primer momento, un carácter revolucionario con el fin de proteger a los plebeyos contra la aristocracia. Ha sido luego integrado en

²⁷¹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 105), op.cit., p. 449.

²⁷² BOYANCÉ, P., «Cum dignitate Otium», op.cit., p. 116.

²⁷³ PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*, op.cit., p. 994.

²⁷⁴ LÉVY, J. PH., «*Dignitas, Gravitas, Autorictas Testum*», en AA. VV., *Studi in onore di Biondo Biondi*, II, Giuffrè, Milano 1965, pp. 32-33 y 63-66.

²⁷⁵ Es decir, el mando militar y el gobierno, el control del Senado, la conducción de la guerra, el nombramiento de los oficiales, la imposición de los tributos. La raíz de la palabra magistrado, «*magis*», es decir «el que es o puede más», implica que no es sólo una función delegada, sino que el magistrado es el portador del poder estatal. Resulta elegido por todo el pueblo y ejerce una función pública secular. Aunque unas funciones del consulado han sido delegadas paulatinamente a otras magistraturas, los cónsules siguen teniendo la máxima dignidad en la República. Así, el consulado es una magistratura epónima. Al respecto, véase CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 56-63), op.cit., pp.75-79.

el nuevo Estado patricio-plebeyo, como protector de todo el pueblo. Tiene la función de velar por el propio Estado (*res publica*), entendiendo en procesos los casos de alta traición (*perdullio*) o los que atentan a la dignidad del pueblo romano (*maiestas*)²⁷⁶. La cuestura es el grado más bajo de la magistratura y su función principal consiste en la administración del tesoro público y la protección del archivo del Estado. De los cargos subalternos desempeñados por los *equites* (el orden ecuestre, de donde viene Cicerón)²⁷⁷ el más prestigioso es el de escriba (encargado de llevar los libros y la contabilidad) de los ediles curules y los cuestores²⁷⁸. Por otro lado, el Senado está formado por todos los antiguos magistrados a partir del Cuestorio y tiene por función aconsejar a los magistrados, mediante sus resoluciones (*senatus consultum*). Los senadores (o *patres*) intervienen en las sesiones siguiendo el orden de las dignidades: carácter de patricio o plebeyo y magistraturas revestidas por cada senador. El más alto corresponde a los antiguos dictadores y censores, seguido por los consulares, antiguos pretores, ediles y tribunos y finalmente, los cuestores. El senador con mayor *dignitas* es el *princeps senatus* y su puesto está considerado como el honor

²⁷⁶ Cicerón defiende esta institución, aunque por motivos de estrategia política y porque procede de aquella. Véase CICERÓN, M. T., en el Libro III de *Sobre las leyes* y particularmente (III, 16-23) op.cit., pp. 225 y 228. Es por otra parte el tribuno de la plebe dirigido por Clodio que condenará a Cicerón al exilio en 58 a. C por haber ejecutado sin juicio a los conspiradores de Catilina. Vid. ARIAS RAMOS, J. & ARIAS BONET, J. A., *Derecho público romano e historia de las fuentes*, Clares, Valladolid, 1971, y en particular su capítulo II.

²⁷⁷ El acceso al rango de caballero no es hereditario y se funda en la fortuna del aspirante. Constituyen para el joven noble un honor y un privilegio: se vee concedido (bajo el Imperio) un caballo, de ahí: «*equites Romani equo publico*».

²⁷⁸ Esos mismos *equites* tratan de diferenciarse de las clases inferiores, con el caso anecdótico de los asientos del teatro. Desde el año 67 a. C., en virtud de la «ley Roscia», los caballeros tienen reservadas catorce filas a continuación de las de los senadores. Marcial se refiere a esta nueva situación: «Por fin es posible sentarse con mayor comodidad, ahora ha sido restablecida la dignidad ecuestre; ya no somos empujados por la turba ni somos contaminados por ella (...)», MARCIAL, M. V., *Epigramas completos* (V, 8), trad. de D. Estefanía, Cátedra, «Letras Universales», Madrid, 1991, p. 200.

supremo²⁷⁹. El *cursus honororum* reestructurado por Sila, comienza generalmente por los servicios ecuestres, tanto por parte de los hijos de senadores como de los jóvenes de familias no senatoriales incorporados a la primera clase social. Los caballeros desempeñan el rango de jueces-jurados, función que abarca la jurisdicción civil y penal. Por esta razón, Cicerón insiste en que «la interpretación del derecho civil» confiere honores y altos grados de dignidad»²⁸⁰. Como señala Peces-Barba, se trata de una concepción material de la dignidad, entendida como una «función preeminente que se expresa en majestad y seriedad»²⁸¹. En otras palabras, Cicerón coincide y expresa una idea común del término «*dignitas*» que implica el honor y el mérito que, a su vez, se plasman en la carrera y el rango político.

El objetivo consiste en sobresalir sobre los demás y la política aparece como el ámbito idóneo para manifestar su excelencia individual y conseguir la gloria. Así, Pina Polo intitula muy justamente «La lucha por la dignidad perdida», el capítulo dedicado a la vuelta de Cicerón a Roma después de su exilio forzado con la reconquista de sus bienes, de sus derechos de ciudadano, de su reputación y de su prestigio²⁸². De hecho, una de las llamadas *Epístolas familiares* de Cicerón evoca este sentido de la *dignitas*: «Si dignidad es tener buena opinión en lo que toca a la República y decir pareceres que parezcan bien a los buenos, cierta cosa es que tengo mi autoridad. Pero si dignidad consiste en poner la obra el buen parecer, si es posible, o a lo menos esforzarlo libremente de palabra, yo te certifico que ni aun una sombra de autoridad nos ha quedado»²⁸³. Cicerón expresa aquí esta vinculación entre la noción de dignidad y el desempeño activo de una función política si posible alta. Se

²⁷⁹ Para un elogio del Senado, CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (III, 28), op.cit., p. 232: «(...) el Senado es el señor de la pública deliberación, todos deben defender lo que él apruebe».

²⁸⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 65), op.cit., p. 118.

²⁸¹ PECES-BARBA, G., *La dignidad de la persona...*, op.cit., p. 25.

²⁸² PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*, op.cit., pp. 179-193.

²⁸³ CICERÓN, M. T., *Epístolas familiares*, (IV, XIV), (tomo I), trad. de P. Simon Abril, Librería Santaren, «Clásicos Latinos», Valladolid, 1941, p. 309.

trata no sólo del prestigio recobrado sino también, de la posibilidad de traducir en actos políticos sus ideas y sus opiniones. Cicerón, sintiéndose apartado de la esfera decisoria del poder, se reconoce una dignidad parcial ya que no goza de la capacidad para comprometer su persona en la esfera política.

Se puede entender ahora la conciliación que hace Cicerón entre el concepto de dignidad política y la noción de reposo. Formula a veces, y dirigiéndose a los ciudadanos normales (*sani*) y de bien (*beati*), la expresión «*cum dignitate otium*»²⁸⁴. El *otium* se refiere al tiempo libre que el ciudadano tiene después de haberse liberado de sus obligaciones políticas, y también al descanso merecido después de este esfuerzo. Cicerón quiere expresar el bien asignado a la actividad de los hombres políticos, la unión en su carrera, en su propia vida, de las ventajas del ocio y de la posición preeminente en el Estado, designada por la *dignitas*²⁸⁵. Elogia particularmente a Publio Escipión (el «Africano»), que ha encontrado un equilibrio entre el *otium* y la soledad dedicada a la filosofía (*solitudo*) para poder «descansar de los altos cargos». Al contrario, Cicerón subraya que el *otium* donde su persona se encuentra al redactar *De Officiis*, no es digno porque no es voluntario sino forzado²⁸⁶. Resumiendo, el *otium* puede ser digno para Cicerón si tiene tres rasgos: primero, no debe ser un fin sino un momento de recuperación de los esfuerzos dedicados a la vida política; segundo, debe ser voluntario: la coacción y la violencia no pueden representar su razón de ser; tercero, el tiempo de *otium* debe ser aprovechado dignamente, es decir, de forma no egoísta, dedicándolo a la reflexión

²⁸⁴ CICERÓN, M. T., *En defensa de P. Sestio* (98): «Aquellos que es lo mejor y más deseable para todos los hombres sanos, honestos y felices: una vida apacible con honor», op.cit., p. 351. Véase también, *Sobre el orador*, (I, 1), trad. de J. Iso, Gredos, Madrid, 2002, p. 85.

²⁸⁵ BOYANCÉ, P., «Cum dignitate otium», op.cit., p. 123. Boyancé explica que el término «*cum*» significa la unión de dos conceptos aparentemente antitéticos.

²⁸⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 1), op.cit., pp. 133-134. Véase un comentario de este pasaje en TESTARD, M., «Aspects de l'humanisme cicéronien dans le *De Officiis*», op.cit., pp. 222-223.

filosófica, a las Letras y al estudio en general²⁸⁷. Por otro lado, Cicerón intenta superar esta visión de la excelencia individual que sigue dependiendo de la concesión de los honores políticos. Expresa esta postura para absorberla luego en unos ideales morales superiores que revelan paulatinamente una nueva individualidad. Así, la dignidad se fundamenta también en el mismo esfuerzo y en la misma voluntad para conseguir esos honores.

2. *La dignidad en la consecución de los honores*

Cicerón contempla otra dimensión en la dignidad política: además de referirse propiamente a los honores políticos, se manifiesta también en el valor demostrado para acceder a aquéllos. Por otro lado, Cicerón pretende también hacer un elogio de su persona cuando se refiere a las características de la dignidad política. Así, se admira a una persona cuando demuestra «virtudes excelentes», cuando sobresale por sus méritos y por sus «cualidades inesperadas»²⁸⁸. Es más: «la mera prestancia de la dignidad», la creencia de que alguien es «digno de una altísima dignidad», es un motivo suficiente para prestarle su ayuda²⁸⁹. Aquí no se trata sólo de la «visibilidad del decoro» sino de la visibilidad de los talentos y de los méritos individuales. La dignidad implica una exteriorización de las cualidades personales, entre las cuales se halla el talento de la elocuencia. Cicerón indica en efecto que el arma necesaria para conseguir la gloria es el arte oratorio. La elocuencia permite conseguir la gloria porque es capaz de conciliar los ánimos. Lo hace gracias a la delicadeza, la afabilidad y la gravedad templada con la moderación. Ocupa el primer puesto entre las llamadas «artes de la paz»²⁹⁰. El indi-

²⁸⁷ CICERÓN, M. T., *Pro Archia poeta* (VI, 12-13), op.cit., p. 81.

²⁸⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 31-37), op.cit., pp. 98-101.

²⁸⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 21), op.cit., pp. 92-93.

²⁹⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 48 y II, 66), op.cit., pp.107-108 y 118. También, «(...) la moderación de la voz, la fuerza de la palabra (...) es la máxima conciliadora de la sociedad humana».

viduo debe destacarse de los demás en la esfera política, respetando sin embargo lo propio de la naturaleza humana que consiste en la negociación y en la búsqueda del bien común. Al mismo tiempo, la elocuencia debe dejar traspasar la dignidad del orador. Ésta viene de su capacidad para influir y orientar las conciencias ajenas²⁹¹. Así, en el *Orator*, obra dedicada a Bruto, Cicerón realiza un sutil análisis de los estilos de oración. Utiliza el concepto de dignidad como una elevación en la gracia mediante el correcto uso de los estilos y la capacidad para mover los ánimos de los demás. Esta dignidad, mezclada con la gracia, aparece cuando se sabe encontrar la justa medida en función de las circunstancias, es decir, entre el *mouere* (el *pathos*), el *conci-liare* (el *ethos*) y el *probare* (la buena fe)²⁹². Esta descripción de la «sensualidad oratoria» o de la «voluptuosidad de la palabra», puede representar para Cicerón una forma de reforzar su sentimiento y su fe en sus capacidades personales, según Briot²⁹³. Por su parte, Mommsen tiene un juicio mucho más severo: «(...) no era hombre de pasiones ni de convicciones; era sencillamente, un abogado, y no de los de los mejores (...). Su egoísmo impenitente (...) perdía siempre de vista el problema debatido para hacer brillar solamente el virtuosismo del abogado y el vacío aterrador que produce en sus disertaciones la ausencia de ideas (...)». Y concluye Mommsen: «El juzgar a Cicerón es fácil para

²⁹¹ «Lo que se trate con el pueblo y con los padres hágase con moderación, es decir con mesura y con tranquilidad. Porque el orador modera y regula no sólo la mente y las voluntades, sino hasta casi los rostros de los que le oyen», respectivamente, CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes*, op.cit. (I, 27 y III, 40), pp. 155 y 238.

²⁹² Por ejemplo: «En cuanto al rostro que tiene una gran importancia tras la voz, ¡cuánta dignidad y gracia aporta!», CICERÓN, M. T., *El orador* (60), trad. de E. Sánchez Salor, Alianza, Madrid, 1997, p. 60. El orador debe adaptarse al *decorum*: «debe mirar lo conveniente no sólo en las ideas sino también en las palabras. Y es que las personas con diferentes circunstancias, con diferente cargo, con diferente prestigio personal, con diferente edad (...) no deben ser tratados con el mismo tipo de palabras o ideas» (71), op.cit., pp. 64-65. En relación con el *ethos*, el *pathos* y la buena fe, véase *El orador* (128), op.cit., p. 92 y (209), op.cit., p. 139.

²⁹³ BRIOT, P., «Cicéron. Approches díune psychanalyse», op.cit., p. 1047.

quien contemple a esta figura con discernimiento e imparcialidad; en cambio, el *ciceronismo* constituye un problema que, más que resolverse, sólo puede explicarse a la luz del mayor misterio de la naturaleza humana: el misterio del lenguaje y de la acción que ejerce sobre el espíritu»²⁹⁴. Mommsen tiene razón cuando apunta que el lenguaje tiene una capacidad de influir en la mente humana. Es precisamente aquí donde se encuentra la grandeza del orador: no sólo porque debe tener una gran cultura sino porque incide directamente en la mente, la conciencia y la voluntad de los demás. En cuanto a la supuesta falta de convicción de Cicerón, discrepo de Mommsen. Cicerón considera, por ejemplo, que la verdadera gloria deriva del valor personal. El ser humano debe ser capaz de arriesgar incluso su propia vida. De esta manera podrá alcanzar la inmortalidad y volverse incluso un dios entre los dioses²⁹⁵. Por tanto, la gloria no deriva de elementos contingentes (rango social, familia, riqueza, etc.) sino de los únicos talentos y de la voluntad del individuo. No se trata sólo de reflejar la mentalidad agonal de una aristocracia romana ambiciosa. En efecto, Cicerón estimula también la ambición de las personas de origen humilde, que deben «fijarse un gran ideal y esforzarse para llegar a él con celo directo y constante»²⁹⁶. Aquí

²⁹⁴ MOMMSEN, T., *El mundo de los cesares*, op.cit., pp. 740-741. Mommsen dice también que a Cicerón «(...) le daba igual cultivar un campo que otro, pues en todos era lo mismo: un chapucero. Tenía un temperamento de periodista en el peor sentido de la palabra (...)», op.cit., p. 740. Sin hacer referencia a Mommsen en su bibliografía, J. M. del Pozo, considera a diferencia del historiador alemán, que Cicerón no tiene «un eclecticismo adoptado por debilidad o pobreza de su pensamiento propio, sino por convicción y elaboración íntima», POZO, J. M. (del)., *Cicerón: conocimiento y política*, Centro de Estudios Constitucionales, «Derecho y Justicia», Madrid, 1993, p. 176.

²⁹⁵ «Nadie se expondría nunca a la muerte por su patria si no tuviera esperanza de alcanzar la inmortalidad». Y sigue: «pero yo no sé cómo se ha enraizado en nuestras mentes una especie de presentimiento de los siglos venideros, que se manifiesta sobre todo y se hace patente con la mayor evidencia en los ingenios mayores y en los espíritus más elevados», CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 33), op.cit., pp.133-134. Gracias a la gloria, los hombres se vuelven dioses, *Disputaciones Tusculanas* (I, 29 y 76), op.cit., pp. 130-131 y 167.

²⁹⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 45), op.cit., p. 105.

la dignidad no se fundamenta en el mero reconocimiento de los honores sino en la fortaleza y el decoro, ambos orientados para conseguir la gloria. En resumen, Cicerón fusiona sus aspiraciones filosóficas con su propia experiencia política y su identidad como ciudadano romano.

Así, los rasgos que Cicerón identifica como reveladores de la dignidad del individuo en el ámbito político, coinciden con los que le han llevado a su propia gloria política. Dos rasgos fundamentales se destacan y se unen en Cicerón: el talento de orador y el decoro. Su hermano, Quinto Tulio Cicerón, le dedica un pequeño y emotivo tratado para apoyarle durante su campaña. Aparecen aquí rasgos que condensan toda la idiosincrasia romana con el fin de aspirar a la gloria, a la cual se añaden las virtudes defendidas por Cicerón. Cuando éste pide al joven de origen humilde fijarse un gran ideal político, se refiere, a fin de cuentas, a sí mismo, como *homo novus*, que debe contar con sus únicos talentos para llegar a la gloria²⁹⁷. Cicerón ha sufrido en efecto de su condición de provinciano y de *homo novus*, generando según Briot, un complejo de inferioridad mezclado con un sentimiento de inseguridad. Además, el desempeño de la actividad política –con la satisfacción de la voluntad de poder que supone– permitiría el acceso al sentimiento de plenitud que Cicerón perseguiría inconscientemente²⁹⁸. Su dignidad viene únicamente de sus dotes indivi-

²⁹⁷ «Considera qué ciudad es ésta, a qué aspiras, quién eres. Casi a diario, cuando descendas al foro debes reflexionar sobre esto: «Soy un *homo novus*, aspiro al consulado, ésta es Roma». Y más adelante: «Compensarás la condición de *homo novus* con tu fama de orador, cualidad que siempre ha gozado de la más alta estima: aquel a quien se juzga digno de ser abogado de los ex cónsules no puede ser considerado indigno de acceder al consulado (...). Así pues, date cuenta de que hombres procedentes de las familias más importantes, al carecer de fuerza propia, no se pueden comparar contigo» CICERÓN, Q. T., *Breviario de campaña electoral*, trad. de A. Riquer, Sirmio-Quaderns Crema, Biblioteca Menor, n.º 7, Barcelona, 1993, pp. 20 y 25. Véase también, FRIEDLAENDER, L., *La sociedad romana. Historia de las costumbres en Roma desde Augusto hasta los Antoninos*, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1982, pp. 245-246.

²⁹⁸ BRIOT, P., «Cicéron. Approches di une psychanalyse», op.cit., p. 1046.

duales y no dependen de cualidades exteriores a su persona. Quinto Tulio se refiere al oráculo délfico, para motivar a su hermano:

«Y dado que el principal vicio de esta ciudad suele ser olvidarse de la virtud y de la honradez, a este respecto, conócete bien a ti mismo, es decir, date cuenta que tu eres la clase de persona capaz de suscitar en tus adversarios el peor temor (...)»²⁹⁹.

Se vuelve aquí a la capacidad socrática de autoconocimiento, pero no para conocer sus propias finitudes que derivan de la condición humana sino para conocer y exaltar sus talentos. Aquí, el «conócete a ti mismo» implica una exaltación de la individualidad propia y tiene como fin sobresalir sobre los demás en la carrera política. Quinto Tulio pretende ayudar a su hermano en determinar lo que constituye su esencia con, en particular, su talento para la oración:

«(...) persevera todavía más en seguir el camino que te has marcado: sobresalir en la elocuencia. Gracias a ella, uno puede en Roma ganarse y atraerse la simpatía de los hombres y, a la vez, evitar los obstáculos y los ataques»³⁰⁰.

El hermano de Cicerón se refiere implícitamente a Homero y Aristóteles que encontraron en «el sobresalir sobre los demás» la fuente del verdadero honor. La fama puede lograrse gracias a la distinción y a la superioridad. La elocuencia y la retórica son los instrumentos para llegar a la gloria:

«De hecho, tú, un hombre de la clase ecuestre, aspiras al más alto cargo de la ciudad y, dado que es el más alto, este mismo honor otorga al hombre de por sí fuerte, elocuente y honrado una grandeza mayor que a los otros»³⁰¹.

²⁹⁹ CICERÓN, Q. T., *Breviario de campaña electoral*, op.cit., p. 84.

³⁰⁰ CICERÓN, Q. T., *Breviario de campaña electoral*, op.cit., p. 84.

³⁰¹ CICERÓN, Q. T., *Breviario de campaña electoral*, op.cit., p. 35.

Cicerón debe afirmar su superioridad sobre los demás gracias a su talento para la oración, movido por su prodigiosa ambición. El rango político deriva así de la excelencia individual, excelencia que su vez se logra mediante la elocuencia, lo que constituye lo propio de la dignidad de la excelencia humana³⁰². En esta concepción de la dignidad como excelencia subyace una contradicción inherente que Cicerón pretende moderar. En efecto, la excelencia individual depende del reconocimiento de los demás. Pero no se trata de un reconocimiento pasivo de un valor propio del individuo. Éste debe en efecto demostrar y actualizar este valor. No hay que demostrar la dignidad de la especie humana, sino las aptitudes que encarnan de la forma más excelente las características de su individualidad. La razón y el lenguaje son las cualidades que diferencian a los hombres de los animales. Se debe recurrir a esos rasgos para revelar su dignidad (como grandeza y decoro) y obtener el reconocimiento de sus pares. Además, la elocuencia debe tender hacia la «conciliación» y la coexistencia pacífica de los hombres. En consecuencia, aquélla se opone doblemente a la violencia inherente de los animales: en su modo (con el uso de las palabras) y en sus fines (la búsqueda de la paz social). Aquí se encuentra la posible contradicción que he apuntado en la concepción ciceroniana de la dignidad. Aunque el propio Cicerón condena la ambición³⁰³, la búsqueda de la excelencia individual en el acceso y el desempeño de los más altos cargos políticos se basan en una ambición desenfrenada. La dignidad en esta perspectiva es fundamentalmente individualista y psicológicamente violenta por el mero «sobresalir sobre los demás», fórmula que no es otra cosa que la máscara de la ambi-

³⁰² Los discursos de Cicerón contra Catilina constituyen un ejemplo. Por ejemplo, cuando Cicerón recurre a la prosopopeya de la patria: «Ella razona contigo, Catilina, y en cierto modo te habla en silencio (...)», en CICERÓN, M. T., *Catilinarias*, (18), op.cit., p. 56. Un mural de Cesare Maccari (1840-1919) en el Palazzo Madama de Roma, «Cicerón hablando en el Senado», expresa el talento de orador de Cicerón.

³⁰³ «No hay en absoluto cosa más desgraciada que la ambición y la lucha por conseguir honores», CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 87), op.cit., p. 45.

ción. Pero este individualismo y esta violencia están absorbidos y diluidos en sus manifestaciones y en el método utilizado por Cicerón para lograr sus objetivos. Primero, gracias a la elocuencia, el individuo no debe imponerse sino convencer, es decir, lograr el consenso. Se trataría tal vez de una reactualización de la idea platónica del triunfo de la inteligencia sobre la fuerza. Segundo, el fin político perseguido es el bien común, con la coexistencia pacífica como objetivo. Por tanto, si se entiende el decoro como dignidad, la majestad, la gravedad y la moderación son las guías que permiten satisfacer la ambición individual. La concepción ciceroniana de la dignidad resulta de una combinación entre las ambiciones individuales y los fines políticos más altos. Para superar esta tensión, Cicerón tiene que separarse de ella. En efecto, se distancia paulatinamente de la concepción tradicional de la *dignitas* romana como mera concesión de honores, considerando en un primer momento, que el valor de la persona viene de sus esfuerzos individuales para conseguirlos. En un segundo momento, y como se verá, Cicerón considera que dicho valor se encuentra en el mismo distanciamiento de su persona en relación con la obtención de esos honores.

3. *La dignidad en la superación de los honores*

El sobresalir debe tener siempre como principio este desprecio de las cosas externas. Se debe mantener la independencia de su persona en relación con cualquier tipo de reconocimiento social. El individuo se vuelve consciente de la dignidad de su persona, que Cicerón llama el «sentimiento de dignidad», cuando se fija no tanto en el reconocimiento de los honores como en la capacidad para llevar a cabo su cargo³⁰⁴.

³⁰⁴ «Quien se entregue a la administración de los cargos públicos procure no considerar sólo la honra que ello supone, sino también si tiene capacidad de llevar a cabo esa empresa en la cual hay que considerar también que no desespere sin justa razón por la flaqueza de ánimo, ni confie demasiado por el ardor del deseo», CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 73), op.cit., p. 38.

Incluso, se trata de afrontarse al propio éxito manteniendo la gloria personal como mero adorno de su dignidad. En este punto, Cicerón parece profundizar el ideal del «hombre magnánimo» de tipo aristotélico. Se trata también de sobresalir a través de una auténtica relativización de la gloria. Cicerón no rechaza los bienes exteriores sino que limita su influencia en el valor de la dignidad personal. Manifiesta una postura ecléctica que concilia el estoicismo (para el cual la felicidad deriva de la virtud) con las enseñanzas de los peripatéticos (que dan un valor a los bienes exteriores)³⁰⁵. Cicerón reconoce que la naturaleza humana es demasiado débil para vencer la inclinación al poder³⁰⁶. Pero, la búsqueda de la gloria por sí misma genera una dependencia y, por tanto, revela un espíritu débil, que puede ceder ante la fortuna, las pasiones y aún peor, ante otros hombres. Este planteamiento releva una vez más que lo más vergonzoso para el romano es la pasividad (social, política e incluso sexual). Este modelo de gloria propuesto por Cicerón –más allá de la gloria terrenal disfrutada por sus contemporáneos– hace que la ambición individual no se agote nunca. No puede satisfacerse y se mantiene en una cierta amargura en relación con la vida. Se trata del precio a pagar para sentir una absoluta libertad³⁰⁷.

³⁰⁵ COPLESTON, F., *Filosofía de la Historia. I. Grecia y Roma*, op.cit., p. 414. Para V. J. Herrero Llorente, Cicerón es un ecléctico que recoge no lo mejor de cada escuela sino lo que más conviene a su temperamento. Además de tener como amigo al epicúreo Fedro, cuenta también con Filón de Larisa, jefe por entonces de la Academia. Es el caso también del estoico Diódoto, de Zenón (distinto del Zenón de Elea y del Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica), Antíoco de Ascalón (representante del eclecticismo) y Posidonio de Apamea (Siria). Vid. «Introducción», de CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, op.cit., pp. 11-13. Sobre Posidonio, véase ELORDUY, E., *El estoicismo*, op.cit., pp. 89-94.

³⁰⁶ CICERÓN, M. T., *La amistad* (63), op.cit., pp. 85-86.

³⁰⁷ Refiriéndose a la propia persona de Cicerón, Francisco Pina Polo afirma también que Cicerón deseó superar a todos en dignidad y que sólo efímeramente pudo lograr esta meta, lo que fue «causa de frustración, amargura y sensación de fracaso en la parte final de su existencia», en *Marco Tulio Cicerón*, op.cit., p. 11.

En este contexto, la dignidad es ante todo la demostración de la energía, de la firmeza y del carácter varonil de la personalidad. Ésta es capaz de resistir e incluso de relativizar los motivos que impulsan su propio deseo de superación. Es decir, la fortaleza reconoce la necesidad de la ambición pero la relativiza al mismo tiempo. La dignidad deriva de la fuerza para satisfacer su ambición pero también de una fuerza para controlarla. La ambición es sólo una expresión de la voluntad personal. Por tanto, la personalidad no debe agotarse en la ambición³⁰⁸. El ser humano sobresale de la forma más bella en el desprecio de los dolores y de los placeres. Ahora, se distingue cuando renuncia a la aprobación de los demás, sin buscar el aplauso, hallando en sí mismo un deleite³⁰⁹. Una vez más la dignidad individual aparece, en el «sí mismo», en esta autosatisfacción de tipo socrático, en el desprecio de todo lo que puede afectar a su persona. Se trata de «conocerse a sí mismo» para poner en práctica el «cuidado de sí». En efecto, Cicerón reivindica también la construcción de una esfera íntima libre e independiente de cualquier acontecimiento exterior.

Ahora, Cicerón insiste en que la dignidad entendida como mero reconocimiento de la gloria, deriva de una opinión errónea. Concibe la sociedad humana como una feria, donde sólo importan la fama y el lucro³¹⁰. Las «chispitas» y los «pequeños destellos de luz» que la naturaleza ha puesto en cada hombre para guiarle hacia la virtud, han sido apagados por la «depravación» y la perversión extrema de las opiniones y de las costumbres³¹¹. En efecto, se prescinde de la virtud y se considera

³⁰⁸ (...) uno puede emprender acciones que serán eternas, no por el deseo de una gloria de la que no se tendrá conciencia, sino movido por su afán de excelencia, de la que la gloria es una consecuencia necesaria, aunque no se la busque», CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 91), op.cit., pp. 179-180.

³⁰⁹ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 64), op.cit., p. 256.

³¹⁰ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 6-9), op.cit., pp. 390-392.

³¹¹ «(...) hay una corrupción tal, debida a las malas costumbres, que apaga en cierta manera las chispitas puestas por la naturaleza y hace que nazcan

que lo más excelente son los cargos públicos, el mando militar y la popularidad. Los hombres persiguen unos objetivos equivocados porque siguen la «depravación de las opiniones». Una vez más, la cultura popular –con los poetas que «penetran profundamente en las mentes» y las supersticiones–, es la causa de los errores individuales. Los hombres han «mamado el error junto con la leche de la nodriza» y se encuentran ahora en un estado de «ceguera»³¹². Para Foucault, esta crítica es «también, del medio familiar no simplemente en sus efectos educativos, sino, por decirlo así, por el conjunto de los valores que transmite e impone, crítica de lo que con nuestro vocabulario llamaríamos la “ideología familiar”»³¹³. Cicerón considera que las debilidades de los hombres no provienen de la naturaleza humana sino de la socialización, de los juicios erróneos que nacen de un déficit cultural de las personas, incapaces de despegar su conciencia del engaño generalizado³¹⁴.

No obstante, Cicerón no mantiene una visión negativa respecto a sus contemporáneos. El problema consiste en redirigir la energía de su voluntad en las pautas de la virtud. De hecho, reconoce que sus contemporáneos, a pesar de su ceguera, «tienen nobles ambiciones» y que solamente han errado por un falso camino³¹⁵. La gloria que busca exclusivamente la popularidad es irreflexiva, temeraria y alaba los errores y los vicios. Por el contrario, la verdadera gloria es la alabanza unánime de

y se vigan los vicios contrarios», CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes*, (I, 33), op.cit., p. 158. También, la naturaleza humana «nos ha dado sólo pequeños destellos de luz, que nosotros, al estar corrompidos por comportamientos y opiniones malos, apagamos con tal rapidez, que en ninguna parte aparece atisbo alguno de la luz de la naturaleza», CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 2), op.cit., p. 262.

³¹² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 2), op.cit., pp. 262 y (III, 4), op.cit., p. 263.

³¹³ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., p. 104.

³¹⁴ Crítica a los propios filósofos que desdennan hipócritamente la fama, mientras que no olvidan poner sus nombres en sus obras, *Pro Archia poeta* (XI, 26), op.cit., p. 86.

³¹⁵ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 4), op.cit., pp. 263-264.

los buenos, «la voz no corrompida de quienes saben juzgar bien sobre la virtud eminente»³¹⁶. Lo que importa es el «bien vivir» y no el tiempo de vivir. En otras palabras, la intensidad de la vida prevalece sobre la cantidad y en ello consiste la verdadera gloria³¹⁷. Siguiendo el propósito básico y radical de la filosofía, Cicerón quiere despertar a sus conciudadanos mostrando en este caso que una gloria que busca sólo la fama y la popularidad presenta una contradicción: el individuo se vuelve dependiente del pueblo que es una «multitud ignorante»³¹⁸. También, este desprecio del pueblo reactiva los orígenes helénicos de la filosofía y anunciará el desprecio de Juvenal hacia la muchedumbre, imbuida en el famoso «*panem et circenses*»³¹⁹. Para Cicerón, el ser humano debe valorarse solamente de acuerdo con su juicio personal y superar su deseo de fama que resulta ser una heteronomía disfrazada. Cicerón se apoya sin embargo en un sentimiento aristocrático. En efecto, la gloria no es más que la

³¹⁶ Esta cita, así que las previas, se encuentran en un mismo pasaje en CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 2-4), op.cit., pp. 262-264.

³¹⁷ «(...) pongamos todo el énfasis del bien vivir en la fuerza y en la grandeza del alma, en el desprecio y el desdén de todas las cosas humanas y en toda forma de excelencia». También: «Nunca es demasiado breve la vida de quien ha cumplido plenamente el deber de la virtud perfecta», CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 95; 109), op.cit., pp. 183; 195. «Un solo día bien vivido y acorde con tus preceptos (la filosofía) es preferible a una inmortalidad sumida en el error», (V, 5-6), op.cit., p. 389. El «bien vivir» significa una intensidad de la vida y remite a la gloria. Por su parte, Epicuro afirma: «El mismo instante tiene que ver tanto con el origen del máximo bien como con su disfrute» y «El aplauso de los demás debe acompañarnos movidos por los solos impulsos de éstos, pero nosotros debemos ser médicos de nosotros mismos», *Sentencias Vaticanas* (42 y 64), en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., pp.102 y 104.

³¹⁸ El pueblo como «multitud ignorante» aparece en CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 65), op.cit., p. 34. La búsqueda de la popularidad está despreciada por Cicerón en la medida que depende de la opinión del vulgo como si valieran «algo en conjunto los obreros manuales y los bárbaros» que se desprecian por separados, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 104), op.cit., p. 449.

³¹⁹ JUVENAL, J., *Sátiras* (X.79-81), trad. de R. Heredida Correa, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974, México, p. 80.

sombra de la virtud. Para esta última, no hay teatro más importante que la conciencia³²⁰. El individuo debe valorarse solamente frente a sí mismo, armonizando su gloria personal con la virtud. En este sentido, Cicerón utiliza el término «conciencia» no sólo como la capacidad de conocerse a sí mismo sino también como juez moral. Del mismo modo que la conciencia ha sido la facultad que permite al ser humano conocer su condición y su naturaleza, la conciencia moral se vuelve ahora la instancia de donde proceden la evaluación y la valoración de su persona. Se trata de coincidir con la verdad interna, es decir, coincidir con la «autenticidad» de su conducta³²¹.

Se puede decir que la dignidad individual coinsiste en sobresalir sobre todos e incluido sobre sí mismo. Como dice Cicerón: «¡qué ejemplo de firmeza y de dignidad da el hombre que se gloría de que se ha alejado de la gloria!»³²². Cicerón expresa nuevamente este anhelo de independencia respecto a todo lo que puede ocurrir a la individualidad. Absorbe el afán de gloria política en una gloria de tipo moral. Hay que liberarse del temor, de la aflicción, de las alegrías y, ahora, del deseo desenfrenado de éxito. En efecto, los hombres deben esforzarse en conseguir la «independencia personal», única y verdadera expresión del «sentimiento de nuestra dignidad»³²³. Hay aquí una conexión explícita entre el valor individual y la noción de dignidad. Aparece en la persecución y en la expresión de la autonomía individual. Es cierto que dicha conexión se realiza en un marco político y ético de tipo holista, pero es la misma conexión formal que se mantendrá en la modernidad para celebrar y fundamentar la dignidad humana. El punto de diferencia está en este sentimiento inherente a la dignidad de tipo ciceroniano. Según Cicerón, la dignidad individual debe nutrir-

³²⁰ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 110) y (II, 64) op.cit., pp. 196 y 256. Pero la gloria (como virtud) no es una «mera sombra», (III, 3), op.cit., p. 263.

³²¹ TESTARD, M., «Aspects de l'humanisme cicéronien dans le *De Officiis*», op.cit., p. 227.

³²² CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 103), op.cit., p. 448.

³²³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 68-69), op.cit., p. 36.

se de un sentimiento de superioridad respecto a la esfera social y política. El fin consiste no sólo en el «cuidado» de su persona sino también (y como en Aristóteles) en «amarse a sí mismo». El concepto moderno de dignidad humana prescinde de este sentimiento porque sincroniza la autonomía individual con la igualdad de todos. Neutraliza en parte esas formulaciones ciceronianas y aristotélicas que hacen derivar el valor personal de un afán de diferenciación y de superioridad sobre los demás y sobre sí mismo.

Se ha visto que el concepto de dignidad empleado hasta ahora por Cicerón se refiere a la conducta del ser humano, y principalmente a la exteriorización de su excelencia y de su autonomía. El decoro y la fortaleza son pautas para expresar dicho anhelo inherente al individuo. Por otra parte, el valor del individuo no se limita en absoluto a su conformidad con un modelo de la dignidad de la naturaleza humana. Aparece también en la capacidad para armonizar dicha conformidad con las cualidades de cada uno. El individuo es un ser dotado de voluntad que debe dirigirla hacia la más alta ambición y principalmente en la esfera política. Esta voluntad es tal que tiene que diferenciar el valor del ser humano de la obtención de esos mismos honores. Por esta razón, me he referido a la obtención y a la superación de la excelencia humana. Gracias a este mismo proceso psicológico, el ser humano abre su individualidad a la aprehensión de sí mismo. Hay que conseguir una dignidad social y política para luego relativizarla. Este mismo proceso de relativización permite al ser humano obtener y ejercer su autonomía. El individuo siente su dignidad en el esfuerzo y en el deleite de afirmar su persona sobre los demás e incluso sobre sí mismo. Se trata, en consecuencia, de superar una dignidad de la naturaleza humana, para coincidir con una dignidad autónoma, cuyo ideal se mundaniza a través de unas virtudes directamente practicables en la esfera política.

Por otro lado, Cicerón concilia esta dimensión individualista de la dignidad con la consideración del otro. En la parte siguiente, examinaré la relevancia moral y jurídica que Cicerón

concede a la virtud de justicia. De este modo, pretendo matizar y profundizar los planteamientos vistos precedentemente, confirniéndoles una dimensión práctica y altruista. La aparición del otro en el horizonte de la libertad individual no aparecerá como un obstáculo. El otro se vuelve el cómplice de la construcción de sí mismo y un colaborador para la consolidación de la sociedad humana en su conjunto. A través de la virtud de justicia, el significado de la dignidad en Cicerón implica no sólo una celebración del individuo sino también una celebración del otro, partiendo primero de la consideración de su vulnerabilidad como ser humano.

II. DIGNIDAD Y JUSTICIA

A diferencia de la primera parte, donde he contemplado la idea de dignidad a partir del individuo, presentaré ahora distintos planteamientos de Cicerón que permiten aprehender dicha noción en las relaciones entre los hombres. Cicerón traza en efecto pautas para entender el valor del otro a través de la virtud de justicia. En primer lugar, estudiaré lo que Cicerón entiende por esta nueva virtud, destacando sus dos dimensiones inherentes: la racionalización de la violencia y la benevolencia. También, examinaré cómo el ser humano debe relacionarse con los demás en el marco moral definido por Cicerón. El ser humano debe integrar necesariamente al otro en el horizonte de su experiencia existencial. Es este proceso de integración que es relevante para la noción de dignidad humana. Se refiere, por un lado, a la concreción de la virtud de justicia y por otro, a una premisa inherente sobre la cual se basan las reflexiones de Cicerón: la capacidad y la voluntad del individuo para comprender y aliviar el sufrimiento de los demás y la vulnerabilidad ajena.

Después de haber visto esta virtud de justicia, dedicaré una segunda parte sobre la manera cómo Cicerón plasma el deber de reducir la violencia entre los individuos. Más precisamente, hay que entender de qué modo extiende este deber a diversos

grupos de personas, estimulando la sensibilidad del individuo ante la vulnerabilidad humana. Por fin, en una tercera parte, me interesaré en la segunda vertiente de la justicia, es decir, la benevolencia. Implica el deber de tener una conducta positiva en cuanto a la vulnerabilidad del otro, tratando incluso de poner fin a ella. Cicerón fundamenta además este deber en una igual dignidad de los seres humanos, cuyos alcances y límites serán también evaluados.

A. La justicia como virtud

Para mantener unida la comunidad humana, Cicerón justifica la justicia como virtud. Es la virtud más importante que consolida y fortalece los lazos individuales en la sociedad. Permite mantener y desarrollar lazos más íntimos entre los hombres, lo que constituye la preocupación fundamental de Cicerón. Es la «reina y señora» de todas las demás virtudes y no se puede «hacer nada por injusticia»³²⁴. En el *De Legibus*, Cicerón contempla la noción de ley como fuerza de la naturaleza, es decir, como el espíritu de la razón del individuo prudente que mide lo justo y lo injusto. La ley coincide con la justicia y tiene como propósito mantener la estrecha alianza de la sociedad natural de los hombres. Éstos han nacido para la justicia y ésta no se funda en las opiniones humanas (erróneas) sino en la naturaleza misma, es decir, en la recta razón³²⁵. Por otro

³²⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 27 y 37), op.cit., pp. 144 y 149. Habla antes de la justicia como de «la más espléndida de todas las virtudes por la cual se constituyen los hombres de bien», *Sobre los deberes* (I, 20), op.cit., p.14. Más adelante: «La justicia, por consiguiente, hay que mantenerla y conservarla a toda costa», CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 42), op.cit., p. 104.

³²⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 18), op.cit., p. 151: «la ley es la razón soberana grabada en nuestra naturaleza». Véase también (I, 28), op.cit., p. 156: «Pues a quienes la naturaleza les ha dado la razón, les ha dado la recta razón, por consiguiente la ley, que es la recta razón en cuanto manda o prohíbe; y si la ley, también el derecho, y como a todos ha dado la razón a todos por

lado, esta referencia a la ley, no sólo como expresión del derecho sino como manifestación de la razón universal, de la justicia, de la unidad del género humano y de su asimilación con la divinidad³²⁶, se inspira en el estoicismo que, como señala Brochard, se distingue totalmente del aristotelismo. Éste se fundamenta en una lógica de la inherencia (a partir de la sustancia) mientras que aquél recurre a una lógica de la consecuencia que se expresa precisamente a través de la noción de ley³²⁷.

En esta perspectiva, la justicia se fundamenta en la llamada «fidelidad» es decir, en la «sinceridad de las promesas» en cualquier tipo de convenio entre los hombres³²⁸. Cicerón recurre a un fundamento teleológico según el cual, «la razón pide que no se haga nada con insidias, con simulaciones, ni con falacias»³²⁹. En un sentido parecido, menciona una «razón natural» que representa la ley divina y humana según la cual no se puede ni apetecer para sí lo ajeno, ni apropiarse lo que se ha robado³³⁰. En otras palabras, se debe procurar «en todas las opiniones y en los actos no pensar ni obrar por capricho»³³¹. Cicerón habla,

consiguiente les ha dado el derecho», CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 33), op.cit., p. 158. También, «existe un solo derecho, es el que sirve de vínculo a la sociedad humana y que está constituido por una ley única: esta ley es la recta razón en cuanto mandado o prohíbe. Quien ignora esta ley, esté escrita o no, es injusto», CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 42), op.cit., p. 163. Los hombres en efecto están capacitados por la naturaleza mediante una «inteligencia común» para distinguir el derecho de la injusticia y, más generalmente, las cosas honestas de las torpes, *Sobre las leyes* (I, 44), op.cit., p. 164.

³²⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 23), op.cit., p. 153.

³²⁷ BROCHARD, V., *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, J. Vrin, París, 1974, p. 226.

³²⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 23), op.cit., p. 15. Remito al ejemplo planteado anteriormente de cumplir con la promesa de realizar una conducta indecorosa en CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 93), op.cit., pp. 177-178.

³²⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 68), op.cit., p. 164. Antes: «(...) lo verdadero, simple y sincero es lo apropiado a la naturaleza del hombre», *Sobre los deberes* (I, 13), op.cit., p.11.

³³⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 22), op.cit., p.143.

³³¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 14), op.cit., p. 11.

por ejemplo, de los ricos romanos a quienes debería remorderles la conciencia cuando recuerdan cómo han obtenido los objetos de valor que ornan sus casas, es decir, de la expoliación de los aliados de Roma³³². Cicerón aplica un ideal de verdad no sólo como conocimiento moral sino como elemento regulador de las relaciones humanas. El objetivo consiste en poner fin a la violencia y al miedo para garantizar la estabilidad de la comunidad humana. Se trata ahora de utilizar este ideal como componente fundamental de las relaciones pacíficas de los hombres para preservar la seguridad colectiva y la integridad de cada uno.

Cicerón cree que los hombres tienen la capacidad de auto-regularse racional y pacíficamente. Cuando se refiere a sus concepciones de la virtud en general y de la justicia en particular, pretende ofrecer pautas prácticas para lograr esta unión pacífica. Este objetivo moral y político debe leerse como una respuesta a las guerras civiles que han dividido al pueblo romano. La justicia para Cicerón tiene dos dimensiones complementarias: primero, no causar daño a nadie, teniendo en cuenta que este daño puede ser físico (a través de la violencia) y moral (a través de la mentira). Segundo, la justicia requiere usar los bienes privados como propios, y los bienes comunes como comunes, abriendo el camino a un deber de benevolencia³³³. El objetivo global de esas dos dimensiones de la justicia es «la defensa de la sociedad humana dando a cada uno lo suyo y observando la fidelidad de los contratos»³³⁴. En este contexto, la conducta del individuo es digna no sólo por su fuerza y grandeza sino primero y esencialmente respetando este deber de justicia. Utilizando casi la misma crítica que Platón respecto a los sofistas, Cicerón se opone por su parte a los epicúreos que, a su juicio, consideran más importante aparen-

³³² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 102), op.cit., p. 448.

³³³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 20), op.cit., p. 14. También «lo primero que no haga daño a nadie, y lo segundo, servir la utilidad común», (I, 31), op.cit., p. 18.

³³⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 15), op.cit., p. 11.

tar ser justo que serlo realmente. Proponen, a su parecer, una «ficción de justicia» que reproduce la «errante opinión de los demás» y desprecia «nuestra firme conciencia»³³⁵. Una vez más, Cicerón presenta una falsa imagen del epicureísmo, en la medida que era la filosofía que competía directamente con sus planteamientos. En efecto, Epicuro considera que la meta de la justicia consiste también en la preservación de la seguridad individual. Sin embargo, no radica en una virtud, sino que su fundamento deriva del convenio y de la utilidad³³⁶. Al contrario, Cicerón reivindica un idealismo moral. La conciencia individual aparece entonces en este proceso de distanciamiento racional y crítica del «individuo-fuera-del-mundo» respecto a una realidad social supuestamente engañosa.

En consecuencia, el ser humano se vuelve digno cuando integra al otro en la proyección de su libre voluntad. Se trata no sólo de conocerse a sí mismo, sino también de sincronizar esta introspección con la consideración de los demás. En esta misma consideración de la persona ajena y en el deber de aplicarle una conducta justa, subyace la intuición de que los individuos comparten un igual valor que no puede ser vulnerado. Aquí, la reflexión ciceroniana sobre la dignidad humana tiene un componente intersubjetivo: en la aprehensión del otro, se contempla la idea de un valor compartido por todos los seres humanos. Cuando Cicerón se refería al decoro, la dignidad individual dependía también de las relaciones entre los hom-

³³⁵ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 71-72), op. cit., p. 144. Cicerón considera además que Epicuro es hipócrita porque sabe muy bien que no puede expresar públicamente esas ideas, si pretende desempeñar una función pública, teniendo así un «lenguaje falso» (*Del supremo bien y del supremo mal*, op.cit., II, 77, p. 147).

³³⁶ «La justicia fijada por la naturaleza es la piedra de toque de la conveniencia de no perjudicar ni ser perjudicado uno por otro». «La justicia vista en sí misma no es nada sino un pacto de no perjudicar ni ser perjudicado (...). «La injusticia no es cosa mala vista en sí misma sino sólo por el miedo que provoca por la sospecha de si no pasará desapercibida a los jueces encargados de ese cometido», *Máximas Capitales* (XXXI, XXXIII y XXXIV), en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., pp. 96-97.

bres. En efecto, dicha dignidad dependía del reconocimiento de los demás. Ahora el sentido de la relación se invierte: yo reconozco algún valor en el otro. El fundamento de este valor no deriva de un sentimiento de admiración producido por la grandeza y la austeridad de la conducta del otro, sino de algo que impide tratarle de forma injusta. Consiste precisamente en «tratar con moderación y cortesía a aquellos con quienes nos reunimos socialmente»³³⁷. Existe un respeto del otro a través de diversas modales de finura que sólo pueden derivar de una cultura y de una educación correctas (o de un don innato). No obstante, se trata de ir más allá de un ideal de sociedad cortés y aristócrata. No se debe respetar sólo a las personas que integran la misma clase social, sino también a cualquier otro. Así, la consideración de la persona ajena, aparece ya implícitamente en el decoro entendido como *temperantia*:

«En la comunicación con los hombres es necesario, por consiguiente, usar cierto respeto no sólo con los mejores, sino para todos los demás. Porque no preocuparse de lo que los demás piensan de nosotros no sólo es indicio de arrogancia, sino también de despreocupación. Hay diferencias en las obligadas relaciones con los demás entre la justicia y la consideración. Deber de la justicia es no hacer daño a los hombres; de la consideración, no causarles molestias»³³⁸.

Dentro del marco del decoro y como un consejo de prudencia, Cicerón contempla este deber de respeto dirigido igualmente a todos los hombres. Se plasma en una conducta que omite perjudicar al otro. Así, en la misma autodeterminación individual (encarnado por el decoro), la aprehensión del otro aparece en el horizonte de la libertad. Esta igualdad natural entre los individuos prevalece además sobre las diferencias sociales y culturales. Cicerón plantea el caso de un naufragio con dos supervivientes, un sabio y un necio. En el mar, están ambos

³³⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 18), op.cit., p.91.

³³⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 99), op.cit., p. 52.

agarrándose a una plancha que sólo puede soportar a uno. ¿El sabio tiene derecho de arrebatarse la plancha y salvar su vida ya que es más inteligente? Si el necio no representa un peligro para la república, la respuesta de Cicerón es negativa en la medida que se habría generado una injusticia. La única solución consiste en echarlo a suerte³³⁹. También, en la misma línea, Cicerón muestra que su virtud de justicia no tiene en cuenta las diferencias de orden cultural o social, considerando que un sabio, muriéndose de hambre no puede apoderarse de la comida de un hombre que no representa ninguna utilidad para la patria. En efecto, «(...) mi vida no es más útil que esa disposición del alma de no perjudicar a nadie en ventaja propia (...). Porque si, para tu provecho particular quitas algo a un hombre totalmente inútil, obras inhumanamente y en contra de la ley natural»³⁴⁰. Así, Cicerón defiende que no se puede perjudicar a los demás, en aras de la comunidad de vida que une a los seres humanos, comunidad que deriva de la simpatía universal estoica que se expresa, a su vez, en la recta razón y en la noción de ley. El deber de justicia no tiene en cuenta las diferencias contingentes (sociales o culturales): reclama una plenitud en su aplicación cuya base es la ley natural que une a los hombres.

La primera dimensión de la justicia, «el no perjudicar a nadie», describe lo que podría llamarse la intensidad de esta virtud. Por ahora, se ha visto su extensión, es decir, a quiénes puede ser dirigida y Cicerón parece defender una estricta igualdad ante la justicia. Conviene señalar cómo aplica dicha virtud en algunos ejemplos que contemplan a los individuos en situaciones muy distintas. Habrá que ver si la intensidad de la justicia disminuye en función de su extensión, es decir, si Cicerón mantiene esta estricta igualdad a pesar de las diferencias sociales de los individuos. También, se debe compro-

³³⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 89-90), op.cit., p. 176. Sobre la responsabilidad de uno en relación con la suerte de los demás, se puede consultar; TAUREK, Jh. M., «Should the Numbers Count?», en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 6, No. 4 (Summer, 1977), pp. 293-316.

³⁴⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 29), op.cit., pp. 145-146.

bar si el valor que parece otorgar al ser humano es propio o externo. Cicerón aplica el deber de justicia en diversos ámbitos de las relaciones humanas con la preocupación de ampliar los destinatarios de la justicia. El ser humano estructura sus relaciones con los demás según unos círculos concéntricos, reflejos de su sociabilidad inherente. Los círculos más cercanos definen más la identidad del individuo que los externos. También, los más cercanos tienen una violencia inherente menos pronunciada que los externos. En todos esos círculos relacionales, Cicerón quiere deslegitimar el daño hecho al otro o bien por la violencia, o bien por la mentira. El punto de diferencia se encuentra en los argumentos para deslegitimar esos comportamientos injustos. En los círculos cercanos al individuo, donde la violencia tiene un grado débil, Cicerón usará un argumento que opondrá el daño hecho al otro con la necesidad de mantener los lazos individuales en la sociedad humana. Se tratará de un argumento derivado, que refleja la dignidad del individuo entendida como conformidad con una dignidad de la naturaleza humana. Como indica Testard, Cicerón contempla aquí el valor del ser humano a partir de su cualidad de *socius*³⁴¹. En los círculos más externos, donde la violencia es inherente, Cicerón recurre, y además del argumento anterior, al deber de actuar según un llamado «sentimiento de humanidad». Habrá que determinar si este sentimiento implica el reconocimiento de una dignidad inherente a todo ser humano. La cuestión consiste en saber si dicho sentimiento se refiere a la aprehensión del otro directamente como tal, es decir, como ser humano, y no sólo indirectamente como miembro de la sociedad humana cuya unión debe ser mantenida. A continuación, esas reflexiones se articularán a través de una clasificación de los tipos de relaciones individuales que ponen de relieve la virtud de justicia a través del respeto del otro.

³⁴¹ TESTARD, M., «Aspects de l'humanisme cicéronien dans le *De Officiis*», op.cit., p. 224.

B. «No perjudicar a nadie»: la primera dimensión de la justicia

Seis tipos de relaciones humanas planteadas por Cicerón serán estudiadas. Mi objetivo consiste en demostrar que el fin principal que otorga a la justicia es la deslegitimación y la neutralización de la violencia entre los hombres. El ciudadano, el «otro», el acusado, el enemigo, el extranjero y el esclavo son las figuras que he escogido para ilustrar la primera dimensión de la justicia, tal como la concibe Cicerón.

1. El ciudadano

Como se ha visto, Cicerón define al ser humano en su cualidad de ser social-racional de modo que no existirían diferencias entre su identidad privada y su identidad pública. La persona pública define la esencia privada, de ahí la importancia que Cicerón concede a la ambición y la actividad política. Pueden existir diversos grados de unión entre los hombres (familia, matrimonio, amistad) que responden a la sociedad humana natural. La república es la sociedad más venerada y más digna porque incluye a todos los otros tipos de unión y garantiza la máxima coexistencia pacífica³⁴². La república es propiamente la «cosa del pueblo», la «cosa pública», es decir, la ciudad donde una multitud de hombres están reunidos por la concordia³⁴³. Por tanto, la república debe ser el principal objeto del amor de los ciudadanos³⁴⁴. Por otra parte, cuando Cicerón

³⁴² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 57), op.cit., p. 31.

³⁴³ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 40), op.cit., p. 27. El mejor gobierno es la combinación de tres «gobiernos aceptables», que son la monarquía, la aristocracia y la democracia. Sus contrarios son respectivamente la tiranía, la oligarquía y la demagogia. CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 65), op.cit., p. 80.

³⁴⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 95), op.cit., pp. 178-179. También: «Porque el amor que sentimos por nuestra patria es tan grande que lo medimos no por nuestra capacidad de sentir, sino por lo que significa su sal-

aborda el tema del Estado, aparece con más virulencia la dimensión política del *De Officiis* cuyo propósito es deslegitimar las tiranías sufridas por Roma. Cicerón quiere demostrar la ilegitimidad de aquellos regímenes poniendo de relieve la injusticia que sufren entonces los ciudadanos. Encuentra en la necesidad de mantener unida la sociedad humana, el fundamento para defender la coexistencia pacífica de los hombres y desprestigiar la tiranía. Cicerón pretende mostrar que toda su vida pública es y ha sido una lucha en defensa de la libertad del pueblo romano. Es la libertad que por todos los medios quieren arrebatarse a Roma los que, desde el tiempo de los Gracos, se esfuerzan por imponerle una tiranía demagógica y un absolutismo oligárquico³⁴⁵. Cicerón proclama que está dispuesto, incluso con su vida, a no aceptar que su patria cayera en la «vergüenza de la esclavitud»³⁴⁶.

Por un lado, Cicerón insiste en que la perfección del poder político radica en el cumplimiento de la reglas de justicia. El Estado debe seguir lo que le prescribe la naturaleza y no puede seguir unos fines fuera del ámbito de la honestidad. Existe así una teleología de los fines de la política. Así, de ninguna manera, la patria puede despojar a los individuos de sus bienes: «Quien está al frente de la república tendrá que cuidar ante todo que cada uno conserve sus bienes propios y que por la actuación del Estado no disminuyan los bienes de ningún ciudadano privado». En efecto, «los Estados y las ciudades fueron constituidos precisamente para que cada uno conservara lo

vacación en sí», CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 90), op.cit., p. 179. En un mismo sentido: «(...) es digno de alabanza el que arrostra la muerte por la república, porque debemos amar a la patria más que a nosotros mismos», CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 64), op.cit., p. 214. De ahí, la máxima de derecho público romano: «*Salus populi suprema lex esto*», es decir, «Que la salud del pueblo sea la ley suprema», en *Sobre las leyes* (III, 8), op.cit., p. 219.

³⁴⁵ PALACIOS, CHINCHILLA, TH., «El hombre según Cicerón», op.cit., p. 510. GUILLEN, J., *Héroe de la libertad. Vida política de M. Tulio Cicerón*, op.cit., p. 15.

³⁴⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 81), op.cit., p. 42.

suyo»³⁴⁷. Se debe, en otras palabras, respetar el «anhelo de libertad» inherente a los individuos. En caso contrario, se vulneraría no sólo lo que pretende la naturaleza sino también, el principio de confianza recíproca, única garantía válida de la unión de la sociedad humana: «nada hay que mantenga más eficazmente unido al Estado que la confianza»³⁴⁸. Conviene insistir en que este planteamiento tiene unos fines políticos concretos y partidistas. Revela también de qué manera Cicerón concibe la sociedad. Pretende en efecto deslegitimar los intentos de reformas sociales impulsados por los *populares*. Éstos quieren en efecto acrecentar la participación política de algunos grupos emergentes y, a través de la ley agraria en particular, fomentar una mejor repartición de las riquezas a favor de los campesinos y de la plebe urbana³⁴⁹. Dicho programa choca con las ideas de Cicerón que son clasistas y aristócratas, donde la posición de cada uno depende de su nacimiento³⁵⁰. Por tanto, la defensa de la propiedad privada es lo más impor-

³⁴⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 73), op.cit., pp. 122-123. Como pone de relieve Testard, no se trata de una contradicción con el origen moral de la sociabilidad inherente a los individuos. En efecto, no hay que confundir el origen de la sociedad con el origen de los Estados y de las ciudades. TESTARD, M., «Aspects de l'humanisme cicéronien dans le *De Officiis*», op.cit., p. 222.

³⁴⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 84), op.cit., p.128.

³⁴⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 78-79), op.cit., p. 125. Cicerón opone esta búsqueda de repartición de las riquezas mediante la ley agraria a la justicia que impide la confiscación de los bienes. El propio del Estado es que «cada uno conserve libremente y sin sobresalto su hacienda».

³⁵⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 21), op.cit., p. 14. También Cicerón considera que conferir demasiada libertad al pueblo puede perjudicarlo: «la libertad misma reduce a esclavitud al pueblo demasiado libre (...). Así pues, de aquella excesiva libertad nace el tirano y una injustísima y dura esclavitud». Cicerón justifica la necesidad del poder político y prefiere, entre los tres «gobiernos aceptables», al régimen monárquico. No olvidemos que el mejor gobierno sigue siendo la república que resulta de una combinación de esos tres «gobiernos aceptables». Véase *Sobre la República* (I, 68), op.cit., pp. 45-46. También, para poder satisfacer esta sed de libertad, y conferir una «ciudadanía imperfecta», Cicerón justifica el tribunado, CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (III, 23), op.cit., pp. 228-229.

tante. Con un «maniqueísmo simplificador»³⁵¹, Cicerón se opone a esos *populares*, y celebra a los llamados «*optimates*», es decir, los «mejores». Éstos son los «hombres de bien» que, gracias a sus dotes, pueden pilotar «la nave del Estado». Los primeros buscan sólo ser gratos a la multitud mientras que los segundos pretenden que sus decisiones estén aprobadas por los mejores. Son los únicos capaces de entender y de encontrar el equilibrio del *cum dignitate otium*; actúan en consecuencia en nombre del bien común y no están movidos por el interés personal³⁵². Es cierto por otro lado, que Cicerón parece «democratizar» a esos *optimates*, puesto que son los «buenos ciudadanos fueran del gremio que fueran»³⁵³, y que los libertos pueden incluso ser parte de esta «casta»³⁵⁴. Gracias a un ingenio innato y a una cultura adecuada, y tras un proceso de asimilación y de reflexión interno, los *optimates* forman una «aristocracia de la mente»³⁵⁵. Pueden coincidir con la excelencia de la naturaleza humana y sobresalir sobre los demás para el bien de toda la comunidad. Esos planteamientos son muy similares a los de Platón en relación con los los reyes filósofos. Cicerón proclama que sus palabras tienen que ver «con la virtud y no con la desidia, con la dignidad y no con el placer». El término dignidad es sinónimo aquí del deber de servir la patria tanto para la bien común como para la gloria personal. Hay que rechazar en efecto «el sueño, los banquetes y la diversión»³⁵⁶. En esta perspectiva, la confianza mencionada por Cicerón no implica una democracia y no contempla en absoluto una igualdad política. Cicerón legitima el sufragio censitario con un

³⁵¹ PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*, op.cit., p. 254.

³⁵² CICERÓN, M. T., *En defensa de P. Sestio* (96-102), op.cit., pp. 349-354.

³⁵³ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (III, 37), op.cit., p. 237.

³⁵⁴ CICERÓN, M. T., *En defensa de P. Sestio*, (97), op.cit., p. 350. Más adelante, habla de «los optimates con independencia del estamento al que pertenezcan», *En defensa de P. Sestio* (138), op.cit., p. 381. Véase también POZO, J. M. (del.), *Cicerón: conocimiento y política*, op.cit., pp. 151-157.

³⁵⁵ BIGNONE, E., *Historia de la literatura latina*, op.cit., pp. 186-187.

³⁵⁶ CICERÓN, M. T., *En defensa de P. Sestio*, (138), op.cit., p. 381.

pueblo que no sólo no puede dirigir la ciudad sino que tampoco debe decidir quién la dirige³⁵⁷. Por tanto, la virtud de justicia en Cicerón se inscribe en su pensamiento político estrictamente conservador, que no contempla ni una justicia política ni una justicia social.

Algunos consideran sin embargo que Cicerón prefigura el liberalismo político moderno³⁵⁸. Sería mejor considerar la virtud de justicia en Cicerón a partir de sus límites, es decir, sin idealizarla demasiado, ni desprestigiarla tampoco. Se puede en efecto identificar algunos avances respecto a su tiempo. La confianza se basa en el rechazo de la violencia en las relaciones entre el Estado y los ciudadanos. Así «nada hay más funesto en las ciudades, nada tan contrario al derecho y las leyes, nada menos civil y humano que en una república bien constituida y bien ordenada se realice algo por violencia»³⁵⁹. Es cierto que Pompeyo promulga una ley en 52. a.C que prohíbe el uso de la violencia, pero no hay una voluntad de acabar con ella cuando la aristocracia más conservadora la considera necesaria. En efecto, se sigue partiendo de la idea de que los problemas de la república romana no son tanto estructurales como de personas

³⁵⁷ Cicerón mantiene una definición excluyente de la ciudadanía, porque el pueblo no puede entender lo que la política exige: «(...) lo que debe considerarse siempre principio fundamental de la administración del Estado, que el número no prevalezca sobre el buen sentido». «Buen sentido», que por su mera condición socio-económica, no posee la «multitud», CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 40), op.cit., p. 67. Cicerón legitima un sufragio censitario que excluye a los que no poseen una cierta riqueza: «(...) fue también muy diligente en la elección de nombres, llamando a los ricos *assiduos* por la obligación de entregar el *as*, a los que no podían declarar más de 1.500 ases o nada, excepto su persona los llamaba *proletarios*, como si de ellos se esperara la progenie de la Ciudad (...). Así no se privaba a nadie el derecho del voto, pero valía mucho el de quien tenía más interés en que la Ciudad estuviera en la máxima prosperidad». El *as* era la primitiva moneda romana, fundida en bronce y de peso variable hasta que se le fijó él de una libra. Después se acuñó y se le minoró el peso, pero conservando su valor de doce onzas. CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 40), op.cit., p. 67.

³⁵⁸ PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*, op.cit., p. 55.

³⁵⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (III, 42), op.cit., p. 239.

de modo que se justifica moralmente el asesinato selectivo de políticos³⁶⁰. Cicerón considera, por el contrario, que la república debe encarnar la tranquilidad a través de un buen orden y una tranquilidad justa. En este sentido, la expresión «*cum dignitate otium*» podría referirse no sólo al individuo sino también al Estado. Cicerón identifica en este sentido algunos fundamentos de la «honorable tranquilidad», entre los cuales, la religión, los auspicios, los poderes de los magistrados, la autoridad del Senado, la ley, las costumbres, el tesoro público, el ejército, las provincias y el prestigio de Roma³⁶¹. Así, el Estado sabe expresar su grandeza (*dignitas*) a través de la afirmación (*otium*) de las condiciones de la vida natural³⁶². La violencia, la corrupción y la guerra son en efecto los elementos que marcan la sociedad romana. Cicerón los opone la *concordia ordinum*, la solidaridad entre los «ciudadanos de bien», la unidad de las clases dirigentes que él mismo cree haber fomentado durante su consulado³⁶³. Cicerón compara las diversas clases sociales con «sonidos distintos» que convierte a la ciudad en un «conjunto armónico» de elementos muy diversos. Señala que la armonía para los músicos corresponde a la concordia en la ciudad: es el mejor y más estrecho lazo de toda la república³⁶⁴. Ahora bien, conviene insistir en que no puede imaginarse una ciudad fuerte y feliz sin diferencias de clases. La aristocracia debe mandar sobre la plebe; el varón sobre la mujer, el ciudadano libre sobre el esclavo. De la armonía de las diversas cla-

³⁶⁰ PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*, op.cit., p. 132.

³⁶¹ CICERÓN, M. T., *En defensa de P. Sestio* (98), op.cit., p. 351.

³⁶² BOYANCÉ, P., «Cum dignitate otium», op.cit., pp. 116 y 123.

³⁶³ CICERÓN, M. T., *Catilinarias*, (I, 32), op.cit., p. 67. Leer también, más adelante, sobre el mérito que Cicerón se otorga a sí mismo para la lograr la unidad de Roma, *Catilinarias* (IV, 14-15), op.cit., pp. 141-142. También, véase GUILLEN, J., *Heroe de la libertad. Vida política de M. Tulio Cicerón*, op.cit., pp. 9-10. Convendría esclarecer este punto que se trata por un lado de la concordia entre básicamente los órdenes senatorial y ecuestre y junto a aquélla, del consenso de todos los «buenos ciudadanos», POZO, J. M. (del)., *Cicerón: conocimiento y política*, op.cit., pp. 137-138.

³⁶⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 69), op.cit., p. 83.

ses, deben brotar la prosperidad y la felicidad de la sociedad³⁶⁵. Para Ortega, si Cicerón defiende la concordia en su libro *Sobre la república* redactado en plena guerra civil es que tiene también «un proyecto tenue, en que él mismo no confía mucho (...). Y ese proyecto de Cicerón es lo que, pocos años después, sin darle, claro está, la razón a Cicerón, Augusto, que mató a Cicerón, va a realizar. Ese proyecto era...el Imperio Romano—un expediente, el más ilustre expediente»³⁶⁶.

Por otro lado hay que indicar que para Cicerón, el Estado debe garantizar la sociabilidad inherente al ser humano. En este sentido, Cicerón considera que los deberes que unen a un hijo con su padre prevalecen sobre los deberes en relación con el Estado. Por ejemplo, un hijo no debe denunciar a su padre incluso si éste ha cometido un delito. En efecto, no defender a su padre (culpable o no) sería un crimen contra la naturaleza. El objetivo de la patria es la unión de los individuos. El respeto del hijo a su padre constituye la máxima utilidad para alcanzar este fin. Este elemento es así muy relevante. Como señala Jellinek, el *pater familias* tiene un poder de autoridad «independiente y no derivado del Estado ni sometido a su fiscalización, es decir, un poder análogo al del Estado». Así, «en las primitivas instituciones del Estado se funda el reconocimiento de una personalidad individual, libre, independiente de aquel, al menos por lo que se refiere al *homo sui iuris*; así lo muestra la situación del padre de familia (...)». Por tanto, sigue Jellinek: «la separación de un poder público y de un poder privado y la oposición basada en esto, de un Derecho Público y de un Derecho Privado, deriva de la construcción histórica del Estado romano. El romano frente al Estado es también persona (...). El individuo romano no se deja absorber por el Estado, a tal punto, que a sus ojos todo el orden del Estado está puesto para el servicio del individuo»³⁶⁷. Cuando Cicerón dice que un hijo

³⁶⁵ ELORDUY, E., *El estoicismo*, op.cit., p. 86.

³⁶⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *Las Atlántidas y Del Imperio Romano*, Ediciones Revista de Occidente, Madrid, 1976, p. 121.

³⁶⁷ JELLINEK, G., *Teoría general del Estado*, op.cit., p. 409.

no puede denunciar a su padre, reafirma esta misma idiosincrasia romana. Sin embargo y para defender a Bruto, Cicerón considera que este debido respeto cesa si el padre aspira a la tiranía. En este único caso, «la salvación de la patria» se antepone a la salvación del padre³⁶⁸. La instauración de una tiranía pone fin a la sociedad humana en la medida que destruye los vínculos de confianza entre los individuos y el Estado, sustituyéndolos por la violencia. La república debe matar o exiliar a cualquier individuo que puede fomentar sediciones en su contra, como ocurrió en particular con Catilina³⁶⁹. Cicerón no es un pacifista sino que justifica moralmente la violencia en circunstancias particulares. Se vuelve legítima cuando pretende garantizar la salvación de Estado y cuando coincide con las propias actuaciones políticas de Cicerón.

En consecuencia, Cicerón acepta la ambición y el ejercicio de la política pero considera que los medios que permiten acceder y ejercer este poder deben ser regulados. Se debe evitar hacer daño a la ciudadanía, con el fin de obtener la estabilidad política. En cuanto al poder, Cicerón tiene que matizar la independencia personal que se plasma en la ambición y sincronizarla con el deber de justicia. Así, uno debe demostrar su grandeza en la lucha, pero dicha lucha no debe tener unos fines sólo individuales sino dirigirse hacia el bien común. Es, como la llama Cicerón, una «lucha por la equidad» que rechaza «el brutal egoísmo ajeno a todo sentimiento de humanidad»³⁷⁰. En

³⁶⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 90), op.cit., p.176.

³⁶⁹ Véase particularmente el primer discurso que Cicerón hace en el Senado en presencia de Catilina, en CICERÓN, M. T., *Catilinarias*, op.cit., pp. 39-70.

³⁷⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 62), op.cit., p.33. Más adelante: «quien se empeña en sobresalir le será difícil observar la equidad, condición principal de la justicia», *Sobre los deberes* (I, 64), op.cit, p. 34. La equidad es triple: «la primera con respeto a los dioses, la segunda con relaciones a los manes; la tercera que mira a los hombres. La primera es la piedad, la segunda la santidad, la tercera la justicia», en CICERÓN, M. T., *Tópica* (90), consultado en versión inglesa, trad. de H. M. Hubbell, Harvard University Press, Massachussets, 1983, pp. 451-453. Refiriéndose al estoicismo: «la equidad no puede separarse nunca de la utilidad, y que todo lo que es equitativo y jus-

este sentido, la búsqueda de la grandeza, la *magnitudo animi*, se afirma sobre las circunstancias, donde la justicia se une con el amor y supera la estricta aplicación del derecho (*summum ius, summa iniura*). Se entiende la equidad no sólo como equilibrio moral e igualdad del alma, sino también como justicia ideal, que no busca la aplicación estricta de la justicia sino que prefiere contemplar primero su espíritu³⁷¹.

La ambición debe ser controlada. Se trataba antes de restringir su importancia, marcando la independencia de su persona respecto a ella. Ahora, se trata de una redefinición de su ámbito de aplicación: la justicia es el único objetivo de la ambición. Se deben rechazar el egoísmo y la violencia, para adoptar un conducta conforme con un «sentimiento de humanidad». A su vez, esta misma capacidad para redimensionar la ambición personal con la del bien común proporciona dignidad. En efecto, «la elevación y la grandeza del alma» provienen de su asociación con la justicia. Hay que superar la búsqueda de los placeres y de los bienes materiales, para realizar el bien

to es también moral y, asimismo, todo lo que es moral será también justo y equitativo», CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 71), op.cit., p. 219.

³⁷¹ «Con la mutación de las circunstancias, cambia también el deber y no permanece el mismo». De modo que «la extrema justicia es la injusticia extrema», CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 33), op.cit., pp. 18-19. Cicerón recurre aquí a Terencio en el *Heautontimoroumenos*, (*El atormentador de sí mismo*), «*Ius summum saepe summast malitia*», es decir, «Suprema justicia es con frecuencia suprema maldad». TERCENCIO, *Heautontimoroumenos* (796), en TERCENCIO, *Comedias*, trad. de J. Román Bravo, Cátedra, «Letras Universales», n.º 322, Madrid, 2001, p. 413. También, no hay que cumplir con una promesa cuando puede perjudicar a su destinatario, *Sobre los deberes* (III, 95), op.cit., p. 179: «muchos actos que parecen por naturaleza honestos cambian de carácter por las circunstancias: cumplir las promesas, observar los pactos convenidos». Así, Cicerón define la equidad según el principio de los Griegos: «dar a cada cual lo que le corresponde» y deriva este principio del «*legere*», «elegir», «pues como ellos [los Griegos] ponen la ley en la equidad, nosotros la ponemos en la elección, y ambas cosas son propias de la ley», CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 19), op.cit., p. 151. Una idea semejante aparece más adelante en *Sobre las leyes* (II, 11), op.cit., p. 181: «Está bien claro que el término de “ley” (*legere*) implica la capacidad de “elegir” lo que es justo y conforme al derecho».

común³⁷². En la misma perspectiva, la elocuencia, como «arte de paz», permite sobresalir sobre los demás al mismo tiempo que tiende hacia el bien común³⁷³.

En relación con el ejercicio del poder, «la abolición de las leyes y la represión de la libertad» no consisten en medios honestos y no pueden ser aceptados³⁷⁴. La libertad es un anhelo de independencia de uno y de todos; la libertad individual no puede realizarse a costa de la libertad de los demás, es decir, y como se ha visto, nunca se puede obrar por capricho si esto supone que «mi vida» sea más importante que la de los demás. La injusticia consiste en romper los lazos que unen a los individuos entre sí. Este anhelo de independencia es compatible con la obediencia a un poder político cuando éste tiene una «autoridad justa y legítima», es decir, consentida por medio de la razón³⁷⁵. Cicerón se opone a aquellos de sus contemporáneos que consideran que sólo importa reinar para conseguir la gloria, fueran cuales fueran los medios usados³⁷⁶. Al contrario, para Cicerón, es falsa la idea de que no se puede gobernar sin injusticia, sino que la verdad absoluta consiste en que «sin justicia el Estado no puede subsistir en forma alguna»³⁷⁷. Critica al despotismo porque disloca la unión de la sociedad humana que sólo puede fundarse en un derecho justo: «se destruyen los fundamentos naturales de la vida civil cuando se separa la utilidad de la honestidad»³⁷⁸. En efecto, el tirano ejerce un poder

³⁷² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 24), op.cit., p. 143.

³⁷³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 48 y II, 66), op.cit., pp.107-108 y 118.

³⁷⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 83), op.cit., p. 172.

³⁷⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 13), op.cit., p. 11. También: «con razón [es] el único libre, pues no está sometido al dominio de nadie ni obedece a las pasiones», CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 75), op.cit., p. 221. Sin embargo, se ha visto que el anhelo de independencia consiste esencialmente en no tener ningún dueño, incluso legítimo: CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 43), op.cit., p. 69.

³⁷⁶ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 48-49), op.cit., pp. 126-127

³⁷⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 70), op.cit., p. 84.

³⁷⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 101), op.cit., p.181.

absoluto y perpetuo. Cicerón lo define como el «monstruo más espantoso y repugnante» porque no quiere «ninguna comunicación de derechos y ninguna afinidad social con sus propios ciudadanos»³⁷⁹. Por lo tanto, el único poder político aceptable consiste en hacer que la utilidad esté determinada por la honestidad, es decir, por el bien moral³⁸⁰. La fama perpetua no se consigue por el mero poder sino cuando se respeta la equidad, es decir, la justicia, evitando causar injuria a terceros³⁸¹. Incluso, Cicerón señala que el político no puede «causar injuria» al propio Estado, siguiendo la «furia» de la avaricia, entregándose a la política movido por el único afán de enriquecerse³⁸². Con estos planteamientos, Cicerón pretende cambiar la idiosincrasia romana, y particularmente, regenerar el sentido moral del político. Como apunta Guillen, pretende introducir una ética nueva para la ciudadanía romana que además debe influir en la política³⁸³. También, pretende realizar la propaganda política de su personaje que, a diferencia de sus adversarios, sabría dirigir honestamente al pueblo romano.

Así, el carácter del pueblo depende de la moralidad de los jefes que le gobiernan: los vicios de los nobles pueden corromper toda la ciudad³⁸⁴. El carácter del individuo depende de la

³⁷⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 47-48), op.cit., p. 70. «¿Quién, pues, llamaría cosa del pueblo, esto es, República, un Estado en que todos se vieran sometidos por la opresión de uno solo, donde no existiera vínculo alguno de derecho, ningún acuerdo, ninguna voluntad de vida común, nada de lo constituye un pueblo?», *Sobre la República* (III, 43), op.cit., p. 105.

³⁸⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 83), op.cit., p. 172.

³⁸¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 20), op.cit., p. 121. También, «Quien desee conseguir una gloria verdadera cumpla bien los deberes de justicia», CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 12), op.cit., p. 105.

³⁸² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 71), op.cit., p. 125.

³⁸³ GUILLEN, J., «Estudio Preliminar de *Sobre la República*», en CICERÓN, M. T., *Sobre la República*, op.cit., p. XXXIV.

³⁸⁴ El pueblo está hecho a la imagen de sus gobernantes y los nobles corrompen la ciudad que «causan más daño con su mal ejemplo que con su culpa», CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (III, 31-32), op.cit., pp. 233-234. Friedlaender cita a Cicerón que habría dicho: «Los nobles rebasan de tal modo la medida de lo ordinario, lo mismo para bien que para mal, que nadie que haya

comunidad en la cual se encuentra. También, se trata de una crítica directa de las clases dirigentes romanas, y de una tentativa para despertar en ellas una conciencia de responsabilidad social y política. Para Cicerón, existe una naturaleza humana perfecta, pero está escondida en cada uno detrás del «fango» de las falsas opiniones y de las malas costumbres. Estas opiniones están fomentadas por el pueblo, los nobles y las artes. Para eliminarlas, Cicerón contempla el poder de la música, como «blando veneno», capaz de orientar a los hombres tanto para el bien como para el mal³⁸⁵. Por otro lado, Cicerón pretende deslegitimar la violencia señalando que a largo plazo no beneficia ni siquiera al tirano. En efecto, a causa del temor que genera, el tirano despierta reacciones adversas que a lo largo del tiempo ponen en peligro su propia vida. No tiene más remedio para protegerse que encerrarse a sí mismo en una «cárcel»³⁸⁶. Cicerón defiende entonces el derecho de resistencia al tirano, legitimando incluso el derecho de matarlo para expulsarle del «cuerpo del género humano». Se trata por supuesto, de una explícita legitimación del asesinato de César³⁸⁷.

La honestidad en política se nutre y se apoya en la fortaleza durante el ejercicio del poder. La nobleza del alma deriva de la

nacido en el seno de nuestra clase puede igualarlos», FRIEDLAENDER, L., *La sociedad romana*, op.cit., p 245 (no menciona la obra de Cicerón donde aparece este texto).

³⁸⁵ Sobre la música CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (II, 38-39; III, 32), op.cit., pp. 198 y 234 y CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 4), op.cit., pp. 107-108.

³⁸⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 84), op.cit., pp. 173. Cicerón hace en este pasaje un claro ataque a César y a los elogios que recibe después de su muerte. Recuerda indirectamente que el propio César ha sido asesinado. Los tiranos no tienen por lo tanto amigos, CICERÓN, M. T., *La amistad* (52), trad. de J. Guillén Cabañero, «Clásicos de la Cultura», n.º 20, Trotta, Madrid, 2002, pp. 78-80. Se trata también del caso de Dionisio de Siracusa, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 61-63), op.cit., pp. 423-425.

³⁸⁷ Bajo la tiranía ya no existe un vínculo de unión con el tirano, y es «honesto el matarlo», CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 32), op.cit., pp. 146-147. También, CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 66-67), op.cit., p. 44.

magnanimidad y de la clemencia: «en los pueblos libres donde todos tienen los mismos derechos hay que practicar la clemencia y el dominio de sí mismo». Cicerón recurre a un principio de igualdad ante la ley, donde las diferencias sociales no pueden intervenir: «siempre se buscó un derecho igual para todos, porque, si no fuera así, no sería derecho»³⁸⁸. Cicerón se opone a la igualdad política pero sí defiende una igualdad jurídica: deriva de la naturaleza mediante la recta razón y se plasma en la «lucha por la equidad». En la misma línea, la libertad es lo más agradable y «si no es igual para todos, no es libertad»³⁸⁹. Tal consideración de la ley refleja la influencia del estoicismo en Cicerón. Los griegos han deificado la ley cósmica como el principio del orden racional, que regula las transformaciones de la materia. Los latinos que se enfrentan a los importantes problemas de la jurisprudencia y de la administración, desarrollan pragmáticamente la ley como una herramienta del Imperio³⁹⁰. La creencia en la inviolabilidad de la ley natural, que implica un orden moral, que se aplica del mismo modo a todos los hombres constituye una base sólida del *jus naturale* del cual el romano deriva su dignidad³⁹¹. Aquí, Cicerón expresa un estoicismo que será recuperado por el Imperio y que, sustituyéndose a las Ciudades-Estado, insistirá en la obligación

³⁸⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 88 y II, 42), op.cit., pp. 46 y 104. Igualmente: «La persona particular, en cambio, debe convivir con sus conciudadanos en perfecta igualdad de derechos», *Sobre los deberes* (I, 124), op.cit., p. 64.

³⁸⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 47), op.cit., pp. 31-32. Más adelante: «(...) siendo la ley el vínculo de la sociedad civil, y el derecho garantizado por las leyes es igual para todos ¿qué derecho puede mantener la sociedad cuando la condición de los ciudadanos es diversa? (...) sí deben de ser iguales los derechos de los ciudadanos de una misma República», *Sobre la República* (I, 49), op.cit., p. 33.

³⁹⁰ Desde un punto de vista global, como expresa Bignone: «La virtud suprema de Roma es precisamente la de centrar. Mientras la civilización griega es radiante, como la luz mediterránea, la latina es convergente», *Historia de la literatura latina*, op.cit, p. 9.

³⁹¹ CASTILLEJO, J., *Historia del Derecho romano*, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, 2004, pp. 159-163.

moral de reconocer tanto la integridad de los individuos (la igualdad ante la ley) como la existencia de una cohesión en un orden superior e imperial³⁹².

La justicia implica un deber de considerar jurídicamente a los hombres como iguales y no causarles daños sin razón, al menos que sea para la salvaguardia de la patria. En este primer círculo de las relaciones humanas, la aplicación del deber de justicia se aplica del poder político hacia los ciudadanos. No se puede perjudicarles, mediante el engaño y la violencia. En caso contrario, la libertad sería neutralizada y la estabilidad política sería también en peligro. Vulnerar la justicia implica destruir la unión de los miembros de la sociedad humana. Sin embargo, con esta virtud, Cicerón no pretende acabar con las desigualdades de orden político y social. Por otro lado, Cicerón aplica este mismo esquema al segundo círculo, relativo a las relaciones entre terceros: para ser justo y legítimo, el afán del individuo para ser libre debe también considerar al otro.

2. El «otro»

Como ejemplo de las relaciones entre terceros, Cicerón aplica el deber de justicia en el ámbito mercantil y económico, dirigiéndose al orden ecuestre de Roma³⁹³. Se preocupa por determinar que el principio de utilidad (es decir, el provecho personal) coincida con la honestidad. En la medida que nada se puede conseguir por capricho, uno no puede beneficiarse de algo si perjudica a otra persona. Este perjuicio puede resultar no sólo de la mentira sino también de una omisión

³⁹² BAKER, H., *The Image of Man*, op.cit., p. 80.

³⁹³ A partir de los Gracos, los *equites* se convierten en un orden institucional, *ordo equester* subordinado a la nobleza senatorial (a veces enfrentándose a ella), basando su poder económico no sólo en las propiedades agrarias sino en las explotaciones de las nuevas provincias del Imperio. CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (Libro IV), op.cit., p. 111.

voluntaria³⁹⁴. Dicho comportamiento es injusto porque debilita la unión entre los individuos que se fundamenta en la confianza. La única solución consiste en hacer coincidir el interés personal con el de la comunidad:

«Siendo así que debes mirar el bien de los hombres y servir a la sociedad humana y has nacido con tal condición y tienes unos principios de la naturaleza a los que debes someterte y seguir de forma que tu interés sea el interés común, y a su vez el interés común el tuyo». En efecto, «la sociedad humana está vinculada por lazos establecidos por la naturaleza»³⁹⁵.

Cicerón insiste desde el principio en que el individuo tiene un deber en relación con los demás porque es miembro de una comunidad natural (su primera persona) y que el mantenimiento de dicha comunidad debe ser el sentido de su existencia. La búsqueda del interés común (la unión de todos) determina la conducta individual y la justicia consiste en armonizar la persecución de los intereses individuales con el interés de la comunidad. En aras de la pertenencia a una misma naturaleza, los hombres deben comportarse entre sí con justicia y equidad. Cada individuo debe redimensionar la búsqueda de sus intereses en función del bienestar general. Esta redimensión pasa a través del deber de veracidad, y que es la base de la justicia:

«Sustraer algo a otro y que el hombre aumente su beneficio con el daño de otro es más contrario a la naturaleza que la pobreza, que el dolor (...). Pues ante todo quita la vida en común y la

³⁹⁴ «Porque el ocultar no consiste en callar una cosa cualquiera, sino el querer en tu provecho que lo que tu sabes lo ignoren aquellas personas a quienes sería útil el saberlo», CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 57), op.cit., p. 158. Cicerón plantea otro ejemplo: «Si supieras (...) que un áspid está oculto en algún sitio y que, ignorándolo, va a sentarse encima alguien cuya muerte te sería provechosa, obrarías con maldad si no le advirtieras que no se sentara; sin embargo, lo harías impunemente, pues ¿quién podría demostrar que lo sabías?, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 59), op.cit., pp. 133-134.

³⁹⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 52), op.cit., pp. 156-157.

sociedad humana. Si estamos habituados a que cada cual despoje al otro para conseguir su propia ventaja, se disgregará la convivencia humana, que es lo más conforme que hay con la naturaleza»³⁹⁶.

La vergüenza ya no es sólo actuar de forma indecorosa, sino engañar voluntariamente al otro, vulnerando el deber de justicia, base de la sociedad humana natural. De ahí deriva un llamado «derecho humano», que es la «convivencia» del género humano³⁹⁷. Lo importante no es la estabilidad en sí de la sociedad sino la coexistencia pacífica de los hombres que es el medio más eficaz y honesto para lograr esta estabilidad. Los fines no permiten justificar cualquier medio. El «ante todo» en el texto anterior muestra bien que el fundamento de la justicia es, primero, la unión de la sociedad humana y es en este sentido como se debe entender la fórmula siguiente: «(...) el hombre que obedece a la naturaleza no puede perjudicar a otro hombre»³⁹⁸. Cicerón identifica por tanto una cualidad humana que coincide con esta virtud: define la inocencia como la disposición del alma que hace que uno sea incapaz de perjudicar a alguien³⁹⁹.

Por un lado, la utilidad (personal) se une con la honestidad (el interés común) en la medida que el individuo se considera sólo en su cualidad de ser social-racional. Aplicar la noción de justicia es por lo menos difícil en el ámbito económico caracterizado principalmente por la búsqueda y la satisfacción del interés propio. En este punto, se puede estar de acuerdo con Wilkinson que considera que Cicerón concilia demasiado fácilmente el altruismo con la autorecompensa⁴⁰⁰. Por otro lado, Cicerón pone de manifiesto cómo el deber de veracidad es la garantía para mantener relaciones de confianza estable entre los agentes a fin de mantener la unión de la sociedad

³⁹⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 21), op.cit., p. 142.

³⁹⁷ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 64), op.cit., p.158.

³⁹⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 25), op.cit., p. 144.

³⁹⁹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 16), op.cit., p. 274.

⁴⁰⁰ WILKINSON, L. P., «Cicerón y la relación de la oratoria con la literatura», op.cit., p. 299.

humana⁴⁰¹. No sólo se debe garantizar la libertad inherente a los individuos sino también su capacidad racional, orientada siempre hacia la verdad para garantizar la unión de la sociedad. La justicia pretende conservar las cualidades propiamente humanas del otro, y no dañarlas para su beneficio propio. Ahora bien, la finalidad de la justicia en Cicerón no procede del individuo en sí sino de un ideal de naturaleza humana. La justicia no pretende que los hombres puedan desarrollar su personalidad respectiva, sino que su conducta mantenga unida la comunidad humana. No contempla al individuo con sus derechos a la libre personalidad, sino como un eslabón de una misma cadena. Hay que consolidar cada elemento para que el conjunto se mantenga estable y fuerte. Existen motivos políticos subyacentes en esas ideas. Como recuerda Bloch: «Cicerón dio término a su manera a lo que Panaitos había comenzado: es decir, hizo de la universalidad, que era un reflejo del Imperio alejandrino, la ideología jurídica del Imperio romano. Todas las leyes positivas deberían estar referidas a leyes generales humanas, divinas, o, al menos ser acercadas a ellas lo más posible (...). Para Cicerón, (...), el mundo es una única conexión utilitaria, o lo que es lo mismo, tanto la materia natural como los fenómenos naturales están dispuestos por la providencia para la satisfacción de necesidades humanas. Y así se sigue también la vía del Derecho de esta teleología externa: el reino de las cosas está sometido al hombre para su utilización y se halla unido al ámbito de la persona. A los derechos reales se unen así el Derecho de obligaciones, el Derecho de familia y el Derecho sucesorio, de acuerdo con la estructura de este mundo (...)»⁴⁰².

Sin embargo, la idea de individuo (como agente autónomo y consciente del valor de su persona) podría aparecer discretamente en algunos planteamientos de Cicerón. En efecto, legiti-

⁴⁰¹ La noción de confianza ha sido estudiada por Fukuyama, como principio necesario para el desarrollo de la economía liberal y capitalista. FUKUYAMA, F., *La Confianza*, trad. de V. Alba, Ediciones B., «Sine qua non», Barcelona, 1998.

⁴⁰² BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op.cit., pp. 22 y 23.

ma únicamente el Estado que respeta la libertad de los ciudadanos. Esta libertad se entiende en un sentido estricto, es decir, como respeto de la propiedad privada y como prohibición de la violencia gratuita. En las relaciones entre terceros, la búsqueda del beneficio personal no puede realizarse mintiendo y engañando al otro. A pesar de los límites del fundamento de la consideración del otro en el ámbito de la libre actuación, esta misma consideración vincula intrínsecamente una persona a otra. Esta vinculación se realiza primero mediante un proceso de reconocimiento: «yo reconozco al otro por el daño que podría infligirle». Por tanto, la condición humana es imperfecta desde un punto de vista moral (porque puede provocar un daño en los demás) y vulnerable, desde un punto de vista físico y psicológico. Esta vulnerabilidad no proviene sólo de la «ley de la vida» sino de las conductas de cada individuo. Ahora bien, se puede limitar esta vulnerabilidad ya que las conductas individuales nacen siempre de la voluntad. Ésta debe y puede limitar el daño que uno podría cometer al otro.

Hemos visto que Cicerón fomenta y describe la virtud de fortaleza en relación con el miedo respecto a la muerte y durante la guerra. En relación con la justicia, escoge también la guerra pero para rechazar esta vez la violencia. La virtud no consiste sólo en mantenerse firme en la violencia soportada sino también, limitar la violencia que se podría infligir a los demás. Se trata esta vez, de mantener un control firme sobre sí mismo, controlando su deseo de violencia. El objetivo es doble: hay que respetar primero la virtud del decoro y, segundo, como corolario, la virtud de justicia. Hay que evitar perjudicar sin razón al otro, e incluido al enemigo.

3. *El enemigo*

Cuando Cicerón contempla las leyes de la guerra, no critica la guerra en sí. Considera que la razón para emprenderla no puede ser otra que «el deseo de vivir en paz segura». No hay que buscar la gloria o la extensión del Imperio. Se trata para

Roma de pasar de una realidad de «dominio» a un ideal de «patrocinio de todo el mundo»⁴⁰³. Cicerón defiende entonces el *bellum iustum* que, para los romanos, permite justificar su expansionismo como respuesta a los ataques de otros pueblos: «la ciudad bien organizada no emprenderá ninguna guerra, si no es por fidelidad a los compromisos, o por su propia seguridad (...) son injustas las guerras emprendidas sin causa. No puede hacerse una guerra justa si no se hace para vengar una injuria o rechazar al enemigo»⁴⁰⁴. Cicerón puede alejarse del discurso belicista dominante pero, al mismo tiempo, forma parte de la *nobilitas* expansionista romana. Al final de la república, Roma tiene sometida a la casi totalidad del Mediterráneo y, por tanto, el concepto de paz de Cicerón es en sí «imperfecto» porque no pretende en absoluto acabar con esta situación⁴⁰⁵.

Cicerón trata de moderar sin embargo el uso de la violencia. Se opone a la mentalidad de sus contemporáneos, que expresará por ejemplo y más tarde Petronio en el *Satiricón*: «Por todo el mar y la tierra, por doquiera las dos luminarias corren ya se había implantado, vencedor, el romano, y no estaba satisfecho (...). A esta Roma revolcada en el fango, en el letargo sumida, ¿qué otro remedio de despertarla existía sino el furor de la guerra y la espada, que las pasiones desata?»⁴⁰⁶. Por su parte, Cicerón reconoce que las victorias proporcionan gloria⁴⁰⁷, pero recurrir gratuitamente a la guerra es recurrir a

⁴⁰³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 27), op.cit., p. 96 y *Sobre la República* (III, 35), op.cit., p. 102.

⁴⁰⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (III, 34-35), op.cit., p. 102.

⁴⁰⁵ MUÑOZ, F. A., «Los significados de la paz en Cicerón», *Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica*, n.º 7, Universidad de Granada, Granada, 1996, pp. 214-215.

⁴⁰⁶ PETRONIO, C. *El Satiricón*, trad. de J. Picasso, Cátedra, «Letras Universales», n.º 34, Madrid, 1993. (Cap. 119), p. 211 y 214.

⁴⁰⁷ Cicerón pone de manifiesto que la gloria para lo romanos es sinónimo de gloria militar, cuando este término abarca, para él, un sentido más amplio, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 61), op.cit., p. 33. Cicerón no critica por esta razón los sacrificios de animales después de una victoria militar, porque tienen como utilidad la de constituir ritos necesarios para la unión de la ciudad. Por ejemplo, CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (II, 55-57), op.cit.,

medios contra la naturaleza humana, ya que ésta se funda en el compromiso y la negociación. En efecto, sola la razón puede servir para solucionar un conflicto y no la fuerza que es lo propio de las bestias⁴⁰⁸. Durante la guerra, un «alma bella» no deriva del recurso a la fuerza bruta sino del uso de las «fuerzas del espíritu» orientadas hacia la paz y la negociación⁴⁰⁹. Cicerón defiende la búsqueda de una solución pacífica a los conflictos, criticando las atrocidades que suelen realizar los romanos, reanudando con la condena del salvajismo que hizo también Aristóteles⁴¹⁰. Para Cicerón, el recurso a la violencia puede ser legítimo para defender la ciudad, pero nunca el uso de la crueldad.

Condena en efecto cualquier tipo de crueldad cometida durante las guerras puesto que se opone a la honestidad y a la equidad⁴¹¹. La crueldad se diferencia de la violencia pura en la medida que encuentra una satisfacción en el daño cometido al otro. Cicerón habla también en este sentido de «malevolencia». Consiste en experimentar placer por el mal ajeno. Hace patente «una especie de bestialidad y ferocidad» y se reduce a una enfermedad del alma⁴¹². En la guerra, se tratan del saqueo de las ciudades y de distintas estrategias que, a pesar de garantizar una posible victoria, se fundan en métodos «viles e infames». Como insiste Cicerón, incluso en la guerra, no se puede separar

pp. 207-208. También, Cicerón era miembro del Colegio de los Pontifices y debía a menudo hacer los auspicios. Véase también FUSTEL DE COULANGES, N. D., *La Ciudad antigua*, op.cit., pp. 263-264.

⁴⁰⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 34 y 80), op.cit., pp. 20-21 y 41. Por ejemplo: «la sabiduría que logra resolver los conflictos por vía pacífica es más de apreciar que la misma valentía desplegada en el campo de batalla».

⁴⁰⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 80), op.cit., p. 41.

⁴¹⁰ ARISTÓTELES, *Política* (1338b29-32), op.cit., p. 462.

⁴¹¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 35-36), op.cit., p.21. También, además de la avaricia y de la lujuria, la crueldad es uno de los «vicios pestíferos», CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 75), op.cit., p. 221.

⁴¹² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 20), op.cit., p. 338 y (IV, 66), op.cit., p. 373.

nunca «la utilidad de la dignidad»⁴¹³. Dicha frase hace referencia a la fusión de la utilidad con la honestidad. La utilidad se refiere a lo que más conviene a uno, como la victoria, la gloria y los honores. La dignidad se refiere aquí al deber de mantener un comportamiento propio de la naturaleza humana que rechaza un tipo de violencia que no puede justificarse. Se trata de mantener una actitud decorosa que no se deja llevar por el único afán de vencer prescindiendo de los medios para alcanzar la victoria. Se trata así del «actuar con dignidad» pero esta vez impulsado también –además del decoro– por la prohibición de causar un sufrimiento injusto a los demás. Cicerón insiste por ejemplo en que hay que respetar las vidas de los enemigos que no han sido ni crueles ni salvajes para con nosotros mismos⁴¹⁴. Esta dignidad es la grandeza del que sabe controlarse a sí mismo en su propia persecución de la victoria, es decir, es la misma grandeza de aquel que sabe independizarse de la sola consecución de la gloria.

Cicerón vincula la conducta personal con la consideración del otro. Establece un lazo entre el decoro (la consideración de mi persona) y la justicia (la consideración de los demás). Por tanto, desvincula la valentía de la ira, oponiéndose a Aristóteles que contemplaba en la cólera la piedra de afilar de la valentía⁴¹⁵. Por el contrario, Cicerón insiste en el dominio de sí mismo, de modo que no existe ninguna valentía desprovista de razón. Hay que «cuidarse a sí mismo», con el fin de blindar el espacio interior que define a nuestra persona. La valentía es suficientemente armada, provista y preparada por sí sola. No necesita estar «ebria de cólera» para actuar y conseguir la victoria⁴¹⁶. Este control pasa otra vez por la consideración del otro,

⁴¹³ Respectivamente, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 82; II, 49 y II, 87), op.cit., pp. 42; pp 155 y 174.

⁴¹⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 35), op. cit., p. 21.

⁴¹⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1125b), op.cit., p. 228: «(...) el que se manso quiere estar sereno y no dejarse llevar por la pasión, sino encolerizarse en la manera y por los motivos y por el tiempo que la razón ordene».

⁴¹⁶ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 43-50), op.cit., pp. 353-359 y (IV, 52), op.cit., p. 361.

con la premisa implícita de que es un ser vulnerable. Además, en la medida que la sociedad humana implica una paz intrínseca, la guerra debe ser la última solución para zanjar los conflictos.

Los individuos no pueden dañarse entre sí y el Estado no puede perjudicar a sus ciudadanos. Lo propio de la naturaleza humana es en efecto su constitución en forma de «comunidad de vida». Perjudicar a uno de sus miembros implica acabar con el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana. Cicerón no recurre sólo al fundamento de la unión de la sociedad humana para justificar la justicia sino también e implícitamente, a la consideración del otro, como ser dotado de razón y de libertad. Este planteamiento se comprueba en la parte siguiente. Cicerón insiste en la consideración del otro. Hace referencia a situaciones donde una violencia se ejerce entre personas que no forman parte de la comunidad política. Se tratan de los acusados, de los extranjeros y de los esclavos. En esos casos, Cicerón parece insistir en la fragilidad inherente a la condición humana para criticar los malos tratos. Insiste en un llamado «sentimiento de humanidad» –además de la unión de la sociedad humana– para incluirles a todos bajo el umbral de la justicia.

4. *El acusado*

Cicerón recurre a lo que llama el «sentimiento de humanidad» para deslegitimar una violencia cometida en contra de una persona o, si dicha violencia es legítima, para moderar su ardor. Es el caso de los castigos penales. Así, un individuo que ha perjudicado voluntariamente a otro, debe ser castigado pero con un límite: en función de lo que consienten la «discreción y la humanidad»⁴¹⁷. También, en relación con la pena de muerte, Cicerón habla de un «sentimiento de humanidad» para considerar el papel de la elocuencia: ésta no debe servir para hacer que un inocente sea condenado. La elocuencia debe orientarse

⁴¹⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 18), op.cit., p.91.

hacia el bien, porque la justicia se funda en la verdad y no en la mentira⁴¹⁸.

Cicerón realiza una racionalización del castigo que se nutre de las otras dos virtudes: primero, no puede derivar de la ira sino del dominio de sí mismo. En efecto, advierte nuevamente que la ira es una «rebelión de alma» y se aleja de la razón. La ira, cuya definición es el «deseo de venganza», es una pérdida del dominio de sí mismo, un tipo de locura que es una enfermedad del alma⁴¹⁹. Por el contrario, hay que juzgar con «su propia conciencia». Este juez moral es lo más divino en los hombres⁴²⁰. Cicerón vuelve a utilizar la noción de conciencia «como la única facultad de juzgar». Es el punto de partida de la consideración de la individualidad propia (la segunda persona del ser humano), de la aprehensión de la fragilidad humana y del poder de la voluntad. Se trata también de la conciencia moral, es decir, del único teatro de la virtud. Cuando la conciencia está despojada de los excesos de las pasiones, presenta las garantías para aplicar un castigo justo. No hay que manifestar un «corazón duro» porque es «impropio del hombre el atentar a la vida y la libertad de muchos»⁴²¹. Puesto que la modera-

⁴¹⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 51), op.cit., p.109. Cicerón indica que se puede defender a una persona acusada ya que defenderla ante un acusador poderoso, permite conseguir la gloria.

⁴¹⁹ Respectivamente, CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 60), op.cit., p. 40 y CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 11), op.cit., p. 269. «(...) es propio de quien está encolerizado desear el dolor más ardiente a la persona por la que se siente ofendido», *Disputaciones Tusculanas* (III, 19), op.cit., p. 276. La ira como locura aparece en *Disputaciones Tusculanas* (IV, 52), op.cit., p. 361. Es cierto que Cicerón indica una diferencia de intensidad entre la ira y la cólera en las *Disputaciones Tusculanas* (V, 27), op.cit., p. 342.

⁴²⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 44), op.cit., p. 153. Epicuro también considera que «el fruto mayor de la justicia es la imperturbabilidad», *Cuestiones éticas* (80), en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., p. 119.

⁴²¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 50), op.cit., p. 109. También, siguiendo a Aristóteles: «La mejor constitución política es la que consta de la combinación de los tres estadios principales: el monárquico, el aristocrático y el popular, unidos con moderación de forma que no irriten con castigos a los de corazón duro y fiero», CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 41), op.cit., p. 68.

ción es la única predisposición que permite entender el bien y la justicia, el ser humano debe separarse primero de la venganza. La justicia debe fundamentarse en la imparcialidad, es decir, la equidad. También, y como consecuencia de lo anterior, el castigo no puede tener como objetivo la satisfacción y la ventaja de quien castiga, sino sólo «la utilidad del Estado». No puede instrumentalizar al acusado porque es un sujeto de derecho. En consecuencia, y como tercer rasgo, la pena no debe exceder la culpa. Cicerón introduce así un incipiente principio de proporcionalidad de las penas respecto a los delitos⁴²².

El «sentimiento de humanidad» implica el reconocimiento de una dignidad en el otro. No se le considera como un objeto sino como un individuo que puede sufrir. Ante esta posibilidad de sufrimiento, Cicerón exalta este «sentimiento de humanidad» que se nutre del rechazo del dolor ajeno. Se trata de alejar al ser humano de las bestias que supuestamente no tienen esta facultad para moderar su violencia. Cicerón insiste así en la facultad innata y propia del ser humano para aprehender la humanidad del otro a través de este deber de justicia. Mi persona se conecta con la del otro, en una unión que rechaza la posible violencia que podríamos causarnos mutuamente. Yo aprehendo al otro en su vulnerabilidad, y él a mí, a través de mi propia vulnerabilidad. Cicerón amplía los círculos de los destinatarios de la justicia, y extiende del mismo modo este «sentimiento de humanidad» a los extranjeros.

5. *El extranjero*

Cicerón insiste en que los extranjeros son también los titulares de la justicia porque, en caso contrario, se menoscabaría la unión de la sociedad humana. En efecto, los ciudadanos que no

⁴²² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 89), op.cit., p. 46. También, véase CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (III, 46), op.cit., p. 241, con el principio «“la pena correspondiente a la culpa”, de forma que cada cual sea sancionado según su culpa: castiguese la violación con la cabeza, la avaricia con la multa, la ambición de honores con la ignominia».

respetan a los extranjeros, prescindiendo de aplicarles el deber de justicia, deshacen «la sociedad común del género humano»⁴²³. Este argumento es fundamentalmente político y sirve de apoyo a la mejor administración de las colonias de Roma. Los extranjeros son hombres aunque no son ciudadanos, pero la primera cualidad prevalece sobre la segunda a la hora de considerar la aplicación de la justicia. Cicerón defiende una igualdad de los seres humanos por pertenecer todos a esta misma comunidad humana⁴²⁴. Por otra parte, complementa esta perspectiva, considerando que los extranjeros, aunque no pueden gozar de la ciudadanía, sí deben poder vivir libremente en la sociedad romana. En efecto, resulta «sumamente inhumano prohibir a un extranjero que viva en nuestra ciudad»⁴²⁵. Mientras que Platón y Aristóteles despojaban al extranjero de su humanidad⁴²⁶, Cicerón le incluye parcialmente en la ciudad, reconociéndole una cierta humanidad. Así, vuelve a referirse a lo humano para referirse al deber de justicia. Por un lado, no admite que el extranjero sea un ciudadano del Imperio. Recuerda, por ejemplo, el testamento de Augusto que menciona que es preferible no conceder demasiados derechos a los extranjeros para no acortar las distancias entre los ciudadanos y los provincianos⁴²⁷.

⁴²³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 28), op.cit., p.145.

⁴²⁴ La reflexión de Cicerón no está tan alejada de la situación actual de los extranjeros. Se les reconoce una igual dignidad pero al mismo tiempo una incompleta ciudadanía (con una limitación del derecho de sufragio en particular). A mi juicio, uno de los puntos de la evolución del Estado de derecho consistirá en la desvinculación de la ciudadanía con la nacionalidad.

⁴²⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 47), op.cit., p. 154.

⁴²⁶ En el capítulo sobre Platón, véase la parte «La justificación de la esclavitud». En el capítulo sobre Aristóteles, véase la parte «Una ciudadanía exclusiva y excluyente».

⁴²⁷ Los provincianos son gentes «tributarias», es decir, sujetos a tributos inmobiliarios y personales, que los antiguos perciben como signo de servidumbre. Se puede consultar, FRIEDLAENDER, L., *La sociedad romana*, op. cit., pp. 110 ss. y GIARDINA A., «Uomini e spazi aperti» en AA.VV., *Storia di Roma. 4. Caratteri e morfologie*, Einaudi, Turín, 1989, pp.71-99. Es en 212 d.C cuando el emperador Caracalla concede la ciudadanía romana a todos los habitantes del Imperio. Pero, en los primeros tiempos del Imperio, varones de

Por otro lado, esta exclusión de la ciudadanía no implica que la justicia no se aplique a ellos. El extranjero no goza de igualdad política pero sí de una incipiente igualdad jurídica impuesta por el derecho público. Así, Cicerón recurre una vez más al argumento de la defensa de la humanidad para criticar las discriminaciones que esos individuos pueden sufrir. Reconoce implícitamente un igual valor de los individuos ante la justicia, por pertenecer todos al mismo género humano. Cuando Cicerón defiende a Arquías, poeta griego acusado de haber usurpado la ciudadanía romana, utiliza diversos argumentos. Primero, se basa en el derecho, a través de la llamada *Lex Plautia Papiria*, que extiende la ciudadanía a los habitantes de las provincias de Roma. Segundo, hace referencia al talento del acusado. En efecto, todos los otros pueblos le reclaman como suyo por ser poeta y ello a pesar de ser «aun extranjero». Tercero, Cicerón suscita la humanidad de los jueces para concederle la ciudadanía⁴²⁸. Como abogado, Cicerón es mucho más flexible que en sus obras filosóficas donde hay más rigidez moral y política a la hora de otorgar la cualidad de ciudadano al extranjero. Cicerón aplica por fin el deber de justicia al individuo totalmente discriminado de la ciudad, es decir, el esclavo.

6. *El esclavo*

La justicia debe también aplicarse a los esclavos. En efecto, según Cicerón, la justicia debe alcanzar también a «las personas más humildes» y entre ellas, a los esclavos, de modo que no

Grecia y Asia Menor, han ocupado lugares preeminentes en las filas del estado ecuestre, y el Senado ha abierto sus puertas a los representantes más prestigiosos de estos países, FRIEDLAENDER, L., *La sociedad romana*, op.cit., pp. 241 ss. y GIARDINA, A., (Coord.), *El hombre romano*, trad. de J. Casteño Vejarano, Alianza, Madrid, 1991, pp. 22-23. Para un comentario sobre esta cuestión, véase TÁCITO, C., *Anales* (XIII, 27), trad. de C. López de Juan, Alianza, Madrid, 1993, pp. 444-445.

⁴²⁸ CICERÓN, M. T., *Pro Archia poeta* (IV, 7; IX, 19; XII, 31), op.cit., pp. 78, 84 y 88.

se puede causarles una injuria por medio de la violencia y del fraude⁴²⁹. Por un lado, Cicerón no considera que la institución de la esclavitud represente una violencia en sí. Además, la legítima cuando defiende que unos individuos, por naturaleza, no saben como ser libres⁴³⁰. Es más: utiliza la esclavitud como ejemplo para ilustrar sus ideas. Así, cuando se refiere al Estado, reconoce que debe ejercer un poder sobre los gobernados y a veces con «algún rigor, como los señores sobre los esclavos»⁴³¹. Generalmente, cuando se usa un ejemplo para ilustrar una opinión, se trata de encontrar uno que puede ser fácilmente entendido por los demás con el fin de transmitir mejor la idea que se quiere enseñar. Cicerón recurre aquí al poder ejercido sobre el esclavo para que su lector pueda entender la noción del poder político. Reproduce aquí un modo de pensamiento compartido por sus conciudadanos, y que él mismo comparte. En su horizonte mental, no aparece la idea de una perfecta igual dignidad entre los hombres. Este punto constituye un límite esencial a su concepto de justicia.

El mismo problema se encuentra en el ámbito económico y mercantil, cuando Cicerón quiere ilustrar el deber de veracidad. Escoge el ejemplo de la compraventa de un esclavo cuyo dueño debe declarar y no disimular sus defectos físicos a un posible adquirente⁴³². Este ejemplo revela una vez más que Cicerón no contempla en absoluto una igual dignidad entre los seres humanos. Utiliza un caso que debe parecerle banal de la vida cotidiana romana para ilustrar la aplicación de su princi-

⁴²⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 41), op.cit., p. 25.

⁴³⁰ «Hay un tipo de servidumbre injusta, cuando pertenece a otros, quienes pueden ser de su propio derecho; pero cuando éstos sirven, es que no saben gobernarse», CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (III, 37), op.cit., p. 103.

⁴³¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 24), op.cit., p. 94. De la misma manera, considera que la razón debe mandar sobre las otras partes del cuerpo «como un amo a su esclavo», CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 48), op.cit., p. 245. También, plantea que el sufrimiento desaparece con el tiempo como en el caso de los esclavos que se aclimatan a su situación y se desensibilizan, en *Disputaciones Tusculanas* (III, 52), op.cit., pp. 300-301.

⁴³² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 91), op.cit., p.177.

pío de justicia. Como recuerda Bloch⁴³³, «la jurisprudencia de la posesión, de la propiedad, de las servidumbres (*servitutes*)» integran la «teleología utilitaria del mundo» que desarrolla Cicerón. Éste no puede darse cuenta que resulta más importante proteger la dignidad de cualquier ser humano que salvaguardar el principio de veracidad en un acto de compraventa. Este caso es terrible pero la indignación no sirve de nada si no se pretende entender por qué y cómo se puede preocuparse por la justicia, considerando que su principio fundador es la veracidad y no la dignidad humana.

En la misma línea, Cicerón no contempla al esclavo como un sujeto de derecho. Desde un punto de vista jurídico, la violencia cometida en contra de un esclavo no le perjudica a él, sino a su dueño. Si se toma el ejemplo del daño corporal, con la *Lex Aquilia*, la herida producida a un esclavo se considera como un daño al patrimonio del amo y no al esclavo. El culpable debe pagar al amo la cantidad equivalente al valor máximo alcanzado por el esclavo durante el período anterior al hecho. Se puede tener una idea del esclavo-mercancía, a la lectura de *Pro Roscio* donde se relata cómo se indemniza al propietario de un esclavo asesinado. Éste nunca aparece como tal: su personalidad está enteramente neutralizada y la *iniuria* ha sido cometida sólo a sus amos. No hubo muerte de un ser humano sino pura degradación del patrimonio⁴³⁴.

A pesar de esos planteamientos, Cicerón critica también la esclavitud. No pone en duda su institución sino la violencia de

⁴³³ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op.cit., p. 23.

⁴³⁴ Se trata de un esclavo (Panurgo) propietario Fanio que ha recibido las enseñanzas de Roscio para ser comediante: «(...) dices que Panurgo pertenecía a Fanio. Pero yo sostengo que pertenecía enteramente a Roscio. En efecto, ¿qué había en él de Fanio? Su cuerpo. Y, ¿qué había de Roscio? Su arte. Lo que valía no era su figura, sino su arte» en CICERÓN, M. T., *En defensa de Q. Roscio*, (28) en *Discursos* (III), trad. de J. Aspa Cereza, Gredos, Madrid, 2000, p. 89. En relación con el nacimiento de un esclavo, Cicerón plantea «si el hijo de una esclava debe considerarse ganancia del dueño», en CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (I, 12), op.cit., p. 57.

los tratos infligidos a los esclavos, reconociéndoles indirectamente una humanidad. Es precisamente en este contexto de máxima inhumanidad donde Cicerón recurre más al «sentimiento de humanidad». Revela la correlación entre, por un lado, este sentimiento y, por otro, la justicia; el ejercicio de la «sensibilidad humana» crece en situaciones donde aparecen con más intensidad, la vulnerabilidad y el sufrimiento de los hombres⁴³⁵. Así, Cicerón se pregunta «si es propio de un hombre bueno el no alimentar a la servidumbre de su casa en una gran carestía de alimentos. Pesa los pros y los contras, pero al final orienta más el deber de interés que de sentimientos de humanidad». A continuación, pregunta si «cuando en caso de tempestad hay que arrojar algo al mar, debe echarse primero un caballo de gran precio o un siervo de ningún valor. Aquí el cuidado de nuestra hacienda nos lleva a una determinación, y el sentido de la humanidad a otra»⁴³⁶. Cicerón no dice cuál es su postura; se limita a plantear un conflicto entre unos intereses económicos y la consideración de la humanidad del esclavo. Ahora bien, el «sentimiento de humanidad» se encuentra en la base de la justicia, y se puede deducir que para Cicerón, es más importante la preservación de la vida de los esclavos que la satisfacción de los intereses económicos. Por un lado, los esclavos son humanos y se sabe que no se puede conseguir algo perjudicando a otro, incluso si este otro no es útil a la patria. Se debe adecuar la utilidad con la honestidad. Por otro lado, el cumplimiento de la virtud tiene un valor en sí, una «valía moral» que supera los fines materiales, políticos y económicos. Dicha consideración no pone fin a la institución de la esclavitud pero sí prohíbe los tratos crueles hacia los esclavos⁴³⁷. Ahora bien, la ceguera de Cicerón ante la injusticia en sí de la esclavitud

⁴³⁵ Sobre este tema, vid. SCARRY, E., *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, Nueva-York, Oxford, 1985.

⁴³⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 89), op.cit., pp. 175-176.

⁴³⁷ Cicerón habría dicho: «La esclavitud degrada más al amo que al esclavo», en CURA GRASSI, D. C., *Pensamientos de Marco Tulio Cicerón*, op. cit., p. 26.

vitud pone una vez más de relieve la influencia del «medio ético y político» de una época sobre la filosofía. Partir de una naturaleza humana como ideal, implica un modelo que no genera necesariamente una igualdad entre los seres humanos. Se trata aquí de un límite importante del pensamiento de Cicerón en relación con la dignidad humana, a pesar de haber demostrado –con su virtud de justicia– un interés relevante por celebrar y defender al ser humano. Primero, no contempla una igualdad entre los individuos. Segundo, la noción de individuo que maneja depende de su conformidad con los fines políticos y sociales de la comunidad política. Cicerón no puede percibir en absoluto la noción de dignidad de la persona como una noción crítica en relación con los tratos crueles cometidos en contra de algunos seres humanos. Cicerón critica esos tratos porque vulneran su modelo de dignidad de la naturaleza humana, tanto en la persona que los sufre, como en el individuo que los comete. Existe también una aprehensión del otro, a través del «sentimiento de humanidad». Este sentimiento a pesar de humanizar al esclavo, no le convierte en un ser humano completo. Así, Cicerón no maneja una idea del ser humano con el fin de criticar ámbitos sociales indignos que forman «parte de la lógica del sistema»⁴³⁸.

Con esos ejemplos, se ha podido constatar que Cicerón coordina la intensidad de la justicia con su extensión respecto a sus titulares. Al mismo tiempo, no pone en duda los fundamentos de la sociedad romana al no conceder la ciudadanía a los extranjeros, y al no condenar la esclavitud. La razón principal es que la justicia parte del bienestar general y no de la dignidad de la persona. Sin embargo, dicha dignidad parece vislumbrarse en la prohibición de la violencia gratuita hacia los individuos a través de un llamado «sentimiento de humanidad». Después de haber visto cómo emerge este sentimiento, examinaré cómo se conecta con la sensibilidad inherente al ser humano. Más precisamente, permite apre-

⁴³⁸ MUÑOZ, F. A., «Los significados de la paz en Cicerón», op.cit., p. 226.

hender al individuo que se encuentra en condiciones de vulnerabilidad.

7. *El «sentimiento de humanidad»*

Con el deber de no perjudicar a los demás, Cicerón implica una premisa importante: la implícita y necesaria aprehensión del otro. Este deber tiene dos fuentes complementarias: la unión de la sociedad humana y el «sentimiento de humanidad». La segunda fuente se dirige más precisamente al respeto del otro que viene limitar la volición individual. Un comportamiento es digno no sólo cuando demuestra decoro y fortaleza, sino también cuando es justo. Por un lado, la conciencia del sentido trágico de la existencia humana permite despertar en el individuo su fortaleza. Esta misma conciencia se dirige ahora hacia la aprehensión de los demás. Despierta una sensibilidad ponderada y una virtud de justicia. El «sentimiento de humanidad», como fundamento de la justicia, aparece en situaciones donde un individuo revela su propia vulnerabilidad, y donde dicha vulnerabilidad está percibida y entendida por otro(s). Cicerón plantea el concepto de humanidad en condiciones de fragilidad humana. Hace derivar la posibilidad de conocer al otro en la posible y debida consideración empírica de su fragilidad. Ahora bien, dicha consideración solamente puede plasmarse si uno está dotado de la sensibilidad humana oportuna.

No se pretende decir que Cicerón encuentra en la sensibilidad la fuente de la dignidad humana sino que la utiliza como premisa para aprehender la condición humana. La sensibilidad consiste y empieza con un sentimiento particular: el de «estar privado» de algo⁴³⁹. Como los hombres son seres sensibles, capaces de sufrir, deben por un lado, trascender la fragilidad de

⁴³⁹ «“Estar privado” implica en realidad tener sensibilidad, pero en un muerto no hay sensibilidad alguna de manera que la idea de estar privado es impensable en quien está muerto». CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 88), op.cit., pp. 176-177.

su condición gracias a la fortaleza y el decoro. No obstante, como se ha visto, aunque Cicerón critica la aflicción, no condena la sensibilidad en sí, ya que esta capacidad permite ser feliz y por tanto disfrutar del ejercicio mismo de las virtudes de fortaleza y de decoro. La sensibilidad es inherente al deleite que impulsa las virtudes cardinales. En el caso de la justicia, Cicerón hace intervenir una vez más la sensibilidad humana, como capacidad que permite impulsar dicha virtud. En este caso, fomenta la capacidad de apertura hacia los demás. Por una parte, la sensibilidad reconoce la fragilidad de los hombres y las miserias de la condición humana. Por otra parte, esta misma sensibilidad es lo propio de lo humano. Gracias a ella, los individuos pueden aprehenderse entre sí. En la medida que todos son seres sensibles, el sufrimiento les une tanto en su experiencia como en su rechazo.

La idea de que la sensibilidad es la característica humana sobre la cual descansa la virtud de justicia, se confirma cuando Cicerón insiste en que los hombres no han nacido de una piedra, sino que hay innato en sus almas, «algo tierno y delicado que es sacudido por la aflicción como si de una tempestad se tratara». Se debe conservar la sensibilidad si el individuo no quiere «embrutecerse» y paralizar su cuerpo. Así, después de haber podado las ramas de las miserias humanas y arrancando todas las hebras de sus raíces, sólo se queda el grado de sensibilidad justo que identifica a los seres humanos⁴⁴⁰. También, cuando Cicerón contempla la supuesta maldad de la muerte, señala que el mal no es la pérdida de la sensibilidad sino «la necesidad de perderla»⁴⁴¹. La sensibilidad y los sentimientos humanos determinan la identidad humana y son, en todos los argumentos de Cicerón, las bases sutiles e imprescindibles de la virtud, y en particular de la justicia⁴⁴².

⁴⁴⁰ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 12-13), op.cit., p. 271.

⁴⁴¹ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 26), op.cit., p. 128.

⁴⁴² Cicerón no se distingue aquí de Epicuro: «Si eres contrario a todo tipo de sensaciones no tendrás ni sabrás tampoco a que criterio acudir para

La conservación de la sensibilidad en un justo grado de percepción y de expresión es necesaria no sólo para coincidir con la naturaleza humana sino también y esencialmente, para aprehender al otro a través de este «sentimiento de humanidad». Un texto de *La Amistad* corrobora esta hipótesis:

«(...) si huimos de la preocupación, hemos de huir también de la virtud (...). De ahí que a los hombres justos se les vea dolerse como nadie con las injusticias, a los fuertes con las debilidades, a los mesurados con la desmesura. Por tanto, es propio de un espíritu bien formado no sólo alegrarse de las cosas buenas, sino dolerse también de sus contrarias. Por todo ello, si el sabio le afecta la aflicción –como evidentemente le afecta, a menos que creamos que se ha erradicado de su alma todo sentimiento de humanidad– ¿qué motivos hay para arrancar de raíz la amistad de la vida, para no recibir por su causa algunas molestias? ¿Qué diferencia hay si quitamos todos los sentimientos del alma, no digo ya entre un hombre y un bruto, sino entre un hombre y un tronco, o una piedra, o cualquier cosa de ese orden? Porque tampoco hay que prestar oídos a esos que quieren hacer de la virtud algo inhumano y como de hierro, siendo así que, en multitud de cosas y especialmente en la amistad, es delicada y tratable»⁴⁴³.

Cicerón identifica lo humano precisamente con su sensibilidad inherente de modo que la virtud de justicia reside en esta capacidad para «dolerse» de las cosas ajenas y sufridas por el otro. El «sentimiento de humanidad» deriva de esta misma sensibilidad. De forma extraña, Cicerón rehabilita aquí la aflicción que criticó tanto y que el sabio debe ahora conservar⁴⁴⁴. Esta emoción se vuelve casi el principio que impulsa la virtud de justicia. También, Cicerón insiste en que la virtud no pertenece al único ámbito moral, contemplativo y puramente estoico, sino que para que pueda ser efectiva y no asimilarse al hierro,

saber y explicar aquellas que de entre ellas afirmes que son falsas», *Máximas Capitales* (XXIII), en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., p. 95.

⁴⁴³ CICERÓN, M. T., *La amistad* (47-48), op.cit., pp. 74-75.

⁴⁴⁴ También, véase CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 7), op.cit., p. 265.

debe poder basarse en los sentimientos que se plasman en las relaciones humanas. Ahora bien, cuando Cicerón se refiere a la fortaleza, defiende propiamente una «virtud de hierro», sostenida por la valentía y el sentimiento de la dignidad personal. Esta definición viene seguramente del eclecticismo (o de la ambigüedad) de Cicerón en relación con el concepto de felicidad⁴⁴⁵. Por un lado, admite –siguiendo a los estoicos–, que la virtud permite ser «plenamente feliz». No acepta los otros tipos de bienes (del cuerpo y de la fortuna) contemplados por los peripatéticos para lograr la felicidad⁴⁴⁶. Con este punto de partida, Cicerón puede desarrollar un concepto de dignidad individual entendida como grandeza y fuerza moral. Ahora, en el ámbito de la justicia, parece reintegrar esos bienes del cuerpo y de la fortuna. Esta capacidad para dolerse se vuelve la base de la comunicación con los demás; en la percepción del dolor y del sufrimiento ajeno, aparece el «sentimiento de humanidad».

Para tener una justa opinión de la relación que puede tener la sensibilidad humana con la virtud de justicia y el «sentimiento de humanidad», conviene profundizar este desarrollo, y

⁴⁴⁵ Palacios Chinchilla habla de una «doble actitud respecto al concepto de hombre»: por un lado, Cicerón sigue a los peripatéticos y se burla de los estoicos y, por otro, recurre a éstos para robustecer la moral. No obstante, como apunta justamente el autor, no se trata de una contradicción sino de un doble enfoque. Cuando Cicerón ataca a los epicúreos insiste más en la dimensión espiritual del hombre y cuando ataca a los estoicos, reintegra su dimensión corporal. PALACIOS, CHINCHILLA, TH., «El hombre según Cicerón», op.cit., pp. 512-514.

⁴⁴⁶ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 17), op.cit., p. 217 y (V, 40), op.cit., p. 411: «¿Quién podría confiar en realidad en la salud de su cuerpo o en la constancia de la fortuna?» y *Disputaciones Tusculanas* (V, 76), op.cit., pp. 432-433. Los bienes del cuerpo y de la fortuna (salud, riqueza) elogiados por Aristóteles y los peripatéticos, son para los estoicos «ventajas» o bienes «preferibles», lo que como reconoce el propio Cicerón, no es una diferencia esencial, *Disputaciones Tusculanas* (V, 47 y 120), op.cit., pp. 415 y 459 y *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 19 y 72-73), op.cit., pp. 238 y 265-266. Cicerón clasifica las concepciones del bien. Hay a su juicio cuatro concepciones simples y tres mixtas. La de los peripatéticos y de los Académicos son mixtas, porque elaboran una escala de los tipos de bien, *Disputaciones Tusculanas* (V, 84-88), op.cit., pp. 437-440.

abordar la segunda dimensión de la justicia, es decir, la benevolencia. Cicerón parte de la capacidad de los individuos para dañarse mutuamente y reconoce una *cierta* igual dignidad entre ellos. Todos comparten una misma humanidad, lo que redimensiona su sensibilidad respectiva.

C. La benevolencia: la segunda dimensión de la justicia

La argumentación final de este capítulo se articulará en torno a tres elementos. Mi objetivo consiste en destacar las ideas de Cicerón que podrían abundar en el sentido de la igual dignidad, y particularmente en relación con la virtud de benevolencia. Por un lado, mostraré los límites que presenta su concepto estricto de justicia. Por otro lado, haré referencia al significado de la benevolencia. Por fin, concluiré sobre una posible relación entre este segundo tipo de justicia y el reconocimiento de una humanidad compartida por todos los individuos.

1. Benevolencia y humanidad

Cicerón parte primero de una constatación empírica. Realiza una «división de las cosas» de la vida, entre las inanimadas y las animadas. Las primeras hacen referencia por ejemplo, a los diversos tipos de materiales (metales, etc.) y a las plantas. Las segundas se dividen en dos: las irracionales se refieren a los animales, y las racionales son los dioses y los humanos. Por un lado, Cicerón elogia a los hombres que, gracias a su «trabajo inteligente», son capaces de encontrar y transformar las cosas inanimadas en cosas útiles para la existencia. Por otro lado, insiste en la vulnerabilidad inherente a los humanos. En efecto, los hombres no son dioses, únicos seres dotados de santidad y de piedad. A causa de su condición, pueden entonces «damnificarse mutuamente». Es más: «no hay calamidad tan horrenda que no la reciba un hombre de otro hombre». Cicerón señala en este sentido: «cuánto mayor es el número de los hombres

aniquilados por el asalto violento de otros hombres, es decir, las guerras y las sediciones, que por todas las otras calamidades». Lamenta además esta diferencia entre el progreso técnico de los hombres y la dificultad que tienen para tratarse entre sí sin perjudicarse⁴⁴⁷. En otras palabras, los hombres han podido conseguir un cierto progreso técnico pero no han alcanzado todavía el progreso moral. Esta idea es inherente al estoicismo, y reaparecerá también en Séneca. La ciencia permite nutrir la mente y sus descubrimientos proporcionan un deleite indudable. Sin embargo, Cicerón relativiza la utilidad de este progreso: ¿A qué puede servir conocer las estrellas o medir la tierra, cuando los hombres están en peligro?⁴⁴⁸. Al contrario, «la utilidad del género humano» debe ser «lo más sagrado para el hombre»⁴⁴⁹. Este planteamiento se entiende solamente si se tiene en cuenta la concepción general del Estado romano. Como recuerda Jellinek: «el Estado romano es al mismo tiempo comunidad de cultura, pues el *ius sacrorum* forma parte del *ius publicum*»⁴⁵⁰. Cuando Cicerón dice que la «utilidad» para el género humano es «sagrada», hace una referencia explícita a esta comunidad cultural romana, donde lo sagrado y lo religioso integra el espacio político y jurídico. Por otro lado, se trata de un elemento fundamental en la medida que la idea de valor y, más precisamente, de valoración, está en el centro de la noción de dignidad humana. Previamente, se ha visto que Cicerón aplica una noción de valía moral a las virtudes (entre las cuales la justicia). Considera que su máximo valor estriba en que se bastan a sí mismas; no se buscan para lograr otro bien. Se debe entonces estimar a la persona que es capaz de redimensionar sus deseos y su conducta en función de estas virtudes⁴⁵¹. Cicerón describe la autosuficiencia de las virtudes, seña-

⁴⁴⁷ Las citas aparecen en CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 11-18), op.cit., pp.88-91.

⁴⁴⁸ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 66), op.cit., p. 426.

⁴⁴⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 155), op.cit., p.79.

⁴⁵⁰ JELLINEK, G., *Teoría general del Estado*, op.cit., p. 407.

⁴⁵¹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*; (IV, 34), (V, 21), (V, 44-45), (V, 53) y (V, 71), op.cit., pp. 347, 400, 413-414, 419 y 429. *Del supremo*

lando que su valor es inherente. Pretende estimular un prodigioso afán de autonomía individual gracias, en particular, a las fuerzas concedidas a la voluntad individual. Un esquema parecido se encuentra en Aristóteles que, sin insistir tanto en la voluntad, considera que la contemplación es una actividad cuyo valor estriba también en sí mismo: se basta a sí misma y no busca otro fin⁴⁵². Cicerón y Aristóteles valoran el bien moral por la perfecta autonomía de su ejercicio y por esta transferencia de autonomía al individuo. Este bien moral evoluciona: Aristóteles sigue el argumento de Platón para quien se puede hablar de autonomía del alma cuando se vale (por la contemplación) gracias a una «inteligencia pura por sí misma»⁴⁵³. Cicerón mantiene también esta postura pero aplica esta valoración no a la contemplación, sino a distintas virtudes que pretenden ser accesibles al ser humano: el decoro, la fortaleza, la templanza y la justicia. De forma resumida: al permitir que los individuos accedan más fácilmente a un modelo de dignidad de la naturaleza humana, Cicerón les permite también acceder más fácilmente a esta autonomía y a este valor que tiene un fin en sí mismo. Este «fin en sí mismo» no se refiere a los individuos sino a su conducta moral. El valor del individuo como tal, no está contemplado directamente por Cicerón. El valor «sagrado» se refiere a la «utilidad del género humano». Se puede intuir que esta misma utilidad podría consistir en el mantenimiento de la paz, la prohibición de la crueldad, y la limitación de la violencia. En otras palabras, la «utilidad para el género humano» sería mantener y fortalecer los lazos que unen a cada individuo entre sí, dentro de la «simpatía universal». Este valor «sagrado» tiene además, un fuerte componente religioso: unos lazos morales unen a los individuos y prevalecen sobre sus relaciones sociales y políticas.

bien y del supremo mal (III, 20), op.cit., p. 188 y (IV, 49), op.cit., p. 252.

⁴⁵² ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1176b5) y (1176b34), op.cit., pp. 393 y 394. Véase antes (1102a1), op.cit., p. 153.

⁴⁵³ Por ejemplo, véase PLATÓN, *Fedón* (66a), op.cit., p. 43 y el *Banquete* (174d), op.cit., p. 190.

Por otro lado, Cicerón no comparte con los estoicos la idea de que la naturaleza puede conducir a los hombres a la plenitud de la verdad⁴⁵⁴. Comparte con la Nueva Academia y los escépticos, que dicha certeza es en realidad imposible⁴⁵⁵. Cuando Cicerón se pregunta sobre la realidad del progreso moral del género humano, contesta de la forma siguiente: si no existe la naturaleza humana o si se duda de su existencia, permanecerá un hecho empírico: nada puede obstaculizar a dicha naturaleza y se puede declarar solamente que su existencia es probable o improbable. Cicerón recurre aquí al principio de «verosimilitud» de la Nueva Academia que le permite no estar vinculado a una teoría particular y gozar de una perfecta libertad de interpretación⁴⁵⁶. Sin embargo, no puede refutar científicamente el escepticismo, y tiene que recurrir a las llamadas «semillas» de la virtud en cada individuo para defender su argumento. La conciencia (como «conocerse a sí mismo» y como «juez moral») junto con la sensibilidad son las facultades sobre las cuales se apoya el deber de benevolencia. También, el «sentimiento natu-

⁴⁵⁴ A través de la llamada *katalēpseis*, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 17), op.cit., p. 187 y (V, 76), op.cit., pp. 322-323.

⁴⁵⁵ COPELSTON, F., *Historia de la Filosofía. I. Grecia y Roma*, op.cit., pp. 410 ss.

⁴⁵⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 7), op.cit., p. 86. Sobre el criterio de verosimilitud de la Nueva Academia, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 40), op.cit., p. 138. A partir de este criterio, Cicerón acepta ser criticado y refutado porque sigue sólo el principio de probabilidad, *Disputaciones Tusculanas* (II, 5), op.cit., pp. 209-210. El único método para encontrar lo verosímil es entonces la discusión de todos los temas, *Disputaciones Tusculanas* (II, 9), op.cit., p. 211. Más adelante, reafirma su compromiso con el probabilismo: «Yo me mantendré fiel a mi principio y, sin sentirme atado a las leyes de una sola escuela (...) siempre buscaré en cada problema la solución más probable», *Disputaciones Tusculanas* (IV, 7), op.cit., p. 330. Al mismo tiempo, su interlocutor, Bruto reconoce la independencia de Cicerón en relación con las doctrinas filosóficas: «(...) a ti no hay cadenas que te vinculen a una escuela determinada y libas de todo lo que a ti te impresiona por su aspecto de verosimilitud», *Disputaciones Tusculanas* (V, 29), op.cit., p. 436. En relación con la libertad que otorga dicho criterio, y que hace decir a Cicerón que le confiere libertad, véase *Disputaciones Tusculanas* (V, 33), op.cit., p. 407 y (V, 86), op.cit., p. 436.

ral de simpatía» empuja a los hombres unirse en la sociedad⁴⁵⁷. Así, esta simpatía humana se une con la sensibilidad de los hombres, para asentar en presupuestos antropológicos y ontológicos, la virtud de justicia con, en particular, la benevolencia.

En consecuencia, a pesar de constatar la violencia inherente e impropia de los hombres, Cicerón no adopta una postura pesimista. A diferencia de los estoicos, que no aceptan el término medio en relación con la virtud, Cicerón señala el progreso de los hombres en relación con la justicia y reconoce sus esfuerzos en esta dirección⁴⁵⁸. En este sentido, es menos elitista que los estoicos. Este punto muestra que vive en continuo contraste entre la realidad y el ideal. Como indica Bignone, Cicerón es un «artista creador de ideales de vida»⁴⁵⁹. Por un lado, los seres humanos están imbuidos en las miserias, tales como la muerte y el sufrimiento. Representan gajes de la condición humana y afectan también a los hombres de bien⁴⁶⁰. Por otro lado, el odio al género humano, la misantropía, deriva de una opinión errónea de la realidad y constituye una enfermedad del alma⁴⁶¹. Cicerón realiza una mera constatación y propone solucionar esta situación, demostrando que los individuos pueden resultar «sumamente útiles entre sí», si siguen una benevolencia recíproca. Tienen la capacidad de perjudicarse, pero existe también

⁴⁵⁷ «(...) nosotros hemos sido equiparados y adornados con los dones de los dioses; en segundo lugar, (...) hay una norma semejante y comunidad de vida entre los hombres; y en fin (...) están unidos los unos a los otros por un sentimiento natural de simpatía, y por los vínculos del derecho», CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 35), op.cit., p. 159.

⁴⁵⁸ «Mas como vivimos no entre hombres perfectos y enteramente sabios (...) ha de entenderse que no debe despreciarse al hombre que muestra algún indicio de virtud», CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 46), op.cit., pp. 26-27. Cicerón indica efectivamente que los estoicos consideran desgraciados a los que no han conseguido plenamente la virtud, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 21), op.cit., p. 238 y (IV, 64-68), op.cit., pp. 261-263.

⁴⁵⁹ BIGNONE, E., *Historia de la literatura latina*, op.cit., p. 170.

⁴⁶⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (II, 43), op.cit., p. 201.

⁴⁶¹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 25), op.cit., p. 340-341. Véase también PLATÓN, *República* (411d), op.cit., p.191.

una virtud que consiste en «conciliar los ánimos de los hombres e introducirles a cooperar en las propias ventajas»⁴⁶². Se trata de buscar la paz fomentando, además del rechazo de la violencia (la primera dimensión de la justicia), relaciones de ayuda mutua a través de la benevolencia. Cicerón no pretende defender una justicia social: por un lado, defiende un modelo aristocrático de sociedad y por otro, instaura límites en cuanto a la aplicación de la benevolencia.

2. *Benevolencia y virtud*

El concepto de virtud que Cicerón maneja es fundamentalmente humano. No considera que el bien y la felicidad estriben en la huida y el desprecio de las cosas humanas y mundanales. Al contrario, la razón de ser de la virtud consiste en hacer que la felicidad sea posible en la existencia humana. Cuando se acrecenta la «felicidad común», se fortalece la unión de la sociedad humana. Por tanto, la virtud no es sólo una indagación personal y colectiva de la verdad, sino también y esencialmente una consideración del otro. El fundamento de esta forma de trato es la cooperación entre los individuos. Permite mantener una abundancia material que resulta necesaria para el desarrollo de la comunidad humana (tal como quiere la naturaleza) y que permite impedir también la violencia entre los individuos⁴⁶³. El deber de justicia como benevolencia se fundamenta así en la unión de la sociedad humana:

«(...) todos deben proponerse una sola cosa: que el bien particular de uno debe ser el mismo de todos. Si cada uno trata de llevárselo para sí quedará destruida la sociedad humana»⁴⁶⁴.

⁴⁶² Las frases citadas aparecen todas en CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 17), op.cit., p. 90.

⁴⁶³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 18), op.cit., p.91.

⁴⁶⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 27), op.cit., p. 144.

La benevolencia pretende moderar el egoísmo de los seres humanos. Contempla su humanidad que surge de la vulnerabilidad de cada uno:

«(...) como dice muy bien Platón, no nacemos únicamente para nosotros, sino que parte de nuestro nacimiento lo exige la patria, parte los amigos; y, como, según place a los estoicos, todos los productos de la tierra han sido creados para el uso de los hombres, y los hombres mismos han nacido los unos para los otros, a fin que puedan ayudarse recíprocamente, en este sentido, debemos seguir a la naturaleza como guía, poniendo en común lo que puede ser útil a todos con el intercambio de servicios, dando y recibiendo (...)»⁴⁶⁵.

Cuando Cicerón se refiere a la la sociabilidad inherente de los hombres asenta un deber de benevolencia inspirándose en la *Carta IX* de Platón⁴⁶⁶. Se refiere a los estoicos, para subrayar el deber de ayuda recíproca. Parte de la característica sociable del ser humano y de una perspectiva teleológica de la existencia para justificar el deber de benevolencia y, en última instancia, para garantizar la estabilidad política de la comunidad política. Los hombres no han nacido sólo para sí mismos, sino también para los demás y, en particular, para sus familiares y el Estado⁴⁶⁷. Cicerón profundiza esta visión con la estoica. Parte de la consideración de que cada hombre es una parte de un orden superior. Por tanto, debe anteponer la utilidad común a la suya propia⁴⁶⁸.

⁴⁶⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 22), op.cit., p.14-15. También, *Sobre los deberes* (I, 51), op.cit., pp. 28-29: «(...) deben ser comunes todos los bienes que produjo la naturaleza para uso común de los hombres (...)». Y luego Cicerón hace una lista de las «cosas comunes» como el agua corriente, dar buenos consejos, etc.

⁴⁶⁶ PLATÓN, *Carta IX* (358), op.cit., pp. 545-546.

⁴⁶⁷ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 45), op.cit., p. 125: «(...) como Platón escribió a Arquitas, recuerdo que [el hombre] no ha nacido para él solo, sino para la patria y para los suyos, de manera que es muy pequeña la parte que a él le queda».

⁴⁶⁸ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 64), op.cit., p. 214.

La visión estoica, como recuerda Cicerón, considera que los hombres han nacido para unirse y asociarse entre sí para formar una «comunidad natural». Se trata de una sociedad que se mantiene por «la unión y el amor del hombre con el hombre». Así, habría también en las almas humanas, algunas semillas de solidaridad, en tanto que Cicerón supone una comunidad humana del afecto mutuo⁴⁶⁹. Por otro lado, contempla una «especie de derecho civil» entre el hombre y género humano que debe plasmarse a través de la virtud de justicia⁴⁷⁰. Se confirma además la hipótesis de que la «utilidad del género humano», como valor sagrado, no contempla en sí un valor inherente a la persona humana, sino que este valor aparece en las relaciones de justicia entre el individuo y el género humano.

La benevolencia rechaza la actitud egoísta (ajena al «sentimiento de humanidad») y se fundamenta en la consideración del otro a través de una ayuda efectiva. Así, el primer tipo de justicia (no perjudicar a nadie) no es en absoluto suficiente ya que aquellos que se conforman con éste, abandonan «a aquellas personas que tienen que amparar». En efecto, «éstos se ven libres de una injusticia pero caen en la otra: abandonan la sociedad humana, a la que no prestan ni preocupación, ni obras ni dinero»⁴⁷¹. Una vez más, Cicerón aprovecha para criticar las clases ricas y dirigentes de Roma. Si una persona necesita amparo, esto implica que se encuentra en una situación de vulnerabilidad, despertando este «sentimiento de humanidad» a su respecto. Cicerón reconoce un deber de ayuda recíproca por la conexión natural que existe entre los hombres (como miembro del género humano y de la misma sociedad natural) y por su sentimiento innato de simpatía.

⁴⁶⁹ LUCAS, J. (de)., *El concepto de solidaridad*, Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, Fontamara, Colonia del Carmen, México, 1993, p. 15-16.

⁴⁷⁰ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 65-69), op.cit., pp. 215-217.

⁴⁷¹ Véase ambas frases en CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 28), op.cit., p.17.

El deber de benevolencia que se fundamenta más ampliamente en la sensibilidad de los hombres, aparece cuando Cicerón llama la benevolencia de «bondad» y de «generosidad»⁴⁷². Es más: esta sensibilidad inherente a este deber se confirma cuando se amplía la base del derecho. Cicerón lo contempla a partir de «la propensión natural que tenemos de amar a los hombres» y que es, concluye Cicerón, «el fundamento del derecho»⁴⁷³. Así, la base de la justicia y del derecho no es sólo la «recta razón»⁴⁷⁴ sino la propia sensibilidad humana que se manifiesta ahora en el amor. Se ha visto que este sentimiento ha sido identificado por Cicerón como el que permite realizar una «comunidad de vida» entre los seres humanos. Ahora, e inspirándose en la *philia* estoica, recurre al amor para desarrollar y justificar el deber de benevolencia. Éste es la realización moral de este sentimiento. En consecuencia, mediante esta relación entre el amor, el derecho y la benevolencia, la justicia se convierte en el principio mismo del poder político: «el temor es mal guardián de un poder duradero; la benevolencia, en cambio, lo guarda durante toda la vida». Hay que leer los desarrollos filosóficos de Cicerón teniendo en cuenta los fines políticos y partidistas que persigue. Considera que se debe conseguir «el cariño de los otros» porque en caso contrario, el temor infundido (por el tirano) estrangula el «sentimiento o la sed de libertad» que tarde o temprano se manifestará contra el régimen tiránico establecido⁴⁷⁵. La benevolencia es, por tanto, la reali-

⁴⁷² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 20), op.cit., p.14.

⁴⁷³ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 33 y 43), op.cit., pp. 158 y 163. Véase también, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 45; III, 62 ss.), op.cit., pp.124-125 y 212 ss. En un mismo sentido, Marco Aurelio proclamará: «(...) Propio del hombre es la benevolencia para lo connatural (...) dado que hemos nacido unos por otros». Más aun: «Es característico del hombre amar también a los que tropiezan», MARCO AURELIO, *Meditaciones* (VIII, 26; XI, 18; XII, 22), trad. de F. Cortés Gabaudán, Cátedra, «Letras Universales», Madrid, 2001, pp. 165, 204 y 149.

⁴⁷⁴ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 34), op.cit., p. 347 (ya citado).

⁴⁷⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 24), op.cit., p. 94 y *Sobre la República* (I, 66-68), op.cit., pp. 44-45.

zación perfecta de la justicia en la medida que concilia la unión de la sociedad con la aspiración natural de los individuos a la libertad. Corresponde en realidad con la definición de la república que propone Cicerón. Es en efecto una «consociación de hombres que aceptan las mismas leyes y tienen intereses comunes»⁴⁷⁶. La república es le único régimen legítimo en la medida que permite desarrollar la justicia y Cicerón se considera a sí mismo como la persona idónea para realizar dicho proyecto.

La conexión entre la benevolencia y el amor es también patente cuando la primera apoya la noción de amistad: «la amistad, sin duda, no es ninguna otra cosa más que un común sentir en las cosas divinas y humanas, unido con una benevolencia llena de amor». En consecuencia, «el que contempla a un buen amigo, contempla por así decirlo, una especie de retrato de sí mismo»⁴⁷⁷. La amistad no deriva de la necesidad, sino de la misma naturaleza humana. Surge del amor que, junto con la sabiduría, son las mejores cosas poseídas por los hombres⁴⁷⁸. La amistad no se basa, en consecuencia, en la utilidad sino que se busca por sí misma⁴⁷⁹. La benevolencia es la expresión máxima de la sensibilidad y de los sentimientos innatos de los hombres. Por tanto, la misma benevolencia se busca por sí misma y tiene igualmente un valor intrínseco. Cicerón puede criticar el epicureísmo pero elogia a Epicuro como «hombre bueno,

⁴⁷⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 39), op.cit., p. 27.

⁴⁷⁷ CICERÓN, M. T., *La amistad* (20; 23 y 50), op.cit., pp. 52 y 55. También: «Y amar, por su parte, no es otra cosa que distinguir con el cariño a la persona que se ama, sin ser inducido a ello por ninguna necesidad (...), *La amistad* (100), op.cit., p. 110.

⁴⁷⁸ CICERÓN, M. T., *La amistad* (20), op.cit., p. 52. «Todos convienen que la vida no es nada sin la amistad; al menos si es que quieren vivir con un cierto tono de hombres libres», op.cit., (86), p. 101. Véase también *La amistad* (100), op.cit., p. 110.

⁴⁷⁹ «Luego, la amistad no es consecuencia de la utilidad, sino la utilidad de la amistad», *La amistad*, op.cit., (51), p. 77. Cicerón coincide con los estoicos que rechazan ver en la amistad la utilidad como fin. La justicia y la amistad se buscan por sí mismas, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 70), op.cit., p. 125.

afable y humano» porque ha sabido ayudar a sus amigos cuando lo necesitaban⁴⁸⁰. Por otro lado, Cicerón idealiza el amor. No se refiere al amor sensual, que deriva del deseo, sino de un amor libre de ansia y de preocupaciones. En definitiva, se trataría de un amor racional sin pasiones⁴⁸¹.

Si el amor es el principio impulsor de la benevolencia, conviene apuntar de qué modo debe plasmarse en la práctica. Cicerón aplica el mismo razonamiento que se ha visto con anterioridad. Se debe conservar un grado de sensibilidad que identifica a los seres humanos y que les permite aprehender a los demás. No obstante, esta misma sensibilidad no debe generar una aflicción. Cicerón rechaza particularmente la compasión como guía de la conducta benevolente. En este caso el individuo comparte tanto las desgracias del otro que su alma se carga de las aflicciones ajenas. La compasión provoca una nueva aflicción. En este sentido, la compasión es un juicio erróneo que hay que controlar para que la individualidad y la autonomía de la persona no se pierdan.

Cicerón busca entonces un equilibrio y defiende que se puede prescindir de la compasión cuando se debe «aliviar a los otros de su aflicción»⁴⁸². La aflicción que siente el sabio, si quiere tener este «sentimiento de humanidad», debe ser redi-

⁴⁸⁰ Cicerón distingue aquí el pensamiento de Epicuro de su personalidad, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 80), op.cit., p. 149. Epicuro habla también del «tesoro de la amistad» que permite llegar a la sabiduría pero contempla su utilidad en relación con la seguridad que proporciona, *Máximas Capitales* (XXVII), en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., p. 96.

⁴⁸¹ Al respecto, véase CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 68-74) op.cit., pp. 374-379. Cicerón parece concebir el amor solamente a través de la aflicción, el vicio, y la locura. Lo considera incluso anti-natural: «si el amor fuera algo natural, no sólo amarían todos, sino también amarían siempre, y amarían lo mismo y no le apartaría de él, a uno, el pudor, a otro la reflexión, a otro la saciedad», *Disputaciones Tusculanas* (IV, 76), op.cit., p. 380.

⁴⁸² Sobre la compasión, véase CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 21), op.cit., p. 278. (IV, 46), op.cit., p. 356; (IV, 56), op.cit., p. 365. También Epicuro: «Compartamos los sentimientos de los amigos no llorando sino preocupándonos por ellos», *Sentencias Vaticanas*, (66), en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 104.

mencionada. La solución de Cicerón consiste en un equilibrio entre el mantenimiento del dominio de sí mismo y el deber de benevolencia. Este deber es eficaz cuando sus motivos no son puramente emocionales, sino que están ponderados por la razón y el deber de decoro. En consecuencia, Cicerón es muy cauteloso al indicar las pautas que deben regular la benevolencia lo que, indirectamente, restringe el ámbito de responsabilidad individual en relación con los demás. No se trata de un deber absoluto prestar siempre ayuda a todos y a cada uno. Al contrario, el ser humano debe primero cuidarse a sí mismo y luego ayudar a los demás. Debe beneficiar a los demás, sin que este acto perjudique a su persona. Cicerón no defiende por tanto un deber supererogatorio a favor del otro. En efecto, el primer impulso vital sigue siendo la conservación de su persona, y como en Aristóteles, «amándose a sí mismo»⁴⁸³.

A partir de esta base, Cicerón indica tres reglas que regulan la benevolencia: primero, el beneficio que pueden recibir algunos, no debe perjudicar a otros; segundo, el deber de benevolencia no debe superar las posibilidades individuales; por fin, hay que tener en cuenta los méritos de la persona que recibe la ayuda⁴⁸⁴. Esos tres puntos regulan el deber de benevolencia. Pretenden ser una regulación racional del amor y de la sensibilidad humana. Por otro lado, el tercer punto indica que Cicerón condiciona la benevolencia al criterio de excelencia y no sólo a las necesidades ajenas. En este sentido, Dumont

⁴⁸³ «Es perfectamente lícito y natural que cada uno se procure para sí, antes que para los otros, los medios necesarios para la vida», CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 22), op.cit., p.143. También: «(...) no debemos descuidar nuestros intereses personales y pasarlos a otros cuando los necesitamos, sino que cada cual debe atender su propio bien, con tal que se haga sin injuria de otro», CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 42), op.cit., p.152. Aplica el mismo razonamiento a la amistad. Uno no debe amar a un amigo más que a sí mismo, sino generaría un trastorno de la vida y de los deberes, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 73), op.cit., p. 316. «cualquier ser viviente desde el momento en que nace, se ama a sí mismo», CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 33), op.cit., p. 117. Véase ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1168b10), op.cit., p. 367.

⁴⁸⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 42), op.cit., pp.25-26.

insiste en el papel importante del estoicismo en la aparición del «individuo-fuera-del-mundo». Subraya que «el estoico debe permanecer distanciado, indiferente incluso ante la pena que intenta aliviar». Esto resultaría de un «divorcio original»: «el individuo que se basta a sí mismo sigue siendo el principio, incluso cuando actúa en el mundo». Es más: el estoicismo fomentaría un «sutil avance del individualismo» en esta asimilación de la justicia con la virtud individual. En efecto, empieza a dibujarse una «creciente distancia entre la naturaleza y el hombre, una tendencia a aislar, bajo la égida de un orden querido por Dios, un mundo de hombres considerados esencialmente como individuos y que no mantienen más que una relación indirecta con este orden»⁴⁸⁵. A su vez, se puede añadir que los individuos fomentan entre sí unas relaciones más directas, precisamente gracias a la virtud de justicia en general, y la benevolencia en particular. En consecuencia, gracias a esta preservación de la individualidad del ser humano en su misma actuación en el mundo, Cicerón contribuiría a este «deslizamiento» del «individuo-fuera-del-mundo» al «individuo-en-el-mundo»⁴⁸⁶. Incluso, dicho «deslizamiento» se materializaría primero en la consideración del otro como un ser cuya dignidad debe ser respetada mediante la virtud de justicia. Por otro lado, la educación es la que permite al individuo comportarse de forma justa: Cicerón considera que una persona puede proceder en el ámbito del decoro gracias a un «ingenio extraordinario» y una «cultura y educación exquisita». También, cuando Cicerón habla de la primera dimensión de la justicia –no perjudicar a nadie– considera que se fundamenta en «la moderación y la cortesía». Los modales de finura derivan implícitamente de un cierto grado de educación. En el ámbito de la benevolencia, el papel que Cicerón otorga a la cultura es también importante. Esta última recupera a los

⁴⁸⁵ Respectivamente, DUMONT, L., «*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*», op.cit., pp. 40 y 55.

⁴⁸⁶ DUMONT, L., «*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*», op.cit., pp. 40-41, 45 y 64.

hombres que se han alejado del recto camino, perdidos en las sendas de las opiniones y de las costumbres falsas y corrompidas. Vuelve a dirigirles hacia el redescubrimiento de su verdadera naturaleza.

Cicerón entiende que estos sentimientos naturales de simpatía, de amor y de consideración del otro, pasan necesariamente por la cultura y la educación. Los seres humanos no pueden ser perfectos, pero con una educación literaria específica pueden aprender a amarse. Se puede estimular la finura necesaria en el trato mutuo. En el *De Finibus*⁴⁸⁷, Cicerón se refiere a la cultura literaria, la historia, la ciencia y la poesía. En el *De Oratore*⁴⁸⁸, esboza al perfecto orador, como «hombre completo», moldeado por una perfecta educación liberal que se funda en la geometría, la música, el conocimiento de las Letras de los poetas⁴⁸⁹. La justicia pasa necesariamente por los correctos modales de convivencia que sólo pueden fomentarse por las *humanitas*, es decir, la «cultura humana». Como subraya Bloch⁴⁹⁰, gracias a las *humanitas*, se mantiene «la dignidad de la humanidad», haciendo que el hombre se vuelva una «persona erguida. Las *humanitas* permiten desarrollar y perfeccionar el uso de la palabra que es, según Cicerón, lo «más propio de la condición humana», porque distingue a los hombres de las bestias⁴⁹¹. Hay que recordar en efecto que la elocuencia es un «arte de la paz»⁴⁹². Existe así una conexión entre un elemento cultural y un

⁴⁸⁷ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (I, 25), op.cit., p. 65. Véase también, *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 12), op.cit., p. 102.

⁴⁸⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre el orador* (II, 33), op.cit., p. 217.

⁴⁸⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre el orador* (III, 127), op.cit., p. 431.

⁴⁹⁰ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op.cit., p. 119.

⁴⁹¹ CICERÓN, M. T., *Sobre el orador* (I, 31-34), op.cit., pp. 99-100. Como señala Bréhier, el concepto ciceroniano de «*humanitas*» se inspira en Panecio e incluso tiene sus orígenes anteriormente al estoicismo en la comedia de Menandro, BRÉHIER, E., «Sur une des origines de l'humanisme moderne. Le *De Officiis* de Cicéron», *Actes du Xe Congrès International de Philosophie*, París, 1937, pp. 777 ss.

⁴⁹² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (III, 24), op.cit., p. 143.

elemento antropológico, que identifica la naturaleza humana⁴⁹³. La *ratio* es la versión latina del *logos* griego y Cicerón insiste en que el primero está estrechamente vinculado con el discurso, el *oratio*⁴⁹⁴. Refiriéndose de manera ecléctica a Aristóteles y al sofista Isócrates, Cicerón apunta que la sabiduría debe unirse a la elocuencia si pretende alcanzar la perfección⁴⁹⁵. Así, el hombre no se reduce meramente a su capacidad racional sino que posee también una capacidad de comunicación que le une a los demás. Las *humanitas* se conectan así con la «decisiva regla de vida estoica»: el *Naturam sequi*.

En efecto, se refieren al estudio y al correcto uso de la palabra para perfeccionar al máximo las posibilidades del ser humano. Así, en *Pro Archia*, Cicerón aprovecha su defensa del poeta griego Arquías para hacer el elogio de las Letras y de la poesía: «todos los ámbitos del saber que afectan a la condición humana están relacionados mutuamente como con lazos de consanguinidad»⁴⁹⁶. Más adelante, Cicerón habla de «la luz de las artes» que estimula la reflexión personal, y de las «Letras» que permiten «ejercitar los valores cívicos»⁴⁹⁷. Esta cultura permitirá acabar y perfeccionar la llamada «escultura humana»⁴⁹⁸. Es la mano que la modela y se confunde con su

⁴⁹³ FONTAN, A., *Artes ad Humanitatem, Ideales del hombre y de la Cultura en Tiempos de Cicerón*, Publicaciones del Estudio General de Navarra, Pamplona, 1957, p. 38.

⁴⁹⁴ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 5), op.cit., p. 108. (I, 7), op.cit, p. 110: «(...) la forma más perfecta de la filosofía es la que es capaz de tratar de los argumentos importantes con un lenguaje copioso y elegante». Se trata de uno de los reproches que Cicerón dirige a los estoicos: su falta de estilo y precisión que, por el contrario, tienen los académicos y los peripatéticos, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 6 y 49-55), op.cit., pp. 229 y 253-255. El arte del discurso es una de la superioridad de Roma sobre Grecia para Cicerón. Para algunos comentarios, véase JAEGER, W., *Paideia*, op.cit., pp. 10 y 993.

⁴⁹⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre el orador* (III, 141-143), op.cit, pp. 439-440.

⁴⁹⁶ CICERÓN, M. T., *Pro Archia poeta* (I, 2), op.cit., p. 76.

⁴⁹⁷ CICERÓN, M. T., *Pro Archia poeta* (I, 2), op.cit., p. 82.

⁴⁹⁸ Remito otra vez a la metáfora que aparece en CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 34-35), op.cit., p. 245.

esencia: «(...) aunque muchos se llaman hombres, lo son únicamente los que han logrado perfeccionarse por las artes humanas [las *humanitas*]»⁴⁹⁹. En un mismo sentido, Cicerón apunta: «(...) somos de tal condición que sin esas aficiones [las *humanitas*] no creemos que la vida merezca la pena»⁵⁰⁰. Además, cada una de esas artes es necesaria, porque cuando se orientan hacia la justicia, el otro aparece en el horizonte de la libertad individual.

Aulo Gelio en las *Noches Áticas*, elogia las *humanitas* tal como han sido definidas por Cicerón. Las opone a la filantropía, que es la otra dimensión de este término. Las *humanitas* no hacen referencia a una tierna compasión hacia los hombres. No coinciden con el sentido vulgar de lo humanitario. Se vinculan con la *paideia* griega y se fundamentan en la educación y las bellas artes. Los hombres que tienen más disposiciones y gustos para esas actividades, pueden entonces ser dignos de ser llamados *humanissimi*. Entre todos los seres, sólo el hombre puede dedicarse a la cultura de este estudio y que, por esta misma razón se llama *humanitas*⁵⁰¹. Tal es la genuina *paideia* griega considerada como modelo para Cicerón. El humanismo sig-

⁴⁹⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 28), op.cit., p. 21

⁵⁰⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre el orador* (II, 20), op.cit., p. 211. Me refiero aquí a la interpretación de Boyancé en la «Préface» de las *Études sur l'humanisme cicéronien*, op.cit., p. 7.

⁵⁰¹ GELIO, A., *Noches Áticas* (XIII, 16), consultado en versión latina y francesa en <http://www.thelatinlibrary.com/gellius13.html>: «Ceux qui ont créé la langue latine, et ceux qui l'ont bien parlée, n'ont pas donné au mot *humanitas* l'acception vulgaire qui est synonyme du mot grec *philanthropia*, ce qui signifie une complaisance active, une tendre bienveillance pour tous les hommes. Mais ils ont attaché à ce mot le sens de ce que les Grecs appellent *paideia*, de ce que nous appelons éducation, connaissance des beaux-arts. Ceux qui pour cette étude montraient le plus de goût et de dispositions sont aussi les plus dignes d'être appelés *humanissimi*. Car, seul entre tous les êtres, l'homme peut s'adonner à la culture de cette étude qui pour cela été appelée *humanitas*. Tel est le sens donné à ce mot par les anciens et particulièrement par M. Varron et par M. Cicéron». Dicho pasaje no aparece extrañamente en la siguiente edición de GELIO, A., *Noches Áticas*, trad. de F. Navarro y Calvo, Ediciones Jurídicas Europa-América, Buenos Aires, 1959.

nifica la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser, en su validez universal y normativa según la forma de la comunidad⁵⁰². Gracias a la cultura, se puede así inventar al ser cuyo modelo está solamente esbozado en cada uno de nosotros⁵⁰³, es decir, realizar los planes y acabar nuestra propia estatua individual.

Así, la virtud de benevolencia permite entender la concepción ciceroniana del ser humano en torno a tres términos esenciales: el ideal, la naturaleza y la cultura. El ideal implica que los seres humanos tienen acceso a una grandeza cultural y moral. Sin embargo, no pueden superar los límites inherentes a su naturaleza. El acceso a la grandeza se realiza mediante las *humanitas* que deben resaltar las cualidades humanas intrínsecas⁵⁰⁴. Así, el término «*humanitas*» como cultura es el punto de conexión entre las dos otras dimensiones: procede de la naturaleza humana y tiende hacia un ideal, que no se limita a la benevolencia sino al desarrollo máximo de las potencialidades humanas. En este sentido, se puede considerar que la idea de *humanitas* se refiere al término moderno de «civilizado» para expresar a la vez la cultura y la consideración humanitaria⁵⁰⁵. En un sentido muy parecido, Boyancé señala que la idea de *humanitas* en Cicerón se desarrolla también siguiendo tres direcciones: la primera, como antropología, es relativa a la consideración del hombre como ser racional, social y miembro de la ciudad. La segunda se refiere a una cultura específica que se nutre de la influencia griega. La tercera, por fin, se dedica a la benevolencia⁵⁰⁶. Por tanto, las *humanitas* permiten intelectualizar el amor y la sensibilidad humana, para que la benevolencia pueda manifestarse. Por otro lado, a través de las *humanitas* Cicerón retransmite también y ante todo un ideal aristocrático

⁵⁰² JAEGER, W., *Paideia*, op.cit., pp. 11-12

⁵⁰³ MICHEL, A., «Humanisme et Anthropologie chez Cicéron», *Revue des Études Latines*, n.º 62, París, 1984, p.135.

⁵⁰⁴ MICHEL, A., «La dignité humaine chez Cicéron», op.cit., p. 18.

⁵⁰⁵ WILKINSON, L. P., «Cicerón y la relación de la oratoria con la literatura», op.cit., p. 263.

⁵⁰⁶ BOYANCÉ, P., *Études sur l'humanisme cicéronien*, op.cit., pp. 6-8.

del varón romano. Sin embargo, existe un indudable humanismo en Cicerón en la medida que reconoce implícitamente una dignidad en el otro en la aprehensión de su propia vulnerabilidad. La cultura humana ideal debe estimular las capacidades intelectuales de cada uno y desarrollar también esta virtud de benevolencia. Ésta no nace de la única emoción sino que se nutre también de una base racional e intelectual.

Después de haber visto la «intensidad» del deber de benevolencia, es decir, su contenido y su ejercicio, conviene contemplar ahora su «extensión». Se trata de un rasgo importantísimo para la dignidad humana porque indicaré la forma práctica y política según la cual Cicerón contempla una igual dignidad entre los seres humanos. Defiende efectivamente una igual dignidad entre los individuos que procede de una común identidad humana. Sin embargo, esta misma identidad presenta algunos límites que vendrán limitar a su vez esta igualdad.

3. *Benevolencia e igual dignidad*

Para evitar la desunión de la sociedad, los hombres deben ser generosos y bondadosos entre sí. Deben seguir unas modalidades sociales y culturales precisas, que coinciden con los talentos y los sentimientos más altos de la naturaleza humana. Por otro lado, Cicerón expone un nuevo argumento a favor del deber de benevolencia:

«Y si la naturaleza prescribe también que el hombre mire por el hombre, cualquiera que sea su condición, por ser precisamente hombre, es necesario según la misma naturaleza, que sea común la utilidad de todos. Y siendo esto así, todos estamos contenidos por la misma y única ley natural, y en este caso ciertamente se nos prohíbe por ley natural causar daño a otro».⁵⁰⁷

⁵⁰⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 27), op.cit., p. 144.

El nuevo fundamento de la benevolencia no es sólo la unión de la sociedad humana sino la propia consideración del ser humano como tal que se vislumbra en la fórmula ciceroniana, «por ser precisamente hombres». Cicerón no identifica aquí al individuo en su cualidad de eslabón de la cadena humana es decir, como medio que hay que proteger para garantizar la estabilidad del conjunto social. Hay que aplicarle la justicia porque su humanidad le otorga un valor que prevalece sobre cualquier diferencia de orden social. Se ha visto que Cicerón ilustra la primera dimensión de la justicia, a través de ejemplos que parecen indicar una igual dignidad de los seres humanos frente a esta virtud (el sabio no puede perjudicar al necio, por ejemplo). Esta intuición se confirma ahora en relación con el deber de benevolencia. Cicerón pide al individuo que considere y respete esta igualdad entre todos los miembros del género humano.

En efecto, recurre a un principio de semejanza que une a todos los seres humanos porque tienen las mismas características físicas y morales. Cicerón cree en este sentido en la unidad de la humanidad que establece un vínculo entre todos los hombres. Realiza una defensa de la igualdad entre los hombres: «No hay en realidad dos cosas tan semejantes entre sí, como los somos los hombres entre nosotros». Señala que a pesar de las diferencias de costumbres, «cualquiera que sea la definición del hombre es válida para todos. Lo cual es buena prueba de que no hay ninguna desemejanza en el género humano, porque si la hubiera no valdría la misma definición para todos»⁵⁰⁸. Cicerón apunta entonces los rasgos que identifican antropológicamente a todos los seres humanos: la razón, la facultad de pensar y de hablar, la búsqueda del placer, el miedo a la muerte, la capacidad de sufrimiento, las tristezas, las alegrías, los deseos y los temores. Estos rasgos identifican igualmente a todos los hombres y agitan del mismo modo sus ánimos⁵⁰⁹. Por tanto, en base a una misma naturaleza humana, Cicerón deduce una incipiente igualdad entre los seres humanos. En conse-

⁵⁰⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 29-30), op.cit., pp. 156-157.

⁵⁰⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 32), op.cit., pp. 157-158.

cuencia, cada ser humano se respeta a sí mismo y, por lo tanto, formula el mismo deseo para sus semejantes⁵¹⁰. Con mucha agudeza, Sabine señala que el proceso adoptado por Cicerón se distingue de la perspectiva aristotélica⁵¹¹. La relación de la libre ciudadanía no puede existir para Aristóteles, sino entre iguales, pero como los individuos no son iguales, deduce que la ciudadanía tiene que ser limitada a un grupo pequeño y cuidadosamente escogido⁵¹². Por el contrario, Cicerón infiere que, como todos los hombres están sometidos a una misma ley, son por ello conciudadanos y tienen que ser de algún modo iguales. Para Cicerón, la igualdad se transformaría en una exigencia moral más que en un hecho. Aunque este planteamiento no implique la defensa de la democracia política, «lo que se afirma es que debe darse a todo hombre una cierta medida de dignidad humana y de respeto, puesto que está dentro y no fuera de la gran fraternidad humana». A continuación, Sabine apunta otro elemento muy relevante: «Aunque sea esclavo, no es, como había dicho Aristóteles, una herramienta viva, sino más bien algo semejante a lo que había dicho Crisipo, un trabajador contratado de por vida. O, como dijo Kant, volviendo a dar forma al antiguo ideal dieciocho siglos más tarde, hay que tratar al hombre como fin y no como medio. Lo asombroso es que Crisipo y Cicerón se encuentren más cerca de Kant que de Aristóteles». La consideración del ser humano como miembro del género humano implica un llamado a la defensa de la dignidad humana. Este término no aparece como tal en Cicerón pero sí su sentido. Las consecuencias que el Arpinate saca de ello, son la necesidad de implementar la república y el impulso de la virtud de benevolencia. Por esta razón, siempre se ha visto el término «utilidad» junto con esta virtud. Hay que implantar un nuevo régimen político en Roma que, a fin de cuentas, podrá

⁵¹⁰ MICHEL, A., «La dignité humaine chez Cicéron», op.cit., p. 19.

⁵¹¹ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 130. Las citas que siguen aparecen en esta misma página.

⁵¹² En el capítulo sobre Aristóteles véase la parte: «Una ciudadanía exclusiva y excluyente».

garantizar la unión de los individuos, su libertad y su igualdad. Cicerón recurre a la *caritas* estoica y contempla al individuo que debe asociarse «a sus prójimos por los lazos de la caridad, y considere semejantes suyos a todos los que se ve unido por la naturaleza»⁵¹³. Se trata de una *caritas* cuya efectividad deriva de un amor intelectualizado. El individuo debe reconocer a los demás como «prójimos» y «semejante suyos», porque comparten las mismas características. Gracias a la razón y el lenguaje, los hombres «se hermanan» entre sí en una «comunidad de vida». Cicerón disminuye las distancias entre los humanos, mostrando que forman una misma familia. El deber de benevolencia se fundamenta en una igualdad entre los individuos, que deriva de una unidad antropológica. Se trata, primero, de un reconocimiento de una dignidad inherente a los seres humanos por pertenecer todos al mismo género y, segundo, del reconocimiento de una igualdad entre ellos. Además, esta dignidad constituye el fundamento de la justicia.

Por otro lado, se puede ahora comprender el llamado «sentimiento de humanidad». Se trata propiamente del reconocimiento de la humanidad en el otro y del deber de no vulnerarla por daño o por omisión. Para Cicerón, la justicia no se aplica a dos personas iguales, sino igualmente a todos. A partir de esta igual dignidad, la justicia como benevolencia abarca a todos los hombres de modo que Cicerón, según Wilkinson, pondría «las bases del humanismo liberal de Europa y del mundo»⁵¹⁴. Para Bignone, sería así «uno de los mayores creadores del humanismo en la civilización universal»⁵¹⁵. En esta tendencia volteriana a «hacer justicia» a Cicerón, Janet va todavía más lejos, cuando recuerda la influencia de Panecio sobre el Arpinate: «la unidad de la especie humana, la igualdad de los hombres y en consecuencia, la justicia en el Estado, el igual valor de hombres y mujeres, el respeto por los derechos de las esposas y los hijos,

⁵¹³ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 60), op.cit., p. 172.

⁵¹⁴ WILKINSON, L. P., «Cicerón y la relación de la oratoria con la literatura», op.cit., p. 299.

⁵¹⁵ BIGNONE, E., *Historia de la literatura latina*, op.cit., p. 170

la benevolencia, el amor, la pureza en la vida familiar, la tolerancia y la caridad hacia nuestros semejantes, la humanidad en todos los casos, aun en la terrible necesidad de castigar con la muerte a los criminales –tales son las ideas fundamentales que llenan los libros de la Stoa nueva»⁵¹⁶. Hay aquí una cierta exageración de las pretensiones del estoicismo y no contempla un punto débil de su argumentación: los individuos deben ayudarse entre sí porque son semejantes y no porque deben reconocer sus diferencias culturales, sociales e incluso naturales. Este principio de semejanza se vuelve por tanto excluyente, y puede conducir a defender una desigual dignidad de los diferentes. Ahora bien, y de acuerdo con Courcelle⁵¹⁷, se puede ver en Cicerón las primeras semillas de la idea de tolerancia que parte de la universalidad del ser humano.

Así, cuando Cicerón se refiere a la amistad, considera que no es exclusiva sino que «esta misma bondad se extiende también hacia todos los hombres»⁵¹⁸. Cicerón insiste en esta extensión total de la bondad, que es el otro término de la benevolencia. No tiene por tanto sentido si se refiere a un grupo limitado de individuos; su razón de ser es propiamente su aplicación universal a todos los humanos. El mismo proceso de extensión se aplica al sentimiento de amor que, apoyando la facultad racional, «(...) hizo al hombre buscar a los hombres y le indujo a acomodarse con ellos en carácter, lengua, costumbres, de manera que, partiendo del amor a los familiares y a los suyos, se extiende cada vez más y se une en sociedad primero con sus conciudadanos, luego con todos los mortales»⁵¹⁹. Es un planteamiento que tiene el mismo esquema: la unión del género humano deriva de un proceso de ampliación de los círculos de

⁵¹⁶ JANET, P., *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, op.cit., p. 249.

⁵¹⁷ COURCELLE, P., «Les origines romaines de l'idée de tolérance», *Revue des Études Latines*, n.º 48, París, 1970, p. 444.

⁵¹⁸ CICERÓN, M. T., *La amistad* (50), op.cit., p. 77. Véase también *La amistad* (79-81), op.cit., p. 97.

⁵¹⁹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 45), op.cit., p. 125.

sociabilidad humana: familia, amistad, vecinidad, ciudadanía, aliados, amigos políticos y, por fin, la «sociedad y alianza humana». Jellinek explica en efecto que «en los recuerdos del pueblo [romano] pervivía la idea de que el Estado había nacido de una unión de familias constituidas de gentes, con lo cual la familia (a la que Cicerón llamaba *quasi seminarium rei publicae*), aparece como una organización permanente y primitiva en la formación del Estado»⁵²⁰. Ahora bien, por encima del Estado, aparece un círculo más importante que es, como apunta Nussbaum, la «humanidad entera»⁵²¹. Para Cicerón, el impulso hacia los demás no es meramente la satisfacción de las necesidades sino un llamado «amor universal» o, como dice, el «amor del género humano»⁵²². Las cualidades que reciben los hombres por parte de la naturaleza, tienen como función mantener «la estrecha alianza que une a los hombres, la sociedad natural entre ellos mismos»⁵²³. Para Cicerón, el punto de partida es esta consideración del género humano como tal, o lo que llama también la «sociedad humana» como sociedad original «infinita y universal». Es la «sociedad universal del género humano» y une a todos los individuos de un modo indeterminable⁵²⁴.

Así, en la medida que los hombres forman un mismo género humano que es una «sociedad única», deben ser amados por

⁵²⁰ JELLINEK, G., *Teoría general del Estado*, op.cit., p. 409.

⁵²¹ NUSSBAUM, M. C., *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*, trad. de C. Castells, Paidós, Barcelona, Buenos-Aires, 1999, pp. 19-20.

⁵²² CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 65), op.cit., p. 316. El traductor indica en una nota de pie de página, que Cicerón tomaría la idea del «amor universal» de su maestro ecléctico Antíoco y de Panecio, del estoicismo medio.

⁵²³ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 16), op.cit., p. 150.

⁵²⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 50-52), op.cit., pp. 28 y 29. Cicerón insiste en efecto: «Conviene volver más profundamente sobre los principios naturales de la sociedad humana». Y añade: «esta sociedad de los hombres entre sí, de todos juntamente con todos, tiene una extensión amplísima». La fórmula «sociedad universal del género humano» aparece en la edición de CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, Espasa-Calpe, op.cit., p. 45.

sí mismos⁵²⁵. En consecuencia, no sólo las virtudes tienen un valor inherente sino también el propio ser humano. Cicerón hace surgir este valor de la amistad, es decir, del ejercicio más alto de la benevolencia. Esta definición de la amistad ya empezaba a aparecer en Platón y Aristóteles⁵²⁶. Cicerón, por su parte, fusiona aquí el primer impulso individual de la autoconservación –que se expresa a través del «amarse a sí mismo»– con el amor global hacia todo el género humano. Defiende así una sociedad humana genuina de la cual proviene un deber de benevolencia recíproco. Se fundamenta en una propensión innata de los hombres a relacionarse entre sí. Es una propensión que debe guiar la filosofía y las *humanitas*. También, para poder extenderse a todos los hombres y considerar su igual dignidad, Cicerón se refiere implícitamente a la capacidad del individuo para tener conciencia de su pertenencia a la naturaleza humana. La capacidad autoreflexiva, como se ha visto, es la fortaleza del alma. Permite conocerse a sí mismo y abre el paso a la conciencia moral. En definitiva, es la capacidad que permite descubrir su identidad personal y humana. Cicerón tiene que recurrir nuevamente a la noción de conciencia para asentar el deber de benevolencia. Éste se impulsa precisamente a partir de la comprensión racional de su pertenencia al género humano junto con la sensibilidad y el amor. Se ha visto que Cicerón declara que el que obedece a la naturaleza sabe que no puede perjudicar a otro ser humano. En *Sobre las leyes*, contempla la otra vertiente de la justicia: «(...) la naturaleza nos ha hecho justos para ayudarnos mutuamente y unirnos todos en una asociación (...)» porque –y aquí aparece el protagonismo de la conciencia humana, recordando Cicerón el verso de Cremes de Terencio– a los hombres «*nada humano les es ajeno*»⁵²⁷. También, Cicerón se refiere a la visión estoica de la

⁵²⁵ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 67), op.cit., p. 317.

⁵²⁶ Véase PLATÓN, *Lisis* (216c-220e), op.cit., pp. 302 ss.

⁵²⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 33), op.cit., p. 158 y *Sobre los deberes* (I, 30), op.cit., p. 18. Por su parte, el personaje de Cremes en la come-

«común sociedad del género humano» que procede del amor natural de los padres a los hijos. Nace entonces este sentimiento «común a todos los hombres, en virtud del cual ningún hombre, por el hecho de ser hombre, puede parecer extraño a otro hombre»⁵²⁸. Por tanto, Cicerón dice que de forma innata el individuo se identifica con todos los seres humanos y que siente y percibe dicha pertenencia. Puede entonces hacer derivar del marco de la simpatía universal, este sentimiento de simpatía del individuo hacia los demás.

Este planteamiento es más explícito cuando Cicerón recuerda que el sabio, encarnado por Sócrates, no teme el exilio, «uno de los males mayores»⁵²⁹, porque se siente «ciudadano del mundo», en el sentido de que la tierra entera es su casa y que, en consecuencia, su identidad como humano supera su identidad como ciudadano⁵³⁰. Cicerón pretende aplicarse dicha fórmula –inspirada en su maestro Posidonio⁵³¹– tratando sin duda de superar su experiencia del destierro. En una misma

dia titulada *Heautontimoroumenos* de Terencio, declara: «Soy hombre: nada humano considero que me sea ajeno» (*Homo sum; humani nil a me alienum puto*). No se sabe si al origen esta sentencia de Terencio es una declaración de filantropía o una mera justificación de la curiosidad. Véase TERCENCIO, *Heautontimoroumenos* (I, 77), en *Comedias*, op.cit., p. 335. También, consultar CICERÓN, *De natura deorum* (II, 56-67), op.cit., pp. 270-274.

⁵²⁸ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 62-63), op.cit., p. 213.

⁵²⁹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (V, 106), op.cit., p. 450.

⁵³⁰ En relación con Sócrates: «Cuando a Sócrates se le preguntó que dijera de dónde era ciudadano: “Del mundo”. El pensaba en realidad que era habitante y ciudadano de todo el mundo», *Disputaciones Tusculanas* (V, 108), op.cit., p. 451. El sabio no teme nada de la fortuna, ni siquiera el exilio, porque «dirige su mirada en todas direcciones con una agudeza tal que siempre ve una sede y un lugar para él», CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 38), op.cit., p. 350. Hemos visto que Plutarco define también a Sócrates como «ciudadano del mundo», PLUTARCO, «Del exilio», (XXII, D), op.cit., p. 125.

⁵³¹ Posidonio deriva del platonismo una particular concepción de la relación entre el microcosmos y el macrocosmos, entendida como relación entre hombre y mundo. Véase la voz «Posidonio» en CORTÉS MORATÓ, J. & MARTÍNEZ RIU, A., *Diccionario de Filosofía*, Editorial Herder, Barcelona, 1991, [formato CD-Rom]

perspectiva, recuerda un verso del *Teucro*, tragedia escrita por Pacuvio: «*Mi patria está doquiera se está bien*»⁵³². Por un lado, como explica Nussbaum, no se trata para Cicerón de «la abolición de las formas de organización política locales y nacionales y la creación de un Estado mundial. Su premisa era aún más radical: nuestra máxima lealtad no debe ser otorgada a ninguna mera forma de gobierno, ni a ningún poder temporal, sino a la comunidad moral constituida por la comunidad de todos los seres humanos. En este sentido, la idea del ciudadano del mundo es la precursora y la fuente de la que emana la idea kantiana del “reino de los fines”»⁵³³. Nussbaum coincide con Sabine al percibir una conexión entre el estoicismo y Kant. Se trataría de defender una igualdad entre todos los individuos a partir de la construcción moral de una misma identidad humana y cosmopolita.

Por otro lado, esta visión estoica de la identidad humana permitirá por cierto, justificar ideológicamente el imperio romano como un *fait accompli*, y apoyar también el *ius gentium*, el derecho común a todos los pueblos⁵³⁴. Más tarde de hecho, Plutarco se referirá al estoicismo para elogiar las conquistas de Alejandro Magno:

«De cierto, la muy admirada *República* de Zenón, fundador de la secta estoica, se resume a este único principio: que no vivamos separados en comunidades y ciudades y diferenciados por leyes de justicia particulares sino que consideremos a todos los hombres conciudadanos de una misma comunidad y que haya una única vida y un único orden para todos como un rebaño se cría y paze unido bajo una ley común. Esto lo escribió Zenón como si modelara un sueño o una imagen de un gobierno y de una buena constitución filosófica; pero Alejandro, en cambio, suministró a la palabra la acción (...). Ordenó que todos consideraran al mundo su patria, al ejercito su fortaleza y protección, parientes a los

⁵³² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 108), op.cit., p. 451.

⁵³³ NUSSBAUM, M. C., *Los límites del patriotismo*, op.cit., p.18.

⁵³⁴ BAKER, H., *The Image of Man*, op.cit., p. 83 y SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit, pp. 124-125.

buenos y extraños a los malos. Y que el griego y el bárbaro no se diferenciaron por la clámide y el escudo ni por la daga y el caftán sino que el griego se señalara por su virtud y el bárbaro por su maldad. Y que consideraran comunes el vestido, la alimentación, el matrimonio y las formas de vida y que se mezclaran por la sangre y los hijos»⁵³⁵.

Así, el estoicismo será también la ideología que podrá legitimar el Imperio, cuando al origen, el sentido de la *cosmopolis* era contraria a la noción de Estado⁵³⁶. Sabine insiste en el lazo entre la monarquía y la concordia, y considera que gracias a Alejandro Magno la idea del ser humano como individuo ha podido desarrollarse⁵³⁷. El Imperio es un nuevo «mundo habitado», donde el individuo tiene que regular tanto su existencia como sus relaciones con los demás. Para hacer frente a su existencia, el ser humano puede recurrir a las filosofías de la conducta. Para hacer frente a sus relaciones con los demás, aparecen «nuevas ideas de fraternidad humana». Sabine habla entonces de uno de esos «momentos críticos de la Historia» para describir el origen esta idea de fraternidad humana: se trata de un banquete celebrado en Opis, cuando Alejandro hace votos para una unión de corazones (*homonoia*) y para una comunidad política de macedonios y persas. La unidad cósmica del género humano bajo unas leyes comunes y superiores puede asentar ideológicamente la dominación del más fuerte. De hecho, Cicerón no duda en reconocer la superioridad cultural y política de Roma sobre los otros pueblos del

⁵³⁵ PLUTARCO, *Fortuna o virtud de Alejandro I*, (6), en *Moralia*, (V), trad. de M. López Salva, Gredos, Madrid, 1989, pp. 240-241. Consultar también FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, op. cit., p. 89.

⁵³⁶ La idea de «cosmópolis» ha sido desarrollada primero por los cínicos para oponerse a la sociedad de los hombres. Zenón pudo inspirarse directamente en este principio puesto que tuvo como primer maestro al cínico Crates. BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 9.

⁵³⁷ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 113. Sabina afirma que se inspira en los argumentos de W. W Tarn en *Hellenistic Civilisation*.

Imperio⁵³⁸. Al mismo tiempo, el estoicismo es una doctrina flexible, porque Cicerón se opone precisamente a Alejandro considerando que su régimen era el peor porque estaba fundado en el temor⁵³⁹. En Cicerón, la distinción entre Roma y el mundo bárbaro subsiste principalmente a causa del factor cultural. Gracias a la adopción de la cultura griega, Roma se percibe a sí misma como la civilización humana que resplandece sobre los otros pueblos⁵⁴⁰. Cuando Cicerón elogia y fundamenta ideológicamente la obligación de hospitalidad, lo hace solamente en cuanto a las relaciones entre los ricos provincianos y las familias pudientes de Roma⁵⁴¹. A pesar de esos límites, el mensaje estoico que utiliza Cicerón es un «empirismo de la compenetración del hombre y del mundo», donde el primero debe buscar la armonía con el segundo⁵⁴². Esta armonía se impulsa en el estímulo de una conciencia abierta al otro, fortaleciendo la virtud de justicia que implícitamente lleva consigo una ideal de igual dignidad.

Al principio de este estudio, se ha visto en un pasaje de las *Disputaciones Tusculanas*⁵⁴³, que el ser humano llega a conocerse a sí mismo, cuando entiende las leyes que regulan el mundo y el universo. Su conciencia entiende entonces su condición trágica. El individuo trata de superar esta condición mediante el uso de la razón y el afán de conocimiento. En *Sobre las leyes*, Cicerón recurre a la misma imagen de la condición humana y añade una nueva salida a su condición trágica:

⁵³⁸ Véase por ejemplo, *Sobre el orador* (I, 15), op.cit., p. 91 y (I, 197), op.cit., pp. 167-168.

⁵³⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II. 23-29.), op.cit., pp. 93-97.

⁵⁴⁰ FONTAN, A., *Artes ad Humanitatem, Ideales del hombre y de la Cultura en Tiempos de Cicerón*, op.cit., pp. 42-44.

⁵⁴¹ Véase en este sentido, CICERÓN, M. T., *En defensa de Sexto Roscio Amerino* (I, 15), en *Discursos*, (V), trad. de J. Aspa Cereza, Gredos, Madrid, 1995, pp. 28-29.

⁵⁴² BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 33. El estoicismo sustituye a la idea de inherencia de Aristóteles, la de la consecuencia. La noción de ley sustituye entonces la «esencia», op.cit., pp. 34-35.

⁵⁴³ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 70-71), op.cit., p. 429.

«Y cuando el mismo hombre haya puesto sus miradas en el cielo, en la tierra, en los mares, en toda la naturaleza y haya visto de dónde proceden todas las cosas, a dónde han de volver, cuándo y cómo perecerán, qué hay en todo ello de moral y caduco, y también lo que hay de divino y eterno, y cuando él haya descubierto, por así decirlo, al Dios que lo dirige y lo gobierna, cuando haya advertido que él no está encarcelado en las murallas de una ciudad, sino que es ciudadano de todo el mundo, entonces, en medio de esta magnificencia de cosas ¡Oh dioses inmortales! ¡Cómo se conocerá a sí mismo según el precepto de Apolo Pitio!»⁵⁴⁴.

El ser humano «advierde» y «descubre» su identidad como «ciudadano del mundo», cuando empieza a estimular su conciencia. El ser humano se reconoce a sí mismo no sólo a través de la grandeza de su razón, su recogimiento interior o el ensimismamiento de su alma, sino también gracias a su conciencia como miembro del género humano. El autoconocimiento de tipo délfico revela la fragilidad humana que el individuo intenta compensar mediante el uso de la razón. Se trata de una trascendencia de tipo vertical en la medida que se pretende imitar la eternidad, adquiriendo una identidad divina. Ahora, con Cicerón, esta trascendencia se completa por una dimensión horizontal que mundaniza y despliega las primeras intuiciones socráticas y cínicas. Con esta trascendencia de tipo horizontal, el individuo se considera como «ciudadano del mundo». Se despierta el sentimiento de una común pertenencia a la humanidad. La dignidad del otro entra no sólo en el horizonte de la autonomía individual sino que aparece como la fuente misma de la trascendencia individual y mundanal. Aparece aquí unas primeras intuiciones relativas al valor de «solidaridad»⁵⁴⁵ que implica la aprehensión recíproca de una misma dignidad humana.

⁵⁴⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 61), op.cit., p. 173.

⁵⁴⁵ De hecho, Cicerón define la justicia como «solidaridad humana» en *Del supremo bien y del supremo mal*, (V, 66), op.cit., p. 317.

En conclusión, el análisis de la obra política y filosófica de Cicerón ha identificado algunos elementos que han podido constituir aportaciones a favor de la configuración teórica del concepto de dignidad humana. Según Michel, en la antropología ideal de Cicerón ya no hay que buscar si lo humano tiene un valor, sino definir solamente al ser humano. Una perspectiva moderna no debería, según este autor, criticar a Cicerón porque éste no condena la esclavitud y el racismo. Son cuestiones modernas que no han emergido en las conciencias de la Antigüedad. Michel defiende que el alcance de Cicerón –como de la de la filosofía clásica en general– reside en otro lugar. En efecto, cuando Cicerón insiste en la universalidad de lo humano, contribuiría de forma decisiva a preparar el reconocimiento futuro de los derechos humanos⁵⁴⁶. Esas palabras me parecen excesivamente a favor de Cicerón y no permiten tampoco entender sus aportaciones a favor de la dignidad humana. Primero, consideran que Cicerón no contribuye tanto en la identificación del valor del ser humano como en la definición de una antropología que permite fundamentar la universalidad del género humano. Segundo, defienden que dicha universalidad permitiría preparar el terreno de los derechos humanos. Por mi parte, he pretendido demostrar en este capítulo que Cicerón conecta su antropología con una idea de dignidad que reconoce al ser humano. Esta antropología no es neutra sino que deriva de modelos de excelencia social que permiten generar y legitimar una desigual dignidad entre los seres humanos. Por otro lado, cuando Michel considera que la defensa de la universalidad del género humano permite preparar la aparición de los derechos humanos, realiza un razonamiento erróneo y anacrónico. Primero, Michel sostiene que una postura moderna no debe criticar a Cicerón aunque éste no condena la esclavitud y el racismo. Sin embargo, el propio Michel parte de una perspectiva moderna para elogiar a Cicerón en relación con los derechos humanos. Segundo, Cicerón parece conferir una igual dignidad

⁵⁴⁶ MICHEL, A., «Humanisme et Anthropologie chez Cicéron», op.cit., pp. 131 y 138.

a los seres humanos pero ésta no se plasma en las esferas jurídicas y políticas donde sí intervienen los derechos humanos. En efecto, no hay una contradicción entre, por un lado, defender la esclavitud, afirmar la superioridad de Roma sobre otros pueblos y, por otro lado, defender la unidad del género humano. Esta unidad no significa la igualdad de todos, sino un principio de semejanza humana, que no pretende en absoluto acabar con situaciones de desigual dignidad. Pretende moderar y acabar con las violencias y las tiranías, sin por tanto derrocar las instituciones socio-políticas. Cicerón mantiene una visión clasista y elitista de la sociedad y no condena situaciones que vulneran la dignidad de la persona. Cuando se refiere a los esclavos por ejemplo, es significativo que no les aplica el «amor universal» sino que se limita a defender el principio de no violencia. El principio impulsor de los derechos humanos no es la universalidad del género humano como piensa Michel, sino la persona humana y la igual dignidad de los seres humanos. Son esas dos dimensiones las que dan lugar a la universalidad de los derechos humanos y no el contrario, es decir, la univiversalidad del género humano como base de los derechos humanos.

En cuanto a las aportaciones de Cicerón en relación con la dignidad humana, siguen dos direcciones. Una se orienta hacia la consideración del individuo por sí mismo y otra se dirige hacia la consideración de los individuos entre sí. En cuanto a la primera dirección, Cicerón nutre el significado de la dignidad humana cuando se refiere a distintos elementos de la naturaleza humana: el alma, la razón y el lenguaje son las expresiones más altas que revelan la dignidad del individuo. Se trata, siguiendo a Peces-Barba, de una definición del ser humano como centro del mundo y que contribuirá al «lanzamiento de la idea moderna de dignidad»⁵⁴⁷. La dignidad individual coincide con un comportamiento virtuoso que proviene de la movilización racional, voluntaria y enérgica de esas facultades humanas. El Arpinate aborda también la segunda dirección de la dignidad humana, es decir, la consideración de los indivi-

⁵⁴⁷ PECES-BARBA, G., *La dignidad de la persona...*, op.cit., p.25.

duos entre sí. La conciencia de la vulnerabilidad de la naturaleza humana ha sido el acicate de la excelencia individual. Esta misma conciencia de la vulnerabilidad dirigida hacia los demás es, esta vez, el acicate emocional de la justicia. Dicha conciencia se nutre de tres componentes: la razón, el amor y la sensibilidad. Gracias a una mezcla equilibrada, esos rasgos permiten a los individuos considerarse entre sí. Esta sensibilidad no es la aflicción, sino un cierto amor intelectual que se mezcla con una propensión natural de los individuos para la «simpatía universal». Esas dos líneas de pensamiento representan las aportaciones de Cicerón a favor de la dignidad humana.

CAPÍTULO IV SÉNECA Y LA DIGNIDAD HUMANA

«No pretendo imitar a los estoicos, pero les apruebo, al menos en parte. Admiro la posición de los estoicos romanos en relación con la vida (...), es admirable y me siento siempre bien en compañía de esos hombres que estuvieron entregados sin piedad a esos locos, a esos autócratas, a esos chiflados que gobernaron el Imperio romano. Vivieron completamente apartados»¹. Con esas palabras, Cioran expresa sus afinidades con la filosofía y la personalidad de los estoicos romanos, y se puede imaginar aquí un sutil esbozo del rostro de Séneca que, como Cicerón, se ahogó también en los extraordinarios remolinos de la política romana. Séneca nace seguramente al principio del siglo I a.C.², en la colonia de Córdoba en Baetica, la provincia española más poderosa. Sin embargo, de acuerdo con una distinción relevante para los romanos, Séneca no tiene sangre española: es *Hispaniensis* pero no *Hispanus*. Su apellido, *Annaeus*, tendría sus raíces del nordeste de Italia, aunque no se sabe cuando emigró su familia³. Como Cicerón, Séneca es ante todo un hombre de Estado, aunque las fuentes impiden

¹ CIORAN, E., «Glossaire, Les Stoïciens, Avec Georg Cayrat Focke», en *Oeuvres*, Gallimard, «Quarto», París, 1995, p. 1785.

² GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Les Belles Lettres, París, 1978, p. 58.

³ GRIFFIN, M., «*Imago vita suae*» en COSTA, C.D.N. (ed.), *Seneca*, Routledge & Kegan Paul, Londres y Boston, 1974, p. 3.

esta vez contemplar con mucha profundidad las etapas de su vida política. La llegada de los Claudios al poder coincide con el inicio de una época trágica en Roma. Como potencia políticamente consolidada y con un comercio próspero, Roma crece, transformándose en urbe cosmopolita en la que afluyen gentes de diversas partes del Imperio. Pero al resplandor de la urbe y al poder del Imperio se les ven correspondidos la «calidad humana» de sus emperadores. Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón, protagonizan gobiernos en los que la intriga va de la mano con la tragedia; las arbitrariedades personales priman sobre el orden y las responsabilidades del gobierno. Manipulan pero están también manipulados por sus cortesanos. Es en este contexto donde y cuando Séneca desarrolla su actividad literaria, pedagógica y política⁴.

Entra en política como cuestor, es decir, como secretario financiero del cónsul. Al principio del reinado de Claudio en el año 41 d.C, Séneca está condenado a muerte por haber cometido adulterio con un miembro de la familia imperial, intriga fomentada por Messalina, mujer de Claudio. El propio Claudio, aparentemente conmuta la pena por el destierro. Séneca lo soporta en Córcega hasta el año 49 y es durante esos años cuando aparentemente se convierte en «meditador»⁵. Su retorno será favorecido por Agripina –otra mujer de Claudio– a cambio de que se encargue de la educación del joven Nerón⁶. Cuando éste llega al poder en 54, Séneca impulsa la definición del nuevo régimen. Después del régimen de derecho divino de Augusto, difícilmente se puede volver a la igualdad republicana-

⁴ MARTÍN SÁNCHEZ, F., «Séneca en contexto: un cordobés en la Roma imperial», *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, Documentos A/7, Genealogía Científica de la Cultura, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 45.

⁵ GALA, A., *Séneca o el beneficio de la duda*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, p. 12.

⁶ TÁCITO, C., *Anales* (XIII 3), op.cit., pp. 426-427. Agripina escoge a Séneca porque es un buen orador, un hombre honesto y hábil, y un hombre de partido. No pretende en absoluto que introduzca a Nerón a la filosofía. GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 149.

na, pero sí, según Séneca, al pompeianismo, con la concepción del Padre o del Gran Protector, trabajando en armonía con el Senado que volvería a encontrar su *autorictas*⁷. Durante los cinco primeros años, Séneca –junto con Burro– saben influir positivamente a Nerón⁸. Como *Amicus Principis*, es además un influyente consejero político⁹. Es más: gobierna el Imperio romano y dirige las deliberaciones del Senado¹⁰. Pero con la creciente senilidad de Nerón y la aceleración de las maquinaciones políticas, –en las cuales Séneca está directa o indirectamente implicado, como el envenenamiento de Británico y el asesinato de Agripina,– decide alejarse del poder en 62. Tres años más tarde, esas maquinaciones acabarán con su vida. Cuando Nerón considera que Séneca está implicado en la llamada «conjura de Pisón»¹¹, que pretende derrocarlo del poder, manda la orden de matarle.

En relación con su pensamiento filosófico, Séneca no pretende fundar una escuela filosófica. Su objetivo no consiste en sistematizar una corriente filosófica; quiere principalmente aplicar la doctrina estoica a la vida cotidiana y política, contribuyendo, a la difusión de esos valores estoicos dentro del imperio romano¹². Se cree que no ha legado ninguna doctrina concreta encuadrada coherentemente en un todo explicativo, formalizado y sustantivo. Habría legado algo distinto a la filosofía, es decir, una «nueva actitud psicológica». Este modo de

⁷ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 132 y 435-438

⁸ Es el llamado «quinquenio áureo», MANGAS MANJARRÉS, J., *Séneca o el poder de la cultura*, Debate, Madrid, 2001, pp. 90-91.

⁹ GRIFFIN, M., *Seneca. A philosopher in Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1991, p. 76.

¹⁰ FONTAN, A., «Séneca, un intelectual en la política», *Atlántida, Revista del Pensamiento Actual*, n.º 20, 1966, Madrid, pp. 143-144.

¹¹ A partir del año 60, el comportamiento de Nerón es más excéntrico y violento. Se ha entonces fomentado una tentativa para derrocarlo del poder e instalar a un noble, Pisón, aparentemente cercano a Séneca.

¹² ROSS, G. M., «Seneca's Philosophical Influence», en COSTA, C.D.N. (ed.), *Seneca*, Routledge & Kegan Paul, Londres y Boston, 1974, pp. 117-118.

pensar y de ser representaría un «momento» de una tradición que, dentro del mundo alejandrino, se desglosaría del helenismo¹³. Este capítulo sobre Séneca y la dignidad humana pretende matizar también esta posición. Primero, Séneca sigue recibiendo la influencia de los clásicos helénicos. Segundo, aunque su filosofía no tiene formalmente una estructura, posee un contenido muy coherente. Si bien el estoicismo ha sido la filosofía que más utiliza para vehicular sus ideas, la educación filosófica de Séneca está también constituida por el epicureísmo, el pitagorismo, el platonismo, el misticismo, e incluso el judaísmo¹⁴. En realidad utiliza todas esas corrientes para reivindicar sus ideas de modo que la principal fuente de Séneca sería, a fin de cuentas, su propia persona, reivindicando una libertad de pensamiento (ya presente en Cicerón) incluida en todos sus planteamientos¹⁵.

Se insiste comunmente en las contradicciones y las incoherencias de Séneca entre sus planteamientos filosóficos y su vida política. Para subrayar estas contradicciones se habla de Séneca como «el más romano de los estoicos y el más estoico de los romanos», fórmula que significa todo y nada. Séneca personificaría las tentaciones que el poder, en general, plantea a la ética, y el contagio con que la amoralidad asalta la virtud: la manipulación del gobernante, el tácito consentimiento a la injusticia, la educación del rey filósofo, las solapadas insinuacio-

¹³ GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca. Contribución al estudio del concepto de modernidad*, Universidad de Granada, Granada, 1976, p. 261.

¹⁴ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 73. Sotión introduce a Séneca a la filosofía con muchos rasgos del misticismo. Atalo le introduce al estoicismo, con más rigor doctrinal. GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 247-248 y 261-262. Véase la «Carta CVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, trad. de J. Bofill y Ferro, Planeta, «Clásicos Universales», Barcelona, 1989, pp. 378-383. Por su parte, Sextio le influye acerca del pragmatismo y de la virilidad de la virtud, sirviéndose también de la filosofía griega, GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 256-257. Véase la «Carta LIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 139.

¹⁵ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 352.

nes de un filósofo rey, el ejercicio de la tiranía, desde la sumisión hasta el reto rebelde, desde el asesinato por razones de Estado hasta el adormecimiento de la razón¹⁶. Se habla también de su personalidad «incoherente» con su filosofía¹⁷, personalidad misteriosa, maquiavélica, parecida a un «puzzle»¹⁸.

Por mi parte, prefiero la interpretación de Grimal que supera esas interpretaciones simplificadoras y que analizan las supuestas contradicciones entre la filosofía y las acciones políticas de Séneca. Grimal recuerda en efecto, que los estoicos nunca pretenden sacrificar el principio de oportunidad a la pureza doctrinal. El sentido de la *opportunitas* deriva en efecto de la distinción en dos campos de la vida espiritual: el campo de la acción perfecta y el de la acción media, es decir, de la zona común al sabio y al *stultus* (el estúpido). En el ámbito de esta acción media, existen cosas que en sí mismas no encarnan el bien absoluto, porque la elección que se hace de ellas, varía en función de las circunstancias¹⁹. En la vida social y política, Séneca sigue este principio de oportunidad de origen estoico que refleja perfectamente sus preceptos filosóficos. También, desde la antropología de Dumont, esta «vuelta a la tierra» del «individuo-fuera del-mundo» no es más que una adaptación secundaria. El ejercicio de la liberación individual por el conocimiento de la ley natural no impide asumir un *officium* en el mundo²⁰.

La bibliografía manejada en este capítulo está constituida, primero, por las *Epístolas morales a Lucilio*, escritas entre los años 62 y 64, es decir, al final de la vida de Séneca, y que empieza a redactar cuando se aleja de la corte imperial. Pertenecen

¹⁶ GALA, A., *Séneca o el beneficio de la duda*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, pp. 49-50.

¹⁷ TROVATO, V., *L'œuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, L'Harmattan, París, 2005, pp. 40-41

¹⁸ MOTT GUMMERE, R., *Seneca the Philosopher and His Modern Message*, Cooper Square Publishers, Inc., Nueva-York, 1963, pp. 7 y 40.

¹⁹ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 17-18.

²⁰ VIBERT, S., *Louis Dumont. Holisme et modernité*, op.cit., p. 47.

al género de la «diálexis», es decir, del monólogo, en el cual quedan presupuestos un interlocutor y un repertorio de objeciones que no son sino excusas retóricas para construir un discurso. Son cartas entre la ficción literaria y el documento histórico que exponen una gran variedad de problemas éticos y políticos, y que podrían asimilarse al diario íntimo del filósofo. Apoyándose en el pensamiento helenístico, Séneca pretende, como Cicerón por ejemplo en *Sobre los deberes*, desarrollar un ideal pedagógico. Se trata de una síntesis original entre la ortodoxia tradicional y el utilitarismo «terapéutico»²¹. Séneca contempla aquí la escritura como una adquisición de las ideas y una forma de acapararse de los pensamientos. Este planteamiento tiene dos consecuencias: la escritura pretende persuadir al lector y realizar una investigación personal del autor. Así, la exterioridad y la interioridad serían dos rasgos simultáneos en formulación del pensamiento de Séneca²². También, he utilizado los llamados *Diálogos*, que consisten en una recopilación de diversos escritos, redactados entre los años 39 y 58. Abordan temas concretos y representan un estudio riguroso de las emociones humanas: la ira, la felicidad, la serenidad y la tristeza. Por fin, he recurrido a otras tres obras: el discurso *Sobre la clemencia* del año 56, que también se mantiene en el ámbito de las pasiones humanas, y que además, revela las ideas de Séneca sobre la política y la justicia. Igualmente, *Sobre los beneficios* y las *Cuestiones Naturales*, me han proporcionado diversos materiales para las reflexiones siguientes.

La dificultad y la originalidad de plantearse el concepto de dignidad humana en Séneca derivan de la ausencia de estructura formal en su pensamiento. Se trata de una dificultad en la medida que los planteamientos relativos a este tema están dispersos en toda su obra. La dignidad humana en Séneca aparece

²¹ LÓPEZ LÓPEZ, M., *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, Edicions de la Universitat de Lleida, Lleida, 2000, p. 28. La autora habla también de la «diatriba cínico-estoica» de Séneca al referirse a su estilo literario, op.cit., pp. 34-35.

²² GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 411.

como una intuición que se apoya en distintos presupuestos filosóficos y políticos. A su vez, es en esta misma intuición donde se encuentra precisamente la originalidad de Séneca. Sus escritos alejan al lector de la filosofía sistematizada y contemplativa, y le acercan a unos pensamientos íntimos, que brotan de una virulenta reacción en contra de la sociedad romana. Se trata de un pensamiento *à chaud* que, sin prescindir de los fines personales y políticos perseguidos por el autor, aparece como un barómetro de su individualidad en la aprehensión crítica de la realidad socio-política de su época. Aquí se encuentra un punto en común con la noción moderna de dignidad humana que, como he insistido en la introducción, tiene intrínsecamente una llamada «carga crítica» en contra de todas las conductas y situaciones que vulneran el valor del ser humano. Por esta razón, la invitación a pensar la dignidad humana en Séneca es tan interesante ya que surge no tanto de la contemplación filosófica como de la misma experiencia humana.

Más concretamente, Séneca plantea el valor propio del ser humano no sólo desde la moralidad (con un modelo de dignidad de la naturaleza humana) sino en la defensa misma de este valor. El reconocimiento de la dignidad humana es simultáneo a su protección. Esta perspectiva es fundamental. Por un lado, habrá que dar cuenta de los límites al contenido y a la defensa de la dignidad humana en Séneca. Por otro lado, la idea que consiste en fusionar la dignidad del ser humano con su defensa es esencial. La dignidad humana no pertenece al campo de la mera especulación filosófica sino que se vuelve una cualidad otorgada a todos los seres humanos con, además, el deber de protegerla. Ahora bien, para despertar este deber, Séneca no recurre a la pura contemplación sino a la idea de conciencia individual, que ya ha emergido paulatinamente en Platon, Aristóteles y Cicerón. Por un lado, esta conciencia individual sigue vinculada a la contemplación filosófica pero no implica una huida idealista. La conciencia individual se orienta hacia la aprehensión de la individualidad propia y ajena. Dicha aprehensión debe surgir a su vez de una reacción crítica ante la degradación de la dignidad del ser humano.

En una primera parte, veremos cómo Séneca pretende despertar la conciencia del valor de la individualidad propia a través de la conciencia de su libertad como ser humano. Cuando el individuo es consciente de la ilusión y de las finitudes que limitan su libertad, puede reconquistar su dignidad perdida expresando al máximo esta libertad. El ser humano debe en efecto defender el espacio de su individualidad, porque es el único bien verdaderamente valioso que posee con seguridad. Séneca contempla entonces en cada individuo un valor inherente e implícito, valor que deriva esencialmente de una extraordinaria reivindicación de la autonomía individual.

Además, el despertar de la conciencia de su dignidad individual, se transforma en una apertura, como aprehensión de los demás, en la conciencia de una dignidad humana compartida. Se trata efectivamente de un esquema muy parecido al de Cicerón. Sin embargo, Séneca irá todavía más lejos que su predecesor. Así, en una segunda parte, analizaremos en efecto cómo Séneca plantea su intuición de la dignidad humana, en la comprensión de la alteridad y la conciencia de la vulnerabilidad ajena. Una vez más, lo relevante consistirá en comprender el sistema que activará esta conciencia de una incipiente igual dignidad. No deriva de la especulación filosófica sino de la constatación y del rechazo de las formas como los seres humanos se tratan entre sí. Examinaremos particularmente cómo en nombre de un valor «sagrado» en todo ser humano, Séneca condena la violencia, la crueldad y denuncia la injusticia de la esclavitud. Toda la cuestión estribará en medir el alcance de esta intuición a favor de la igual dignidad, defendido por el pensamiento radicalmente crítico e íntimo de Séneca.

I. DIGNIDAD Y LIBERTAD

En esta parte, la idea de dignidad humana será estudiada a partir de la noción de libertad tal como la define Séneca. Esta última noción se perfila a través del estímulo de la conciencia individual y del redescubrimiento de la interioridad. Séneca quie-

re transmitir a su lector una prodigiosa sensación de libertad interna. Para llevar a cabo esta argumentación, desarrollaré tres temas que estimulan la conciencia humana en la aprehensión misma de la dignidad individual: la libertad frente a los demás, la libertad frente al destino, y la libertad frente a la muerte. Antes, mostraré que en las premisas de la filosofía senequista, el afán de libertad y la construcción de la intimidad personal construyen una dignidad del individuo como ser humano único.

A. La libertad a través de la filosofía

Esta parte se divide en tres apartados. El primero estudia lo que Séneca entiende cuando define la filosofía como «medicina del alma». Consiste en arrancar ciertos vicios del ser humano para que éste pueda ser libre. El segundo analiza los «órganos» que pretende curar la filosofía y que son particularmente el juicio y el deseo. Por fin, el tercero presenta los efectos que Séneca espera de esta cura: hay que transformar al individuo en un ser constante y firme a través de la aprehensión adecuada de la realidad y de su persona.

1. La disciplina de la filosofía como medicina

Para Séneca, la filosofía es un *ars vivendi* y debe primero enseñar a vivir. Para ello, debe curar las almas de los individuos para que pueden expresar su autonomía.

a) La filosofía debe enseñar a vivir

Para Séneca, lo más vergonzoso en la filosofía consiste en decir y escribir una cosa y sentir otra²³. En la «Carta CVIII», apunta que es muy fácil ejercitar en el oyente el deseo de la

²³ SÉNECA, L. A., «Carta XXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 60-61.

rectitud ya que todos los seres humanos han nacido (siguiendo el estoicismo) con la «semilla de la virtud», pero este deseo se queda sólo en el asentimiento y la admiración y no se transforma en actos. Entonces, la filosofía no enseña a vivir, ya que los maestros sólo muestran cómo discutir, y los discípulos no pretenden cultivar su alma sino sólo su inteligencia. Séneca critica a los que se quedan en la superficie de la filosofía; no transmiten la energía, el vigor, la libertad y la vida, necesarios para estimular la conducta humana. En otras palabras, Séneca reprocha a los filósofos no hacer lo que dicen²⁴. No entienden realmente el propósito de la filosofía:

«(...) te advierto que es menester sentir y leer los filósofos para sacar de ellos la ciencia de la vida feliz; no para descubrir en ellos las palabras antiguas o fingidas y metáforas difíciles y figuras de dicción, sino preceptos provechosos y sentencias egregias y razones de buen ánimo que al punto puedan ser llevadas a la práctica. Apropiémonos de tal modo de esas cosas, que las palabras se conviertan en actos. No creo que exista ralea de hombres más funesta para todos los mortales que los que han aprendido la filosofía como una profesión mercenaria y viven de manera distinta como ordena que tiene que vivir»²⁵.

Séneca opera una distinción entre las «cosas» (*res*) y las «palabras» (*verba*), con la preeminencia de las primeras sobre las segundas, lo que hace referencia a la distinción estoica entre los «corpóreos» y los «incorpóreos»²⁶. En esta perspectiva,

²⁴ SÉNECA, L. A., «Carta LXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 148 y *Sobre la felicidad* (20.1), en *Diálogos*, trad. de C. Codoñer, Tecnos, «Clásicos del Pensamiento», Madrid, 2003, p. 248.

²⁵ SÉNECA, L. A., «Carta CVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 386. También, «la sabiduría puede andar sin pompa y sin malevolencia», «Carta CIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 364.

²⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XLV», op.cit., p. 100 y *Sobre los beneficios* (II, 34), consultado en su edición francesa, *Des Bienfaits*, en *Oeuvres Complètes*, trad. de M. Pintrel, y J. de la Fontaine, M. J.-J. Nisard, (dir.), Dubochnet & Compagnie Éditeurs, París, 1838, p. 164. Esta obra puede consultarse en español en la página Internet siguiente: www.interclassica.um.es. Se asimila a

Séneca no duda en apuntar que la filosofía ha sufrido grandes daños por haberse mercantilizado. La filosofía se ha entonces tornado en una actividad menor: la filología²⁷. Peor aún: se habría convertido en una nueva ciencia: «la de no saber nada»²⁸. No pretende ir al fondo de la cultura sino que los filósofos utilizan las manifestaciones superficiales de ésta, para revelar una supuesta superioridad de sus personas, fundada, a fin de cuentas, en la única arrogancia. Séneca se separa, en este punto, de Cicerón al negar que las «artes liberales» sean formadores del espíritu²⁹. Critica particularmente a aquellos que no usan la cultura para mejorar su alma sino sólo para marcar su

veces el estoicismo con un tipo de materialismo en la medida que cada cosa es un cuerpo: la noche es un cuerpo, la virtud es un cuerpo, Dios es un cuerpo, la verdad es un cuerpo, etc. Este «panrealismo» viene de una posición en contra del escepticismo y la afirmación de una realidad inmediata sobre la cual puede apoyarse el hombre. Los «incorpóreos» son lo inexpresable, el vacío, el espacio y el tiempo. Véase BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., pp. 52-54.

²⁷ SÉNECA, L. A., «Carta CVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 383.

²⁸ SÉNECA, L. A., «Carta LII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 118. Algunos han convertido la filosofía en una mera diversión, en la «Carta CXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 420. Acerca de la superficialidad de algunos principios filósofos, en la «Carta LXXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 272-273. Compara la enseñanza de algunas escuelas a la de los «manuales para niños», en la «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 307. También, criticando el modo de vida cortesano de la aristocracia, habla de aquellos que van a las escuelas de filosofía como van al teatro, para oír cosas pero no para aprender algo, en la «Carta CVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 379. Véase MARTÍN SÁNCHEZ, F., «Séneca en contexto: un cordobés en la Roma imperial», op.cit., p. 45.

²⁹ Se refiere a aquellos que buscan el goce «en la vana ostentación de los estudios liberales y en las letras, que no pueden curarnos de nada», en la «Carta LIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 141. Más adelante, considera las artes liberales sólo útiles porque preparan la inteligencia de los hombres libres sin atarearla, pero son «industrias mercenarias». Séneca identifica entre las artes liberales, la gramática, la geometría, la música, la pintura, en la «Carta LXXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 264-273. En un mismo sentido, habla de la inutilidad de las letras, en *Sobre la brevedad de la vida* (7.3; 12.3-4 y 13.1), en *Diálogos*, op.cit., pp. 325, 333 y 335. También, en *Consolación a Helvia* (17.4), en *Diálogos*, op.cit., p. 405.

estatuto social y el lujo material que disponen³⁰. En resumen, aprenden a disputar pero no a vivir³¹.

Al contrario, la visión senequista de la filosofía es intrínsecamente práctica. Lo que le preocupa a Séneca es la necesidad de adecuar la contemplación con la acción, en la medida que los hombres han nacido para ambas cosas³². La filosofía debe convertirse en una guía para la existencia humana, volviéndose su «morada» y su «refugio»³³. Es a la vez «contemplativa y activa», uniendo «la palabra y la libertad»³⁴. Pero esta misma exploración no es abstracta sino que se aplica directamente a la condición humana³⁵. No hay que «aprender para la escuela sino para la vida»³⁶. Como señala García Rúa, Séneca ha convertido la vida humana en el espacio donde nace la conciencia del ser humano, es decir, el «reflejo de sí mismo»³⁷. La filosofía no está creada para el sabio, sino para el hombre, y aparece como su «autoconciencia»³⁸. Así, lo más vergonzoso es hacer una «filosofía de la palabras, pero no de obra» y añade a conti-

³⁰ Séneca se burla de los que tienen bibliotecas de las cuales no han leído ningún libro y que las utilizan como adorno de su casa, SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (9.5-7), en *Diálogos*, op.cit., pp. 296-297.

³¹ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.323.

³² SÉNECA, L. A., *Sobre el ocio* (5.1), en *Diálogos*, op.cit., p. 269. Lo mismo aparece en CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 39), op.cit., p. 121 y ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1142a25 y 1178a6), op.cit., pp. 281 y 397-398.

³³ SÉNECA, L. A., «Carta XIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 32.

³⁴ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 322. También antes, consultar la «Carta LVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 135-136. *Consolación a Marcia* (1.4), en *Diálogos*, op.cit., p. 181.

³⁵ «Estudia, no para saber una cosa más, sino para saberla mejor», en la «Carta LXXXIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 279.

³⁶ SÉNECA, «Carta XLV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 100.

³⁷ GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca. Contribución al estudio del concepto de modernidad*, op.cit., pp. 261-262, donde se apunta que la crítica a lo superfluo filosófico revela cierto «cinismo» en Séneca.

³⁸ USCATESCU, G., *Séneca, nuestro contemporáneo*, Editora Nacional, Madrid, 1965, p. 154.

nuación Séneca, para explicar lo que entiende por «obra»: «¡Cómo! ¿Hasta ahora no te has dado cuenta que te amenazan la muerte, el destierro, el dolor? Has nacido para esas cosas; es menester que tengamos como futuro todo lo que puede ser»³⁹. Evocando esos tres males, Séneca anuncia la perspectiva fundamentalmente práctico-trágica de su concepción de la filosofía: es una guía destinada al individuo y que pretende ayudar y estimularle a partir de la finitud y la fragilidad de su condición, superando las ilusiones que se ha hecho a su respecto. En consecuencia, la filosofía mantiene su vertiente psicológica: siendo la actividad principal del individuo, abre su espíritu y remueve «todas las cosas depositadas en él»⁴⁰. Pero, entre esas «cosas», muchas son engañosas y artificiales, de modo que el individuo tiene por el momento un reflejo falso de sí mismo.

Para que la filosofía pueda influir en el juicio humano, debe buscar la sencillez y no complicarse con la elocuencia. No debe demostrar una agilidad en el manejo de los conceptos, tal como un «torrente de agua». Por el contrario, la sabiduría, en su «dignidad moral», tiene unas «fuerzas gobernadas», similar a una «ola constante»⁴¹. El «gran negocio del alma» es distinto del ingenio de la expresión y exige una utilidad inmediata y abierta a todos. No reside en la memoria sino en la experiencia y, por tanto, Séneca admite diversos grados en la escala hacia la sabiduría⁴². Cada uno, sin convertirse en sabio (*sapiens*), puede progresar en el camino. Lo más impor-

³⁹ SÉNECA, L. A., «Carta XXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 60.

⁴⁰ SÉNECA, L. A., «Carta LXXII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 184-185.

⁴¹ SÉNECA, L. A., «Carta XL», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 91.

⁴² Tal vez con una falsa modestia no se considera sabio, *Consolación a Helvia* (5.2), op.cit., p. 382 y «Carta LVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 129. Véase KRÖNER, H. O., «Séneca: ¿un sabio?», en ROGRÍGUEZ-PANTOJA, M. (ed.), *Séneca, dos mil años después, Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento, (Córdoba, 24 a 27 de septiembre 1996)*, Universidad de Córdoba y Obra Social y Cultural CajaSur, Córdoba, 1997, pp. 37-44.

tante es sentir esta adecuación entre las ideas filosóficas y su vida, entre las palabras y los actos⁴³. Baerscthi detecta aquí un «naturalismo ético» que implica una doctrina del perfeccionamiento, sin por tanto exigir que el individuo realice perfectamente una naturaleza humana ideal: el hombre puede «funcionar bien» sin llegar a esta perfección⁴⁴. Por esta razón, lo relevante de la aportación de Séneca en relación con la sabiduría no es tanto la conciliación entre un ideal de sabio y los ideales del individuo romano⁴⁵, como la implícita relativización de la sabiduría, ya operada por Aristóteles y Cicerón. La dignidad del individuo deriva de su conducta pero ésta ya no depende de su estricta conformidad con un modelo superior de dignidad de la naturaleza humana.

Para lograr este progreso, uno debe inspirarse particularmente en los estoicos, que Séneca llama los «maestros antiguos» porque permiten lograr la gravedad y la virilidad en la conducta⁴⁶. Sólo la lectura de esos «autores de la sabiduría», los «maestros del linaje humano» o también, esos «sacerdotes del bien»⁴⁷, permite al alma afirmar su libertad y escapar de la servidumbre⁴⁸. Séneca reconoce que los filósofos antiguos y los

⁴³ SÉNECA, L. A., «Carta LXXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 198-199. En la «Carta XXXIII», Séneca opera una distinción entre el saber y la memoria, op.cit., p. 81. Ahora bien, reconoce también que la presencia y el recuerdo de los hombres buenos romanos pueden ser útiles, «Carta CII», op.cit., p. 363.

⁴⁴ BAERTSCHI, B., *Enquête philosophique sur la dignité*, op.cit., p. 95.

⁴⁵ Interpretación que hace por ejemplo, MARTÍN SÁNCHEZ, F., «El ideal del sabio estoico» en AA.VV., *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, op.cit., p. 65.

⁴⁶ Séneca insiste en que no hay que «entretendremos en florecitas» con la obra de los maestros porque es «grave y viril», en la «Carta XXXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 80

⁴⁷ Así Séneca se refiere a Sócrates, Platón, Catón, Cicerón, Lelio, Zenón y Cleantes en la «Carta LXIV», op.cit., p. 149 y *Sobre la brevedad de la vida* (14.5), op.cit., p. 339. Exhorta a leer a Cicerón en la «Carta C», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 351.

⁴⁸ SÉNECA, L. A., «Carta CIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 368.

estoicos en particular; han trabajado para fomentar la nobleza del alma, y que ésta debe necesariamente sentirse atraída por la lectura de aquellos autores⁴⁹. Pero Séneca introduce el matiz radical siguiente: «los remedios del alma fueron encontrados por lo antiguos es tarea nuestra buscar cómo y cuándo tienen que aplicarse». En otras palabras, los antiguos han inaugurado la filosofía pero no han acabado su propósito, manteniéndola en una esfera demasiado teórica⁵⁰. Por tanto, Séneca reconoce su deuda al respecto de la filosofía anterior, pero defiende también su total libertad de pensamiento, su «derecho a opinar»⁵¹. En efecto, «quien siempre va siguiendo a otro no encuentra nada, no tan sólo busca», porque «la verdad se ofrece a todos, aún no ha sido ocupada»⁵². García Borrón defiende así que Séneca rechaza encerrar a su persona en el dogmatismo y pretende defender su libertad de pensamiento de todo y sobre

⁴⁹ SÉNECA, L. A., «Carta XXXIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 88.

⁵⁰ SÉNECA, L. A., «Carta LXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 149. Más adelante: «Es menester consagrarse a los estudios y a los autores de la sabiduría, a fin de aprender sus descubrimientos y andar en busca de lo que ellos no descubrieron», «Carta CIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 368. Además, Séneca apunta al final de sus *Cuestiones naturales*: «hasta tal punto no se descubre nada de lo que los antiguos dejaron mal investigado, que muchas cosas que habían sido descubiertas, se borraron del recuerdo», (Vol. I y II), trad. de C. Cordero Merino, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1979, p. 164.

⁵¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad* (3.2), op.cit., p. 229.

⁵² SÉNECA, L. A., «Carta XXXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 82. Antes apunta: «¿Hasta cuándo te moverás sólo por la voz ajena? (...) saca algo de tu fondo», op.cit., p. 81. Y añade a continuación: «¿No debo seguir las pisadas de mis antepasados? Yo seguiré también el camino abierto; pero si descubro otro más corto y más llano lo abriré. Los que trillaron estos caminos antes que nosotros no son nuestros amos, sino nuestros guías». Séneca reivindica su libertad de pensamiento en la «Carta XLV»: «Como no me he puesto bajo la ley de nadie, no llevo el nombre de ningún maestro», op.cit., p. 99. Reivindica esta libertad de pensamiento al inicio de la «Carta LXXX»: «podré caminar por mí mismo y seguir mi propia ruta ¿Es que, por ventura, no sigo a los antiguos? (...) no soy el esclavo de aquellos, sino su seguidor», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 222.

todos⁵³. Recurre no sólo a diversas escuelas filosóficas aparentemente opuestas, tales como el estoicismo y el epicureísmo, sino que además, interpreta e integra sus doctrinas a los objetivos que persigue, y en particular, con vistas a un mayor realismo⁵⁴. Desde su sentimiento de independencia interior, utiliza la doctrina estoica, contemplándola como un valor instrumental⁵⁵. Además, es consciente que le incumbe un papel decisivo en el desarrollo de la filosofía: al conferirla una dimensión práctica decisiva, Séneca piensa contribuir al progreso moral de la humanidad⁵⁶. De forma general, como supone Díaz Tejera, confiere una perspectiva nueva al conocimiento humano: su historicidad⁵⁷. Ya no se trata de un conocimiento puro sino de una perpetua construcción de la cual cada uno puede participar. Por otro lado, la filosofía no sólo se aprende por el estudio asiduo, sino también, por el trato continuo con el sabio: éste infunde un cambio en el alma, del mismo modo que aquel que permanece «largo tiempo en la tienda de un perfumista conservará algo del perfume de aquel lugar». El «aguijón» del filósofo es tan fino e indoloro que penetra en la mente sin que uno se de cuenta cómo y cuándo ha logrado mejorar su alma⁵⁸. A con-

⁵³ GARCÍA-BORRÓN, J. C., «Más de Séneca y de senequismo», *Revista de Filosofía* (T. XX, n.º 77), Madrid, 1961, p. 226.

⁵⁴ MÉNDEZ LLORET, M. L., «Séneca: el tiempo del sabio», en SOLANA DUESO, J. (Coord.), *Las raíces de la cultura europea, Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, Zaragoza, p. 80.

⁵⁵ GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 257.

⁵⁶ En la «Carta VIII», dice que trabaja en «interés de la posteridad», es decir, para el futuro de los hombres, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 15. Repite esta idea en la «Carta LXIV», donde habla de esta herencia filosófica que «pasará, aumentada, de mí a la posteridad», en *Cartas Morales a Lucilio* op.cit., p. 146.

⁵⁷ DÍAZ TEJERA, A., «Séneca: un estoicismo pragmático», en ROGRÍ-GUEZ-PANTOJA, M. (ed.), *Séneca, dos mil años después*, op.cit., p. 31.

⁵⁸ SÉNECA, L. A., «Cartas XCIV y CVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 313-314 y 378. Sobre el tiempo que necesita la filosofía para adquirir el buen juicio, Séneca escribe en la «Carta LIII»: «La filosofía procede como una soberana; da tiempo pero no acepta tiempo», en *Cartas Morales a*

tinuación, analizaré lo que Séneca entiende por «mejora», cuando asimila la filosofía a la «medicina del alma».

b) La filosofía debe curar las almas

La visión práctica que Séneca confiere a la filosofía se concreta en su definición como medicina: debe curar y sanar el alma humana. Este planteamiento se inspira en Epicuro cuando exhorta al principio de su *Epístola a Meneceo*, velar siempre por la «salud del alma»⁵⁹. Para Séneca, la filosofía tiene también una función «lenitiva» o «sanadora». Sanar el alma implica, o liberarla del vicio o, si se inclina sólo hacia el mal, «tomarla de la mano»⁶⁰. Por tanto, la misión de la filosofía consiste en detectar y curar las enfermedades del alma. Aquellas derivan de la infección de los vicios y de las pasiones, cuya patología consiste en mantener el juicio individual en el error. Esta asimilación de las pasiones con las enfermedades, no es una figura de estilo; deriva propiamente de la psicología materialista de los estoicos que asimila esas pasiones a los llamados «corpóreos». La dificultad consiste en que los individuos ni siquiera son conscientes de padecer unas enfermedades ya que el mal reside en sus propias entrañas⁶¹. La maldad oprime no tanto a los demás, sino primero, a su dueño: bebe su propio «veneno»⁶². Este mal, como resume Séneca, consiste en

Lucilio, op.cit., p. 121. Incluso, a causa de las dudas que Séneca tiene al respecto del poder engañoso de la elocuencia, llega a considerar que uno debe escoger su maestro en función de la impresión visual que despierta y no en función de lo que puede decir, «Carta LII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 117.

⁵⁹ EPICURO, *Epístola de Epicuro a Meneceo*, (§122), en *Obras completas*, op.cit., p. 87.

⁶⁰ SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 308. La filosofía como «verdadera salud» en la «Carta XV», *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 34.

⁶¹ SÉNECA, L. A., «Carta L», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 182 y *Sobre la felicidad* (27.6), op.cit., p. 260.

⁶² SÉNECA, L. A., «Carta LXXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 228.

«buscar con demasiado afán las cosas poco deseables o indeseables del todo, o tener en gran estima aquello que sólo merece poca o ninguna»⁶³. Se trata, a fin de cuentas, de una inadecuación del juicio humano con la realidad, aplicando una imagen a un lugar donde es inconveniente⁶⁴. La filosofía pretende entonces devolver al alma humana un juicio coherente capaz de proporcionarle una verdadera felicidad, acabando con el engaño en el cual se encuentra⁶⁵. Séneca expresa este engaño a través de fórmulas tales como: «apariencias engañosas», «tinieblas», «ilusiones», «sueño» y «ceguera»⁶⁶, metáforas que ya estaban presentes en Platón, Aristóteles y Cicerón. Ahora bien, y como explica Foucault⁶⁷, mientras que en Platón el individuo debe superar su ignorancia para pretender gobernar bien la ciudad, con Séneca, la formación de sí, consiste en «montar un mecanismo de seguridad», contra todos los accidentes, todas las desdichas y todas las caídas que podrían afectar al individuo. Esta formación consiste en una «armazón» que Séneca traduce como *instructio* y que es «la armazón del individuo frente a los acontecimientos y no, en absoluto, la formación en función de una meta profesional determina-

⁶³ SÉNECA, L. A., «Carta LXXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 200.

⁶⁴ SÉNECA, L. A., «Carta XCIV». A continuación dice: «En una [demen-
cia] la falta de juicio proviene de la alteración de la salud, en la otra es una
enfermedad del espíritu», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 308.

⁶⁵ De la razón que se domina a sí misma «surgirá una razón concreta,
sin incoherencias ni vacilaciones en su modo de opinar y enjuiciar, y también
en sus convicciones», *Sobre la felicidad* (8.5), op.cit., p. 235. La filosofía es la
«adquisición del buen juicio», en «Carta LIV», en *Cartas Morales a Lucilio*,
op.cit., p. 121.

⁶⁶ Las referencias al engaño colectivo en el cual se encuentran los hom-
bres son múltiples, Vid. por ejemplo, en referencia a las «ilusiones», SÉNECA,
L. A., «Carta XC», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 285-286; «El sueño»,
en la «Carta LIII», op.cit., p.120. Las «tinieblas» en la «Carta XLIX», op.cit.,
p. 111 y la «Carta CX», op.cit., p. 391; la «ceguera» en la «Carta CXIX», op.cit.,
p. 427; la «ofuscación de la mente humana» en *Sobre la brevedad de la vida*
(3.1), op.cit., p. 320.

⁶⁷ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., pp.101-103. Los
pasajes citados a continuación aparecen en estas páginas.

da». En consecuencia, «la práctica de sí se impone contra un fondo de errores, de malos hábitos, de deformación y dependencia establecidas y arraigadas que es preciso sacudir. Corrección/liberación, mucho más que formación/saber (...). En esta práctica de nosotros mismos, hay que trabajar para expulsar, expurgar, dominar, deshacerse, y liberarse de ese mal que es interior». Séneca y los estoicos recuperan así la noción cínica del «desaprendizaje». Foucault concluye, recordando implícitamente a Píndaro: «volver a ser lo que nunca fuimos: ahí está (...), uno de los elementos, uno de los temas fundamentales de esta práctica de sí». Para entender por qué Séneca se interesa en resolver la incoherencia del juicio humano, para «volver a ser lo que nunca fuimos», es decir, activar el «cuidado de sí», recordaré también algunas de sus premisas antropológicas.

Séneca distingue dos tipos de animales: los racionales, es decir, los dioses y los hombres, y los irracionales, es decir, las bestias salvajes y domésticas⁶⁸. Contempla igualmente cuatro especies naturales: el árbol, el animal, el ser humano y Dios. Las dos últimas comparten la misma naturaleza por ser ambas racionales, pero se diferencian en que una es inmortal y la otra mortal⁶⁹. Cuando Séneca se refiere a «lo que es» (*quod est*), lo divide en especies corporales e incorpóreas. Las corporales se dividen a su vez en animadas e inanimadas. El hombre pertenece entonces al género animal, y es una especie corpórea y animada⁷⁰. Es decir, forma parte de los «seres corporales con-

⁶⁸ SÉNECA, L. A., «Carta CXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 399.

⁶⁹ SÉNECA, L. A., «Carta CXXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 449.

⁷⁰ SÉNECA, L. A., «Carta LCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 132-133. La pregunta «lo que es» (*quod est*) se refiere a la noción de «categorías» que es distinta de la Stoa clásica que parte de «algo» (*quid*), para dividirlo en «lo que es» y en «lo que no es», ELORDUY, E., *El estoicismo*, op.cit., pp. 221-223. Para el mismo autor, la filosofía de Séneca se asimila entonces más a la «filosofía sapiencial» de Oriente que a la «filosofía científica» de Aristóteles por ejemplo, (op.cit., p. 371).

tinuos», definidos por una misma unidad corporal⁷¹. Cada ser natural tiene un alma pero se diferencia por las características de aquella. Según Brun, se trata de un punto diferente de Aristóteles que planteaba la individualidad frente a un modelo general. Para el estoicismo en general y Séneca en particular, cada individuo tiene una tensión interior, una manera de ser y una estructura propia⁷².

El hombre es entonces un «animal racional»⁷³, cuya alma expresa una naturaleza excelente y superior porque comparte su racionalidad con Dios. El «origen excelso»⁷⁴ de ésta se manifiesta en contraposición con la parte corporal. Séneca recurre también a la imagen del *Anima Mundi* considerando que «el lugar que ocupa el alma en el hombre, lo ocupa Dios en el mundo; lo que es en el mundo la materia, lo es en nosotros el cuerpo»⁷⁵. Séneca contempla dos dimensiones en el alma, para subrayar cómo este ente es «grande y generoso». Primero y en relación con «su patria», se trata del orden supremo y universal de Dios que corona todo el universo. Segundo y en cuanto a su existencia, el alma no tolera límites y absorbe todos los siglos⁷⁶. Séneca reitera aquí una concepción clásica del alma microcosmos e inmortal como fuente de la dignidad del ser humano. Por otro lado, Séneca admite dos partes en el alma –rompiendo con la unidad estoica clásica⁷⁷–, pero en conformidad con el estoicismo medio de Panecio⁷⁸: junto con su parte racional existe

⁷¹ SÉNECA, L. A., «Carta CII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 358.

⁷² BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 38.

⁷³ SÉNECA, L. A., «Carta XLI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 94.

⁷⁴ SÉNECA, L. A., «Carta CXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 432.

⁷⁵ SÉNECA, L. A., «Carta LXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 154.

⁷⁶ SÉNECA, L. A., «Carta CII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 361.

⁷⁷ GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 112.

⁷⁸ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 399-400.

«alguna cosa de irracional» que se expresa en dos direcciones: «una, audaz, ambiciosa, desenfrenada, inclinada a la violencia; otra humilde, lánguida, servidora del placer»⁷⁹. Por tanto, el alma no mantiene siempre su unidad sino que puede entrar en conflicto consigo misma⁸⁰. Además, el ser humano es incapaz de comprender la naturaleza y el origen del alma. Puede sólo percibirla a través del movimiento que ésta impulsa⁸¹. Séneca, conforme al estoicismo clásico retranscrito en Laercio⁸², compara el alma con el movimiento de una llama que se eleva, tanto más agitada y activa cuanto más vigorosa⁸³. Este movimiento vital o «*impetus*», se expresa naturalmente en lo que define la esencia del ser racional: el llamado «consentimiento». Éste impulsa a realizar o no una acción, en función de la imagen que se tiene de alguna cosa⁸⁴. Así, la sensibilidad humana (una vez más) proporciona a la razón los datos que le permiten manifestarse⁸⁵. No obstante, cuando esta imagen está distorsionada, el juicio es erróneo y el consentimiento se vuelve inadecuado. Por esta razón, la filosofía pretende devolver al hombre una imagen clara de las cosas. Actúa previamente al consentimiento, es decir, en los motivos mismos de la elección individual.

⁷⁹ SÉNECA, L. A., «Carta XCII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 296.

⁸⁰ Véase el principio de la «Carta LII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 116.

⁸¹ «Pues por naturaleza, el espíritu humano es activo y tiende al movimiento», *Sobre el ocio* (2.11), op.cit., p. 283. SÉNECA, L. A., «Carta CXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.436. La incognoscibilidad del alma podría indicar la distancia entre el mundo objetivo de tipo estoico y el mundo subjetivo definido por Séneca: GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 106.

⁸² LAERCIO, D., *Vidas de los filósofos más ilustres*, (VII, 84), op.cit., pp. 79-80.

⁸³ SÉNECA, L. A., «Carta XXXIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 88.

⁸⁴ SÉNECA, L. A., «Carta CXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 399.

⁸⁵ Grimal considera que Séneca se inspira aquí en el sensualismo de Crisipo, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 368.

La labor consiste en tener conciencia de que uno se engaña a sí mismo en su percepción de la realidad. Debe entonces regular su deseo entre las cosas que le atraen (como los placeres) y las que le repelan (como el esfuerzo); hay que resistir a las primeras y afrontar las segundas⁸⁶. La filosofía de Séneca no pretende conferir el conocimiento perfecto y global de la realidad sino proporcionar los medios para contemplarla⁸⁷. No hay que buscar el Bien, sino el bien humano. Tampoco Séneca es ingenuo en relación con la filosofía: ésta no puede borrar las «imperfecciones naturales» de los hombres, sino solamente «suavizar» lo que está «inscrito en nosotros congénitamente»⁸⁸. No parece creer en el progreso moral sino en la posibilidad de este progreso. Es esta misma posibilidad la que justifica y legitima la filosofía. Hay que emprender entonces su propia enmienda, conteniendo primero los deseos en una «medida saludable»⁸⁹ para expiarlos más tarde, arrancando el espíritu de la maldad⁹⁰. Sin embargo, en otras partes, Séneca rechaza el término medio en relación con los vicios. En efecto, los males engañan fácilmente

⁸⁶ Séneca compara esta actitud con la del cuerpo de los que bajan una cuesta y de los que la suben, SÉNECA, L. A., «Carta CXXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 446. Reaparece en *Sobre la felicidad* (25.6), op.cit., p. 256. La misma imagen se emplea también en la «Carta XL», op.cit., pp. 90-91, donde uno debe controlar la rapidez de sus palabras del mismo modo que aquel que desciende una pendiente detiene sus pasos.

⁸⁷ Séneca compara esta situación con «los palos más rectos, al ser sumergidos en el agua, causan a quien los ve la impresión de ser curvados o quebrados. Importa no sólo lo que ves, sino cómo lo ves, pues nuestra alma anda ciega para percibir la verdad», SÉNECA, L. A., «Carta LXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 182.

⁸⁸ SÉNECA, L. A., «Carta XI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 22-23 y *Sobre la ira* (II, 20.2), en *Diálogos*, op.cit., p. 110.

⁸⁹ En la misma línea, Séneca habla de la utilidad de la «medianía», en «Carta XXXIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 88. A continuación: «toda virtud consiste en una moderación que es una cierta medida», «Carta LXVI», op.cit., p. 156.

⁹⁰ SÉNECA, L. A., «Carta CIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 368. También: «La virtud no puede alzarse en una zona medianera: es menester que venza o que sea vencida», en «Carta XCI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 300.

a los hombres, porque brotan siempre de una necesidad humana y proporcionan su «golosina» (la avaricia ofrece el dinero, por ejemplo)⁹¹. Además, los vicios pueden, a veces, disfrazarse en virtudes⁹². Por tanto, y como Cicerón, hay que rechazarlos desde el principio y no intentar controlarlos en vano⁹³. Una de las razones principales es que el alma humana no tiene naturalmente la fuerza para resistir a esos vicios. Su original «flaqueza» hace que la «atracción al mal» es más fácil ya que no necesita de una guía, a diferencia de la virtud. En este sentido, Séneca considera que la razón, una vez contagiada por las pasiones, ya no puede controlarlas. Razón y pasiones no están separadas y no afectan partes distintas del alma, sino que están unidas en la misma sede⁹⁴. La voluntad humana se precipita entonces hacia el mal, porque la facilidad cautiva siempre a los hombres⁹⁵.

Por otro lado, el peor de esos males es el miedo, y la filosofía consiste en combatirlo. Este estado de ánimo aniquila el buen juicio y la filosofía de Séneca tiene como objetivo fundamental demostrar que los temores compartidos por los individuos no

⁹¹ SÉNECA, L. A., «Cartas LXIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 170. Para Séneca, siguiendo el estoicismo, la naturaleza mezcla el deleite con la necesidad para volver agradables esas cosas sin las cuales los hombres no pueden vivir. El vicio consiste en buscar el deleite sin preocuparse de la necesidad, que es sólo la supervivencia, op.cit., p. 413. Véase también la «Carta XXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 51 y la *Consolación a Helvia* (13.3), op.cit., p. 400, donde se explica que el goce de los deseos no viene de la necesidad sino de la naturaleza. Ahora bien, para Séneca toda alegría tiene una perversidad latente, en «Carta LIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 138. Véase GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 101.

⁹² SÉNECA, L. A., «Cartas XLVI, LVI, CXX y CXXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 100, 128, 430 y 446.

⁹³ SÉNECA, L. A., «Carta CXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 412-413. Aquí, oponiéndose a los peripatéticos, Séneca no entiende como una «media enfermedad» puede ser saludable y débil. Un mismo rechazo de la moderación de los vicios aparece en la «Carta LXXXV», op.cit., pp. 246-247. Véase también, *Sobre la felicidad* (10.3), op.cit., p. 237.

⁹⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 7.2-8.3), op.cit., pp. 72-73 y (I, 9.4-10.4), op.cit., p. 75.

⁹⁵ Esas ideas aparecen en las «Cartas XCVIII y CXVI» en *Cartas Morales a Lucilio*, pp. 338-339 y 412-413.

tienen fundamentos. Así, Séneca contempla tres tipos de temores difundidos entre los seres humanos: la miseria, la enfermedad y la violencia. Esos temores retransmitirían, según Zambrano, los temores vividos por los romanos durante la opresión del poder político⁹⁶. Además, esta preocupación para acabar con los temores de los individuos (y la inseguridad que produce en ellos) deriva también de Epicuro: para lograr la felicidad, hay que liberarse previamente de los temores irracionales, conociendo y analizando científicamente la realidad. Séneca considera entonces que se puede alejar de esos temores, revelando sus motivos respectivos⁹⁷. Para vencer el miedo, Séneca pide entonces medir todas las cosas «según la condición humana», es decir, acortando a la vez las alegrías y los temores. En otras palabras, se trata de mantener un espíritu firme y moderado. Para Séneca, no existe nada que deba ser tenido por temible. Si los temores se propagan, es porque nadie se ha atrevido a mirar y analizar la realidad de esas cosas tenidas como temibles, y que son en realidad vanas⁹⁸. Esta idea de que sólo el mal verdadero es el mal moral y que los demás males no son más que ilusiones, procede del estoicismo que, a su vez, derivaría de algunas afirmaciones socráticas que Zenón se habría apropiado⁹⁹. Existe un «contagio» de los temores que deriva de una ignorancia social generalizada. Séneca pretende discutir el valor de esas cosas, mostrando que los temores son engañosos, vacíos y liberticidas. La inseguridad que generan en el estado de ánimo de los hombres, les impiden manifestar su sentido crítico y su capacidad de actuar sin el temor a ser castigados. Así, el objetivo central de Séneca es devolver al hombre la confianza en sí mismo para que pueda ejercer su libertad. En efecto, sin seguridad nada puede resultar

⁹⁶ ZAMBRANO, M., *El pensamiento vivo de Séneca*, Cátedra, «Teorema», Madrid, 1992, p. 20.

⁹⁷ SÉNECA, L. A., «Carta XIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 31. La filosofía como liberación del miedo y de la inseguridad aparece en la «Carta XVI», op.cit., p. 37.

⁹⁸ SÉNECA, L. A., «Cartas XCIV y CX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 306-307 y 391.

⁹⁹ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 336.

agradable¹⁰⁰. La filosofía debe restituir al ser humano este sentimiento que el individuo socializado se ha quitado a sí mismo. Sin embargo, la única vía para acceder a este estado es una lucha consigo mismo, porque es la propia alma la que se ha despojado a sí misma de su libertad¹⁰¹. En este propio enfrentamiento y superación de su naturaleza individual, reside el mérito de aquel que se arrastra hacia la filosofía para llegar a la «roca firme» de la sabiduría¹⁰². En consecuencia, este despertar requiere un nuevo tratamiento de choque que consiste en un trabajo abnegado y un celo incansable que permiten vencer la maldad la más endurecida. Como Aristóteles y su metáfora del «fuste torcido», Séneca señala que como los robles más retorcidos, hay que moldear y endurecer las almas más retorcidas¹⁰³. No hay que caer en el error de sentirse pronto contento consigo mismo. Lo que impide el verdadero progreso filosófico es precisamente la rápida auto-satisfacción que no desciende «al fondo de las cosas» sino que roza únicamente «algunas ideas superficiales»¹⁰⁴. Solo un sendero difícil y penoso permite elevarse sobre las cosas humanas y lograr la cima de la sabiduría. Hay que desafiar muchas afrentas pero la recompensa es el goce de una completa libertad y la felicidad¹⁰⁵. Se trata de un proceso que exige valor y paciencia: para que uno pueda disfrutar de los beneficios de la filosofía, la nueva carga que genera debe guardar proporción con las fuerzas individuales iniciales.

¹⁰⁰ SÉNECA, L. A., «Carta XX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 48.

¹⁰¹ SÉNECA, L. A., «Carta XXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 49. Por esta razón, Séneca alerta «con quien más tendrás que luchar es contigo mismo», al principio de la «Carta XXI», op.cit., p. 49.

¹⁰² SÉNECA, L. A., «Carta LII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 117.

¹⁰³ SÉNECA, L. A., «Carta L», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 182 y ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1109b5), op.cit., p. 177.

¹⁰⁴ SÉNECA, L. A., «Carta LIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 140. Séneca añade a continuación: «consecuencia de todo ello es que no queremos cambiar porque nos creemos inmejorables».

¹⁰⁵ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 144.

Aquel esfuerzo supuesto por la filosofía es su característica esencial y más noble. En efecto, Séneca llega a decir que la constancia y la perseverancia en los propósitos son cosas tan grandes que puede haber incluso un prestigio en la persistencia en la pereza¹⁰⁶. El esfuerzo no convierte la filosofía en una «medicina amarga» sino en una medicina «saludable y dulce» que genera deleite¹⁰⁷. Una vez más, el placer reaparece como un apoyo psicológico necesario. Es más: lo mejor de la sabiduría reside en que no es un don del azar. Lo que resulta «inestimable y magnífico» es que sea «forzoso a cada uno obtenerla por sí mismo, sin poderla pedir prestada a nadie». La filosofía no es un «beneficio gratuito» sino que proviene de un progreso personal y voluntario, una «asidua labor», cuyo objetivo es la adecuación del deseo con la bondad, es decir, el «vivir bien»¹⁰⁸. Puesto que la filosofía se consigue por el esfuerzo, implica necesariamente una expresión de la autonomía individual en esta misma consecución. Uno debe entonces contemplarse y alabarse a sí mismo cuando logra luchar contra sus vicios¹⁰⁹. Así, la recompensa del esfuerzo es la libertad que se consigue gracias a la filosofía:

«El esfuerzo abre camino. Y este camino te lo procurará la filosofía. Entrégate a ella si quieres la salvación, la seguridad, la felicidad; en fin, si quieres aquello que está por encima de todo, la libertad: no existe otro camino para conseguir esas cosas»¹¹⁰.

¹⁰⁶ SÉNECA, L. A., «Carta LV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 124.

¹⁰⁷ SÉNECA, L. A., «Carta L», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 183.

¹⁰⁸ SÉNECA, L. A., «Carta XVI», op.cit., p. 37 y Carta XC», op.cit., p. 279. El «vivir bien» es general pero sus repercusiones son prácticas y particulares, del mismo que aquel que logra, con el esfuerzo, la destreza de lanzar el dardo en el blanco, puede aplicarla a todos los otros ámbitos de la vida, en «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 306.

¹⁰⁹ SÉNECA, L. A., «Carta LXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 216.

¹¹⁰ SÉNECA, L. A., «Carta XXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 86-87.

Séneca asimila por tanto la sabiduría a la libertad que se eleva sobre la servidumbre de las pasiones crueles que alienan a los seres humanos. La noción de libertad puede manifestarse solamente a través de la seguridad, relación que se ilustra en la definición senequista del alma como «país», «hogar» o «morada», cuya «edificación» está realizada por la filosofía¹¹¹. Dentro de este espacio, el hombre puede entenderse a sí mismo, conocer su naturaleza, aprehender su libertad y tener confianza en sí mismo. Puede entonces expandir todas sus posibilidades y vencer los temores y los obstáculos fomentados por la ignorancia (cultural y social), y que hasta ahora limitaban su libertad. El descubrimiento del alma consiste en el nuevo encuentro consigo mismo. El alma se consulta a sí misma para luego expandir el «imperio individual» a todos los ámbitos de la existencia¹¹².

La filosofía-medicina de Séneca pretende curar al ser humano de los vicios que distorsionan supuestamente su posibilidad para expresar su libertad. Además, esta disciplina tiene la particularidad de exigir la colaboración activa del paciente humano. Conviene ver ahora sobre qué «órganos» la filosofía debe actuar.

2. *El órgano a curar: el juicio humano*

Para entender por qué y cómo el juicio del ser humano debe ser curado, empezaré por desarrollar los cuatro puntos siguientes. Primero, la filosofía moral aparece como la especialidad que puede sacar el juicio individual del error. Segundo, la intervención consiste en activar y desarrollar la virtud del ser huma-

¹¹¹ SÉNECA, L. A., «Carta CXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 419. El alma como «país del bien supremo» aparece en la «Carta LXXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 260.

¹¹² Por ejemplo: «A una tal alma puede concedérsele el dominio de todas las cosas, ponerla en posesión de toda la naturaleza, sin otros límites que el Oriente y el Occidente, que su dominio sea universal como el de los dioses», en «Carta XCII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 301.

no. Tercero, dicha intervención se apoya en la participación misma del individuo, mediante su propia voluntad para volverse virtuoso. Por fin, la voluntad aparece como el fundamento mismo de la conducta virtuosa.

a) La filosofía moral como especialidad

Para Séneca, la sabiduría consiste en la «perfección del alma humana»¹¹³ que resulta del conocimiento de las causas de las cosas humanas y divinas. Permite llegar al bien que es lo conforme a la naturaleza. Este mismo bien mana de lo honesto que permite llevar a cabo una vida feliz¹¹⁴. Séneca mantiene la misma postura estoica y teleológica respecto a la naturaleza: el hombre tiene rasgos específicos que cuando alcanzan su mayor desarrollo coinciden con sus «bienes verdaderos»¹¹⁵. Por tanto, esos bienes verdaderos no pueden derivar ni de la vida que procede de los «deberes comunes», ni de los objetos adaptados al modo de vida de los hombres. Vivir conforme a la naturaleza, representa la vida del sabio que conoce y asimila

¹¹³ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXIX» en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 274.

¹¹⁴ SÉNECA, L. A., «Carta CXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 424. Esta distinción entre lo bueno y lo honesto puede tener diversos sentidos; por una parte, lo honesto –como conformidad con la naturaleza– es la razón formal de lo bueno, es decir, el criterio que permite determinar la bondad de una acción concreta; por esos lo *honestum* es por sí mismo bueno, ya que es formalmente bueno. Por otra parte, lo bueno fluye de lo honesto: en esta perspectiva lo *honestum* se identifica con la virtud que es la razón perfecta, de la que provienen las acciones buenas singulares. Consultar SANZ LEÓN, M.^a I., *Séneca*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997, p. 41.

¹¹⁵ El término «*natura*» implica: «la fuerza que lleva a actuar y comportarse de un modo determinado», según la explicación del traductor en SÉNECA, L. A., *Diálogos*, op.cit., p. 269 (nota n.º 8). En otras palabras, la *natura* en Séneca no es la relación absoluta con el mundo objetivo y exterior sino la naturaleza interior del hombre, la llamada «buena voluntad». Véase GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 164. La *natura* se opone a la fortuna. Está dentro de los hombres y procede de ellos, AUBENQUE, P. & ANDRÉ, J. M., *Sénèque*, Éditions Seghers, «Philosophes de tous les temps», París, 1964, p. 74.

las leyes que regulan el mundo. El ser humano ha nacido para perfeccionar esos bienes entre los cuales destaca principalmente la razón.

Así, la sabiduría tiene su morada en lo más alto, teniendo las otras artes humanas bajo su dominio, siendo ella misma el «arte» o «la productora» de la vida¹¹⁶. El objetivo de la sabiduría es la regulación del deseo humano, mostrando qué cosas deseables son buenas. Para lograr esto, los hombres deben «habitar en su interior», confirmando Séneca, una nueva dimensión «espacial» y «protectora» a la sabiduría. Ésta da en efecto «paseos anchos y espaciosos», en la búsqueda de la naturaleza de los dioses y de los astros, los movimientos de las estrellas, la definición de las leyes generales que regulan el universo, la determinación de la esencia de los cuerpos y de las almas, y la identificación de una orden general detrás de todo lo fortuito¹¹⁷. La sabiduría no es ni ascética ni triste, al contrario, es alegre y se satisface en la conciencia de sus propias virtudes¹¹⁸. Gracias a la sabiduría, uno logra la autonomía perfecta y la felicidad auténtica manteniendo un deseo constante hacia las mismas cosas que proceden de su única persona¹¹⁹. Es el

¹¹⁶ SÉNECA, L. A., «Cartas XC», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 286. También, «la sabiduría es el alma perfecta, llevada al grado más alto y más excelente, ya que es el arte de la vida (...). La sabiduría es la actitud de un alma perfecta: ser sabio es el uso de esta alma perfecta», en la «Carta CXVII», op.cit. pp. 416 y 417.

¹¹⁷ SÉNECA, L. A., «Carta LIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 141. «El alma del sabio es como la del mundo superior de la Luna, donde siempre reina la serenidad». Acerca de la concepción del universo de Séneca se puede consultar también la «Carta XCIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 304-305; *Consolación a Helvia* (40), op.cit., p. 410. Acerca del universo, se puede consultar el «Libro VII» de las *Cuestiones naturales*, op.cit., pp. 129 ss.

¹¹⁸ SÉNECA, L. A., «Carta XCIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 349-350. Véase también, la «alegría suprema» del sabio en la «Carta LXXII», op.cit., p. 186. Por otro lado, es cierto que Séneca defiende que la verdadera alegría es austera, en «Carta XXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 55.

¹¹⁹ «¿Qué es la sabiduría? Querer siempre lo mismo, rechazar siempre lo mismo (...); hacia ahí han de ir tus afanes y deseos, sin pedir nada más a los dioses: estar contento contigo mismo y con los bienes que nacen de ti mismo», en la «Carta XX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 47.

«saber vivir» que permite a uno estar siempre contento de sí mismo, viviendo para nadie y sólo para sí mismo, en una «felicidad plena»¹²⁰. Los hombres han nacido con una predisposición para la sabiduría porque la naturaleza les ha criado «magnánimos», es decir, con un espíritu «glorioso y elevado» que busca un lugar donde vivir con mayor honestidad¹²¹. Séneca asimila por tanto la sabiduría a la meta de la existencia humana. Pero, siguiendo al estoicismo medio y como Cicerón, le preocupa primordialmente definir los bienes morales alcanzables por los seres humanos. Este paso se realiza gracias a su visión de la filosofía.

La sabiduría es el «premio» de la filosofía, y ésta es el «camino» hacia la primera¹²². La filosofía es, como «ley de la vida»¹²³, la ocupación humana más alta, tal como el universo que lo abarca todo. Ahora bien, mientras que uno puede –gracias a su facultad visual– darse cuenta de la inmensidad y de la superioridad del universo, el acceso a la grandeza de la filosofía es más complicado ya que los hombres no han nacido equipados para penetrarla en su conjunto: deben, según la metáfora de Séneca, limitarse a «atravesar la colina con una vista de poco alcance»¹²⁴. Séneca adopta entonces un punto de vista que llama «útil», es decir estratégico: se puede pretender conocer el «todo», penetrando cada una de sus partes¹²⁵. Así, esta superioridad de la filosofía sobre las capacidades humanas, explica su división en tres ramas, es decir, en filosofía moral, natural y racional¹²⁶. La

¹²⁰ SÉNECA, L. A., «Cartas LV y LXXXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp.124 y 247-248.

¹²¹ SÉNECA, L. A., «Carta CIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 369.

¹²² La sabiduría es el bien supremo y el blanco del «disparo» de la filosofía, en «Carta LXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 177.

¹²³ SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 313.

¹²⁴ SÉNECA, L. A., «Libro XII-Carta LXXXIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 274.

¹²⁵ Vid. «Carta CVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 378.

¹²⁶ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 269.

filosofía moral tiene tres funciones. La primera: «dar a cada cual lo que sea suyo y valorar cada cosa por su verdadero precio, estudio utilísimo –pues ¿qué cosa puede existir más necesaria que dar precio a las cosas?». Se trata de proporcionar al juicio humano la justa valoración de cada cosa, el «mérito y el precio de cada objeto»¹²⁷. Dicha capacidad debe complementarse con una regulación de los deseos humanos. La segunda y la tercera funciones de la filosofía moral se dedican respectivamente a las tendencias y a las acciones humanas. Se trata de adecuar el comportamiento humano en función de las circunstancias y del valor del objeto deseado. Séneca sigue la visión aristotélica de la filosofía que, como se ha visto, parte también de esta regulación del deseo humano. La tarea que Séneca confiere a la moral consiste efectivamente en adecuar la respuesta del individuo proporcionalmente al valor real del objeto deseado, sincronizando el movimiento natural del alma humana que es el llamado «consentimiento»¹²⁸. El estudio de las acciones en sí, es decir, la realidad objetiva de la conducta, aparece solamente en el tercer lugar de los objetivos de la filosofía moral. Más que una influencia aristotélica, Séneca está aquí fiel a un punto fundamental del estoicismo que considera como meta, todo lo que actúa sobre el mundo. Éste es un «indiferente», es decir, una materia inerte sobre la cual se ejerce la recta voluntad¹²⁹.

¹²⁷ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 276. «Bienes y males, lo honesto y lo deshonesto, lo justo y lo injusto, piedad e impiedad, virtudes y uso de las mismas, posesión de ventajas, consideración y dignidad, salud, fuerza, sutilidad de los sentidos: todas estas cosas necesitan un buen apreciador. Es menester que podamos saber qué precio debemos atribuir a cada una de ellas», en la «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 332.

¹²⁸ «La vida es, pues, concordante consigo misma cuando la acción no falta al deseo, cuando éste es concebido, según el valor de las cosas; por lo tanto, más calmado o más ardiente, según ellas sean más o menos dignas de ser amadas», SÉNECA, L. A., «Carta LXXXIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 277. De hecho más adelante, Séneca divide la filosofía en dos: «la ciencia y el comportamiento del espíritu», SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 315.

¹²⁹ Séneca apunta que para los estoicos existen dos cosas de las cuales todo proceden: la materia inerte, dispuesta a todo y la causa, es decir, la razón

En relación con la segunda rama de la filosofía, es decir, la filosofía natural, estudia los diversos grados, movimientos y elementos de los objetos corpóreos e incorpóreos. Por fin, la filosofía racional atiende al orden y al sentido de las palabras, y consiste en la dialéctica y la retórica¹³⁰. Séneca dedica más su pensamiento a la primera rama «moral» de la filosofía sin despreciar por tanto las demás. Lo afirma abiertamente: «quiero componer una filosofía moral completa, para exponer en ella todas las cuestiones que le corresponden»¹³¹. La gestión y la regulación del comportamiento humano es lo que más le importa para mostrar lo que puede pretender ser el individuo humano en una situación socio-política del momento imperial que genera inseguridad en todos los ámbitos de la vida. En resumen, el «mensaje ético» de Séneca es una reacción y una redefinición del ámbito de la individualidad amenazada por las vicisitudes externas¹³². Séneca desarrolla entonces su concep-

que modela la materia, la hace girar en el sentido que quiere, y produce diversas obras, «Carta LXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 150. Véase también GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 32; ELORDUY, E., *El estoicismo*, op.cit., p. 150 y BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 49. Sobre la noción de «indiferente», consultar BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 91 (ya citado).

¹³⁰ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 277. Más adelante, resume esas ramas refiriéndose a la sabiduría que abre no un «templo ciudadano, sino el universo, templo grandioso de todos los dioses, las verdaderas imágenes y fieles representaciones de los cuales nos permite contemplar con los ojos de la inteligencia (...). De aquí vuelve al principio de las cosas, a la razón eterna incorporada al todo, y a la virtud de las simientes, de que da a cada cosa su forma apropiada. Después penetra en el estudio del alma, de su origen, de su morada, de su duración y del número de partes en que puede dividirse. Pasa luego de las cosas corpóreas a las incorpóreas y examina la verdad y sus argumentos y terminada esta parte, busca cómo aclarar los problemas de la vida y los del lenguaje, pues en todo ella van mezcladas verdades y falsedades», en la «Carta XC», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 286.

¹³¹ SÉNECA, L. A., «Carta CVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 374. Repite la semejante idea más adelante, al principio de la «Carta CVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 378.

¹³² DÍAZ TEJERA, A., «Séneca: un estoicismo pragmático», op.cit., pp. 32-33.

ción de la filosofía moral junto con un concepto de virtud para que el paciente humano conozca la finalidad de su curación.

b) La virtud como intervención

Para Séneca, no existe realmente una diferencia entre la filosofía y la virtud: ambas se implican mutuamente¹³³. En realidad, esta confusión deriva de una concepción menos radical de la Stoa media o greco-romana, en comparación con las exigencias radicales del estoicismo originario¹³⁴. La virtud se ejerce en dos partes: la contemplación de la verdad y su práctica, manifestándose en la «acción recta» que pone fin a los vicios¹³⁵. Séneca la asimila a «un juicio verdadero e inmutable» que genera el impulso del alma y que permite ver «al desnudo las apariencias que mueven las pasiones»¹³⁶. Como la sabiduría, Séneca insiste en que nadie es bueno por azar, la virtud es un «aprendizaje», es decir, propiamente un arte. Séneca se basa además en un llamado «empirismo moral» ya que los hombres han nacido para la virtud pero sin ella¹³⁷. Como Cicerón, Séneca vuelve a hablar de «semillas», es decir, de una predisposición natural hacia la vir-

¹³³ La filosofía es el «estudio de la virtud, pero por medio de la misma virtud, y ni la virtud es posible sin el estudio de ella misma ni el estudio de la virtud sin aquella (...). Vamos a la virtud por ella misma, ya que filosofía y virtud están íntimamente unidas.» SÉNECA, L. A., «Carta LXXXIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 275. Véase BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 93.

¹³⁴ DÍAZ TEJERA, A., «Séneca: un estoicismo pragmático», op.cit., pp.19-20.

¹³⁵ SÉNECA, L. A., «Cartas L y XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 183 y 314. A continuación: «(...) la virtud consiste en la enseñanza, la otra en el ejercicio: es menester que aprendas y que confirmes con obras lo que has aprendido», op.cit., p. 315. Como en los estoicos, la *ratio* se mantiene como un instrumento de conocimiento, una actividad que busca la verdad, GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 114.

¹³⁶ SÉNECA, L. A., «Carta LXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 183.

¹³⁷ SÉNECA, L. A., «Cartas XC, CXX y CXXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 289, 429 y 446. Al contrario los dioses han nacido con todas las virtudes, «Carta XCV», op.cit., p. 328.

tud que la filosofía debe entonces cultivar¹³⁸. Ahora bien, si se puede separar a veces la virtud de la sabiduría, el enfoque práctico de la filosofía senequista hace que ambos términos sean a menudo sinónimos: a partir de la contemplación de las cosas y el examen de sí mismo, uno logra sobresalir sobre su naturaleza. Puede mantener una igualdad de ánimo en sus propósitos más nobles, con su propio esfuerzo y a pesar de las dificultades¹³⁹.

Así, la virtud consiste en la perfección de lo propio del ser humano, es decir, su parte racional: «el único bien es la virtud: sin ella no existe ningún otro, y reside en la mejor parte de nosotros, en la parte racional»¹⁴⁰. En la medida que toda cosa cuenta con alguna excelencia que le es propia, la excelencia del ser humano viene de lo que le es también propio, es decir, la razón poseída en su alma¹⁴¹. El hombre es un ser racional pero su razón no ha alcanzado su grado más alto de desarrollo: «La naturaleza nos ha hecho capaces de aprender dándonos una razón imperfecta, pero perfectible» y también: «la razón es común a los dioses y a los hombres; plenamente realizada en ellos, puede alcanzar realización en nosotros»¹⁴². El hombre

¹³⁸ Con antelación hemos visto que Séneca habla de las «semillas de la virtud, en la «Carta XVIII», op.cit., p. 379. También, vimos que «La naturaleza nos ha criado magnánimos», «Carta CIV», op.cit., p. 369; «a todos ha concedido la naturaleza el fundamento y la semilla de las virtudes», «Carta CVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 379. En el capítulo sobre Cicerón, véase la parte «La filosofía como medicina de las almas».

¹³⁹ Por ejemplo, véase el pasaje de la «Carta LXVI»: «un alma que contempla la verdad (...) que no aprecia las cosas según la opinión, antes según la naturaleza, que penetra en todo el mundo (...) no sometida a ninguna suerte de fortuna (...) ordenadísima, tanto en gracia como en fuerza, (...), intrépida que ninguna fuerza puede abatir, que ningún azar puede vencer ni llenar de altanería: esta alma es la misma virtud», op.cit., p. 155. Por tanto sólo la virtud procura un goce perpetuo y seguro, en «Carta XXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 66.

¹⁴⁰ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 183.

¹⁴¹ Véase la «Carta LXXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 202 y la «Carta XLI»: «¿Qué es, por lo tanto, esa alma? La que sólo brilla por virtud propia», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 93.

¹⁴² SÉNECA, L. A., «Cartas XLIX y XCII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp.111 y 300.

es un ser que puede superarse hacia lo mejor pero que puede también caer hacia lo peor, indicando Séneca una condición humana intermedia, en la posibilidad de realizar el mal en contra del orden racional¹⁴³. Ahora bien, se trata también de una «condición humana plenaria», porque el alma humana así concebida por Séneca, no está penetrada por la noción de pecado¹⁴⁴. Séneca percibe solamente su capacidad de mejorar o empeorar. Se trata aquí de un punto esencial de diferencia con los animales: éstos siguen sus instintos y están privados de los vicios y de las virtudes humanas. Al contrario «el bien y el mal» son lo «propio de los seres humanos» y por esto, están dotados de prudencia, previsión, entrega y capacidad de pensar¹⁴⁵. En otras palabras, los animales siguen sus impulsos, mientras que para el hombre la razón sustituye a los impulsos¹⁴⁶. El ser humano ha nacido con la posibilidad de hacer el bien y el mal, y la filosofía debe guiarle hacia la primera dirección.

A partir de su antropología, Séneca deduce algunos principios morales¹⁴⁷. De forma general, la «esencia» es la «cosa nece-

¹⁴³ Acerca de una posible contradicción con la ortodoxia estoica de vivir conforme a la naturaleza, véase DÍAZ TEJERA, A., «Séneca: un estoicismo pragmático», op.cit., p. 28 y LEÓN SANZ, M.^a I., *Séneca*, op.cit., pp. 26-27.

¹⁴⁴ USCATESCU, J., «Séneca y la idea del hombre», *Revista de filosofía*, n.º 23, Madrid, 1964, p. 323. El autor se refiere aquí al análisis de Kierkegaard sobre la concepción clásica del alma humana. Véase también, BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 97 y THÉVENAZ, P., «L'interiorité chez Sénèque», en AA. VV., *Mélanges offerts à M. Max Niedermann*, Université de Neuchatel, Neuchatel, 1944, p. 193.

¹⁴⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 3.6-7), op.cit., p. 68.

¹⁴⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (II, 16.1), op.cit., p.107.

¹⁴⁷ SÉNECA, L. A., «Carta XLI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 94. En la «Carta CXXI»: «Cuando investigo por qué la naturaleza ha producido el hombre, por qué lo ha situado por encima de los animales, ¿crees que dejo muy alejada la moral? Te engañas. ¿Cómo podrás saber qué costumbres es menester que tenga el hombre, si no descubres lo que es mejor para él, si no examinas su naturaleza?», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 434. Lo «fundamental en el hombre» aparece reiteradamente en las *Cuestiones naturales* (III, 1.10-18), op.cit., pp. 114-116. Se trata aquí de la *oikeiosis* de los estoicos, es decir, la realización consecuente de una estructura humana previamente definida por el *logos*, PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 92

saria, la naturaleza que contiene el fundamento de toda cosa»¹⁴⁸. La razón es la esencia del alma humana y debe imitar la naturaleza. El supremo bien, lo único «fundamental en el hombre», es proceder conforme a la voluntad de la naturaleza¹⁴⁹. Como he indicado en la parte dedicada sobre «el mundo clásico y la dignidad humana», el individuo antiguo se concibe a sí mismo y define su libertad solamente en la comprensión y la aceptación de las leyes del mundo. Séneca pregunta en este sentido:

«¿Qué es lo mejor en el hombre? La razón, pues a causa de ella, aventaja a los animales y queda situado inmediatamente después de los dioses. El propio bien del hombre es, por lo tanto, la razón perfecta».

Y más adelante añade:

«Esta razón perfecta, se llama virtud y es la misma cosa que la honestidad. Aquél, pues, es el único bien que hay en el hombre y el único propio del hombre, ya que ahora no andamos buscando qué es el bien, sino cuál es el bien del hombre (...). Cada cosa es alabada en relación con su cualidad ideal, la que es adecuada a su naturaleza (...). Y el hombre es bueno si su razón ha alcanzado un total desarrollo (...). Esto es lo que se llama virtud, esto es lo que constituye la honestidad que es el único bien del hombre. Porque siendo la razón lo único bien que hace al hombre perfecto, sólo la razón perfecta lo hace feliz, y el bien único es aquel que es sólo a poderlo hacer feliz»¹⁵⁰.

La virtud deriva de la naturaleza humana racional y es accesible a todos los hombres. Les proporciona una perfecta indepen-

¹⁴⁸ SÉNECA, L. A., «Carta LVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 132.

¹⁴⁹ La felicidad como vivir conforme a la naturaleza: SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad* (3.3); (8.1-2), op.cit., pp. 230 y 234-235; *Sobre el ocio* (5.1), op.cit., p. 269; «Carta LXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.162.

¹⁵⁰ SÉNECA, L. A., «Carta LXXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 202-204.

dencia y una verdadera felicidad¹⁵¹. Gracias a una antropología estoica que pone la esencia específica del ser humano en el *logos*, Séneca puede afirmar que el «solo bien» del hombre es la *ratio*, como cosa propia y exclusiva de su naturaleza, apartándose una vez más de la Stoa ortodoxa que contempla un único «bien moral» superior¹⁵². Séneca pone más énfasis en la razón propia del ser humano que en el *logos* del universo, porque equipara los dos conceptos de *natura*: la naturaleza común de todo lo creado se confunde con la naturaleza particular del individuo¹⁵³. En consecuencia, la virtud tiene dos fuentes: la conformidad con el universo (la fuente cósmica de la sabiduría) y la conformidad con su propia naturaleza, es decir, la *constantia* que debe mantener al individuo igual a sí mismo¹⁵⁴. Esta segunda vertiente está más acentuada cuando Séneca insiste en que la virtud depende primero del querer individual, es decir, de la voluntad.

c) La voluntad como primer impulso de la virtud

La originalidad de la perspectiva de Séneca consiste en su interés por analizar los motivos de la conducta virtuosa, de acuerdo con el primer objetivo de la filosofía moral que es fundamentalmente psicológico. Divide esos motivos en dos tipos:

¹⁵¹ También: «la vida feliz radica en el hecho de que nuestra razón es perfecta», SÉNECA, L. A., «Carta XCII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 295. Séneca unía también el placer y el ejercicio de la virtud, en *Sobre la felicidad* (13.5), op.cit., p. 241. Véase DÍAZ TEJERA, A., «Séneca: un estoicismo pragmático», op.cit., p. 19.

¹⁵² GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., pp. 102-104.

¹⁵³ «Entretanto, cosa en la que están de acuerdo todos los estoicos, doy mi beneplácito a la naturaleza; es síntoma de la sabiduría el no alejarse de ella y el conformarse a su ley y ejemplo» y a continuación «individualiza» esta naturaleza: «Por tanto es una vida feliz la que va de acuerdo con la propia naturaleza», SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad* (3.3), op.cit., p. 230. Cicerón hace lo mismo en *Del supremo bien y del supremo mal*, (IV, 14), op.cit., p. 234. Grimal indica que esta asimilación derivaría de Crisipo, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 357.

¹⁵⁴ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 357.

unos son relativos al contenido, y otros se refieren a la forma. En relación con el primer tipo, el deseo de realizar una conducta virtuosa está «atraído» por el criterio de la verdad, que reside en el propio ser humano, visto que posee esas semillas de virtud y de sabiduría. La perspectiva de Séneca pretende articular esta predisposición innata hacia el bien verdadero, gracias a su desarrollo efectivo y filosófico. En la medida que los hombres poseen las «semillas de todas las cosas honestas», aquéllas pueden ser desplegadas por la formulación y la medición de preceptos filosóficos adecuadamente formulados. En efecto, para Séneca, la virtud innata de los hombres es muy sensible y crece con el mínimo incentivo, del mismo modo que un ligero sople hace que un chispa estalle en fuego¹⁵⁵. Así, la filosofía se vuelve preceptiva o paranética: es el «buen consejo» que debe expresarse a través de términos claros y sencillos. Séneca compara en este sentido las palabras del sabio con simientes que se esparcen y que si encuentran un lugar propicio, pueden expandirse. En resumen, el éxito de la filosofía depende de que el alma esté bien dispuesta para recibir las palabras del «sabio cultivador» que debe «sembrar a manos llenas», para que la filosofía tenga más oportunidad de propagarse¹⁵⁶. Sus palabras deben reformular los «principios» (el criterio de la verdad) que se encuentran en el alma para activar efectivamente su capacidad de ser virtuosa. Séneca entiende por «principios», argumentos «necesarios» o «demostraciones», que deducen la verdad con argumentos, y que expresan lo justo y lo honesto, abrazando toda la naturaleza. Por tanto, esos principios deben

¹⁵⁵ SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 310-311.

¹⁵⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 87-88. La comparación del sabio cultivador aparece en la «Carta LXXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 190. Séneca compara también al sabio con el agricultor que cuida de todos los árboles, vigilando su rectitud para abrirlos al cielo, en *Sobre la clemencia*, (II, 7.4-5), en *Diálogos*, op.cit., p. 64. La fórmula «sembrar a manos llenas» aparece en la «Carta XXIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 70.

saber transmitir la «dignidad del bien»¹⁵⁷. Infiltran en el alma las «convicciones» que atañen toda la vida de modo que son indispensables ya que otorgan la finalidad misma de la existencia humana. Son los fundamentos de «nuestra seguridad y de nuestra paz»¹⁵⁸. Ahora bien, Séneca reconoce que esos principios se quedan también parcialmente escondidos pero están siempre presentes¹⁵⁹. Por esta razón, de esos «principios» derivan los «preceptos»; los primeros son las causas de los segundos, del mismo modo que en un nivel general, los elementos lo son en relación con los miembros¹⁶⁰. En otras palabras, los principios son generales y los preceptos, especiales¹⁶¹. Si los preceptos están formulados correctamente tanto a nivel formal –en prosa particularmente¹⁶²– como a nivel material (expresan-

¹⁵⁷ SÉNECA, L. A., «Carta XLV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 101. En este pasaje, Séneca apunta que lo bueno es necesario, pero lo necesario no es siempre bueno, puesto que ciertas cosas vilísimas pueden ser necesarias. No está muy lejos de Epicuro cuando éste dice: «debemos darnos cuenta por un acto de reflexión, de que los deseos unos son naturales, y otros vanos, y que los naturales, unos son necesarios y otros naturales sin más. Y de los necesarios unos son necesarios para la felicidad, otros para el bien estar del cuerpo, y otros para la propia vida», EPICURO, *Epístola a Meneceo*, (127), *Obras Completas*, op.cit., p. 89.

¹⁵⁸ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 322-323.

¹⁵⁹ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 329-330 y 332-333. De hecho, incluso los más depravados tienen una noción del bien que se comprueba en que necesitan esconder sus maldades cuando la buena conciencia no teme manifestarse al exterior, «Carta XCVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 339. En consecuencia, en la medida que la filosofía es incluso apreciada por los malvados, nunca la maldad puede prevalecer totalmente, «Carta XIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 32.

¹⁶⁰ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 323. Séneca repite aquí que los principios son «los fundamentos de nuestra seguridad y nuestra paz, los que abarcan a la vez toda la vida y toda la naturaleza», op.cit., pp. 322-323.

¹⁶¹ SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 312.

¹⁶² Se ha visto que Séneca desprecia hacer filosofía por el afán de elocuencia, pero reconoce que la prosa y los versos apoyan la infiltración de la filosofía en las mentes, «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit.,

do su origen «principal»), pueden alimentar el «vigor del pensamiento». Revelan nuevos motivos que rectifican las ideas falsas que uno puede tener acerca de sí mismo y del mundo en general¹⁶³. En este caso, los preceptos son también como las simientes: a pesar de ser pequeños pueden producir mucho¹⁶⁴. Sin embargo, Séneca insiste en que la eficacia de los preceptos depende de la eliminación previa de los vicios por parte del esfuerzo individual¹⁶⁵.

Por la misma razón, Séneca pone en duda la efectividad de hacer filosofía a través de simples mandamientos. Esta forma de filosofar podía ser efectiva antes, cuando los problemas humanos eran, tal vez, menos complicados. Ahora, este tipo de filosofía muestra sus límites por la (supuesta) corrupción desmesurada de las almas¹⁶⁶. En efecto, una filosofía de deberes puede defender buenos argumentos pero éstos no tienen ninguna efectividad en un alma perezosa¹⁶⁷. Los preceptos, los consuelos y las exhortaciones son ineficaces si actúan solos. Deben

p. 311. Se debe al estoicismo medio de Cleantes en particular, el uso de la poesía para infiltrar su doctrina, GRIMAL, P., *Sènèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 29.

¹⁶³ SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 311. Los preceptos derivan de los principios: «los preceptos ocupan su lugar, pero se ve que los principios les preceden», op.cit., p. 312.

¹⁶⁴ SÉNECA, L. A., «Carta XXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 88.

¹⁶⁵ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 328. También, «no siempre los preceptos conducen a las acciones rectas, sino sólo cuando el espíritu es dócil», «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 321.

¹⁶⁶ Séneca lo expresa de la forma siguiente: «Indudablemente, la sabiduría antigua fue, como decía, ruda, especialmente en su nacimiento, no menos que las demás artes, el refinamiento de las cuales ha sido creciendo con el tiempo. Pero tampoco había necesidad de remedios muy sutiles. Aún la maldad no había llegado tan arriba ni se había llegado tan lejos: a unos vicios simples podían oponerse unos remedios simples», SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 323. Semejante idea reaparece en la «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 326.

¹⁶⁷ SÉNECA, L. A., «Carta XVIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 312.

servirse de los principios, para poder intentar influir en la rectitud del alma¹⁶⁸. Se puede tal vez reprochar a Séneca una cierta oscuridad en esos desarrollos, e incluso un razonamiento circular en las relaciones entre principios y preceptos. Sin embargo, se debe también subrayar su interés por determinar los motivos de la acción y los límites de una moral que se basa exclusivamente en la austeridad del deber. Al contrario, define una filosofía de la persuasión racional, donde la comprensión individual tiene un papel esencial en el cumplimiento de la virtud. Además, junto a este criterio material relativo a una verdad teleológica, que debe impulsar la acción virtuosa, Séneca añade un criterio formal, que otorga un papel importante a la voluntad individual en el arranque de la conducta virtuosa.

Sobre la base de que el hombre ha nacido con la posibilidad de ser bueno, lo único que le falta para serlo es quererlo. Como explica Séneca: «ya es una buena parte del progreso querer progresar» o también, «ya es mucho el deseo de salvarse»¹⁶⁹. El punto de partida es así la voluntad y una predisposición mental orientada hacia el deseo de superar sus límites, de modo que nada puede obstaculizar la determinación de la mente humana¹⁷⁰. Por tanto, a Séneca no le parece que la virtud sea algo difícil de lograr: el esfuerzo reside en la lucha contra los vicios y las pasiones, pero la virtud en sí es algo fácil¹⁷¹. Lo que dificulta la virtud, es la percepción errónea que se tiene de ella; deriva de la corrupción del alma en un ente delicado y

¹⁶⁸ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 327.

¹⁶⁹ SÉNECA, L. A., «Cartas LII, LXXI y LXXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp.116, 184 y 222.

¹⁷⁰ «Todo lo que el espíritu se ha propuesto, lo ha obtenido (...), la fuerza de voluntad lo supera toda y muestra que no es nada difícil aquello que la propia mente decide soportar», en SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (II, 12.4-5), op.cit., p. 104.

¹⁷¹ Los hombres tienen «males curables» y la predisposición de los hombres para el bien hace que el camino hacia la virtud y la felicidad sea fácil, *Sobre la ira* (II, 13.1-2), op.cit., p. 105. Séneca insiste en la cercanía del bien supremo también en la «Carta LXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 178.

perezoso. El individuo debe cambiar su percepción de las cosas y de su persona, adoptando por tanto un espíritu «grande y viril»¹⁷². De este modo, la virtud es perfectamente accesible a las capacidades humanas. Se trata de un planteamiento que se encuentra también en el cuarto principio del *Tetrafármakon* («el cuádruple remedio») de Epicuro que señala que el placer y el bien son fáciles de conseguir y de procurar¹⁷³. Para Séneca y Epicuro, hay que desaprender para poder luego aprender correcta y virtuosamente. Así, frente a aquellos que defienden la imposibilidad de cumplir con la finalidad de la filosofía (estoica), Séneca contesta que la razón de este punto de vista es que «no estamos persuadidos de que nos sea posible hacerlo. O mejor, (...) amamos a nuestros vicios (...). La naturaleza ha dado al hombre bastante fuerza, si sabemos usarla, si recogemos nuestras energías y las excitamos a luchar por nosotros, o, por lo menos, no contra nosotros. La falta de voluntad es la causa; la falta de fuerza, el pretexto»¹⁷⁴. Séneca profundiza esta tendencia y encuentra en la voluntad, el deseo, la confianza en sí mismo, los motivos iniciales para activar una conducta virtuosa y para descubrir la intimidad personal. Insiste en este

¹⁷² SÉNECA, L. A., «Carta LXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 182. Camino viril que defienden particularmente los estoicos, *Sobre la firmeza* (1.1), op.cit., p. 33.

¹⁷³ Véase por ejemplo, *Epístola de Epicuro a Meneceo*, [133], en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 91. Los tres anteriores remedios para una vida feliz son: I. No hay ningún motivo para temer a los dioses, porque no pueden llegar a nosotros de ninguna manera, ni para ayudarnos, ni para castigarnos, por tanto ni los temores ni las plegarias tienen ninguna utilidad. *Epístola de Epicuro a Meneceo*, [123] y [134], en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., pp. 87-88 y 91-92. II. No hay tampoco motivo para temer a la muerte, porque «cuando existimos nosotros la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente entonces nosotros no existimos». *Epístola de Epicuro a Meneceo*, [124], en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 88. III. El dolor y el mal son fáciles de evitar. En efecto, «el que causa una molestia intensa es de corta duración, y el que dura mucho en el cuerpo causa una molestia muy suave». *Sentencias Vaticanas*, (4), en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 99.

¹⁷⁴ SÉNECA, L. A., «Carta CVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 414.

planteamiento de forma resumida, en referencia a la doctrina estoica: «No es que no nos arriesgamos a ella porque es difícil, sino que es difícil porque no nos arriesgamos»¹⁷⁵. En otras palabras, hay que cambiar previamente su percepción de las cosas y particularmente de las cosas nobles para poder emprenderlas. La voluntad –además de explicar el motivo de la conducta virtuosa y el «hombreísmo»¹⁷⁶ subyacente en ésta– se convierte en el fundamento del valor de la conducta humana, de ahí Seneca deduce la superioridad del estoicismo sobre cualquier otra concepción filosófica¹⁷⁷.

d) La voluntad buena como fundamento del valor de la virtud

De acuerdo con la primera rama de la filosofía moral que consiste en «valorar cada cosa por su verdadero precio»¹⁷⁸, Séneca señala que el valor de una acción no viene de su consistencia sino de la «voluntad de donde procede»¹⁷⁹. Séneca insiste en este punto esencial del estoicismo que considera que el objetivo de la moral es la valorización del mundo, es decir, de

¹⁷⁵ SÉNECA, L. A., «Carta CIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 370. En relación con la asequibilidad de la virtud, Séneca se inspira en Sextio, del cual admira «la apología de la energía» individual. Véase particularmente la «Carta LXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 148. Para un comentario, consultar GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 256.

¹⁷⁶ GARCÍA-BORRÓN, J. C., «Más de Séneca y de senequismo», op.cit., p. 228.

¹⁷⁷ Aquí aparece sin embargo la concepción elitista de la sabiduría por parte de Séneca: «Existe tanta diferencia, Sereno, entre los estoicos y los demás hombres entregados a la sabiduría, como entre las hembras y los machos, y lo digo con razón; aunque uno y otro grupo aporten lo mismo a la comunidad, una parte ha nacido para obedecer, otra para el poder», *Sobre la firmeza del sabio*, (I, 1), en *Diálogos*, op.cit., p. 33.

¹⁷⁸ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 274.

¹⁷⁹ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 225.

todo lo «indiferente» por la «voluntad recta». Para Séneca, el mérito «no está en la acción, sino en la manera como se hace»¹⁸⁰. La evaluación de la conducta depende por tanto de su primer impulso voluntario. Séneca habla entonces de una «bella acción» para referirse a un acto cuyo goce reside en su mera ejecución¹⁸¹, es decir, en la misma «espontaneidad» de una voluntad que no está sometida ni a los vicios ni a la coacción¹⁸². No es la voluntad en sí que genera una actitud recta, sino previamente un alma recta que se conforma con los llamados «principios»¹⁸³. En consecuencia, «es feliz el hombre que no considera bueno o malo más que un espíritu bueno o malo»¹⁸⁴. El valor de la conducta procede entonces de la dirección, de la decisión¹⁸⁵, de la intención escogida por la voluntad¹⁸⁶. Cuando el estoicismo originario busca la dialéctica entre el sujeto y el mundo, Séneca concentra la tensión en el solo yo individual. La virtud surge no tanto *en* el mundo sino *con* el mundo¹⁸⁷. En efecto, la honestidad estriba en la capacidad de adecuar los medios con los fines, lo que aparece en el ejemplo escogido por Séneca para ilustrar su pensamiento:

¹⁸⁰ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 329.

¹⁸¹ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 228.

¹⁸² SÉNECA, L. A., «Carta LXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 158.

¹⁸³ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 332: «La acción no será recta si no lo es la voluntad, pues de ésta proviene la acción. Por otra parte, la voluntad no será recta si no lo es el comportamiento del alma, pues de ella proviene la voluntad». Acerca de la razón de los principios como fuente de lo justo y de lo honesto: «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 333.

¹⁸⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad* (4.2), op.cit., p. 231.

¹⁸⁵ LEÓN SANZ, M.^a I., *Séneca*, op.cit., pp. 30 y 40.

¹⁸⁶ Séneca habla de la «buena conciencia de las intenciones, de las buenas acciones (...)», en la «Carta XXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 56.

¹⁸⁷ DÍAZ TEJERA, A., «Séneca: un estoicismo pragmático», op.cit., p. 33.

«el escoger un vestido limpio es algo deseable para el hombre, por cuanto el hombre es un ser naturalmente limpio y elegante. Así no es el vestido limpio lo que es bueno en sí mismo, sino la elección del vestido limpio; pues la bondad no está en la cosa, sino en la elección, por la cual son honestas nuestras obras de manera independiente de la materia a que se refieran»¹⁸⁸.

Séneca no busca el bien en sí sino el bien del hombre que ahora se perfila dentro de su capacidad de elección. Además, entra también en juego un criterio pragmático haciendo referencia a los *officia media*: el «valor del acto» depende tanto del objeto perseguido como del sujeto¹⁸⁹. En su filosofía del valor, Séneca desvincula la virtud de la persecución de los motivos ajenos a ella. Existe en este sentido una autosuficiencia en su realización, de allí su valor intrínseco y superior. Así, el bien no busca sus medios fuera de sí mismo: «es dentro de su propia casa donde es honrado, y surge por entero de sí mismo»¹⁹⁰. Para Séneca, lo propio de la virtud es la autonomía y la plenitud: lo efectúa todo «por medio de ella misma», de modo que es «el decoro de sí misma», es decir, su «propia recompensa»¹⁹¹. Cicerón ha tenido palabras muy similares, cuando consideraba que las cosas morales son las que se desean «por ellas mismas» y que la recompensa del deber –vía para acceder a lo «honesto»– es el deber mismo¹⁹². La virtud se satisface a sí misma, es decir, que su valor no depende de una valoración externa¹⁹³. El premio que uno recibe en realizar una acción

¹⁸⁸ SÉNECA, L. A., «Carta CXII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 297.

¹⁸⁹ «Porque no todas las cosas convienen por sí mismas; importa quién es el que da, a quién, cuándo, por qué, dónde, y las otras circunstancias, sin las cuales no puede establecer el valor del acto», *De Beneficiis* (II, 16), op.cit., p. 155.

¹⁹⁰ SÉNECA, L. A., «Carta IX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 19.

¹⁹¹ SÉNECA, L. A., «Carta CXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 396; «Carta LXVI», op.cit., p. 155; *Sobre la felicidad* (9.4), op.cit., p. 237.

¹⁹² En el capítulo sobre Cicerón, véase la introducción de la parte (I.A): «La dignidad de la naturaleza humana en Cicerón».

¹⁹³ En el capítulo anterior véase la parte: «Benevolencia y humanidad».

virtuosa es su propia ejecución: «la recompensa de un acto justo es haberlo realizado»¹⁹⁴. En otras palabras, la realización de la actitud virtuosa no depende de otro interés que su propio cumplimiento. Kant recuperará y profundizará esta perspectiva cuando insistirá en que el fundamento de la moral es la buena voluntad, y que ella misma se ejerce a través del deber¹⁹⁵. Por otro lado, Séneca define la justicia en este mismo sentido. La justicia atenta al bien ajeno, pero «no exigiendo de ella otra cosa sino que sea ella misma». Es así menester que «yo sea justo desinteresadamente», porque el mayor galardón de la justicia no es la fama, la comodidad o la reputación, sino el «ser justo»¹⁹⁶.

También, se ha visto que la patología de lo vicios consiste en un juicio humano incoherente. El juicio «vacilante» y «trastornado» se manifiesta en que no sopesa lo que cada cosa tiene «de propio valer», no considera «a nadie por su propio valor»¹⁹⁷, buscando el precio y no la calidad de las cosas¹⁹⁸. Séneca defiende así una tesis «esencialista» donde cada cosa tiene su propio valor (por su naturaleza), pero que los hombres «enfermos» no saben valorar. Estiman aquellas cosas que tienen poco valor, y menosprecian aquellas que tienen un gran valor. Gracias al juicio correcto, saben distinguir correctamente las cosas, que pueden clasificarse en dos tipos. En efecto:

¹⁹⁴ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 227. Precisa adelante: «lo que nos deleita no es recibir el beneficio, sino haberlo recibido, algo inmortal y de todo momento», op.cit., p. 228.

¹⁹⁵ Por ejemplo, véase KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Encuentro, «opuscula philosophica», n.º 18, Madrid, 2003, pp. 21 y 24 y BRIDOUX, A., *Le stoïcisme et son influence*, J. Vrin, París, 1966, p.104.

¹⁹⁶ SÉNECA, L. A., «Carta CXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 401. La equidad es también deseable en sí misma, en «Carta XCIV», op.cit., p. 307.

¹⁹⁷ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 257 y 258.

¹⁹⁸ SÉNECA, L. A., «Carta CXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 410.

«los bienes corporales son, sin duda, bienes para el cuerpo, pero no lo son desde todos los puntos de vista. Ellos pueden poseer ciertamente, algún precio, por otra parte, carecer de dignidad; existiendo entre ellos grandes distancias, unos serán mayores, otros menores»¹⁹⁹.

Séneca opone aquí las nociones de «precio» y de «dignidad». Los bienes corrientes tienen un precio porque su valor estriba en su función respectiva, función cuya finalidad puede ser considerada como grande o menor. Frente a este primer tipo de bienes, se erige la virtud. Escapa de este criterio de comparación. Se vuelve incluso el punto de referencia último: «No es la materia, sino la virtud lo que hace estas cosas buenas o malas; doquiera que se muestre la virtud, todas las cosas tienen la misma medida y el mismo precio»²⁰⁰. Por tanto, para Séneca, el juicio verdadero e inmutable, es decir, la virtud, es la única cosa que posee una dignidad. La virtud es digna porque gracias a su plenitud, escapa a toda comparación. Después de haber visto cómo Séneca pretende curar al ser humano, examinaré el tipo de estado que pretende conferirle. Espera otorgarle un sentimiento de plenitud y de libertad a través de la constancia del alma.

3. *La curación esperada: la constancia del alma*

Para mantener un juicio firme y agudo, el alma individual debe reencontrar su serenidad. Por un lado, Séneca insiste en que no hay que temer a Dios y que se puede conocerle gracias a la racionalidad que el ser humano comparte con él. Por otro lado, el individuo debe examinarse a sí mismo para entender su propia condición. En ambos casos, se trata de un proceso de reconciliación que pretende superar las supuestas finitudes de la existencia humana y alcanzar la constancia del alma. En

¹⁹⁹ SÉNECA, L. A., «Carta LXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 183.

²⁰⁰ SÉNECA, L. A., «Carta LXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 181. Sólo el sabio conoce el precio de cada cosa, en «Carta LXXXI», op.cit., p. 225.

otras palabras, se trata de una actualización del «cuidado de sí» que se vuelve en latín el «*cura sui*»²⁰¹.

a) Conocer a Dios y ser su amigo

Para Séneca, lo más vergonzoso es la fluctuación entre el fingimiento de las virtudes y el amor de los vicios, donde uno no se comporta nunca de forma igual y deja de ser «un mismo hombre»²⁰². Al contrario, todas las virtudes son racionales, es decir, «rectas» e «iguales». Por esta razón, no existen diversas virtudes, sino que bajo todas –tales como la tranquilidad, la simplicidad y la ecuanimidad– existe, de acuerdo con el estoicismo, una sola virtud que, concordando con la naturaleza, puede resumirse en la «grandeza del espíritu»²⁰³. Las virtudes cardinales –la templanza, la fortaleza, la prudencia y la justicia– tienen cada una su cometido, pero se unen dentro de una sola virtud que se caracteriza por su belleza, su grandeza, su orden, su constancia y su concordia²⁰⁴. No existe en Séneca una identificación clara de las virtudes: en otro lugar, habla, por ejemplo, del «cortejo» formado por la paciencia, la fortaleza, la resistencia, la prudencia, la constancia, que se unen en una sola virtud al realizar un acto honesto²⁰⁵. Esta «sola virtud» es el origen de todos los bienes y, colmando por entero el alma, se basta a sí misma²⁰⁶. Séneca

²⁰¹ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., pp. 15, 23 y 255.

²⁰² SÉNECA, L. A., «Carta CXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 432-433. Lo peor es incluso la misma fluctuación en los vicios, *Sobre el ocio* (1.2), op.cit., p. 265. El perezoso, al menos, está coherente consigo mismo, como se comentó en la «Carta LV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 124.

²⁰³ SÉNECA, L. A., «Carta LXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp.159-160 y 162. También, *Sobre la clemencia* (I, 5.3), trad. de C. Codoñer, Tecnos, «Clásicos del Pensamiento», Madrid, 1988, op.cit., p. 13.

²⁰⁴ SÉNECA, L. A., «Carta CXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 431.

²⁰⁵ SÉNECA, L. A., «Carta LXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 167. Véase en un mismo sentido, la «Carta LXVI», op.cit., p. 159 y también, la «Carta CXX», op.cit., p. 431.

²⁰⁶ SÉNECA, L. A., «Carta LXXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 195. En un mismo sentido, consultar la «Carta XCV», op.cit., p. 331.

ca rechaza cualquier idea de bien puro y abstracto; prefiere identificar el sumo bien con la fortaleza, la «paz espiritual» y la «tranquilidad»²⁰⁷. Por esta razón, el bien que encarna la sabiduría y que debe alcanzar la filosofía debe prestar tres rasgos: «la grandeza, la confianza y la seguridad»²⁰⁸, condiciones esenciales para poder lograr la libertad.

El esfuerzo personal, inherente a la filosofía, se manifiesta en la reactivación del principio delfico, es decir, en la necesidad de examinarse a sí mismo para «cuidarse a sí mismo». Insiste Séneca en este sentido:

«Es, por lo tanto, a mí mismo a quien atiendo. Huyo del dolor. ¿En provecho de quién? ¿De mí? Es, pues, de mí mismo de quien me preocupo. Si todas mis acciones se realizan atendiendo a mí mismo, esa atención es antes que todo»²⁰⁹.

Cuando la filosofía se infiltra en lo más profundo del alma y proporciona un mejoramiento, no en palabras o en escritos, sino en hechos, genera una «firmeza del espíritu» y una «disminución de los apetitos»²¹⁰. La concordancia entre las obras y las palabras de la filosofía, genera una «constante igualdad del hombre consigo mismo» o una «igualdad de espíritu» armada contra los males²¹¹. El «alma bien ordenada» tiene la capacidad

²⁰⁷ SÉNECA, L. A., «Carta LXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 165 y *Sobre la felicidad* (8.6), op.cit., p. 236. Antes en *Sobre la felicidad* (4.2), op.cit., p. 231: «El sumo bien es un espíritu que desprecia el azar, satisfecho con la virtud» o «la invencible energía del espíritu, conoedora de todo, serena en su actuación, dotada de gran humanidad y preocupada por lo que con ella conviven». También véase *Sobre la ira* (III, 6.3), op.cit., p. 137. Habla de la «serenidad perpetua» en *Sobre la providencia* (2.4), en *Diálogos*, op.cit., p. 230.

²⁰⁸ En caso contrario no puede ser un bien, en la «Carta LXXXVII», op.cit., 263.

²⁰⁹ SÉNECA, L. A., «Carta CXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 437.

²¹⁰ SÉNECA, L. A., «Carta CVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 380.

²¹¹ SÉNECA, L. A., «Cartas XX y XLIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 46 y 111. Añade más adelante: «¿Qué es la sabiduría? Querer lo

de fijarse un lugar preciso y de «morar consigo misma», para que el hombre pueda ser «uno y él mismo»²¹². De forma práctica, Séneca insiste en que uno no debe buscar la variedad en sus ocupaciones sino la constancia. Para mantener un alma firme, se debe por ejemplo, limitar los viajes y dedicarse solamente a la lectura de los autores consagrados. La variedad de los viajes no permite curar una herida porque procura sólo un cambio constante de remedios²¹³. Al contrario, la virtud del alma no brota del lugar donde el hombre se encuentra, sino que se impone a este lugar manteniendo en su alma la misma constancia²¹⁴. En relación con las lecturas, el ser humano debe, como la abeja, separar todo lo que ha recogido en ellas para luego, con su inteligencia, fundirlas en un «solo sabor». La multiplicidad de «los alimentos del pensamiento» se convierte entonces en unidad. El alma humana puede contener así diversas artes, ejemplos y principios, pero debe tender hacia esta unidad y orden consigo misma²¹⁵. Séneca aparece aquí propiamente como un «director de almas», un «director de concien-

mismo, rechazar siempre lo mismo», op.cit., p. 47. También en la «Carta XXXV»: «Lo que es firme y está bien fundamentado no anda errante; pero esta firmeza es un don del sabio y perfecto», op.cit., p. 83. En la «Carta XLV»: «Aquel que quiere alcanzar el fin que se ha propuesto siga un solo camino y no ande vagando de un lado a otro, porque hacerlo no es ir a ninguna parte, sino apartarse de la ruta», op.cit., p. 99.

²¹² SÉNECA, L. A., *Sobre la firmeza del sabio* (6.3), en *Diálogos*, op.cit., p. 40; véase la «Carta LXVI», op.cit., p. 160: «todo aquello que la razón aprueba es consistente y durable, fortalece el espíritu y lo eleva a la altura donde morará para siempre». También: «Yo te deseo la libre disposición de ti mismo, y que tu alma, agitada de vagas fantasías, pueda, por fin, descansar y afirmarse, que se complazca en sí misma», en la «Carta XXXII», op.cit., p. 79.

²¹³ Así, «quien está en todo lugar no está en parte alguna», en SÉNECA, L. A., «Carta II», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 4

²¹⁴ SÉNECA, L. A., «Carta CIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 366.

²¹⁵ SÉNECA, L. A., «Carta II», «Carta LXIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 170. Acerca de la persecución de nuevos proyectos y esperanzas, véase la «Carta III», op.cit., p. 30. La comparación con las abejas, en el proceso de asimilación de las lecturas, está en la «Carta LXXXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 242-244.

cia»²¹⁶ o mejor aún, un «arquitecto de la mente». Cuida mucho su estilo para que sus ideas puedan convencer a sus lectores. Con esta imagen de las abejas por ejemplo, contemplaba un proceso de imitación, a la vez eficaz y novedoso²¹⁷. Elorduy deduce incluso de este mismo estilo no formalista, una «lógica humanista» que estructuraría implícitamente el pensamiento de Séneca²¹⁸. Por mi parte, recordaré que esta comparación entre los hombres y las abejas no es propia de Séneca²¹⁹. Además, hace referencia a un ideal de ordenación de la sociedad humana tan disciplinada como lo es una colmena.

Su punto de partida es la sujeción del cuerpo –fuente de los vicios– al alma; ella es el elemento «admirable» de la naturaleza humana²²⁰. Se trata de romper la «alianza» con el cuerpo, para que el alma se atribuye «todos los derechos». Sólo de este modo se puede llegar a la «certidumbre de la libertad», liberándose primero de la pena, de la carga y de la prisión del cuerpo²²¹. Junto al cuerpo que es la parte irracional del hombre, sujeto a las pasiones y al dolor; el alma es la parte racional, «inmovible en sus convicciones, intrépida, indomable» de modo que en ella reside «el bien supremo» cuando ésta logra su estabilidad²²². Cuando Séneca describe el alma de «intrépida» e «indomable»

²¹⁶ TROVATO, V., *L'oeuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, op.cit., p. 32.

²¹⁷ GUILLEMIN, A., «Sénèque directeur d'âmes. III. Les théories littéraires», *Revue des Études Latines*, n.º 32, París, 1954, pp. 270-271. También, sobre el estilo de Séneca, vid. del mismo autor, «Sénèque, second fondateur de la prose latine», *Revue des Études Latines*, n.º 32, París, 1957, pp. 265-284.

²¹⁸ ELORDUY, E., *El estoicismo*, op.cit., p. 328.

²¹⁹ Esta comparación entre el hombre y la abeja aparece también, en ARISTÓTELES, *Política*, (1253a5), op.cit., pp. 50-51 y CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 157 y 160), op.cit., pp.80-81.

²²⁰ SÉNECA, L. A., «Cartas VIII y XV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp.15 y 34-35.

²²¹ SÉNECA, L. A., «Carta LXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 152-154. Platón habla del cuerpo como sepulcro en el *Gorgias*, (492 e) op.cit., p. 94.

²²² SÉNECA, L. A., «Carta LXXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 182.

absorbe tal vez el carácter del «felino rubio» que Caliclés detectó en el ser humano. Confiere estilísticamente un instinto animal y casi violento al alma que no aparece ahora en su pureza ascética y platónica. Este resultado deriva, para Séneca, de la comprensión filosófica de lo divino que da cuenta de dos realidades distintas: la humana, es decir, las cosas mortales que «se fortalecen y caen, se desgastan y crecen, se agostan y colman» y las divinas, que tienen «un natural constante». Ahora bien, en la medida que la razón no es otra cosa que una parte del espíritu divino inmerso en el cuerpo humano, el hombre debe usar su alma para –según un proceso de analogía– lograr y mantener esta constancia en su persona²²³. El sabio es precisamente aquel que ha logrado transformar su alma a semejanza de las cosas aprendidas²²⁴. Esto responde además a una exigencia de la naturaleza. Ha encomendado en efecto al hombre cuidarse y guardarse a sí mismo²²⁵. El objetivo fundamental de Séneca es así el cuidado del alma de tipo socrático²²⁶. En efecto, se trata ahora de atender al «yo mismo», a pesar de los cambios (de la edad, en particular) que pueden afectar a su persona. Mientras que la constitución de las cosas varía, lo que importa es la igual adaptación a la constitución propia. Citando a Foucault, hay que constituir una «armadura protectora con respecto al resto del mundo, con respecto a todos los accidentes o acontecimientos que pueden

²²³ SÉNECA, L. A., «Carta LXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.156. Sobre la inconstancia de la vida humana: «Ninguno de nosotros es igual en su vejez que en su juventud; ninguno de nosotros es igual el día antes que el día después» y Séneca se refiere a Heráclito: «Podemos bajar dos veces al río, pero no al mismo río», «Carta, LCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 135. El proceso de analogía está expuesto en la «Carta CXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 429, donde se llega a la idea de virtud, después de la observación y de la comparación de actos frecuentes.

²²⁴ SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 315.

²²⁵ SÉNECA, L. A., «Carta CXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 413.

²²⁶ PLATÓN, *Protágoras* (313a-c), op.cit., pp. 510-511 y *Cármides* (161d), op.cit., p. 341. (ya citados).

producirse»²²⁷. Séneca piensa entonces encontrar en la *conciliatio* con el yo, una parte esencial de la identidad personal²²⁸. La naturaleza, como una madre, «conduce a sus hijos a la vida; no los lanza a la vida»; hace que los hombres se conserven y se concilien consigo mismos, gracias a «la adaptación y el amor a sí mismos»²²⁹. Es por ello que la felicidad consiste en la virtud porque el único bien es precisamente aquel que no puede ser quebrantado²³⁰. La filosofía otorga por tanto la mejor de las cosas: «no arrepentirse jamás de sí mismo». Esta felicidad es tan sólida que ninguna tempestad puede hacerla vacilar. El alma se conserva entonces en armonía y libre de cualquier temor²³¹. Así, Séneca considera que para que la virtud sea perfecta, se debe añadir una «igualdad de vida y un tono sostenido, siempre de acuerdo consigo mismo». Esta actitud se logra gracias al conocimiento de las cosas humanas y divinas que, además, hace que el individuo no sea «el suplicante de los dioses sino su compañero». La virtud estimula las predisposiciones que la naturaleza ha procurado al hombre y que le permiten elevarse a la altura de Dios, volviéndose su amigo²³². Séneca coincide también con el epicureísmo que exhorta también no temer a los dioses²³³.

²²⁷ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., p. 101.

²²⁸ ELORDUY, E., *El estoicismo*, op.cit., pp. 184-185.

²²⁹ SÉNECA, L. A., «Carta CXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 436-438. En esta perspectiva, Séneca señala: «Lo que enseña la experiencia es lento y variable; lo que se recibe de la naturaleza es igual en todos e inmediato», (op.cit., p. 437).

²³⁰ SÉNECA, L. A., «Carta XCII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 295. También, véase la «Carta LXXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 191. El alma es la morada de la felicidad, en la «Carta LXXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 196.

²³¹ SÉNECA, L. A., «Carta CXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 412 y *Consolación a Marcia* (4.4), op.cit., p. 187.

²³² SÉNECA, L. A., «Carta XXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 78. Aquí indica también que la naturaleza «te ha procurado dones, que si no los abandonas te elevarán a la altura de Dios». La virtud procura esta amistad divina, *Sobre la providencia* (1.5), op.cit., p. 9.

²³³ EPICURO, *Epístola de Epicuro a Meneceo*, [123] y [134], en *Obras Completas*, op.cit., pp. 87-88 y 91-92.

El ser humano debe necesariamente superar su condición terrenal encarnado por el cuerpo²³⁴ y manifestar la naturaleza racional que le conecta con lo divino. Debe buscar la libertad en la tranquilidad del espíritu, despegando su alma del «fango» y del «moho» de los vicios, para elevarla en la región sublime y excelsa del universo²³⁵. El hombre está predisposto naturalmente a ello gracias a un cuerpo erguido, una visión panorámica, y más esencialmente, una alma compuesta de «chispas de astros» que han saltados en la tierra, según la visión estoica, en referencia explícita al microcosmos humano²³⁶. Séneca expresa, con un tono neoplatónico, la ascensión del alma humana hacia lo divino que llega a comprender su propia esencia en conexión con las leyes universales. Dios es la causa primera del mundo, es decir, la «razón creadora» y la «causa universal» del universo, que se manifiesta empíricamente a través, por ejemplo, de las causas del tiempo, del espacio y del movimiento²³⁷.

²³⁴ Virtud y cuerpo no tienen nada que ver, ya que se comprueba que la fealdad física no influye en la virtud, «Carta LXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 155. La belleza de la virtud puede verse incluso «cubierta de míseros jirones», «Carta CXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 409. Séneca dice lo contrario en *Sobre la ira* (II, 35.4), op.cit., p. 127.

²³⁵ SÉNECA, L. A., «Carta LXXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 201. Una idea semejante aparece en PLATÓN, *República* (534d), op.cit., p. 366.

²³⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre el ocio* (5.4-6), op.cit., p. 269-270. La idea de que los hombres están compuestos originalmente de «seres celestes», viene del estoicismo y particularmente de Crisipo y de Posidonio. Véase DÍAZ TEJERA, A., «Séneca: un estoicismo pragmático», op.cit., p. 27. En relación con la descripción del cuerpo humano, consultar también una descripción semejante (con la intervención de Iápeto, es decir, Prometeo) en OVIDIO, P., *Metamorfosis* (I, 75-80), que recoge una fórmula de Empedocles, trad. de C. Álvarez y R. M.^a Iglesias, Cátedra, «Letras Universales», Madrid, 1995, pp. 196-197: Dios «le ordenó mirar al cielo y alzar su rostro erguido en dirección a los astros». También, sobre la creación del ser humano, ELORDUY, E., *El estoicismo*, op.cit., pp. 362-365. Véase también CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes*, (I, 33), op.cit., p. 158 y *Disputaciones Tusculanas* (III, 2), op.cit., p. 262.

²³⁷ SÉNECA, L. A., «Carta LXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 152.

Séneca no expresa una sumisión del individuo humano al divino, sino que existe entre ambos una misma comunidad. Gracias a la virtud, el hombre iguala incluso a Dios: recordando su origen, sube al lugar de donde se ha bajado. En la medida que el alma racional es algo divino, es también una parte de Dios. El alma es el Dios «habitador» en el cuerpo humano²³⁸. Por tanto, esta connaturalidad con lo divino hace que el mundo esté abierto a la comprensión racional²³⁹. Séneca reacciona este «asombro» que constituye la base de la filosofía, es decir, este deseo y esta curiosidad para indagar la verdad²⁴⁰. En este «panteísmo cósmico»²⁴¹, el universo contiene a todos y es un solo ser. En Dios, los hombres se vuelven sus miembros y sus compañeros. El alcance del alma humana tiene un dominio universal que, despreciando lo corporal, se encuentra en su propia y divina morada²⁴². Asentados entre cosas que se desvanecen, los hombres pueden levantar el «ánimo» a las cosas eternas y viajar entre ellas²⁴³. Amigo de lo divino, el ser humano debe tratar de emular su tranquilidad, su unidad y su constancia. Este proceso de ascensión se realiza simultáneamente con otro proceso de introspección que explora la individualidad humana. Séneca expresa nuevamente este planteamiento a través del principio delfico del «conocerse a sí mismo».

²³⁸ SÉNECA, L. A., «Carta XXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 78.

²³⁹ CEREZO, P., «Tiempo y Libertad en Séneca», en AA. VV., *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, C.S.I.C, Madrid, 1966, pp. 206

²⁴⁰ PLATÓN, *Teeteto*, (155d), op.cit., p. 202 y ARISTÓTELES, *Metafísica* (980a), op.cit., p. 69.

²⁴¹ SÁNCHEZ TARIFA, J. A., «La influencia del pensamiento de Séneca en el desarrollo histórico de la cultura», en ROGRÍGUEZ-PANTOJA, M. (ed.), *Séneca, dos mil años después*, op.cit., p. 70.

²⁴² SÉNECA, L. A., «Carta XCII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 300-301.

²⁴³ SÉNECA, L. A., «Carta LCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 136.

b) Conocerse a sí mismo y ser su mejor amigo

Séneca se apoya en el principio delfico del autoconocimiento que reivindica el autoexamen individual junto con la capacidad de acceder a las leyes que regulan el universo. Este enfoque acentúa más la idea de que la libertad se encuentra solamente en la edificación del hogar seguro del alma. La contemplación de la naturaleza y del «artífice de este mundo», eleva el alma de la visión de las cosas terrenas a las divinas. Accede allí a su libertad, despegándose de la «cárcel» del cuerpo y de la «esclavitud humana»²⁴⁴. El alma que no es sino un «determinado estado del aire», escapa –gracias a su «sutiledad»– del cuerpo y accede a la inmortalidad de los astros²⁴⁵. El ensimismamiento del hombre consigo mismo se hace junto con esta capacidad de conectarse con lo más alto dentro de su naturaleza definida como microcosmos. Al mismo tiempo, esta conexión se hace a partir de la conciencia de la fragilidad de la condición humana. Séneca recurre al oráculo delfico insistiendo en que el «conócete a ti mismo» implica la cuestión: «¿qué es el hombre?». Realiza un catálogo de todas las finitudes que caracterizan al ser humano en torno a sus debilidades físicas y su afán incontrolado de trascendencia. El ser humano, «un frágil vaso expuesto a cualquier rotura y caída», ha nacido para perder y perecer, para concebir temores y esperanzas pero, para nunca saber cuál es exactamente su condición²⁴⁶.

²⁴⁴ SÉNECA, L. A., «Carta LXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 152-154.

²⁴⁵ Acerca de la inmortalidad del alma, véase SÉNECA, L. A., «Cartas L, LVII, LXIII, CII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 112-113, 130, 147, 357-363. Como indica una nota de pie de página del traductor, para los estoicos, al salir del cuerpo, el alma vuela al éter y se convierte en uno de los astros, y allí mora hasta la conflagración general, (op.cit., p. 153). Séneca contempla también la idea de la reencarnación de las almas defendida por Pitágoras, SÉNECA, L. A., «Carta CVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 382.

²⁴⁶ SÉNECA, L. A., *Consolación a Marcia* (11.3-5), op.cit., pp. 193-194 y (17.1), op.cit., p. 202. Tal vez, Séneca se inspira en el enigma del Esfinge, en el

Séneca no defiende por tanto una visión pesimista de la existencia humana, sino más bien una visión trágica de aquélla. A partir de esta conciencia de las finitudes humanas, se puede expresar el autoexamen y superar la fragilidad de la condición humana. La contemplación de la constancia universal despierta una nueva conciencia en el individuo que se siente parte del todo cósmico y divino, y logra entonces esta misma igualdad de ánimo. El primer requisito para alcanzar este estado consiste en la paciencia. Séneca exhorta: «Examínate a ti mismo, estúdiate y obsérvate en todas tus facetas y ante todo mira si es en el conocimiento de la filosofía». La verdad del ser, a través de la razón, se une siempre a la virtud. Séneca recurre al principio délfico para insistir en que la filosofía consiste en el obrar que pasa necesariamente por una aprehensión, una evolución y una transformación de su propia persona²⁴⁷. A partir del autoexamen uno puede pretender ser virtuoso. Hay que ser su propio juez, ser «abogado de buen juicio»²⁴⁸, vivir «como si siempre nos estuviéramos viendo», porque «el no examinar nuestra vida» es lo que «nos endurece en el mal»²⁴⁹. Se conectan, una vez más, la conciencia de existir y la conciencia moral del individuo: ambas se unen en la búsqueda de la identidad humana e individual. La filosofía es una medicina suave que deleita al que se somete a su curación. En consecuencia, la contemplación de sí mismo genera también este deleite. Es en efecto «un placer per-

Edipo Rey de Sófocles: «Existe sobre la tierra un ser bípedo y cuadrúpedo, que tiene sólo una voz, y es también trípode. Es el único que cambia de aspecto de cuantos seres se mueven por tierra, por el aire o en el mar. Pero, cuando anda apoyado en más pies, entonces la movilidad en sus miembros es mucho más débil». Y la respuesta de Edipo: «(...) Te has referido al hombre, que, cuando, se arrastra por tierra, al principio, nace del vientre de la madre como indefenso cuadrúpedo y, al ser viejo, apoya su bastón como un tercer pie, cargando el cuello doblado por la vejez». SÓFOCLES, *Edipo rey*, en *Tragedias*, op.cit., p. 309.

²⁴⁷ SÉNECA, L. A., «Carta XVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 37.

²⁴⁸ SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 317.

²⁴⁹ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 236.

manecer consigo mismo la mayor cantidad del tiempo, cuando nos hemos hecho dignos de gozar de nosotros»²⁵⁰. Frente al sabio que es precisamente aquel hombre «lleno de alegría» que disfruta de un goce estable y que se encuentra al mismo nivel que los dioses, Séneca incita al individuo examinarse a sí mismo para lograr una serenidad, «cumbre de la felicidad humana»²⁵¹. Confirma el deleite «psicologizante» del autoexamen, cuando contempla una dimensión erótica del diálogo interior: existe «una dulzura de palabra, insinuante y acariciadora, que nos arranca los secretos de manera no muy diferente a como lo hace la embriaguez o el amor»²⁵². Gracias al placer espiritual, se descubre la dimensión psicológica de la identidad esencial de cada persona humana²⁵³. El progreso personal que uno puede esperar de la filosofía, reside en este autoconocimiento que permite, a fin de cuentas, nunca sentirse solo, reconciliándose con su persona y volviéndose «amigo de sí mismo» en una perfecta tranquilidad interior, en la dulzura de su conciencia²⁵⁴.

De forma práctica, la manifestación de las facultades más altas del alma, no implica el desprecio total del cuerpo, sino la capacidad para controlar sus impulsos y su cuidado moderado²⁵⁵. Incluso, Séneca no exige en absoluto una vida dedicada únicamente a este examen de sí mismo: entiende que el indi-

²⁵⁰ SÉNECA, L. A., «Carta LCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 136. Antes: «hasta ahí han de ir tus afanes y deseos, sin pedir nada más a los dioses: a estar contento contigo mismo y con los bienes que nacen de ti mismo», «Carta XX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 47.

²⁵¹ SÉNECA, L. A., «Carta LIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 140-141. La «serenidad» o la «tranquilidad del alma» viene de uno de los significados que Demócrito daba al bien soberano, GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 345.

²⁵² SÉNECA, L. A., «Carta CV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 373.

²⁵³ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 94.

²⁵⁴ SÉNECA, L. A., «Carta VI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 12.

²⁵⁵ SÉNECA, L. A., «Carta XIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 30-31.

viduo necesita relajar a veces su espíritu para poder progresar²⁵⁶. La mente no puede estar siempre en tensión consigo misma, y hay que distraerla con juegos y ocio. No se trata de una contradicción con el estoicismo. Como señala Grimal, el estoicismo distingue la «pasión negativa» que es la tristeza y que pertenece al «no-ser», de las «pasiones positivas» que pueden convertirse en elementos motores de la vida interior²⁵⁷. Séneca sigue este principio y defiende que hay que alejarse de la «sombra austeridad» y entregarse en la alegría para generar un «aliento enérgico». Hay que concentrar los placeres en su justo lugar sin caer por tanto en el término medio de Aristóteles. Incluso, y en esta misma línea, Séneca llega a afirmar que no se puede «alcanzar nada sublime, nada situado en lo más alto, mientras está en el juicio»²⁵⁸. En consecuencia, las «pasiones positivas» e incluso la pérdida temporal de sí mismo contribuyen al desarrollo personal. Hay que desatar un tiempo el carácter «intrépido» e «indomable» del alma para poder conocerse mejor.

He resumido algunos rasgos principales del pensamiento senequista que esbozan la conciencia individual, y particularmente a través del deseo de saber y el afán de autonomía. A continuación, indicaré cómo esas ideas se plasman en la realidad social y, primero, «frente a los demás».

B. La libertad frente a los demás

Esta parte se interesa por definir cómo Séneca defiende una libertad individual estableciendo una oposición entre la interioridad individual y la sociedad. El individuo debe reconquistar

²⁵⁶ SÉNECA, L. A., «Carta LVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 135.

²⁵⁷ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 332-333.

²⁵⁸ SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (16.4-12), op.cit., pp. 310-313.

el espacio interior de su persona, para poder alcanzar una libertad verdadera. Se trata de un espacio que le otorga un valor que debe encarnar y proteger.

1. *La sociedad es liberticida*

Séneca considera que los supuestos vicios que afectan al ser humano proceden de un contagio social. No son por tanto innatos y el hombre ha nacido naturalmente bueno y libre. El vicio principal es precisamente aquel que neutraliza la capacidad de juicio personal y crítico.

a) La maldad artificial del ser humano

Se ha visto que Séneca considera que la relación duradera con el sabio permite al individuo impregnarse de su sabiduría. Realiza el mismo razonamiento en relación con los vicios que se propagan gracias a las relaciones sociales. En efecto, los hombres son naturalmente buenos, la naturaleza les han engendrado «puros y libres»²⁵⁹. Los vicios resultan, por tanto, de una corrupción social del espíritu imbuido en el «moho» de las malas costumbres²⁶⁰. Los vicios no son naturales a los hombres sino que los han recibido por culpa de los demás²⁶¹. La mala inclinación del espíritu está adquirida, o a causa de «opiniones

²⁵⁹ SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 316. Séneca escribe igualmente que los vicios no son cosas del tiempo sino de los hombres, al principio de la «Carta XCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 337 y luego defiende que unos males son a veces de los hombres y otras, de la época, en la «Carta CXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 404.

²⁶⁰ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 328.

²⁶¹ «En cada individuo están contenidos los vicios de todo el pueblo, porque es el pueblo quien los ha dado (...) te equivocas si crees que los vicios nacen de nosotros: nos han sobrevenido, nos han sido inculcados», en «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 316.

erróneas» o causa de una propensión a falsedades incitadas por la corrupción de algunas imágenes²⁶². Séneca identifica el fenómeno social que provoca este engaño generalizado. Se trata de la «persuasión general» y consiste en que cada uno ceda al prejuicio de los demás. Éste constituye entonces el único «argumento de verdad» para el juicio individual. Prevalece el «consentimiento de los hombres» sobre la reflexión personal y se genera aquella «inmensa maldad» que consiste en el juicio erróneo²⁶³. En otras palabras, este vicio del género humano consiste en «creer de buen grado lo que oímos sin ganas, e irritarnos antes de formarnos un juicio»²⁶⁴. Séneca explica que la propagación de los vicios deriva de un fenómeno de imitación o de mimetismo entre los individuos que, por un afán de distinción, reproducen entre sí sus vicios y otras malas costumbres²⁶⁵. Así, la admiración y el testimonio de los demás son «el aguijón de nuestras locuras»²⁶⁶. Por ejemplo, en relación con los objetos deseados como los honores, el poder y la riqueza, se ha producido un proceso social de engaños recíprocos²⁶⁷. Todo deriva de una falta de juicio coherente: aquellos bienes «no son alabados por deseables, sino deseados por alabados, y después

²⁶² SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 308.

²⁶³ SÉNECA, L. A., «Carta CXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 415 y «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 316.

²⁶⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (II, 22.3), op.cit., p. 113. También, *Sobre el ocio* (1.3), op.cit., pp. 265-266. *Sobre la serenidad* (15.6), op.cit., pp. 308-309.

²⁶⁵ SÉNECA, L. A., «Carta CXXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 444-445 y *Sobre la felicidad* (1.3), op.cit., p. 227.

²⁶⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 319. Sin defender el aislamiento, Séneca considera, por tanto, que la soledad puede alejar de los vicios.

²⁶⁷ SÉNECA, L. A., *Consolación a Polibio* (9.5), en *Diálogos*, op.cit., p. 361. Los hombres admiran cosas sin valor (cuadros, estatuas, arquitectura) y pierden el juicio para aquellas, como los niños con sus juguetes, en la «Carta CXV», op.cit., p. 410. En un sentido parecido, y en el capítulo sobre la dignidad humana en Aristóteles, véase el análisis del «consentimiento individual y anticipado» en la parte «Los fines humanos como fines de la política».

que el error de los individuos se ha convertido en error general, el error general es causa del error de los individuos»²⁶⁸. Existe, en consecuencia, una retroalimentación de los vicios que confunde a todos y que genera la más triste de las condiciones: los individuos adaptan sus sueños a los de los demás²⁶⁹. Pero, conviene insistir en un punto esencial: Séneca no rechaza el poder, la riqueza, y los otros honores. Su concepción del ser humano es la del estoicismo que contempla la esencia del hombre como un «ser de acción», y que puede entonces necesitar de esos bienes. Lo que sí condena Séneca es dejarse invadir (*occupare*) por esos bienes, olvidando su independencia espiritual²⁷⁰.

Por otro lado, Séneca considera que las mujeres han sido contaminadas por la perversidad de los hombres. Comparten con ellos los mismos vicios, y se destacarían además por su libertinaje sexual²⁷¹. Por esta razón, critica y desprecia con tanta virulencia la multitud porque es el brote mismo de las enfermedades sociales²⁷². La razón de este desprecio es que la masa

²⁶⁸ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 229.

²⁶⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la brevedad de la vida* (19.3), op.cit., p. 346.

²⁷⁰ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 136-137.

²⁷¹ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.324. El conservadurismo de Séneca es patente cuando escribe por ejemplo: «En lujuria [las mujeres] no ceden nada a los hombres; destinadas por la naturaleza a un papel pasivo, han inventado un perversísimo sistema de impudicia para entrar en los hombres (...). Han perdido con los vicios los beneficios de su sexo y por haberse desvinculado de su condición de mujeres han sido condenadas a las enfermedades de los hombres», (op.cit., pp. 324-325). La «falta de pudor» es el mayor vicio, para Séneca, *Consolación a Helvia* (16.3), op.cit., p. 403. En relación con el libertinaje, véase la «Carta XCVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 338. Sobre el incesto y las orgías, *Consolación a Marcia* (1.2) y (22.2) op.cit., pp. 180 y 213.

²⁷² No faltan las expresiones en la obra de Séneca que marcan este desprecio; el pueblo se asemeja siempre al «vulgo», *Sobre la providencia* (5.1), op.cit., p. 22. Habla de «pueblos abúlicos», de los «esclavizados», destaca su «estupidez» e «insensatez», en *Sobre la firmeza del sabio* (3.4); (4.1); (13.5); (19.1), op.cit., pp. 36; 37; 50 y 57. Se refiere a la «turba de los desconsolados», *Sobre la ira* (II, 2.5), op.cit., p. 94.

prefiere deleitarse con los placeres físicos y la crueldad, que educarse con los principios de la filosofía²⁷³. Incluso, la masa malinterpreta a Epicuro pensando encontrar en su doctrina una justificación de los placeres, cuando en realidad su filosofía es austera y digna²⁷⁴. Se trata aquí de un planteamiento muy relevante ya que demuestra –como se ha visto también en Cicerón– que el estoicismo y el epicureísmo no se oponen necesariamente. En efecto, Epicuro no defiende en absoluto la satisfacción de los todos los placeres humanos. Al contrario, insiste sólo en la satisfacción de las necesidades naturales y necesarias. Además, la busca de la felicidad debe inscribirse en un hedonismo responsable y ascético²⁷⁵. En efecto, la felicidad consiste en la consecución del placer sabiamente administrado juntamente con el alejamiento del dolor. Hay que calcular los «efectos secundarios» y saber renunciar a los placeres inmediatos por aquellos de largo plazo. En cuanto al uso que Séneca hace del término «vulgo», insiste en que no se refiere a una clase social específica sino al grupo de individuos –de

²⁷³ Séneca habla en este aspecto de la soledad del filósofo respecto a los demás: «En las aulas de retóricos y filósofos no campea más que la soledad, pero, ¡cuánta concurrencia en las cocinas, cuánta juventud se aglomera cabe los hornillos de los disipadores!», en «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 325. La asistencia y el éxito de los espectáculos de gladiadores hacen penetrar el vicio de la crueldad por «las dilaciones para la muerte», enseñando al vulgo a ser cruel, «Carta VII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 12-13. «Voy pensando en mi interior cuántos son los que ejercitan su cuerpo y cuán pocos su espíritu; (...) y qué espíritus tan débiles los de aquellos hombres que sólo admiran los músculos y las espadas», «Carta LXXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 222. Acerca de la ignorancia moral de la turba, véase la «Carta LXXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 226. Ahora bien, antes Séneca alerta: «¿Qué es, pues, el bien? La ciencia. ¿Qué es el mal? La ignorancia», en «Carta XXXI», op.cit., p. 77. Hay que despreciar las cosas que «enloquecen al vulgo», en «Carta LXXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 229. El «arbitrio del pueblo» no tiene nada bueno, «Carta XCIX», op.cit., p. 347. Séneca habla de la «turba boquiabierta» ante la filosofía, «Carta CVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 386.

²⁷⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad* (12.4), op.cit., p. 240.

²⁷⁵ ONFRAY, M., *Las sabidurías de la antigüedad*, op.cit., pp. 197-199.

la clase que sean— que están imbuidos en el error²⁷⁶. En otras palabras, no es un término sociológico sino moral²⁷⁷. Designa a los individuos que no tienen activado en su alma este «asombro» que tendría que impulsarles hacia la virtud y el saber.

La primera medida para no estar contaminado por el engaño y la ignorancia generalizada, consiste sencillamente en no acercarse al brote, previniendo una contaminación limitando cualquier contacto con el vulgo²⁷⁸. Luego, se trata de evitar la conversación con los «difusores» de vicios, en la medida que la mente humana puede verse contagiada por las malas semillas que pueden depositarse en ella²⁷⁹. La persona sabe y debe entonces caminar por el sentido opuesto a la opinión del pueblo, del mismo modo que los astros avanzan por un camino opuesto al universo²⁸⁰. Por otro lado, el punto de partida de Séneca es esta misma maleabilidad y esponjosidad de la mente humana²⁸¹. Aquélla está totalmente determinada por los influ-

²⁷⁶ «Y llamo vulgo, tanto a los que llevan clámide, como a los que llevan corona; en efecto no tengo en cuenta el color de los trajes con los que cubren los cuerpos», *Sobre la felicidad* (2.2), op.cit., p. 228.

²⁷⁷ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 180.

²⁷⁸ «El trato con la multitud es dañoso», SÉNECA, L. A., «Carta VII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.12. «Ante todo precisa guardarnos de desear lo mismo que él [el vulgo]», «Carta XIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 32. «Es menester apartarse de lo que hace el pueblo: es cosa baja y vulgar vivir a la manera corriente y acostumbrada», en la «Carta CXXII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 441.

²⁷⁹ SÉNECA, L. A., «Carta CXXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 444-445 y *Consolación a Helvia* (5.6), op.cit., p. 383. Séneca compara en este texto el efecto de esas palabras con ciertas músicas que una vez oídas, no dejan el alma en paz. Habla también de los «excitantes de los vicios» en la «Carta LI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 114. Hay que ser «sordo» ante los aduladores, por ejemplo, «Carta XXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 77. Séneca establece así una correlación entre la «obscenidad del lenguaje» y el «indicio de moralidad pública», en la «Carta CXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 402-403.

²⁸⁰ SÉNECA, L. A., *Sobre la firmeza del sabio* (14.3), op.cit., p. 51 y *Sobre la felicidad* (1.3), op.cit., p. 227.

²⁸¹ Séneca lo dice explícitamente en relación con la necesidad de introducir pronto al joven a la filosofía ya que su alma es «aun dócil y modelable», «Carta

jos externos. Esta determinación resulta, primero, del mimetismo inconsciente (tanto en relación con el sabio como el vulgo) y, segundo, de la influencia de las ideas que, bien formuladas en palabras, pueden incentivar unas inclinaciones humanas en direcciones opuestas. El juicio erróneo procede en consecuencia de la credulidad que se combate gracias a la cultura²⁸². También, Séneca cree que las leyes influyen en el sentido de las costumbres de una ciudad. De hecho, la invención de las leyes deriva de la necesidad de poner fin a los vicios que se han infiltrado en la sociedad²⁸³. En consecuencia, las malas costumbres derivan también de las malas leyes²⁸⁴. El legislador debe, por tanto, procurar «hacer odiosos los vicios» y «valiosas las virtudes»²⁸⁵. También, la educación tiene un papel muy importante en la erradicación de los vicios. Debe consistir en infundir en el niño una confianza en sí mismo sin por tanto caer en la excesiva valoración de su persona²⁸⁶.

Por estas razones, Séneca urge que el individuo sepa distinguirse del pueblo si quiere pretender a una verdadera felicidad que el vulgo piensa haber logrado ilusoriamente en la celeridad de sus ocupaciones²⁸⁷. Séneca habla entonces de la «comedia

CVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 384. La propiedad que hace el alma modelable, proviene de su misma naturaleza por cuanto ésta es «un determinado estado de aire» más flexible que cualquier fluido y más dúctil que cualquier otra materia, en «Carta L», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 112-113.

²⁸² SÉNECA, L. A., *Sobre la firmeza del sabio* (2.2), op.cit., p. 35 y *Sobre la ira* (II, 24), op.cit., p. 114.

²⁸³ SÉNECA, L. A., «Carta XC», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 280.

²⁸⁴ SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 313.

²⁸⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 6.3), op.cit., p. 71.

²⁸⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (II, 21.1-6), op.cit., p. 111.

²⁸⁷ «Los asuntos no persiguen a nadie; son los hombres los que van en pos de los asuntos y andan creyendo que estar atareado es una muestra de felicidad», en la «Carta CVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 374. Antes: «Todo tiene efecto en un laberinto de gente apresurada que su misma prisa aparta del camino», en «Carta XLIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 99. Compara a los hombres con «hormigas» que van sin rumbo fijo, *Sobre la serenidad* (12.2-6), op.cit., pp. 303-304.

de la vida humana», donde –manteniéndose en el ambiente teatral– la felicidad de cada uno no es más que una «máscara»²⁸⁸. Se invierte ahora la demostración ciceroniana de las diversas «personas» del ser humano. La turba encarna la ignorancia y los vicios, y en muchas ocasiones, Séneca compara los vicios –particularmente la avaricia, la ambición y la crueldad– con la propagación de enfermedades. Cuando éstas se endurecen, atan el alma en dolencias permanentes²⁸⁹. Frente a la «maldad vulgar» que tiene múltiples formas de «perversidad», se erige la rectitud moral que es sencilla, porque sigue la única vía de la naturaleza²⁹⁰. Así, a diferencia de la turba, emergida en los placeres, uno revela su «firmeza de espíritu» a través de la moderación²⁹¹. Para Séneca, en efecto, la persecución de los placeres tiene la culpa de haber provocado una «abulia» general, blandiendo la mente de los hombres, convirtiéndolos en «delicados», «afeminados» y «temerosos» cuando la virtud, al contrario, exige valor y esfuerzos, porque «la vida es «lucha» como en un campo de batalla²⁹². Por ejemplo, en la medida que el lenguaje es el «porte del alma», debe expresarse con seguridad y

²⁸⁸ SÉNECA, L. A., «Carta LXXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 223. Habla de las «apariencias de felicidad» y del «leve barniz de felicidad» del vulgo en las «Cartas XCVIII y XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 343 y 410.

²⁸⁹ Los vicios son como la peste, SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (6.3), op.cit., p.291. Asimila por ejemplo la avaricia a un «virus», *Sobre la ira* (III, 8.1), op.cit., p. 139 y también a la peste, *Consolación a Helvia* (13.2), op.cit., p. 400. Véase igualmente las «Cartas LXXXV, CVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 200, 374.

²⁹⁰ SÉNECA, L. A., «Carta CXXII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 442-443.

²⁹¹ SÉNECA, L. A., «Carta XVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 41.

²⁹² Acerca de la «feminización» de los individuos debido a los placeres y la persecución de la comodidad: SÉNECA, L. A., *Cuestiones naturales* (VII, 31), op.cit., p. 163; *Sobre la brevedad de la vida* (12.6), op.cit., p. 334 y las «Cartas, LI, XCVI, CIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 114, 336-337 y 372. Por ejemplo, «(...) es necesario repudiar los placeres, que enervan y afeminan (...) precisa menospreciar las riquezas que son el jornal de la esclavitud», en «Carta CIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 372. No abando-

sencillez y no con excesos y artificios prueba de falta de sinceridad y de amaneramiento²⁹³. A partir de este virilismo, Séneca piensa descubrir las manifestaciones de la corrupción de la sociedad en las «canciones muelles y degeneradas» como en la falta de pudor de los cuerpos²⁹⁴. También, critica la ilusión de aquel que cree que el dominio político y militar es lo más grande cuando el «dominarse a sí mismo» es «el mayor de todos los dominios»²⁹⁵. No critica aquí tanto la idea de imperio, como el afán personal de dominación que genera una ambición y una crueldad desfrenadas y contrarias al control de su persona.

Las «locuras del linaje humano»²⁹⁶ solamente provocan miseria y esclavitud. En efecto, el problema del vicio –que se junta con el deseo– reside en que ha transformado la satisfacción de una necesidad natural en el sentido mismo de la existencia humana, lo que genera una nueva forma de servidumbre²⁹⁷. Se trata aquí, por parte de Séneca de una crítica conservadora, dirigida al conjunto de la sociedad romana. El vicio (de la vanidad en particular), consiste en creer que la felicidad reside en la acumulación de bienes cuando éstos sirven, en realidad, sólo a satisfacer las necesidades humanas²⁹⁸. Al contrario, el alma noble se libera de este yugo, y prefiere vivir

narse al vino, a la adulación, y otras pasiones que «nos atraen blandamente», en «Carta CXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 413.

²⁹³ SÉNECA, L. A., «Carta CXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 408.

²⁹⁴ SÉNECA, L. A., «Carta XC», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 282-284.

²⁹⁵ SÉNECA, L. A., «Carta CXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 401.

²⁹⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 44. Esta temática reaparece a menudo, hablando Séneca de la «insensatez [que] encuentra cada día partidarios», en «Carta XXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 67. También de la «común locura» que empuja «unos a otros hacia los vicios», en «Carta XLI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 94.

²⁹⁷ Séneca habla en este sentido de los «servidores del vientre», SÉNECA, L. A., «Carta LX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.142.

²⁹⁸ SÉNECA, L. A., «Carta LX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 142.

en retiro con un mínimo de bienes que le llenan plenamente²⁹⁹. En consecuencia, uno puede cumplir virtuosamente con la vía de la naturaleza porque ella ha dispuesto las cosas de tal manera que se puede fácilmente satisfacer las necesidades naturales y básicas³⁰⁰. Esta idea deriva de la perspectiva estoica de Séneca respecto a la naturaleza que ha creado a los hombres buenos y libres.

b) La bondad natural del ser humano

La crítica del afán de riqueza y de la avaricia deriva de esta visión teleológica de la naturaleza. Séneca considera que los hombres pueden fácilmente satisfacer sus necesidades y que no sólo el lujo es en sí superfluo y engañoso, sino también todo tipo de progreso material y técnico. En este sentido, Séneca critica –como Cicerón³⁰¹– el progreso técnico de los hombres porque va a contracorriente de la vida sencilla que reclaman la naturaleza y la filosofía³⁰². Reconoce que el progreso material deriva de la razón, pero no de la razón enfocada en la rectitud y la justicia³⁰³. Por tanto, la filosofía de Séneca es en este sentido conservadora, ya que opone la sabiduría a las propias capacidades racionales y técnicas de los hombres. En realidad, no critica el progreso técnico en sí sino sus resultados, ya que confieren nuevos bienes materiales que alejan a los hombres del

²⁹⁹ SÉNECA, L. A., «Carta XIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 44-45.

³⁰⁰ SÉNECA, L. A., «Carta XXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.63.

³⁰¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (II, 11-18), op.cit., pp. 88-91.

³⁰² Para Séneca el control del agua por los Romanos no es elogioso. Frente a la ingeniosidad inútil de las canalizaciones (descrita en la «Carta XC», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 282), opone, por ejemplo, «las fuentes cristalinas y ríos no esclavizados por el trabajo del hombre», (op.cit., p. 289). En este punto, Séneca se diferencia de Posidonio para quien la filosofía ha creado todas las artes, AUBENQUE, P. & ANDRÉ, J. M., *Sénèque*, op.cit., p. 79.

³⁰³ SÉNECA, L. A., «Carta XC», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 284-285.

camino de la sabiduría. El pensamiento humano ha sido desviado por culpa de lo «técnico-utilitario»³⁰⁴; ya no se dedica a la contemplación divina. Con las «malas artes», los hombres dedican sus «lágrimas» a la excavación de los metales de la Tierra, que luego acumulan con avaricia, sin darse cuenta de que están valorando «lo insignificante»³⁰⁵. Este modo de vida va en contra de la naturaleza que no ha impuesto «nada duro ni difícil»; son las «invenciones del ingenio humano» las que han complicado la existencia de los hombres³⁰⁶. Séneca subordina el progreso racional y técnico al posible progreso moral: éste se ve impedido por el primer tipo de progreso porque desvía a los hombres de lo justo.

En la medida que Séneca cree que los vicios derivan de la sociedad, y que más precisamente, la razón de la pobreza es la misma avaricia³⁰⁷, defiende una «Edad de Oro», una «edad feliz» y una inocencia original de los hombres³⁰⁸. En unos versos de su tragedia, *Medea*, Séneca parece anticipar la globaliza-

³⁰⁴ GARCÍA-BORRÓN, J. C., «Más de Séneca y de senequismo», op.cit., p. 228.

³⁰⁵ Para Séneca, la presencia escondida del oro y de los metales en el fondo de la Tierra viene de que la naturaleza ha querido enseñarnos su peligrosidad, «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 317. De hecho, opone simbólicamente la excavación de esos metales a la contemplación de la sabiduría, «Carta CX», op.cit., pp. 39-392. Véase también, *Sobre la ira* (III, 33-34), op.cit., pp. 166-167. Esta crítica reaparece en *Sobre la serenidad* (3, 7-8), op.cit., p. 286.

³⁰⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XC», op.cit., p. 282. Más adelante, «Tenemos al alcance todo lo que por nacimiento necesitamos (...). La naturaleza es suficiente para aquello que ella reclama», op.cit., p. 283; En un mismo sentido, véase la «Carta CXIX», op.cit., p. 427-428. Incluso, al final de la «Carta IV», afirma que «lo suficiente está al alcance de la mano», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 9. También, *Consolación a Helvia* (5.1), op.cit., p. 382.

³⁰⁷ Afirma al principio de la «Carta XC», desde que los hombres «quisieron cosas propias, dejaron de poseerlas todas», de modo que «la avaricia instauró la pobreza», op.cit., pp. 279 y 288. El mito de la Edad de Oro tendría sus raíces en los mitos prometeicos de Hesíodo, Esquilo, Protágoras y Platón, para influir en el racionalismo de Aristóteles y muchos más tarde en Rousseau. Véase al respecto, ELORDUY, E., *El estoicismo*, op.cit., p. 366.

³⁰⁸ Estas fórmulas aparecen propiamente en la «Carta XC», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 280 y 281.

ción³⁰⁹, la constitución del mundo como unidad paulatinamente controlado por los navegadores, los cartógrafos y los poetas visionarios. En esta pieza de teatro, el *hibris* de la heroína que mata a sus propios niños para vengar su honor conyugal, está vinculado con el desorden general del mundo donde todas las fronteras físicas y religiosas han sido transgredidas. Frente al mítico orden ancestral sucede un universo donde todo se mueve, se comunica, se mezcla y se uniformiza gracias a los progresos técnicos de los hombres, ávidos de comercio, de pillaje y de expansión urbana:

*«¡Oh tiempos felices de nuestros mayores
Que no conocieron malignos engaños!
Vivía contento cada uno en su tierra,
Y a viejo llegaba en los campos paternos.
Con poco era rico; no ansiaba más bienes
Que aquellos que brindan las tierras natales
La nave tesalia perturbó las leyes
Del mundo, que estaba bien distribuido,
Y domó los mares a golpes de remo,
Volviendo las aguas motivo de espantos.*

(...)

*Ya cualquier barquilla recorre el abismo.
Han sido alterados del orbe los lindes,
Y en tierras recientes se alzaron ciudades.
El mundo, patente, ya nada conserva
Donde lo produce.*

(...)

*Pasados los años, vendrán tiempos nuevos:
Soltará el Océano los lazos del orbe,
Y un gran continente saldrá de las olas,
Y Tetis la gloria verá otros mundos.
Y entonces la tierra no acabará en Tule»³¹⁰.*

³⁰⁹ FERRI, L., *Ils racontent la mondialisation. De Sénèque à Levi-Strauss*, Éditions Saint-Simon, 2005, París, p. 19.

³¹⁰ SÉNECA, L. A., *Medea* (330-340; 360-379), trad. de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 2001, pp. 70-73.

Algunos han visto también en estos últimos versos del coro, una profecía del descubrimiento de América, otros, la expresión, como en todos los mitos, de una «experiencia perdida en el subconsciente de la humanidad»³¹¹. Dentro de esta experiencia, se encuentra esencialmente la idea de una vuelta a un mundo genuino y puro, donde los hombres habrían formado una sociedad perfectamente conforme con su genuina naturaleza. Se trata de una «generación humana» feliz ya que los hombres gozaban en común y en paz de la naturaleza. A diferencia de Cicerón que defiende la estricta propiedad privada, Séneca añora, al contrario, una sociedad donde aquélla no existe, y donde todo es común. Esos hombres primitivos, «recién salidos de la mano de los dioses» no eran virtuosos (ya que la virtud implica el arte y el aprendizaje) sino «inocentes por naturaleza», es decir, incapaces de dañar al otro porque las circunstancias no les empujaban a ello³¹². La filosofía de Séneca pretende volver a este estado original: purificando las almas y siguiendo la naturaleza, se puede «tornar a buen camino y restituírnos a nuestro primitivo estado»³¹³. Parece compartir con los cínicos, los escépticos y los epicúreos una cierta desconfianza en las instituciones sociales y el poder. Para Sabine, Séneca cambia totalmente las concepciones aristotélica y ciceroniana que consideran la Ciudad-Estado como el único medio para lograr la vida civilizada. Ahora, con Séneca, las instituciones políticas se convierten en un remedio más o menos artificial de los males humanos. Este cambio operado por Séneca es comparable, según Sabine, con la posición ciceroniana respecto a la igualdad humana definida como objetivo³¹⁴. Cuando esos dos cambios van a unirse, se minará por completo la antigua valoración

³¹¹ SÉNECA, L. A., *Medea*, «Prólogo», op.cit., p. 39 y FERRI, L., *Ils racontent la mondialisation. De Sénèque à Levi-Strauss*, op.cit., p. 21.

³¹² SÉNECA, L. A., «Carta XC», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 288-289.

³¹³ SÉNECA, L. A., «Carta XCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 343.

³¹⁴ Véase en el capítulo sobre Cicerón, la parte «Benevolencia e igualdad».

de la política. En lugar del supremo valor de la ciudadanía, surgirá una «igualdad común», compartida por todos los hombres de toda suerte y condición. En lugar del Estado como órgano positivo de la perfección humana, habrá un «poder coactivo» que, hasta ahora, luchaba «sin éxito» por hacer tolerable la vida terrena. Pero, matiza Sabine, este cambio «revolucionario» de la escala de los valores, que directamente se conecta con el valor de la dignidad humana, no aparece ahora sino sólo como una sugestión³¹⁵. Esta dignidad humana insinuada en Séneca motiva efectivamente el presente capítulo. Se estudiará cómo dicha intuición es inherente a sus planteamientos, invitando a contemplar una posible igual dignidad entre los seres humanos. Antes, mostraré que la misma referencia a un estado histórico y genuino de la humanidad sirve también para conferir un fundamento a la libertad individual que se expresa en la oposición radical a los demás.

2. *La libertad procede de sí mismo*

Séneca edifica la libertad del individuo en el ejercicio «correcto» y «sano» del juicio humano. Consiste, por un lado, en asentar la libertad en la noción de seguridad que solamente puede manifestarse en el alma individual. Por otro lado, esta libertad se expresa gracias a una conciencia individual que antepone el juicio personal a la opinión ajena. Por fin, esta misma conciencia deriva de una predisposición para la confianza en sí mismo y el rechazo de todos los temores.

a) La libertad reside en la seguridad de su individualidad

Séneca no critica la riqueza en sí como la disposición del ánimo cuyo movimiento dependería únicamente de ella. Reconoce que la riqueza es, en efecto, una de las «cosas preferibles» y acepta la utilidad y la delectación de los bienes perseguidos

³¹⁵ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., pp. 140-141.

por los hombres, a condición de que aquellos dependan «de nosotros y no nosotros de ellos»³¹⁶. Lo que Séneca condena de la riqueza no es tanto la posesión de los bienes –lo que resultaría ser una contradicción consigo mismo³¹⁷– como el desencadenamiento irresistible de un deseo de acumular más bienes. Esta situación pondría fin a la constancia del ánimo y generaría una dependencia de su persona hacia cosas útiles pero fútiles³¹⁸. La avaricia y el afán de riqueza distorsionan el juicio humano, única capacidad que garantiza la libertad del individuo. El rico se siente pobre, porque se encuentra en un estado mental que le hace desear siempre más de lo que tiene³¹⁹. Por tanto, la prosperidad quita la «rectitud del juicio»³²⁰, que es la

³¹⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 340. Las riquezas son cosas «preferibles», es decir, útiles y ventajosas, *Sobre la felicidad* (22.3) y (24.5), op.cit., pp. 252 y 255. Véase GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 17-18 (pasaje ya citado).

³¹⁷ Séneca tiene una de las más grandes riquezas de Roma, otorgada gracias al apoyo de Nerón. Según Tácito, las propiedades de Séneca están evaluadas a su muerte en 300 millones de sestercios, TÁCITO, C., *Anales*, (XIII, 42), op.cit., p. 458. Es solamente después de abandonar a Nerón cuando Séneca pretende recuperar la «austeridad», volviendo a las enseñanzas de su maestro Átalo. Se trataría de un «rito purificador» según LÓPEZ LÓPEZ, M., *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, op.cit., p. 29.

³¹⁸ Véase por ejemplo el último párrafo de la «Carta XVI», donde explica, citando a Epicuro, «Si vives al dictado de la naturaleza, nunca serás pobre, pero si vives al dictado de la opinión, nunca serás rico (...), los deseos naturales tiene un término; los que brotan de una falsa opinión no se detienen, ya que lo falso carece de límite», SÉNECA, L. A., «Carta XVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 38.

³¹⁹ SÉNECA, L. A., «Carta II», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 5. Más adelante, asimila la riqueza a la «pobreza imaginaria», picada por el «aguijón de la envidia», «Carta CIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 366. También, «son el aguijón de todas nuestras locuras la admiración y el testimonio de los demás», en la «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 319. Se ha visto que Séneca utiliza la metáfora del aguijón para describir como el sabio influye profunda y discretamente en la mente de sus discípulos.

³²⁰ SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 320. En la «Carta CXIX», habla de la «ceguera del entendimiento» debido a las riquezas, op.cit., p. 427. Son un peso para el «corazón limpio», *Sobre la providencia* (6.2), op.cit., p. 26.

meta de la sabiduría. Séneca urge entonces menospreciar la servidumbre de las riquezas no por superfluas sino por pequeñas ya que dependen, a fin de cuentas, de la suerte y del «arbitrio ajeno»³²¹. Por tanto, para conocerse y «sopesarse» a sí mismo, teniendo un «alma sana» y feliz, uno debe poner de lado, el dinero, los bienes materiales y las dignidades, porque impiden un examen honesto de su persona³²².

Lo que le preocupa a Séneca es mantener el alma humana fijada en su búsqueda de la sabiduría. Tanto el progreso técnico como la búsqueda de bienes y riquezas desvían –por culpa de la flaqueza del alma humana– el pensamiento humano de la ocupación virtuosa, orientándole hacia los deseos de dominación y de vanidad. En realidad, Séneca considera que la riqueza es perfectamente compatible con la filosofía pero, dudando de la capacidad del hombre común para llegar a este equilibrio, elogia la pobreza, como vía «práctica» y más rápida para llegar a la sabiduría. En la medida que el pobre se limita a satisfacerse con el mínimo material básico exigido por la naturaleza, puede emplear su tiempo y sus esfuerzos al cultivo de su alma. Soporta el hambre porque, como los habitantes de las ciudades asediadas por el enemigo, sabe que obtendrá un premio mayor que es «¡la libertad perpetua!», y añade Séneca: «¡no vernos obligados a obedecer a ningún dios ni a ningún hombre!»³²³. Reaparece aquí la idea de que la consecución de la libertad es el objetivo último de la existencia humana y pasa necesariamente por el esfuerzo y la lucha; no se debe soportar ninguna dominación que sea física o mental, humana o divina. La virtud de Séneca tiene siempre esta vertiente «belicista», considerando que el esfuerzo para superar sus límites –como el hambre y el miedo– desemboca en una transformación irremediable de sí mismo.

³²¹ SÉNECA, L. A., «Cartas CIV, CX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 372 y 393-394. Así: «el camino más breve hacia la riqueza es menospreciarla», Carta LXII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 144.

³²² SÉNECA, L. A., «Cartas LXXII y LXXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 186 y 223.

³²³ SÉNECA, L. A., «Carta XVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 39.

La libertad es la meta que el individuo debe esforzarse a alcanzar. La filosofía es la actividad para llegar a este premio, y la pobreza, el estado material que crea la predisposición mental para su desarrollo³²⁴. La libertad se consigue en contra de los elementos externos a la individualidad humana, es decir, los deseos irracionales fomentados por las malas costumbres ajenas. La individualidad se convierte, según Gómez-Heras, en el refugio de los valores éticos, volviéndose el mismo «santuario» de la autonomía de la persona³²⁵. Esta interpretación revela una semilla importante para la autonomía inherente al individuo en la concepción moderna de la dignidad humana.

El sabio, debido a su «sincero amor a la libertad», no persigue las mismas cosas que la mayoría de los hombres. Éstas oprimen por la vana ambición que generan³²⁶. Séneca defiende la independencia total del individuo en el trato con los demás. Su libertad consiste en que sea el dueño exclusivo de su existencia, es decir, el «artífice de su vida»³²⁷. Lo más vergonzoso consiste en «ser conducido por otro»³²⁸. Séneca plantea la problemática del «idealismo de la libertad»³²⁹ en la posibilidad de determinar su existencia independientemente de la considera-

³²⁴ SÉNECA, L. A., «Carta XVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 40: «¿Dudará nadie en soportar la pobreza a fin de liberar el alma de la furia de las pasiones?». En la «Carta CXXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 443: «El vientre morigerado y conforme con la escasez es un gran elemento de la libertad». Séneca cuenta cómo los ricos siguen las costumbres de la pobreza para endurecer su espíritu, SÉNECA, L. A., *Consolación a Helvia* (12.3), op.cit., p. 398 y «Carta XVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 42. Véase también, JUVENAL, J., *Sátiras* (III.153-154), op.cit., p. 17.

³²⁵ GÓMEZ-HERAS, J. M.^a G.^a, «Séneca, variaciones de su imagen en el tiempo» en *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, op.cit., p. 15.

³²⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XXII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.54, donde Séneca toma a los estoicos como modelos de esta libertad.

³²⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad* (8.3), op.cit., p. 235.

³²⁸ SÉNECA, L. A., «Carta LV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 123.

³²⁹ GARCÍA-BORRÓN, J. C., «Más de Séneca y de senequismo», op.cit., p. 227. El autor recoge aquí, como apunta, una fórmula de W. Dilthey.

ción ajena. El individuo debe apartarse de la turba para no estar contaminado por los vicios y otras pasiones que debilitan y engañaban su alma en la persecución de sus objetivos. Esta sustracción de su persona de la masa se completa por la reconquista, la posesión y el disfrute del hogar, de la morada, anteriormente expropiada por los demás, y que es el alma³³⁰. Como indica Cerezo, la ética senequista no es de renuncia, sino de posesión³³¹. En un mismo sentido, señala agudamente Thévenaz³³², la idea de interioridad en Séneca se expresa también a través de este sentimiento de posesión. El individuo debe ser el único dueño de su persona. El alma es el hogar, la «casa»³³³ donde el individuo puede disfrutar de una libertad segura, poniendo en práctica el autoexamen. A diferencia de la libertad insegura y engañosa de la vida social, el hogar del alma proporciona unos cimientos que no pueden derrumbarse³³⁴. La noción de libertad en Séneca es, en este sentido, estrechamente vinculada con la de seguridad. Uno no puede ser libre si no puede estar seguro de lo que puede ocurrirle³³⁵. Por tanto, el único

³³⁰ «(...) debes retirarte en ti mismo cuando te veas forzado a ponerte en contacto con la turba», en la «Carta XXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 63. Esta actitud corresponde a lo que hace el sabio, según la voluntad de la naturaleza: «se repliega a sí mismo, queda en compañía de sí mismo», en la «Carta IX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 20. Véase también, *Sobre la brevedad de la vida* (18.1-19.1), op.cit., pp. 344-345.

³³¹ CEREZO, P., «Tiempo y Libertad en Séneca», op.cit., p. 208.

³³² THÉVENAZ, P., «L'interiorité chez Sénèque», op.cit., p. 190-192.

³³³ Las comparaciones del alma con el «hogar», la «casa» o la «morada» son muy frecuentes en Séneca. Véase por ejemplo las «Cartas, IX, XX, CVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 19, 46, 379. De forma general, la filosofía en Séneca se mezcla con la afirmación y el progreso del individuo en un espacio dado, al referirse al «camino» por ejemplo, o también a la «colina», ejemplos vistos antes.

³³⁴ «no existe nadie que no se encuentre más seguro con cualquier otro que consigo mismo», en la «Carta XXV», op.cit., p. 63. Es llamativa la diferencia discreta apuntada por Séneca entre el hogar seguro del alma y en otros textos de sus «Cartas», las referencias a los hundimientos de casas en Roma. Por ejemplo, véase la «Carta XC», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 289.

³³⁵ Acerca de la «vida segura» como objetivo, consultar la «Carta VIII», en *Cartas Morales a Lucilio* op.cit., p. 15.

medio para proporcionar esta seguridad a sí mismo, es volver a su persona y despegarla de los ámbitos y espacios de la existencia social. La libertad consiste en sobreponer su ánimo a la opinión ajena y fortalecer «el lugar» que la naturaleza nos ha encargado defender: «El del hombre», según la fórmula de Séneca³³⁶. El «hombre», es decir, nuestra individualidad respectiva; es este «santuario», este refugio, este hogar cuya «edificación délfica» asegura una libertad verdadera. A continuación, mostraré cómo este rechazo de los demás es concomitante con una interiorización de la persona consigo misma.

b) La libertad se manifiesta en el ejercicio de la conciencia individual

Séneca opone la noción de conciencia (*conscientia*) a la de la aprehensión ajena. Uno debe acudir y retirarse en su conciencia y apartarse de la turba³³⁷. En un mismo sentido, lo más importante no es la reputación o la fama, sino la «buena conciencia», es decir, la capacidad para juzgar moralmente su propia conducta en función de la honestidad³³⁸. Al

³³⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la providencia* (19.1-3), op.cit., p. 57-58. En un mismo sentido, el sabio «anuncia que a nadie, solamente a él, concede derecho sobre su persona», *Sobre la firmeza del sabio* (10.3), op.cit., p. 46. También, *Consolación a Marcia* (26.3), op.cit., p. 219. Al referirse a Sócrates y su destino final, Epicteto escribe: «otra cosa quería él mantener a salvo: no el cuerpo, sino al hombre leal, honesto», EPICTETO, *Disertaciones*, (IV, I, 160), op.cit., p. 351.

³³⁷ SÉNECA, L. A., «Carta VIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.14. La autocrítica moral –mediante el examen de conciencia– y el distanciamiento de la vida pública para cultivar su libertad interior, son dos principios que Séneca extraje del nuevo estoicismo introducido en Roma por la escuela de los Sextios. Véase LÓPEZ LÓPEZ, M., *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, op.cit., p. 32.

³³⁸ SÉNECA, L. A., «Carta CXXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 228 y *Sobre la ira* (III, 41.1), op.cit., p. 173. También: «que prefieras gustar a ti mismo ante que gustar al pueblo», en la «Carta XXIX», op.cit., p. 71. Más adelante, exclama «¡Cuán grande es la demencia de aquel que sale sonriendo del auditorio de ignorantes que le ha aplaudido! ¿Por qué te alegras de ser alabado por aquellos hombres que tú no puedes alabar?», en «Carta LII»,

abrir, por ejemplo, el tratado *Sobre la clemencia*, Séneca pretende cumplir «la función de espejo» respecto a Nerón, porque es «agradable dirigir la mirada a nuestro interior y contemplar la buena conciencia»³³⁹. Por tanto, este «testigo interior»³⁴⁰ está seguro de sí mismo y no evita la muchedumbre porque «si las cosas que haces son honestas, ¿qué importa que no las sepa nadie si tú las sabes?»³⁴¹. Si acudimos sólo a la razón para aprehender la realidad «apreciemos cada cosa haciendo caso omiso de la opinión ajena»³⁴². Séneca esboza una incipiente libertad de pensamiento que consiste en priorizar su juicio personal sobre el consentimiento de los demás. Se trata de rechazar no sólo los vicios compartidos por todos, sino más profundamente, el seguimiento ciego y acrítico de las ideas generalmente admitidas por el tibio conformismo social.

op.cit., p. 118. También, «no precisa que envidies a estos que el pueblo llama grandes y felices; no precisa que el aplauso malbarate el sano comportamiento de tu alma bien ordenada», en la «Carta XCIV», op.cit., p. 317. Aquí Séneca elabora una diferencia entre la fama que depende del juicio de muchos y la gloria, del juicio de los buenos, en la «Carta CII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 360. En la «Carta LXXIX», considera que la gloria es la sombra de la virtud, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 220. En otro lugar, considera que los que buscan la gloria (militar) actúan mal pero «virilmente», *Sobre la brevedad de la vida* (7.1), op.cit., p. 325.

³³⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (I, 1.1), op.cit. p. 3. Trovato señala que con este juego mágico de la reflexión donde Nerón encarna la clemencia y Séneca el espejo, reflejándole su propia imagen, se introduce al lector a las actitudes propias de las ceremonias iniciadoras y simbólicas, «juego» que ya había desarrollado Sextio, TROVATO, V., *L'œuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, op.cit., p. 91.

³⁴⁰ LEÓN SANZ, M.^a I., *Séneca*, op.cit., p. 36.

³⁴¹ SÉNECA, L. A., «Carta XLIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 97. «No haré nada en función de la opinión, lo haré todo con mi sola conciencia. Creeré que todo lo que hago con mi sola complicidad, se hace a la vista de todos», en *Sobre la felicidad* (20.1), op.cit., p. 249.

³⁴² SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 331. En un sentido muy parecido: «(...) al albedrío ninguna cosa puede vencerlo sino él mismo», EPICTETO (Arriano), *Disertaciones*, trad. de P. Ortiz García, Planeta De Agostini, Madrid, 1996, (I, 29-9), p. 101

Los comentaristas modernos proporcionan varias pistas para entender el significado que Séneca puede atribuir a la idea de conciencia. Este «testigo interior» se refiere directamente a la presencia de Dios en el hombre. Existe en efecto una «conaturalidad» entre lo divino y lo humano, puesto que el alma es propiamente el Dios «habitador» en el cuerpo humano. Entonces, una «fuerza divina» (pero no un *daimon* como en Aristóteles)³⁴³ reside en cada uno y actúa como un juez moral: «Dios se halla cerca de ti, está contigo, está dentro de ti (...); un espíritu sagrado reside dentro de nosotros, observador de nuestros males y guardián de nuestros bienes, el cual nos trata tal como es tratado por nosotros»³⁴⁴. Díaz Tejera cree ver en esta interiorización de lo divino una novedad dentro del estoicismo³⁴⁵. Elorduy profundiza esta hipótesis³⁴⁶, y considera que esta relación antropomórfica entre la persona y la divinidad, se refiere a una «conciencia entendida en sentido moral», y que el estoicismo antiguo no contemplaba. Es cierto que en sus orígenes cananeos, el estoicismo mantenía un estrecho parentesco entre lo divino y lo humano³⁴⁷. A través de esta noción moral de la conciencia, Séneca profundiza este parentesco convirtiéndolo en una interiorización y una asimilación perfecta entre Dios y el hombre. Según Elorduy, para descubrir esta noción, Séneca se inspiraría tanto en Epicuro como tal vez en «alguna máxima popular religiosa». La conciencia moral del individuo sería entonces una parte del «espíritu que lo penetra todo»³⁴⁸.

³⁴³ En el capítulo sobre la dignidad humana en Aristóteles, véase la parte: «El ser humano y la felicidad».

³⁴⁴ SÉNECA, L. A., «Carta XLI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 92-93.

³⁴⁵ DÍAZ TEJERA, A., «Séneca: un estoicismo pragmático», op.cit., pp. 26-27

³⁴⁶ Las citas siguientes aparecen en ELORDUY, E., *El estoicismo*, op.cit., pp. 139 y 140.

³⁴⁷ ELORDUY, E., *El estoicismo*, op.cit., p. 25. Sobre los orígenes del estoicismo y sus bases religiosas, culturales y fenicias, véase *El estoicismo*, op.cit., pp. 9-73.

³⁴⁸ ELORDUY, E., *El estoicismo*, op.cit., pp. 139 y 140.

Para Grimal, este progreso es más profundo. Séneca operaría el tránsito, inédito hasta entonces, de la «conciencia moral» grecoromana cuyo punto objetivo es el bien externo y superior, a la «conciencia psicológica», que contempla al propio yo como centro de referencia, y que se manifiesta particularmente en Séneca a través de la noción de «remordimiento»³⁴⁹. Este sentimiento del «caso de conciencia», de la vergüenza, no deriva del estoicismo –que lo considera como prueba de debilidad– sino efectivamente del epicureísmo que lo contempla como una emoción noble. Para entender por qué Séneca hace emerger esta (nueva) idea de conciencia, se puede seguir a Grimal que señala que las nociones de «conciencia» y de «remordimiento» están más desarrolladas por Séneca, después del año 59, es decir, después del asesinato de Agripina, la madre de Nerón. Además, conjuntamente a la aparición de la «buena y mala conciencia», Séneca expresa otras ideas políticas que muestran la vinculación de estos conceptos con lo que experimenta personalmente³⁵⁰. Considera, por ejemplo, que la salvación de la patria prima sobre cualquier consideración de las relaciones humanas. Más explícitamente, afirma que el beneficio de un padre o de una madre puede cancelarse, si este padre o esta madre han más perjudicado a su hijo que haciéndole nacer³⁵¹. Así, la aparición de la conciencia como «testigo interior» no deriva sólo de un descubrimiento filosófico sino también de la experiencia íntima y política de Séneca. De cualquier modo, implica esta independencia en relación con lo externo, a la cual se añade el matiz de un principio de responsabilidad. Por esta razón, García Borrón abunda en esta dirección, cuando detecta en los planteamientos de Séneca un «sentido de autonomía ética personalista». Intuye incluso en Séneca la pro-

³⁴⁹ GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., pp. 141-142.

³⁵⁰ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 192-195.

³⁵¹ Esas dos ideas aparecen en *Sobre los beneficios*, consultado en su versión francesa, en SÉNECA, L. A., *Oeuvres Complètes*, (IV, 4, 2) y (V, 20, 7), op.cit. pp. 186 y 208.

pia concepción de la dignidad humana. Ésta «radica pues en nada exterior al hombre mismo, sino en la propia personalidad de éste, y ella es el criterio de la moralidad»³⁵². Libertad, conciencia y dignidad humana están entonces unidas, pero proceden, primero, de un increíble esfuerzo íntimo para edificar su «morada» personal y segura.

Por fin, se puede recurrir a un criterio histórico global para intentar explicar la aparición de esta noción de conciencia en Séneca. Para Sabine, a partir de Alejandro, los hombres han tenido que aprender a vivir más allá de las Ciudades-Estados, es decir, en relaciones impersonales. Como resultado de este proceso, va a surgir una conciencia de sí, un sentido de recogimiento y de intimidad personal de un tipo inédito, y que el griego de la época clásica no habría sentido nunca. Ahora, los seres humanos empiezan a «fabricarse almas»³⁵³. Esta tesis de Sabine parece considerar que la aparición de la conciencia deriva, a fin de cuentas, de un sistema de autodefensa espiritual de los individuos, un filo de seguridad, frente al abismo de una individualidad solitaria y desconocida. Por tanto, la aparición de la conciencia en Séneca es ligeramente distinta a su aparición en Platón. En éste, la conciencia individual derivaría del afán de utilizar una energía psíquica anteriormente frustrada³⁵⁴. Ahora, Séneca recupera esta misma energía pero está orientada hacia un sentido más trágico de la existencia. De todas formas, hay un punto en común entre ambas concepciones platónica y senequista de la conciencia individual: ambas acuden a unos factores políticos y económicos para activar su despertar. Se trata de la necesidad de redimensionar y redefinir una identidad personal debido a unos cambios políticos que destabilizan esta misma

³⁵² GARCÍA-BORRÓN, J. C., *Séneca y los estoicos*, C.S.I.C., Instituto «Luís Vives» de Filosofía, Barcelona, 1956, pp. 109 y 119. El Capítulo II se intitula precisamente «El sentimiento del Todo y la dignidad del hombre», op.cit., pp. 98-136

³⁵³ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., pp. 113-114. Véase también, ELORDUY, E., *El estoicismo*, op.cit., p. 144.

³⁵⁴ En el capítulo dedicado a Platón, se puede consultar la parte: «Sujeto y conciencia moral».

identidad. En definitiva, la conciencia individual se despierta a causa de unos influjos externos. En Séneca, los hombres, para sentirse menos solos en este nuevo mundo post-alejandrino, pretenden tranquilizarse en la afirmación misma de su persona ante lo desconocido. Saltan en el abismo de esta nueva realidad, sabiendo que el «elástico» de su conciencia les salvará y les permitirá contemplar este mundo de una forma inédita y libre. En consecuencia, superan sus temores y expresan su libertad en la confianza en sí mismos cuando realizan este mismo salto.

c) La libertad implica primero la confianza en sí mismo

La antropomorfia entre Dios y el ser humano es la base del rechazo senequista de la idolatría religiosa. Según Trovato, esta concepción del Dios interior se refiere, por una parte, a la *pietas* racionalista de Lucrecio y por otra, a la influencia del mono-teísmo hebraico hostil al culto de los simulacros³⁵⁵. Séneca estimula la actividad personal y racional de cada uno como manifestación misma del alma y de la virtud. A pesar de no tener un conocimiento directo de Dios, todos los hombres tienen la facultad de alcanzarle, y al conocerse a sí mismo, el individuo se vuelve su compañero y su amigo³⁵⁶. En otro lugar, Séneca ridiculiza el hablar al oído de las estatuas puesto que Dios se encuentra ya en nuestra alma. Critica por tanto las supersticiones religiosas fomentadas por el vulgo. Tal vez, la experiencia que tiene de las religiones nuevas que se desarrollan en Roma, y su recuerdo de los teólogos de Alejandría tanto egipcios como judaicos, le motivan para hacer esta crítica³⁵⁷.

³⁵⁵ TROVATO, V., *L'œuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, op.cit., p. 71. El autor se refiere al pasaje *De la naturaleza* (V.1203) de Lucrecio. La *pietas* significa el acatamiento interno a los valores espirituales y tiene sus raíces en la veneración de los dioses: GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 70.

³⁵⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XC», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 279.

³⁵⁷ A partir del final de la república, la religión tradicional pierde terreno a favor de la magia, la astrología, los oráculos y la religiosidad egipcia, mien-

Séneca insiste en que la filosofía reconoce la superioridad de Dios, pero rechaza la pasiva sumisión del hombre a su respecto³⁵⁸. Este punto será fundamental en las concepciones modernas de la dignidad humana y particularmente en el Renacimiento: se mantendrá un trasfondo religioso, pero se reorganizarán las relaciones entre Dios y el hombre. El ser humano actualizará su dignidad activando las cualidades que Dios le ha otorgado y que son principalmente la razón y la libertad.

No hay que olvidar, siguiendo a Fustel de Coulanges, que la religión en Roma (y Atenas) «fundó y gobernó durante mucho tiempo las sociedades, modeló también el alma humana, comunicando al hombre su propio carácter. Por sus dogmas y por sus prácticas, dio al romano y al griego cierta manera de pensar y obrar, y ciertos hábitos que tardaron mucho en abandonar. Por todas partes mostraba dioses al hombre: dioses pequeños, dioses fácilmente irritables y malévolos. Le sojuzgaba con el temor de tener siempre contra sí a los dioses, y no le dejaba ninguna libertad en sus actos»³⁵⁹. Séneca se opone a esta sumisión y se inspira tal vez en el primer principio del *Tetrafarmakon* de Epicuro según el cual no hay que temer a los dioses³⁶⁰. Para

tras que las élites cultas son progresivamente helenizadas. Véase MARTÍN SÁNCHEZ, F., «Séneca en contexto: un cordobés en la Roma imperial», AA. VV., *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, op.cit., p. 48.

³⁵⁸ «No se me obliga a nada, no sufro nada en contra de mi voluntad, no soy esclavo de Dios, sino que doy mi asentimiento (...)», *Sobre la providencia* (5.6), op.cit., p. 24. Y porque uno da su asentimiento, la libertad consiste en obedecer –es decir implícitamente entender– a Dios: «Hemos nacido en un reino: la libertad consiste en obedecer a dios», *Sobre la providencia* (15.7), op.cit., p. 244. Esta concepción de la libertad viene del estoicismo que considera que la libertad no deriva de la participación en la elaboración del orden sino de la capacidad de someterse a este orden con pleno convencimiento personal, PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 35.

³⁵⁹ FUSTEL DE COULANGES, N. D., *La ciudad antigua*, op.cit., p. 258 y añade más adelante: «En Roma hay más dioses que ciudadanos», op.cit., p. 259.

³⁶⁰ EPICURO, *Epístola de Epicuro a Meneceo*, [134], en *Obras Completas*, op.cit., pp. 91-92.

Séneca, no tiene sentido temer a Dios ya que se confunde con el alma. No se encuentra a través de las manifestaciones externas de veneraciones y de sumisiones, sino mediante el autoexamen: el alma virtuosa es la expresión misma de la «fuerza divina»³⁶¹. Séneca rechaza entonces todos los ritos (como las ofrendas, los homenajes y los sacrificios) que, no siendo más que «molestas supersticiones», reflejan sólo la «ambición humana». Son absurdas porque se pretende actuar sobre lo divino para lograr unos «bienes indiferentes»: riqueza, gloria y felicidad material.³⁶² No hay que temer a Dios –como hace el vulgo– porque la vida misma y la filosofía son dones que él mismo ha proporcionado a los hombres³⁶³. Como «bienhechor gratuito», con su majestad y bondad, ampara a todo el linaje humano. Por tanto, se debe creer en Dios pero éste no va «en busca de sirvientes», de modo que la única forma de rendirle culto es asemejarse a él a través de la virtud y no a través de la adulación³⁶⁴. La libertad del individuo se manifiesta aquí en relación con la mayoría ignorante (independencia en relación con las supersticiones) e incluso, en relación con el propio Dios: el reconocimiento de su existencia depende del consentimiento individual y racional. El propio Séneca escribe: «(...) no obedezco a Dios, antes bien, consiento lo que me envía; le sigo por voluntad, no por necesidad»³⁶⁵. Una vez más, en el consentimiento reside la libertad individual. Además, Séneca no se refiere a los dioses sino a un Dios único. En consecuencia, y de

³⁶¹ Véase la «Carta XLI» ya citada, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 92-93.

³⁶² GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 395-396.

³⁶³ SÉNECA, L. A., «Carta XC», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 279.

³⁶⁴ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 330-331. Un rechazo de las supersticiones y de que los dioses intervienen en los asuntos humanos aparecen al principio de la «Carta CX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 390 y en la «Carta LIX», en *Cartas Morales a Lucilio* op.cit., p. 140. Séneca exhorta la liberación de la superstición igualmente al inicio de la «Carta CXXI», op.cit., p. 434.

³⁶⁵ SÉNECA, L. A., «Carta XCVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 336.

forma general, el «varón perfecto» se guía por sí mismo, mientras que «las almas débiles» precisan que alguien les preceda en sus conductas y en sus sueños³⁶⁶. Al contrario, Séneca evoca propiamente la noción de libertad como independencia en relación con los demás. Cuando uno se considera y se evalúa a sí mismo, debe prescindir del punto de vista ajeno. Así:

«¿Preguntas qué libertad? No temer a los hombres ni a los dioses, no desear nada deshonesto ni desmesurado, tener absoluta posesión de sí mismo: tesoro inestimable es hacerse dueño de nuestro propio ser»³⁶⁷.

Una vez más, Séneca recurre a la idea de reconquista de un espacio perdido «el del hombre», como expresión de la libertad. Además, se trata de un espacio valioso, al compararlo con un «tesoro». La singular individualidad de cada uno marca por tanto su dignidad. Se suma también una predisposición fundamental del ánimo: no padecer temores. Rechazar el temor, no sólo significa el control de sí mismo³⁶⁸, sino también la afirmación y la extensión de la individualidad sobre todos los elementos externos. Para no padecer miedo y ser libre, Séneca insiste en una predisposición esencial: la «confianza en sí mismo». Es el único bien que no surge de una disposición innata. Proviene de la experiencia personal, y más precisamente, del menosprecio de la fatiga. Ésta es incluso el «alimento de las almas nobles»³⁶⁹. Así, Séneca dignifica siempre el esfuerzo, porque demuestra empíricamente la virtud individual definida como firmeza del espíritu. Los hombres sobrepasan incluso a Dios porque pueden estar «por encima del sufrimiento» cuando aquél

³⁶⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 315.

³⁶⁷ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 201.

³⁶⁸ Véase en este capítulo la parte (I.A.1.b): «La filosofía debe curar las almas».

³⁶⁹ Las dos citas aparecen en SÉNECA, L. A., «Carta XXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 77.

se queda al margen³⁷⁰. La firmeza humana se plasma en la consecución de todo lo que uno se ha propuesto alcanzar, y que sólo puede realizarse a través del orden y de la constancia del alma. Séneca convierte la condición trágica del ser humano en el impulso mismo de su grandeza, abriendo, por ejemplo, el camino a Corneille y a Vigny³⁷¹. Esta posición se confirma cuando Séneca elogia al sabio:

«Y aun puede decirse que existe una cosa en la que el sabio aventaja a Dios: Éste debe a su naturaleza a estar exento de temor, el sabio lo debe a sí mismo. He aquí una cosa verdaderamente grande: tener la debilidad de un hombre y la seguridad de un dios»³⁷².

La grandeza reside exactamente en la comunicación entre esta debilidad natural y esta seguridad adquirida, y que realizan el esfuerzo y la voluntad humana. La inseguridad es el temor y la seguridad es la confianza en sí mismo. Ahora bien, esta confianza en sí mismo no puede derivar de lo innato (en caso contrario, se trataría de Dios) sino de la experiencia: cuando uno se da cuenta que puede superar los obstáculos, gracias a su propio esfuerzo, adquiere confianza en su persona y por tanto, más libertad. Como resume Méndez Lloret, Séneca diviniza al hombre pero no tanto insistiendo en su inmortalidad como ampliando las posibilidades del humano: «ser hombre constituye su *dignidad*». Ésta se entiende como una grandeza inherente al ser humano. Procede del tesoro de su individualidad, y que es el objeto de su reconquista personal³⁷³.

Séneca afirma la libertad del individuo, edificando la morada segura del alma frente a los demás. Estimula las capacidades individuales y particularmente el juicio personal y racional, el

³⁷⁰ SÉNECA, L. A., *Sobre la providencia* (6.6), op.cit., p. 27.

³⁷¹ AUBENQUE, P. y ANDRÉ, J. M., *Sénèque*, op.cit., p. 83.

³⁷² SÉNECA, L. A., «Carta LIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 121.

³⁷³ MÉNDEZ LLORET, M. I., «Séneca: el tiempo del sabio», op.cit., pp.82 y 83.

esfuerzo y la confianza en sí mismo. Otorga explícitamente un valor al ser humano, puesto que su individualidad es el ámbito que debe proteger y desarrollar. Este valor deriva de la capacidad individual para formular un juicio propio y racional, es decir, para conformar su conducta con la virtud. En la parte siguiente, señalaré cómo Séneca fomenta también la libertad del individuo estableciéndola en una oposición con otros ataques externos. Así, la noción de «fortuna» será propicia para celebrar y edificar esta libertad en la morada del alma. Frente a nuevos peligros, el ser humano sigue descubriéndose a sí mismo teniendo conciencia de su valor a medida que amplía todas sus facultades.

C. La libertad frente a la fortuna

La afirmación de la libertad del individuo se hace en la conquista de la verdad que, mediante un deseo de introspección, se encuentra en el alma. Ella es la morada que le protege del error y de los engaños. Esta introspección implica un esfuerzo individual que revela la virtud de la firmeza y que, conectándose a su vez con lo divino, realiza el ideal estoico de constancia. Séneca plantea entonces esta problemática en las relaciones entre el individuo y la fortuna, entendida como destino. Se trata de un enfoque que pretende mostrar cómo el ser humano puede acceder a la libertad –que es como tal porque descansa en la seguridad– a lo largo de una existencia que se caracteriza por la inseguridad³⁷⁴. Séneca confronta dos elementos antagonistas, es decir, su ideal de virtud y la realidad de la existencia humana. Puede reconciliar estos dos parámetros a través de un nuevo ensimismamiento individual. Fortalece la extensión del «imperio individual» en todos los aspectos de la vida, a través de un doble proceso: primero, rebaja el poder de la fortuna sobre las cosas humanas y, segundo, rebaja las exigencias de la

³⁷⁴ Los dioses han prometido efectivamente a los hombres que nada es seguro, *Consolación a Marcia* (17.7), op.cit., p. 204. Y más adelante: «Nada es tan engañoso como la vida humana, nada tan insidioso», (22.3), op.cit., p. 214.

conducta virtuosa. Esta «rebaja» sincronizada –muy sutil, casi escondida pero fundamental en la filosofía senequista– permite hacer prevalecer no sólo una voluntad humana todopoderosa –como en Cicerón, por ejemplo– sino también, hacer que la mente individual pueda aprehender perfectamente la condición humana. Se trata, en otras palabras, de una extensión de la confianza en sí mismo en la lucha contra la fortuna y en la aprehensión de su individualidad propia.

En un primer momento, mostraré cómo Séneca insiste en la fuerza de la fortuna y en la impotencia de los hombres a su respecto. Luego, en un segundo momento, indicaré cómo Séneca matiza la fuerza de la fortuna. Deja al individuo un espacio seguro, donde puede expresar su libertad. Por otro lado, esta libertad se expresa no sólo en contra y en el triunfo sobre la fortuna, sino también en la relativización de sus males. Por fin, en una última parte, señalaré que la libertad individual depende esencialmente de una reorientación de la mente humana, capaz de neutralizar la fortuna, es decir, despojándole de su carga moral.

1. Los límites del poder de la fortuna

Para demostrar que la fortuna no tiene tanto poder, Séneca empieza primero por definir los ámbitos de su influencia. La fortuna tiene una fuerza indudable pero no es omnipotente. En efecto, no puede intervenir en la esfera moral del individuo. Cuando el ser humano fundamenta su felicidad en la virtud, la fortuna no puede perjudicarlo. Así, en un segundo momento, Séneca define la libertad del individuo a partir de su interioridad. Ésta es la fuente de su constancia y permite afrontar la fortuna con valentía.

a) La omnipotencia de la fortuna es aparente

Séneca presenta la fortuna como un fenómeno intrínseco a la existencia humana, cuya característica principal sería su omnipotencia. Los hombres no pueden controlar el desarrollo

y las conclusiones de sus acciones, porque es la fortuna la que decide de la dirección que van a tomar, que sea el éxito o el fracaso³⁷⁵. Ella determina y «arrastra» a todas las acciones humanas³⁷⁶. La fuerza de la fortuna reside precisamente en su rasgo principal: genera inseguridad en la vida de los hombres por la incertidumbre de los acontecimientos –buenos y malos– que provoca³⁷⁷. Séneca está convencido de la existencia de leyes fijas que determinan el destino, y que el entendimiento humano no puede descifrar. Todo, y particularmente el tiempo, lo domina el azar, sin que los hombres puedan nunca controlarlo³⁷⁸. En relación con la muerte, los «golpes de la fortuna» nos roban súbitamente a seres queridos, y en relación con nuestra propia persona: «somos robados insensiblemente a nosotros mismos»³⁷⁹. Séneca quiere mostrar aquí no sólo la flaqueza de la condición humana, sino también su impotencia. La fortuna es imprevisible e inexorable, de modo que el ser humano parece desprovisto frente a ella. En la medida que fulmina a todos, genera un miedo generalizado³⁸⁰. Para ilustrarlo, Séneca menciona los terremotos que recuerdan a los hombres que no son más que «naderías» y «cuerpecillos indefensos»³⁸¹. Recuerda,

³⁷⁵ «Finalmente, un sabio mira en toda cosa la razón de hacerla y no el resultado. Los inicios están en nuestras manos; el éxito lo decide la fortuna, de la cual no me place depender.», SÉNECA, L. A., «Carta XIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 33. Esta frase reanuda, por otra parte, con la idea de que la justicia del acto deriva exclusivamente de la intención.

³⁷⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XXII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 43 y 53. «La fortuna tropieza tan frecuentemente con nosotros como nosotros con ella», «Carta XXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 87.

³⁷⁷ No hay que fiarse tampoco de las alegrías, SÉNECA, L. A., «Carta LXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 218.

³⁷⁸ SÉNECA, L. A., «Carta CI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 354-355 donde escribe «¡Qué locura es que haga planes para una larga vida quien no es dueño ni de la mañana!».

³⁷⁹ SÉNECA, L. A., «Carta CIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 367.

³⁸⁰ SÉNECA, L. A., «Carta LXXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 191.

³⁸¹ SÉNECA, L. A., *Cuestiones naturales* (VI, 2.3.), op.cit., p. 83.

por ejemplo, el incendio de la colonia gala de Lyon que ha derribado la ciudad en una sola noche. Para Séneca, la vida es un «drama», donde «toda cosa se mantiene en pie para caer», subrayando así la imprevisibilidad y la fuerza destructora de la fortuna, y sobre la cual las obras humanas no tienen ningún poder³⁸². Al ser humano, sólo le queda la conciencia de su debilidad; Séneca exclama en este sentido: «¡qué pequeña parte somos del universo!». Compara entonces la vida humana con un juego celebrado por la fortuna: deja caer sobre el concurso de los individuos, honores, riquezas e influencias. Ella contempla entonces cómo aquéllos se pelean para conseguir estos bienes sin darse cuenta de que sus luchas fomentan el dominio de la propia fortuna. El más prudente es el individuo que sale de este «teatro» y se propone afrontar el destino³⁸³. Recurriendo a sus propias fuerzas y a su libertad moral, el prudente está preparado para desafiar la fortuna.

La crítica relativa al cúmulo de los bienes elogiados por el vulgo, deriva de que apartan al individuo de su libertad. Por un lado, crean unos deseos irresistibles –el vicio de la avaricia, por ejemplo– que se encuentran fuera del camino de la sabiduría (única vía para la libertad). Por otro lado, generan una nueva alienación: aquellos deseos neutralizan las facultades racionales del alma y le hacen depender de bienes cuya posesión y goce obedecen sólo a la fortuna. Todos los bienes que admira el vulgo (riquezas, poder y fama) son «bienes del día» y, por

³⁸² El incendio de Lyon está relatado en la «Carta XCI», donde numerosas fórmulas muestran la fuerza de la fortuna: «¿qué cosa existe que la fortuna no puede abatir en un estado más floreciente?»; «Ningún tiempo se ha podido ver libre; de los mismos placeres surgen causas del dolor»; «El Hado anda siempre buscando alguna cosa nueva para descargar su fuerza»; «una hora, un momento basta para hundir los Imperios»; «el crecer es lento y la caída rápida»; «el terror se encuentra en el seno de la mayor tranquilidad»; «el desastre estalla cuando menos se teme», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 291-292. La comparación de la vida con el drama está al final de la «Carta LXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 212.

³⁸³ SÉNECA, L. A., «Carta LXXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 190-191.

tanto, no sirven para afrentar el «incierto» y la «ligereza del azar»³⁸⁴. En estas situaciones, uno confía su vida al «incierto capricho del futuro», cuando la libertad reside en la seguridad, es decir, en que el sentido de su existencia haya sido procurado por sí mismo³⁸⁵. En consecuencia, la felicidad estriba en el menosprecio de las «cosas externas» y en la única honradez³⁸⁶. Según Aubenque y André, esta concepción «seguritaria» de la libertad traiciona en Séneca una inmensa necesidad de «sere- nidad segura y permanente»³⁸⁷. Esta necesidad sería debida, como he señalado antes, al desencadenamiento de pasiones, violencias y conspiraciones que el mismo Séneca ha vivido y protagonizado. Por esta razón, considera que la seguridad se logra cuando uno vuelve al «tesoro» de su individualidad. La identidad y la dignidad del individuo dependen únicamente de la posesión de sus características morales. En efecto, estas últimas identifican al individuo porque la fortuna no puede actuar sobre ellas.

Séneca señala que cuando uno sabe dónde ir, escapa de la fortuna: «no tiene los brazos tan largos como se cree: sólo agarra al que se acerca»³⁸⁸. Para no acercarse a ella, y de acuerdo con un juicio coherente, hay que menospreciar (sin por tanto rechazar), los bienes sobre los cuales la fortuna puede influir. Cuando el ser humano descansa estrictamente en sus potestades personales, la fortuna no puede arrastrarle. Es, por tanto, equivocada la interpretación de Martín Sánchez que interpreta la libertad en Séneca como la aceptación de la necesidad del *amor fati*, es decir, la necesidad de echarse en los brazos de un desti-

³⁸⁴ SÉNECA, L. A., «Carta XCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 340 y 341.

³⁸⁵ SÉNECA, L. A., «Carta XV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 36.

³⁸⁶ SÉNECA, L. A., «Carta LXXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 191. La honestidad siendo el único bien y por tanto lo suficiente para la vida feliz, en «Carta LXXXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 248.

³⁸⁷ AUBENQUE, P. & ANDRÉ, J. M., *Sénèque*, op.cit., p. 88.

³⁸⁸ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 231.

no que sería para el sabio la suprema liberación³⁸⁹. Todo lo contrario: la libertad consiste, para Séneca, en escapar del poder de la fortuna y afirmar su libertad sobre ésta.

Considera que el individuo prudente logra la seguridad y la libertad cuando no aspira a nada superfluo y deja pasar de largo los cortejos de la fortuna³⁹⁰. Así, el individuo seguro y firme no considera como suyas las cosas que le rodean sino como «prestadas». Puede entonces manifestar su «continua igualdad» y comportarse como un «mismo hombre», porque su persona no depende de esas cosas inseguras³⁹¹. En efecto, la fortuna no ejerce directamente su poder sobre el individuo, sino a través de los bienes exteriores que éste posee. Así, cuando Séneca afirma que «vivir en seguridad no precisa el favor de la fortuna»³⁹², significa, ante todo, que no hay que dar a la fortuna los motivos de nuestra inseguridad. Para «llevar una vida segura», hay que rechazar los bienes que placen al vulgo³⁹³, y apreciar el valor de nuestra existencia en función de bienes en sí seguros y que proceden de la virtud. La felicidad segura vive en la casa fortalecida del alma y la fortuna no puede penetrar en este hogar³⁹⁴. Según la imagen de Séneca, los bienes que dependen de la fortuna (riqueza, poder, fama, etc.) elevan a los hombres en las alturas pero un ligero soplo de viento puede hacer que éstos se caigan fácilmente en el abismo³⁹⁵. Cuando Séneca está en la

³⁸⁹ MARTÍN SÁNCHEZ, F., «El ideal del sabio estoico» en *Lucio Anneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, op.cit., p. 67.

³⁹⁰ SÉNECA, L. A., «Carta CXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 422.

³⁹¹ SÉNECA, L. A., «Carta CXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 432 y *Consolación a Marcia* (10.2), op.cit., p. 191.

³⁹² SÉNECA, L. A., «Carta XVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 42.

³⁹³ SÉNECA, L. A., «Carta VIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 15.

³⁹⁴ Por ejemplo: «es el alma la que puede hacerte agradable toda cosa», «Carta LV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 125.

³⁹⁵ A diferencia de la seguridad «terrenal» del hogar del alma, Séneca opone el abismo inherente a las alturas de la posesión de bienes. Allí, el azar es más variable y «especialmente resbaladizo en las alturas», en la «Carta

cumbre de su poder, no se deja adormecer por su felicidad y vislumbraba «las tempestades que nos amenazan»³⁹⁶, augurando seguramente las tormentas políticas que provienen de la personalidad de Nerón³⁹⁷.

Séneca recurre a la misma imagen para pintar la situación de inseguridad permanente que procura la persecución de los bienes considerados, ilusoriamente, como elevados por los hombres. Se trata de una pendiente hacia el abismo que resbaladiza y precipita a todos. Al contrario, la búsqueda de la sabiduría es una escarpada, un camino difícil, pero busca bienes «tranquilísimos y abundantísimos». Séneca habla en este sentido de la vía que conduce «a la cima de la dignidad», y con la que la fortuna rinde acatamiento. El sentido del término «dignidad» se refiere aquí a la «dignidad moral», es decir, a la grandeza que proviene de la situación del alma virtuosa que se encuentra «por encima de las cosas humanas»³⁹⁸. Se trata de una superioridad moral que proporciona una libertad y una felicidad perfecta. Se debe estudiar ahora cómo Séneca insiste en volver a descubrir y llenar el espacio interior del alma, para poder afrontar las manifestaciones de la fortuna.

b) La libertad en la «interioridad expansiva»

Séneca insiste siempre en que se puede lograr una vida segura y feliz, estableciendo sus cimientos y metas únicamente en la virtud. Ésta es una morada segura, ya que en el alma

XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 320. «El espacio de una hora es la diferencia entre el trono y la humillación ante los pies de otro. Por tanto sabed que toda condición es reversible», *Sobre la serenidad* (11.9-10), op.cit., pp. 301-302. Véase también, *Sobre la brevedad de la vida* (17.4), op.cit., p. 342.

³⁹⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad* (28.1), op.cit., p. 261.

³⁹⁷ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 146-147.

³⁹⁸ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 244. La expresión aparece también en *Sobre la firmeza del sabio* (5.3), op.cit., pp. 38-39.

bien fortificada, uno decide libremente sobre el sentido de su existencia. En efecto: «la fortuna carece de poder sobre la vida moral»³⁹⁹. Aquella no puede efectivamente intervenir en la moral porque se trata de dos planes distintos de la realidad. Se rigen por dos tipos de leyes opuestas: la inconstancia y la constancia. La constancia perfecta la proporciona la sabiduría, pero ahora, en la vida práctica, la virtud individual consiste en encaminarse hacia ella. En este camino, uno demuestra su fortaleza, es decir, la «muralla inexpugnable de la flaqueza humana». Gracias a ella, uno se defiende de los ataques de la vida usando sus propias fuerzas y sus propios venablos⁴⁰⁰.

Se puede compartir la idea de que existe en Séneca una «interiorización de todo comportamiento» del ser humano: la virtud nace del ser humano y es la única fuente de felicidad⁴⁰¹. Pero esta interiorización se nutre de una reacción misma contra todo lo contingente: no se trata de una actitud defensiva sino agresiva que interioriza previamente todo los ataques externos, tanto de los demás como del azar. Un texto del *De Beneficiis* va en este sentido. Cuando el hombre ha entendido que hacerse mejor y feliz está fácilmente a su alcance, aprende «a buscarse riqueza en sí mismo». A partir de esta interiorización, supera los temores hacia los demás hombres, los dioses (confía en ellos), las miserias y la muerte. Su espíritu está entonces «retirado en su fortaleza», pero listo para afrontar cualquier tempestad⁴⁰². Al descubrir la identidad individual en la vida interior, Séneca confinaría al individuo en su «ensimismamiento»⁴⁰³. Por supuesto,

³⁹⁹ SÉNECA, L. A., «Carta XXXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 85. La fortuna no puede «alcanzar con su mano» aquel que se eleva en la montaña de la sabiduría, en «Carta CXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 394-395.

⁴⁰⁰ SÉNECA, L. A., «Carta CXXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 400-401.

⁴⁰¹ DÍAZ TEJERA, A., «Séneca: un estoicismo pragmático», op.cit., p. 23.

⁴⁰² SÉNECA, L. A., *Sobre los beneficios*, (VII. 1), en *Oeuvres Complètes*, op.cit., p. 246.

⁴⁰³ MARTÍN SÁNCHEZ, F., «El ideal del sabio estoico» en *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, op.cit., p. 67.

se debe recordar siempre que Séneca está motivándose a sí mismo cuando escribe estas líneas. Por tanto, hay que matizar y profundizar las interpretaciones contemporáneas que encuentran en Séneca el descubrimiento de la interioridad del ser humano. Son interpretaciones que, si no están más desarrolladas, parecen conferirle una dimensión «proustiana» (o del Montaigne de los *Ensayos*) que no vislumbra en absoluto. Cuando hoy se habla de interioridad, se hace referencia al descubrimiento de los sentimientos y de las aspiraciones propias que constituyen la personalidad. Esta perspectiva no está contemplada por Séneca; aunque no rechaza los sentimientos, éstos son sólo un medio para conseguir algo más importante. La aparente *fuga mundi*⁴⁰⁴ e interiorización del individuo consigo mismo, representan solamente la primera etapa de un proceso más amplio y que consiste en la afirmación del individuo sobre el mundo empírico. No existe una separación entre el individuo y el mundo sino propiamente una continuidad⁴⁰⁵. Se trata aquí de un rasgo fundamental del mundo clásico en general: el individuo no se entiende a sí mismo fuera de su inclusión en el orden natural y general de las cosas. Ahora bien, y como señala Benavente, la libertad en Séneca es primero un acto de rebeldía y en este mismo acto, el individuo se demuestra a sí mismo su cualidad de ser espiritual⁴⁰⁶. Existe otra interpretación de Séneca que es desafortunada y errónea. Consiste en ver en él sólo un voluntarismo que prescinde de cualquier racionalismo y que se

⁴⁰⁴ MARTÍN SÁNCHEZ, F., «El ideal del sabio estoico» en AA. VV., *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, op.cit., p. 67.

⁴⁰⁵ García Rúa lo explica perfectamente en su tesis sobre este tema: para Séneca, «la vida moral en esa continuidad no significa sino un imperativo interior, que representa una traslación adentro de la vivencias epidérmicas. De esta manera, el mundo interior es, *mutatis mutandis*, una reproducción del mundo externo (...). Todas las acciones están, antes de su realización, en el espíritu de quien las obra, con lo cual la interiorización de las ideas éticas alcanza tal profundidad», GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 121.

⁴⁰⁶ BENAVENTE BARREDA, J. M., «Justificación teorética al espiritualismo de Séneca», en AA.VV., *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, op.cit., pp. 383-384.

preocupa únicamente por encontrar enemigos a quien afrontarse⁴⁰⁷. Esta interpretación pasa por alto la interiorización personal del individuo consigo mismo, que recurre previamente a su facultad racional y a la virtud, para afrontar luego el mundo exterior. En resumen, no hay que ver en Séneca ni un puro ensimismamiento ni un mero voluntarismo. Estos dos rasgos se compenetran en el enfrentamiento con los males ajenos para que el individuo manifieste su libertad individual. Por esta razón, utilizo la fórmula de «interioridad expansiva» para definir este planteamiento senequista.

Como he señalado, Séneca debe premiar el esfuerzo y el dolor, para hacerlos soportables, mostrando así que el aguante revela esta misma virtud⁴⁰⁸. Como señala Montaigne en sus *Ensayos*, la virtud de los estoicos y de Séneca en particular, presupone «dificultad y combate y que no puede ejercerse sin adversario (...). Quieren perseguir el dolor, la necesidad y el desprecio para combatirlos». Por esta razón, añade Montaigne, el alma de Sócrates tendría «poco mérito» en la medida que su perfección no le ha permitido afrontarse a ningún vicio⁴⁰⁹. Así, la idea de fortuna (y de su poder) permite a Séneca alimentar su noción de virtud como firmeza o fortaleza de ánimo⁴¹⁰. Es

⁴⁰⁷ Es esta interpretación la que concluye el libro de AUBENQUE, P. & ANDRÉ, J. M., *Sénèque*, op.cit., pp. 91-92.

⁴⁰⁸ Véase por ejemplo el texto citado en SÉNECA, L. A., «Carta XXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 86-87.

⁴⁰⁹ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XI), trad. de A. Montojo, Cátedra, Barcelona, 2003, pp. 429-430. Para su edición francesa, *Les Essais*, Arlea, París, 2003, p. 311. En cuanto a la «crítica» de Sócrates, está en la página 430 de la edición española y en la página 312 de la edición francesa. Véase en este sentido, el pasaje ya visto en SÉNECA, L. A., «Carta LIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 121.

⁴¹⁰ «Hay necesidad de ponerse a prueba para conocerse a sí mismo», *Sobre la providencia* (4.3), op.cit., p. 18; «cuanto mayor sea el tormento, mayor será la gloria» y «la calamidad es la oportunidad del valor» en *Sobre la providencia* (2.9 y 4.6), op.cit., pp. 16 y 19. Gracias a la injuria, la virtud toma conciencia de sí misma, *Sobre la firmeza del sabio* (9.3), op.cit., p. 45. No existe virtud sin esfuerzo, *Sobre la felicidad* (25.5), op.cit., p. 256. En las dificultades el sabio –como Sócrates– tiene la ocasión de manifestarse, *Sobre la serenidad*

en el enfrentamiento con la fortuna y el azar, cuando uno revela su dignidad. Tiene que reconocer que no hay ningún bien en la ausencia de molestias y en la perfecta tranquilidad, situación semejante, según Séneca a la vida de un gusano o de un molusco⁴¹¹. Así el «varón perfecto» es aquel que acoge las cosas que le acontecen no como males, sino como un mandato para aplicarles el esfuerzo. Por otro lado, Séneca insiste en que las mujeres comparten con los hombres las mismas capacidades para soportar con valor las dificultades⁴¹². El esfuerzo no es el fin, sino el medio para acapararse de todo lo que a uno le puede suceder. Se trata de desplegar al máximo la individualidad. Para García-Borrón, Séneca revela una actitud agresiva de la interiorización de la virtud, es decir, un «personalismo voluntarista, combativo y rebelde, en contraste con el quieto consentir estoico»⁴¹³. Hay una interiorización del individuo consigo mismo, pero Séneca no reivindica en absoluto el quietismo y el distanciamiento con la realidad. La libertad se consigue en la lucha contra la fortuna, sabiendo primero encontrar la forma para que esta última no actúe sobre su persona.

Además, Séneca no sólo elogia el esfuerzo y el valor sino también el propio sufrimiento: «Bella es la naturaleza del dolor», añadiendo ciertas condiciones inspirándose en Epicuro:

(5.2), op.cit., p. 289. «A la fuerza de golpes, crece en gran manera la virtud», en «Carta XIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 27. Con el matiz que tiene que subrayar Séneca: «No es, por tanto, que las calamidades sean deseables, sino la virtud con que son soportadas», en la «Carta LXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 165.

⁴¹¹ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 260. La comparación con el molusco está en *Sobre la providencia* (2.6), op.cit., p. 15.

⁴¹² SÉNECA, L. A., *Consolación a Marcia* (16.1-3), op.cit., pp. 199-200 y *Consolación a Helvia* (17.4-5), op.cit., pp. 405-406. Pero Séneca mantiene siempre una visión despectiva en relación con el género femenino. La mujer es «un animal carente de inteligencia y, si no se le añaden conocimientos y gran erudición, es feroz y desmesurada en sus pasiones», *Sobre la ira* (III, 14.1), op.cit., p. 50.

⁴¹³ GARCÍA-BORRÓN, J. C., «Más de Séneca y de senequismo», op.cit., p. 228.

«que no puede ser grande si perdura ni durar si es grande»⁴¹⁴. En efecto, se opone también a considerar cualquier voluptuosidad o goce en el sufrimiento⁴¹⁵. Cuando Séneca se dirige a la sabiduría, le exhorta: «¡Hazme valeroso, hazme más firme, hazme igual y superior a la fortuna. Y puedo serle superior si todo lo que aprendo lo encamino a este fin!»⁴¹⁶. La virtud expresa su valentía en el enfrentamiento mismo con la fortuna y sus males. La fortuna no es una crueldad sino una «competición» que cuanto mayor frecuencia uno participa, más valeroso se hace⁴¹⁷. Cuando uno aguanta los sufrimientos, puede entonces decir a la fortuna: «tienes que luchar con un verdadero hombre; búscate uno a quien puedas vencer»⁴¹⁸. La lucha contra la fortuna es una lucha viril por la libertad, del mismo modo que en una guerra. Séneca habla así de «destronar a la fortuna»: «¡No tengo nada que ver contigo fortuna; no te concedo sobre mí ningún poder!»⁴¹⁹. La virtud de Séneca se basa en el valor y en la

⁴¹⁴ SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 307. También: «(...) nada recibe mayor admiración entre nosotros que un hombre valeroso en su desgracia», *Consolación a Helvia* (13.6), op.cit., p. 401. «Me complace estar obligado a vencer alguna cosa, para que me ejercite al sufrimiento», en «Carta LXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 148. En la experiencia de «penas duras» se complace el hombre de completa virtud, en la «Carta LXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 182-183. En la «Carta XXVIII», Séneca defiende sin embargo que el sabio prefiere mejor vivir en paz que en lucha, *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 69. En efecto, la alegría y no el dolor es lo que conviene a la naturaleza humana, «Carta LXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 158.

⁴¹⁵ Tal como defiende Metrodoro, en «Carta XCIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 349.

⁴¹⁶ SÉNECA, L. A., «Carta CXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 421. Al final de la «Carta LIII», escribe: «Es increíble la fuerza de la filosofía para rechazar los ataques de la fortuna», *Cartas Morales a Lucilio* op.cit., p. 121.

⁴¹⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la providencia* (4.12), op.cit., p. 21.

⁴¹⁸ SÉNECA, L. A., «Carta XCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 343. Compara la conciencia individual con una roca que las olas no pueden desplazar, *Sobre la felicidad* (27.3), op.cit., p. 260.

⁴¹⁹ SÉNECA, L. A., «Carta CXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 423. Hacer la guerra valiosamente a la fortuna aparece también en la

conciencia de defender una grandeza varonil frente a las adversidades externas (la fortuna y los demás) como internas (los impulsos corporales)⁴²⁰. Este afán de superación constituye tal vez uno de los elementos que explica el tránsito del estoicismo, desde su origen como doctrina que ha surgido de las clases bajas⁴²¹, hasta su recuperación por la aristocracia romana y pragmática de la cual Séneca forma parte. En ambos casos se reivindica la *ataraxia*, como «serenidad de ánimo» que viene de la «insensibilidad esencial referente al mundo material»⁴²². Por otro lado, pienso que la *ataraxia* estoica podría entrar en relación con el espíritu agonal de la *virtus* romana. Ésta pide al individuo que destaque sobre los demás a través de su valentía, aspecto que sí está contemplado en el caso originario de la Stoa helénica⁴²³.

«Carta LI», op.cit., pp. 114-115. Uno debe presentar «a su pecho descubierto los dardos de la fortuna», en la «Carta CIV», en *Cartas Morales a Lucilio* op.cit., p. 369.

⁴²⁰ «Exhórtate, pues, y hazte fuerte contra aquellos golpes», «Carta IV», en *Cartas Morales a Lucilio* op.cit., p. 8; «“Todos mis bienes están en mí”. He aquí el varón fuerte», en «Carta IX», en *Cartas Morales a Lucilio* op.cit., p. 20. «(...) es menester que endurezcamos nuestro espíritu (...) también nosotros tenemos que luchar y ciertamente en una especie de milicia en la cual nunca existe reposo, nunca hay tregua (...) no tiene que permitirse ninguna delicadeza ni ninguna blandura», en «Carta LI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 114. Séneca compara las virtudes a un ejército desplegado en derredor del sabio, en la «Carta LIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 139. El sabio se mantiene erguido cuando todo está derribado, en «Carta LXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 182; «Mientras el alma esté sana y vigorosa, el lenguaje es robusto, fuerte y viril (...). Nuestro rey es el alma; en tanto que permanece firme», en «Carta CXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 407; «(...) menospreciamos a los incapaces de enfrentarse con algo viril por miedo a padecer», en «Carta CXXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 447.

⁴²¹ Además, Zenón y la mayoría de los estoicos antiguos provenían de Asia menor, BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., pp. 7-14 y 108.

⁴²² SÁNCHEZ TARIFA, J. A., «La influencia del pensamiento de Séneca en el desarrollo histórico de la cultura», AA. VV., *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, op.cit., p. 70.

⁴²³ Aquí se encuentra el nexo entre la influencia estoica de Átalo sobre Séneca y la de Sextio, que pretende restaurar la antigua moral romana. Véase GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 257.

Séneca examina en la práctica los males que ocurren a los hombres para demostrar que no influyen en el alma virtuosa e invulnerable. Para demostrarlo, desvincula los cimientos de la fortificación de la morada individual de elementos que son externos, contingentes e inseguros.

2. *La conciencia de su interioridad como remedio a los males*

Séneca identifica dos tipos de males que pueden afectar al individuo: el sufrimiento (físico y moral) y el exilio. Para superar esos males, el ser humano debe buscar en su interioridad el remedio para afrontarlos. Éste consiste en tener conciencia de la separación que existe entre la esfera de actuación de esos males y el ámbito moral donde crecen la libertad y la felicidad del individuo.

a) «Interioridad inmune» vs. dolores

Séneca quiere transformar al hombre confiriéndole una libertad segura en la superación de sus temores y sufrimientos. Además, se aplica a sí mismo este principio en su lucha contra la enfermedad, porque «a veces, el propio vivir es una prueba de valor»⁴²⁴. Para realizar ésto, se esfuerza en poner la mirada en la naturaleza de los males (psicológicos como físicos) para revelar que no son tan intensos como parecen. En consecuencia, los hombres pueden superarlos si pretenden mantener su libertad⁴²⁵. Séneca sigue analizando la esencia de cada cosa (según la primera rama de la filosofía) para revelar su valor verdadero para luego tener un juicio correcto y una conducta

⁴²⁴ SÉNECA, L. A., «Carta LXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 212. También, véase la «Carta CIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 365.

⁴²⁵ Muchos males son «males quiméricos», que generan más temores porque están a la merced de las conjeturas y fantasías, en la «Carta XIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 28-29.

proporcionada. En relación con la existencia humana, como señala Iturriaga Elorza, el secreto de la vida consiste en la «superación del dolor»⁴²⁶.

Cuando Séneca contempla el dolor producido por la desaparición de seres queridos, acepta el dolor que deriva de esos acontecimientos trágicos, y lo humano reside precisamente en sentir tristeza⁴²⁷. Ahora bien, este dolor no debe perdurar; el individuo debe controlarlo mediante su razón⁴²⁸. Por un lado, hay que honrar a nuestros difuntos queridos a través del recuerdo y Séneca ilustra este recuerdo a través de una magnífica metáfora: «la memoria de nuestros amigos difuntos es como algunas manzanas que tienen una suave aspereza, como el vino muy viejo en el cual encontramos un amargor deleitable; pero cuando ha transcurrido una temporada, todo lo que nos angustiaba se extingue y sólo recibimos la pura delectación»⁴²⁹. El estilo senequista llega a veces a tocar la punta del alma humana, reconociendo siempre en su existencia, algo noble y trágico. Este remedio que consiste en recordar los días felices para soportar la desaparición de una persona, podría vincularse con el «placer del alma» de Epicuro que consiste en el recuerdo de

⁴²⁶ ITURRIAGA ELORZA, J., «El estoicismo de Séneca en las *Cartas a Lucilio*: su postura ante el dolor y el sufrimiento humano», *Letras de Deusto*, Universidad de Deusto, n.º 67, vol. 25, Deusto, 1995, p. 125-132.

⁴²⁷ «(...) afirmar que existe alguien inmune a la tristeza sería negar la naturaleza humana», en la «Carta LXXXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 245. En la «Carta XCIX»: «No es virtud, sino inhumanidad, esto de contemplar el entierro de los suyos con los mismo ojos que cuando estaban vivos y no conmoverse en el primer momento de su separación», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 347. También «¿Qué cosa es más cruel o más inhumana, no sentir dolor alguno en la pérdida del amigo, o procurar un deleite en el propio dolor?», op.cit., p. 349. También, *Sobre la firmeza del sabio* (10.4), op.cit., p. 47; *Consolación a Polibio* (17.1 y 18.1), op.cit., p. 373 y 375. Véase también *Consolación a Helvia* (16.1), op.cit., p. 403.

⁴²⁸ SÉNECA, L. A., «Carta XCIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 347. Ante la muerte de un amigo, Séneca preconiza no llorar sino lagrimar, en «Carta LXIII», op.cit., p. 145; *Consolación a Marcia* (4.1-3), op.cit., p. 186.

⁴²⁹ SÉNECA, L. A., «Carta LXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 146. Véase también, sobre la importancia del recuerdo de los difuntos, *Consolación a Polibio* (18.1-2), op.cit., p. 374.

los placeres pasados⁴³⁰. Por otro lado, Séneca se opone a una tristeza incontrolada y perpetua que, a fin de cuentas, viene impuesta por las malas costumbres populares. Estas tristezas son «sombras de males» y los hombres se lamentan solamente para seguir la costumbre de modo que, a veces, «en las lágrimas puede haber necesidad»⁴³¹. En estos casos, hay que moderar sus sentimientos, expresando su dolor, con gravedad, humanidad y dignidad⁴³². Séneca vuelve a usar el término «dignidad» para expresar unas ideas de honor, de majestad y de austeridad frente a los acontecimientos difíciles de la vida. Menciona también, entre los males de la fortuna, a los dolores del cuerpo, y particularmente a las enfermedades. Considera que se pueden vencer por dos razones principales. Por un lado, la mayoría de los dolores intensos nunca duran mucho tiempo, de modo que los sufrimientos humanos son breves o soportables, revelando, una vez más, la buena disposición de la naturaleza hacia los hombres⁴³³. Se trata también de una referencia explícita a Epicuro, y en particular al segundo principio de su *Tetrafarmakon* que indica que el dolor y el mal son fáciles de soportar⁴³⁴.

Por otro lado, estos dolores afectan el cuerpo y no el alma, de modo que nunca pueden vencer la virtud, es decir, el elemento que proporciona precisamente al individuo su firmeza⁴³⁵.

⁴³⁰ EPICURO, *Sentencias Vaticanas* (47), en *Obras Completas*, op.cit., p. 102.

⁴³¹ SÉNECA, L. A., *Consolación a Helvia* (1.4-6); (5.3); (7.2), op.cit., pp. 182; 187 y 189. También, «Carta XCIX», op.cit., p. 344. Séneca critica también la inutilidad de las lágrimas ya que no se obtiene nada con ellas, op.cit., p. 345. Uno mismo convierte entonces un mordisco en una herida, op.cit., p. 347.

⁴³² SÉNECA, L. A., «Carta XCIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.348. En otros textos, Séneca es más estoico, considerando que se puede sustituir un amigo por otro, «Cartas LXIII y CIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 147 y 367.

⁴³³ SÉNECA, L. A., «Carta LXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 213.

⁴³⁴ EPICURO, *Sentencias Vaticanas*, (4), en sus *Obras Completas*, op.cit., p. 99.

⁴³⁵ SÉNECA, L. A., «Carta LXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 216. Por su parte, Epicteto abunda en un sentido parecido: «Y si enfermo,

Séneca aplica a su propio caso la impotencia de la fortuna frente a la virtud. Ambas actúan en dos niveles distintos, y la primera no puede interferir en la segunda. Séneca tiene en efecto una salud muy frágil, y recurrir a esos principios parece haberle ayudado a superar los dolores que padece. Cuenta, por ejemplo, cómo se afronta particularmente al asma, que por el corte de aliento que provoca, se llama el «aprendizaje de la muerte»⁴³⁶. También, considera que puede soportar sus terribles catarros gracias al afecto de los amigos y de la filosofía, que ahora se convierte en una auténtica medicina general⁴³⁷. Aquellos que no creen en esta posibilidad son los mismos que reducen la «condición humana» a su dimensión corporal. Al contrario, Séneca pretende elevar al ser humano por encima de sus supuestas limitaciones. Insiste en que uno puede superar todos los sufrimientos, porque su seguridad estriba en la honestidad del alma. Por tanto, ésta puede imponerse al cuerpo⁴³⁸. Si Séneca y la mayoría de los filósofos clásicos insisten en la posibilidad de superar los dolores y las enfermedades es también porque no existía todavía una medicina capaz de aliviar el sufrimiento humano. De forma general, no se puede entender la filosofía (clásica e incluso moderna) sin tener en cuenta que pretende responder a las necesidades espirituales y fisiológicas de los filósofos.

¿qué? –Enfermarás apropiadamente– ¿Quién me cuidará? La divinidad, los amigos –Yaceré en cama dura– Pero como hombre (...), EPICETETO, *Disertaciones*, (III, 26-37), op.cit., p. 323

⁴³⁶ SÉNECA, L. A., «Carta LIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 122-123.

⁴³⁷ SÉNECA, L. A., «Carta LXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 212. La «Carta CIV», cuenta también un episodio cuando Séneca se enfrenta a la enfermedad, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 364-365 y en la *Consolación a Helvia* (19.2), op.cit., p. 408, cuenta su experiencia a Egipto y Roma para curarse.

⁴³⁸ SÉNECA, L. A., «Carta LXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 178. También, sobre la fortaleza en el sufrimiento de los tormentos, consultar la «Carta LXVII»: «Soy torturado, pero me muestro valeroso: es cosa buena (...). Las llamas queman, pero sin vencerme» y la «Carta y LXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., respectivamente, pp. 165-167 y p. 215.

Más adelante, Séneca mostrará que la fuerza del alma supera también el desarraigo mismo de la persona. La conciencia individual de la libertad supera el sentimiento de identidad. El ser humano se vuelve entonces un «ciudadano del mundo».

b) «Interioridad cosmopolita» vs. exilio

En relación con el exilio, Séneca sufre este castigo personalmente y los consejos que dirige a su lector tienen también como función ayudarle a soportar dicha situación. Durante su exilio, Séneca escribe la *Consolación a Helvia* y la *Consolación a Polibio*; son cartas dirigidas por un lado a su madre, y por otro, a un liberto cercano de Claudio⁴³⁹. En estos textos aparecen ideas que sirven para neutralizar la maldad del destierro. Sirven tanto de autoconsejo para que el propio Séneca pueda afrontar esta situación, como de argumentos que revelan también la gran estima que Séneca tiene de su persona, puesto que elogia implícitamente sus virtudes. Presenta un catálogo de consejos que procuran neutralizar la maldad del exilio. Urge, por ejemplo, que se debe soportarlo «varonilmente»⁴⁴⁰. Indica más precisamente diversos métodos para que el desterrado pueda afrontar dicha situación. Por un lado, puede imaginar que ha nacido en aquel país⁴⁴¹. En efecto, no se trataría más que de un «cambio de lugar». Además, la *pax romana* muestra que muchos individuos han dejado su ciudad de origen y se acomodan perfectamente en su ciudad de acogida, es decir, Roma⁴⁴². Por otro lado, la pobreza inherente al desterrado, coincide con la vida sencilla conforme a la

⁴³⁹ Para Grimal han sido redactadas durante su exilio y no después, GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 97.

⁴⁴⁰ SÉNECA, L. A., «Carta XXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 58.

⁴⁴¹ SÉNECA, L. A., «Carta XXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 60.

⁴⁴² SÉNECA, L. A., *Consolación a Helvia* (6.1-6), op.cit., pp. 383-385. Acerca de la *pax romana*, véase *Sobre la providencia* (4.14), op.cit., pp. 21-22 y *Sobre la ira* (II, 34.4), op.cit., p. 125.

virtud⁴⁴³. Incluso, el exilio se sincroniza perfectamente con la naturaleza del alma que, como los astros y según la doctrina estoica, está siempre en movimiento⁴⁴⁴. También, en la medida que la morada del alma tiene sus propias fortificaciones, los cambios de lugar de asentamiento tienen poca relevancia, es decir, no influyen en absoluto sobre esas fortificaciones. El alma sabe que la virtud no depende del lugar donde se encuentra aunque sí algunos lugares (por sus buenas costumbres) pueden fomentar la virtud⁴⁴⁵. Junto con estos argumentos que pretenden neutralizar el exilio, Séneca contempla simultáneamente otros que revelan, neutralizando también el exilio, la estructura mental en la cual se articula su filosofía en general.

El punto de partida defendido por Séneca es la necesidad de mantener los lazos que unen al individuo con los demás, y ello, a pesar del aislamiento, la exclusión o el exilio. La identidad humana deriva estrictamente de su implicación con la comunidad política, a través de un «tipo de trato» específico con la sociedad⁴⁴⁶. Séneca es entonces capaz de idear, según Sabine, un «servicio social» que no implica la necesidad de desempeñar ningún cargo público⁴⁴⁷. En realidad, se trata por parte de Séneca de convencerse de que puede influir todavía en la política, mostrando sin lugar a duda su ambición y su apego a esta actividad. Así, aunque la fortuna hace que uno esté físicamente alejado de la comunidad humana, aquél debe esforzarse en ser

⁴⁴³ SÉNECA, L. A., *Consolación a Helvia* (10.11), op.cit., p. 396. Más adelante: «Es el espíritu que te hace rico. Éste te acompaña al exilio y en medio de las soledades más atroces», (11.5), op.cit., p. 397.

⁴⁴⁴ SÉNECA, L. A., *Consolación a Helvia* (6.8), op.cit., p. 386.

⁴⁴⁵ Cada país tiene sus particularidades respecto al desarrollo de las buenas y malas costumbres, «Carta LI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 114.

⁴⁴⁶ «Pues nunca la virtud, aunque queda oscurecida, queda oculta, sino que envía indicios de sí misma. Todo aquél que sea digno deducirá su existencia por las huellas. En efecto, si eliminamos todo tipo de trato, renunciamos al género humano y vivimos abocados a nosotros mismos», *Sobre la serenidad* (3.6-7), op. cit., p. 286. Por tanto, el desempeño de un cargo público debe buscar la exclusiva utilidad a los ciudadanos, *Sobre la serenidad* (1.10 y 3.1), op.cit., pp. 278 y 285.

⁴⁴⁷ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 138.

útil a su comunidad. El ejercicio de la contemplación se presenta entonces como la vía que permite conectarse con lo humano:

«Ha perdido los derechos cívicos: que practique los humanos. Por eso, con gran elevación del espíritu, no nos hemos encerrados en las murallas de una sola ciudad, sino que hemos ampliado nuestros contactos con todo el orbe y aceptado al universo como patria nuestra, para que fuese posible extender el campo de la virtud»⁴⁴⁸.

Este pasaje revela un proceso de traspaso del mundo moral al mundo físico⁴⁴⁹. La contemplación filosófica permite acceder al universo, y el individuo siente que vuelve a su origen excelente a través del sentimiento de pertenencia a una patria superior. En la medida que el universo es la patria genuina y superior del individuo (definido como microcosmos), el mundo físico se vuelve a su vez perfectamente accesible. Existe una intercomunicación entre el mundo moral y el mundo físico; cuando se accede al primero, el segundo se convierte en un mundo internalizado en el alma individual. A fin de cuentas, este proceso deriva igualmente de la necesidad de concretar la contemplación filosófica por parte de Séneca y del estoicismo en general⁴⁵⁰. A mi juicio, esta concreción tiene cuatro rasgos. Primero, el universo en sí es un lugar híbrido entre lo moral y lo físico⁴⁵¹.

⁴⁴⁸ SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (4.3-4), op.cit., p. 287.

⁴⁴⁹ El punto de partida es que el ejercicio de la virtud (como de los vicios) tiene una capacidad de «expansión» que aprovecha a todos los demás. Séneca lo recuerda en *Sobre la serenidad* (4.7), op.cit., p. 288.

⁴⁵⁰ Séneca no jerarquiza las tres ramas de la filosofía identificadas por el estoicismo, sino que las yuxtapone. AUBENQUE, P. & ANDRÉ, J. M., *Sénèque*, op.cit., p. 87. Cuando Séneca usa en el pasaje citado, la primera persona del plural, hace referencia directamente a la escuela estoica de la cual se siente por tanto parte. Consultar la nota de pie n.º 23 del traductor de *Sobre la serenidad*, en *Diálogos*, op.cit., p. 287. En la versión francesa, publicada en las *Oeuvres complètes*, la referencia es directa: «Es por esta razón, nosotros los estoicos, en la altura de nuestra filosofía (...)», op.cit., p. 314.

⁴⁵¹ Esta concepción deriva de que las esencias y las cualidades son corpóreas para Séneca y los estoicos, y el universo es también un «animal», GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 390 y 393.

Segundo, la idea de «patria nuestra» remite a la idea de ciudadanía, es decir, el vector de identidad central que ya experimenta el ciudadano romano. Tercero, este afán de concreción se repercute en esta transferencia de una ciudadanía moral a una ciudadanía cosmopolita. En otras palabras, el pasaje citado podría leerse de la siguiente manera: «hemos ampliado nuestros contactos con todo el orbe *porque* hemos aceptado al universo como patria nuestra». Sin embargo, esta nueva identidad cosmopolita no implica la conexión con los otros individuos de la tierra: pretende subrayar sólo la fuerza expansiva del alma humana individual. Cuarto, este afán de concreción se plasma en la existencia de «derechos humanos» distintos de los «derechos cívicos»⁴⁵². Los «derechos humanos» se remiten a la contemplación filosófica. Aquellos «derechos del sumo bien»⁴⁵³ confieren una ciudadanía superior al individuo que sabe ejercerlos. Incluso, el *ius humanum* es sinónimo de derecho natural en Séneca⁴⁵⁴ y se refiere más bien a una sociedad que a un Estado, donde los lazos son más morales y religiosos que jurídicos y políticos⁴⁵⁵. La libertad interior es el campo propio del *ius humanum* y escapa al *ius civile*. Se trata en realidad de un camino hacia la profundización de la «interioridad humana». El exilio traído por la fortuna no debe en consecuencia importunar al ser humano:

«(...) todo cambio de lugar te resultará delicioso; aunque te veas lanzado a las tierras más remotas o que te encuentres en un rincón cualquiera de un país bárbaro, toda estancia te resultará hospitalaria. Lo más importante no es a dónde vas, sino quién eres tú que vas. Es menester vivir con este convencimiento: “Yo no he nacido para un rincón, mi patria es todo el mundo”»⁴⁵⁶.

⁴⁵² En latín: «*Oficia si civis, amiserit, hominis execreat*», en SÉNECA, L. A., *Œuvres complètes*, op.cit., pp. 313-314.

⁴⁵³ Séneca usa esta fórmula en *Sobre la felicidad* (15.5), op.cit., p.243. Véase BAUMAN, R. A., *Human Rights in Ancient Rome*, op.cit, pp. 28-30.

⁴⁵⁴ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p.123.

⁴⁵⁵ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 138.

⁴⁵⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 68.

Esta vez, Séneca no insiste en la ciudadanía moral y universal del individuo. Parece deducir directamente de esta ciudadanía una virtud de fortaleza que permite prescindir del lugar donde uno se encuentra. La ciudadanía cosmopolita hace que el lugar del exilio se vuelva incluso hospitalario⁴⁵⁷. Se trataría aquí de un quinto proceso de concreción de la contemplación ya que tiene una aplicabilidad directa en la superación del exilio. De hecho, los primeros «ciudadanos del mundo» han sido, además de Sócrates⁴⁵⁸, los cínicos Diógenes y Antístenes, cuando se proclamaron «cosmopolitas»⁴⁵⁹. Como explica Jellinek: «Ya Demócrito y Sócrates comienzan a sentirse ciudadanos del mundo; los cínicos más tarde tratan de indemnizarse de toda sensación política mediante un cosmopolitismo ajeno a toda patria; y los estoicos, finalmente, intentan abarcar la vida entera, y establecer en vez de la Ciudad-Estado un reino mundial. En ambas escuelas encuéntrase claramente formulado el concepto individualista de la libertad». Jellinek insiste, además, en que el concepto cínico-estoico de la libertad se considera equivalente al poder de determinarse el individuo por sí mismo⁴⁶⁰. El concepto de *cosmopolis* ha servido a los cínicos de protesta en contra las instituciones de la *polis*, proponiendo un tipo de anarquía radical de todas las instituciones, tales como la propiedad, el matrimonio y el gobierno. El cínico es así *cosmopolites*, proclamado su *autarkeia* o independencia, en relación con la

⁴⁵⁷ «(...) cualquier lugar es la patria del sabio», en *Consolación a Helvia* (9.7), op.cit., p. 392.

⁴⁵⁸ PLUTARCO, «Del exilio», consultado en francés, «Du Bannissement», (XXII, D), op.cit., p. 125. Véase también, CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 38), op.cit., p. 350 y (V, 108), op.cit., p. 451.

⁴⁵⁹ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., pp. 25-26. Luego Crates habría acuñado esta «soberbia fórmula» para responder a la misma interrogación: «Soy ciudadano de Diógenes», en ONFRAY, M., *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados «perros»*, trad. de A. Bixio, Paidós, Barcelona, 2002, p. 194.

⁴⁶⁰ JELLINEK, G., *Teoría general del Estado*, op.cit., p. 394. (Véase también la nota de pie n.º 42 en la misma página).

sociedad humana. La única sociedad humana apetecible es entonces la única comunidad por encima de las fronteras. El cinismo es así una «filosofía de evasión» que constituye «la matriz de donde nació el estoicismo». Pero el estoicismo da un significado moral y positivo a la idea de un Estado mundial y de un derecho universal, que los cínicos han dejado como mera negación de la Ciudad-Estado⁴⁶¹. En consecuencia, la moralidad personal de Séneca se entiende también contra (y superando) el cinismo, y ello desde una «superior estructura total»⁴⁶².

Cuando uno sabe que debe cumplir con los mandatos que le envía la fortuna, debe acudir a su identidad cosmopolita. Séneca insiste en este aspecto en su tratado *Sobre la felicidad*: «Sabré que mi patria es el mundo, y que los dioses son sus tutores»⁴⁶³. Los límites territoriales no limitan el poder del alma virtuosa que encuentra en el exilio –además de la confirmación de su identidad moral y cosmopolita– la oportunidad de cumplir con su deber moral. Así, el «varón perfecto» no maldice la fortuna sino que «considerándose como ciudadano y soldado de todo el mundo, ha llevado a cumplimiento los trabajos impuestos como mandato»⁴⁶⁴. Aquí, Séneca no habla sólo de una identidad cosmopolita. Cuando usa el término «soldado», insiste en una actitud belicosa contra la fortuna. Cree en la posibilidad de convertir el esfuerzo en el revelador del valor individual, ampliando al máximo su «imperio individual». En un pasaje de la *Consolación a Helvia*, condensa

⁴⁶¹ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., pp. 109-110 y 116. Como los estoicos, los cínicos reclutan entre los extranjeros y los desterrados. Sabine apunta además que por el rechazo de los convencionalismos, el cínico puede asimilarse al primer ejemplo del «filósofo proletario». Por su parte, Brun no ve en el cosmopolitismo un punto en común entre el cinismo y el estoicismo, BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p.108. También, BRIDOUX, A., *Le stoïcisme et son influence*, op.cit., pp. 15-21

⁴⁶² GARCÍA-BORRÓN, J. C., *Séneca y los estoicos*, op.cit., p. 99.

⁴⁶³ SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad* (20.5), op.cit., p. 149.

⁴⁶⁴ SÉNECA, L. A., «Carta CXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 431.

muchos de los planteamientos previamente desarrollados. Empieza por aislar la virtud del brazo de la fortuna, edificando las fortificaciones del «alma-ciudadela»:

«Las dos cosas que son más bellas nos seguirán a dondequiera nos desplazemos: la naturaleza, patrimonio común, y nuestra propia virtud. Esto ha conseguido, créeme, él, sea, quien sea, el creador del universo, sea él un dios capaz de todo, sea un razón incorpórea creadora de obras inmensas, sea un espíritu divino que lo penetra todo, lo grande y lo pequeño, con igual tensión, sea el hado y la sucesión imperturbable de causas interrelacionadas; ha conseguido, digo, que nada quedara sometido a la voluntad ajena, nada más que lo despreciable. Todo lo mejor que el hombre posee queda fuera del poder arbitrario del hombre y no puede concederse ni arrebatarse»⁴⁶⁵.

El valor del individuo se funda aquí en dos rasgos: la naturaleza humana compartida con todos los demás individuos y la virtud, es decir, la puesta en práctica del bien⁴⁶⁶. Además, Séneca blindo estos dos rasgos no sólo en relación con lo empírico, sino también, en relación con lo divino, y más precisamente, con las diversas concepciones religiosas. Mantiene –a diferencia del estoicismo– una postura interrogante en relación con la esencia de Dios y proyecta en el marco teológico sus concepciones antropológicas⁴⁶⁷. El hombre

⁴⁶⁵ SÉNECA, L. A., *Consolación a Helvia* (8.2-6), op.cit., p. 390.

⁴⁶⁶ Tal vez Kant se inspira en este pasaje cuando escribe: «Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuamente reflexionamos sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*. Ambas cosas no debo buscarlas ni limitarme a conjeturarlas, como si estuvieran ocultas entre tinieblas, o tan en lontananza que se hallaran fuera de mi horizonte; yo las veo ante mí y las relaciono inmediatamente con la consciencia de mi existir», KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, (A288-A290), trad. de R. Rodríguez Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 293.

⁴⁶⁷ GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 194. El mismo autor habla de una «laica religiosidad» en Séneca y de su posible «misticismo impersonal», op.cit., p. 262.

puede entonces ejercer su libertad gozando de una perfecta seguridad en su alma. Por tanto, cualquier cambio físico no influye en absoluto sobre las bases de sus fortificaciones. Éstas se encuentran en un nivel exclusivamente moral. Ni siquiera el exilio puede influir sobre aquéllas, ya que el alma conectándose con su patria universal, se extiende a la patria mundial:

«Este mundo, mayor y más hermoso que el cual nada ha creado la naturaleza, y el espíritu que contempla y admira el mundo, su parte más destacada, nos pertenecen a perpetuidad y están destinados a permanecer mientras nosotros permanezcamos. De modo que avancemos alegres y erguidos, con paso decidido, a dondequiera que la suerte nos lleve, recorramos las tierras sean cuales fueren: no puede encontrarse dentro del mundo un exilio, pues *nada de lo que hay dentro del mundo es ajeno al hombre*. Desde cualquier lugar la mirada se eleva desde la misma distancia hacia el cielo, todo lo divino mantiene respecto a todo humano una distancia igual»⁴⁶⁸.

Séneca vuelve a tener algunos términos «imperiales» y casi belicistas lo que constituye un método para activar su fuerza interna y motivarse. También, utiliza la mitad de la frase de Terencio⁴⁶⁹. Séneca no dice «soy hombre y por tanto nada de lo humano me es ajeno», sino: «soy hombre y por tanto nada de lo que hay *dentro del mundo* me es ajeno». En consecuencia, se debería mejor traducir esta fórmula de Séneca de la siguiente forma: «*Recorramos todas las tierras; ni una sola encontraremos en el mundo que sea extraña al hombre*»⁴⁷⁰. El «nada» de la pri-

⁴⁶⁸ SÉNECA, L. A., *Consolación a Helvia* (8.2-6), op.cit., pp. 389-390.

⁴⁶⁹ Ya citada por Cicerón en *Sobre las leyes* (I, 33), op.cit., p. 158 y *Sobre los deberes* (I, 30), op.cit., p. 18: «Soy hombre: nada humano considero que me sea ajeno»: «*Homo sum; humani nil a me alienum puto*». Véase TERCENIO, *Heautontimoroumenos* (I, 77), en *Comedias*, op.cit., p. 335.

⁴⁷⁰ Me refiero a la traducción de F. Navarro y Calvo, de la «Consolación a Helvia», incluida en los *Tratados Filosóficos* de Séneca, Biblioteca de Magisterio de la Universidad de Alicante, Madrid, 1884. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/>

mera traducción en español siembra alguna ambigüedad cuando en la versión original, en latín, lo que está «dentro del mundo», son textualmente los «*inventuri solum*», es decir, las «tierras descubiertas», o los «países», y no lo humano en general⁴⁷¹. Hay aquí una sutileza que no se puede dejar escapar y que confirma lo que he señalado antes: con esta ciudadanía cosmopolita, Séneca no pretende establecer los lazos que unen a toda la humanidad. Pretende integrar el espacio de la tierra en la unidad de su alma, con el único fin de soportar el destierro. Así, la *Consolación a Polibio* tiene como objetivo primero, a través de un elogio explícito de Claudio, que éste ponga fin a su exilio⁴⁷². Al final del escrito, Séneca apunta, con falsa modestia, que si las ideas que ha expuesto no fuesen claras, esto derivaría de su convivencia con los bárbaros. Estos últimos habrían contagiado su manejo del latín. Este argumento final pretende activar la clemencia del César a partir de esta experiencia «tan indigna» para un ciudadano romano y que consiste en convivir con bárbaros y perder su identidad cultural⁴⁷³. Este punto releva los límites de la neutralización del exilio precisamente por los efectos limitados del sentimiento de

⁴⁷¹ «*Emetiamur quaesumque terras, nullum inventuri solum intra mundum, quod alienum homini sit*», en SÉNECA, L. A., *Oeuvres complètes*, op.cit., p. 71. La traducción francesa sigue la de F. Navarro y Calvo: «Parcours tous les pays, nous n'en trouvons pas un seul dans l'univers qui soit étranger à l'homme», op.cit., p. 71. («Recorre todos los países, no hay ninguno en el mundo que sea extraño al hombre»).

⁴⁷² SÉNECA, L. A., *Consolación a Polibio*, (7.3-8.2), op.cit., pp. 358-359. y (12.1-4), op.cit., pp. 365-366. En este último pasaje, Séneca enlaza la benevolencia de Claudio en relación con los exiliados: «¡Oh bendita clemencia tuya, César; que consigue que bajo tu reinado los exiliados lleven una vida más tranquila que la que llevaron hace poco bajo Gayo las personalidades políticas!», op.cit., p. 366. A la muerte de Claudio, Séneca no duda en criticarle con virulencia en el *Apocolocintosis*, trad. de M. Isidro, Gredos, Madrid, 1996, pp. 193 ss. Para una defensa de Séneca al respecto, véase GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 102.

⁴⁷³ Este matiz está también señalado por Guarino Ortega en «Desde la otra orilla: el exilio desde el estoico», en ROGRÍGUEZ-PANTOJA, M. (ed.), *Séneca, dos mil años después*, op.cit., pp. 57-58.

una sociabilidad universal⁴⁷⁴. Mientras, se puede indicar que Séneca pretende neutralizar el exilio refiriéndose a una ciudadanía moral y cosmopolita. Su derecho procede de una patria superior y se impone a todas las ciudades humanas. Cuando uno se persuade de ello, se vuelve entonces invulnerable ante los males de la fortuna. La libertad procede así de la reconquista personal de un lugar sagrado: la individualidad humana.

3. *La libertad depende de una nueva forma de entender el mundo*

Para demostrar que la libertad procede sólo de sí mismo, la argumentación de Séneca sigue tres etapas. Por un lado, el individuo debe persuadirse de la neutralidad de la fortuna. La maldad y la bondad de los acontecimientos que ocurren a la persona dependen de una valoración subjetiva. Por otro lado, el individuo puede establecer su libertad en un hogar seguro si adopta la prudencia y la previsión como criterios para su conducta. Por fin, el individuo puede afirmarse sobre la condición trágica de su existencia mediante una actitud relativamente distante e irónica. Esos tres criterios impulsan un cambio en el ser humano en la aprehensión que se hace del mundo que le rodea. Sólo de esta manera puede lograr y establecer una libertad segura y feliz.

a) Persuadirse de la neutralidad de la fortuna

La libertad que enlaza Séneca se entiende como la independencia de la persona en relación con todo lo contingente. La define como la meta de la filosofía frente a la ignorancia del vulgo. Ahora, la libertad del individuo se expresa también frente a la fortuna. Es capaz de superar sus efectos cuando uno se

⁴⁷⁴ «piensa (...) con qué dificultad acuden las palabras latinas a un hombre a quien rodean los barboteos informes de los bárbaros, gravosos incluso para los bárbaros un poco civilizados», SÉNECA, L. A., *Consolación a Polibio* (18.9), op.cit., p. 376.

mantiene en el hogar seguro de su alma. Confía en sí mismo y lucha exitosamente contra las dificultades. La libertad consiste, primero, en proteger el «tesoro» de su persona frente a la ignorancia general y segundo, en incentivar una conducta honesta. Séneca plantea la misma cuestión en relación con la fortuna:

«La fortuna me hace la guerra; yo no debo obedecer sus órdenes no aceptar su yugo (...). Se ha puesto por premio de nuestra labor la libertad ¿Me preguntas qué es la libertad? No parar en sirvientes de ninguna cosa, de ninguna necesidad, de ningún accidente fortuito; reducir la fortuna a términos de justicia. El día que yo llegue a reconocer que yo puedo más que ella, ya no podrá conmigo»⁴⁷⁵.

Una vez más, Séneca define la libertad como independencia de la persona en relación con lo contingente y la suerte⁴⁷⁶. El ser humano puede entonces triunfar sobre la fortuna si tiene no sólo «confianza en sí mismo» sino también, si interpreta la fortuna de forma correcta. Se trata de un paso más en el proceso de interiorización del individuo consigo mismo. Para encontrar su libertad en sí mismo, debe ser también capaz de interpretar correctamente los eventos que le suceden. Conferir un correcto juicio al ser humano debe ser en efecto el propósito de la filosofía para Séneca. Por esta razón, la libertad depende de la individualidad, no tanto porque ésta es la fuente de aquélla, sino porque la individualidad orienta el sentido de la libertad. Reducir la fortuna a «términos de justicia» implica reconocer los bienes que ha traído a los hombres, teniendo siempre en mente su futilidad: «procura (...) no seguir interpretando injustamente el beneficio de la fortuna: si te lo ha quitado, primero te lo había dado»⁴⁷⁷. Aquí apa-

⁴⁷⁵ SÉNECA, L. A., «Carta LI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 114-115.

⁴⁷⁶ «hay que lanzarse en busca de la libertad. No la proporciona más que la indiferencia ante la suerte», SÉNECA, L. A., *Sobre la firmeza del sabio* (4.4-5), op.cit., p. 232.

⁴⁷⁷ SÉNECA, L. A., «Carta LXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 146.

rece la originalidad de Séneca respecto a Cicerón: ambos creen en el poder de la voluntad humana para superarlo todo⁴⁷⁸, pero Séneca insiste más la neutralidad de los hechos. Cuando uno adquiere esta predisposición mental, rechazando interpretar moral y supersticiosamente la realidad, puede desplegar su libertad. La consideración de la neutralidad de los hechos vertebra el buen juicio y es la condición (mental) previa y necesaria para el correcto y máximo despliegue de la libertad individual.

Así, la fortuna no procura cosas buenas o malas, sino únicamente la «materia»⁴⁷⁹ de aquéllas. Es el alma humana la causa de la felicidad o de las desgracias. Todo depende de una única predisposición inicial del ánimo: el «hombre malo» orienta todo hacia el mal, incluido las cosas buenas, cuando el «hombre integro», sabe recibir «los acaecimientos prósperos con gratitud y moderación, y con constancia y fortaleza los adversos»⁴⁸⁰. Por tanto, «cada hombre es tan desgraciado como cree serlo», porque «todo depende de la opinión que de un mal se tiene»⁴⁸¹. Lo más importante consiste en tener conciencia de que la libertad solamente puede expresarse en el momento presente. Por tanto, el recuerdo de sufrimientos pasados y el temor al futuro, perjudican este despliegue seguro de la libertad⁴⁸². Para lograr este estado, uno debe persuadirse (volviendo Séneca al carácter psicologizante de la filosofía) que es su predisposición mental la que permite la neutralización de la fortuna, es

⁴⁷⁸ Para García Rúa, la voluntad es la «pura fuerza psíquica que domina toda la vida del yo», *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., pp. 122 y 123.

⁴⁷⁹ Este término como las citas que siguen, aparecen en la «Carta XCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit. pp. 340-341.

⁴⁸⁰ SÉNECA, L. A., «Carta XCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 340-341. Incluso, Séneca defiende que «todos los bienes de la fortuna son buenos y fructíferos, si quien los posee es dueño a la vez de sí mismo y no esclavo de sus cosas», op.cit., p. 340.

⁴⁸¹ SÉNECA, L. A., «Carta LXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 214.

⁴⁸² SÉNECA, L. A., «Carta LXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 215. También: «(...) no hay nada tan vergonzoso como el hombre indeciso y vacilante que siente temor, ya de lo que queda atrás, ya de lo que está adelante», en «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 330.

decir, la no evaluación moral de los hechos⁴⁸³. La confianza en sí mismo se nutre de la neutralización de los eventos (buenos como malos) que ocurren a su persona⁴⁸⁴. Esta visión de la fortuna coincide con la concepción de los dioses como «bienhechores» de la humanidad. Dios es como un padre para con los hombres y si les manda dificultades es sólo para educarles⁴⁸⁵. La fortuna responde por tanto a unas leyes superiores que la mente humana no puede entender, pero que sí se orientan todas hacia el bien del linaje humano⁴⁸⁶. La «vida como prueba» (*probatio*) es, en su conjunto, una educación para los hombres de bien. Dios les manda pruebas para que se formen enérgicamente. Los hombres malvados, al contrario, viven en voluptuosidades porque Dios no se interesa en su suerte. Como resume Foucault: Dios, «al amar *fortiter* (fuerte y enérgicamente), asegurará la educación fuerte y enérgica de hombres que también serán fuertes y enérgicos (...). Dios prepara para sí mismo a los hombres, y prepara para sí a los hombres que ama porque son hombres de bien. Y los prepara para sí por medio de toda la serie de pruebas en que consiste la vida»⁴⁸⁷.

⁴⁸³ Esto es obvio al principio de la «Carta XCVI» donde escribe Séneca: «(...) no creo que exista para el hombre otra calamidad sino la de pensar que existe en el mundo alguna cosa que para él es una calamidad». Así, los daños, las heridas, los trabajos y los temores «no vienen por azar, sino por decretos», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 336. Véase también SÉNECA, L. A., *Sobre la firmeza del sabio* (16.2), op.cit., p. 53.

⁴⁸⁴ Véase en este sentido los pasajes de *Sobre la serenidad* (11.1-4 y 14.1-4), op.cit., p. 299 y 305.

⁴⁸⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la providencia* (1.1-2.6), op.cit., pp.9-10. Mientras que la naturaleza es una madre. Véase, por ejemplo: SÉNECA, L. A., «Carta CXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 436-438. Cicerón también define a los dioses como «bienhechores del género humano», en *Sobre las leyes* (II, 15), op.cit., p. 184.

⁴⁸⁶ Por ejemplo, cuando una cosa sale de forma diferente de cómo uno piensa, hay que pensar: «*los dioses han dispuesto lo mejor*», «Carta XCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio* op.cit., p. 341.

⁴⁸⁷ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., pp. 408 y 409. Foucault se refiere al siguiente pasaje de Séneca: «Dios tiene para con los hombres un espíritu paternal y los ama con entereza (*amat fortiter*)», en SÉNECA, L. A., *Sobre la providencia* (2.6), op.cit.p. 10.

En Séneca, la noción de «Hado» pierde terreno a favor de la Providencia donde subyace la bondad de Dios⁴⁸⁸. Habla así de «reconciliación» entre los hombres y el Hado, cuando los primeros entienden que han nacido «entre cosas perecederas» y que esta condición es igual para todos⁴⁸⁹. Séneca valora positivamente la fortuna, considerando que ésta participa de un plan divino y superior, que permite, desde una perspectiva más alta, ordenar el mundo. El hecho de que nadie puede escapar de ella sería la prueba de que la fortuna existiese para lo mejor. Séneca realiza aquí un salto mental que sólo se explica desde su perspectiva teleológica. Este planteamiento se comprueba cuando afirma en relación con la fortuna: «la ley justa no es aquella que se aplica a todos, sino que ha sido dada para todos»⁴⁹⁰. A partir de un voluntarismo teleológico, Séneca confiere una intencionalidad positiva a la fortuna, porque ella deriva de las leyes de la naturaleza. Pero al mismo tiempo, no puede admitir que el individuo se quede impasible: no se puede alterar esas leyes pero sí se debe «cobrar valor» a fin de soportarlas con fortaleza. «El lugar del hombre», la «morada del alma» o «nuestro propio ser», representan una esfera (el alma) donde la fortuna no puede penetrar y donde uno puede cobrar su valor. En realidad, el individuo vence la fortuna no tanto en el combate en sí sino en la elección previa y estratégica del campo de batalla: en el campo «empírico», la fortuna puede triunfar, mientras que en el campo moral, el individuo vence siempre. Aquí se encuentra la sutileza del razonamiento de Séneca pero revela al mismo tiempo una contradicción: ahora procede a una distinción entre lo empírico y lo moral, cuando su pensamiento en otros ámbitos (como la perspectiva teleológica de la naturaleza), confunde ambas perspectivas.

⁴⁸⁸ GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 238.

⁴⁸⁹ SÉNECA, L. A., «Carta XCI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 291.

⁴⁹⁰ SÉNECA, L. A., «Carta CVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 377. Séneca habla de Júpiter que «guía el timón de la gran nave del mundo», op.cit., p. 377.

Para poder vencer la fortuna, la virtud debe bajar hasta el fondo del alma, y mover «todas las cosas depositadas en ella». Cuando permanece allí un largo tiempo, el individuo se impregna de ella, como con un perfume. De otro modo, no puede «estar bien persuadido» de las debilidades de la fortuna⁴⁹¹. Hay que vivir y experimentar necesariamente la fortuna para empezar a vencerla. En consecuencia, Séneca tiene que añadir otros remedios complementarios que «persuaden» al individuo, de la existencia de su libertad frente a la fortuna. La prudencia y la previsión serán las cualidades que le permitirán anticipar y no provocar la fortuna.

b) Prudencia y previsión

Gracias al buen juicio y a la equidad, el individuo no debe intentar cosas que superan sus fuerzas⁴⁹². Debe también escoger a los buenos amigos, saber aprovecharse de las riquezas y de las amistades con los poderosos⁴⁹³. Séneca rompe una vez más con la ortodoxia estoica. Además de la sabiduría, contempla reglas de prudencia inspiradas directamente en el pre-socrático Demócrito, el estoico medio Panecio y el mismo Cicerón⁴⁹⁴. Séneca mundaniza el «cuidado de sí» y le confiere una dimensión práctico-prudente. Una vez que la persona conoce sus cualidades y sus límites, puede disminuir la incertidumbre de los resultados de las acciones aprendidas. Por un lado, esta idea implica también una reivindicación de la independencia

⁴⁹¹ SÉNECA, L. A., «Carta LXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 183.

⁴⁹² Al respecto, véase SÉNECA, L. A., «Carta XCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit. p.341; *Sobre la ira* (III, 7.2), op.cit., p. 138. Véase particularmente *Sobre la serenidad* (6-7), op.cit., pp. 290-291 y (12.1), op.cit., p. 303. Séneca parece decir lo contrario en *Sobre la felicidad* (20.2): «Es noble que el que pone su mirada no en sus fuerzas, sino en la de la naturaleza, intente empresas elevadas», op.cit., p. 248.

⁴⁹³ SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (6-8), op.cit., pp. 290-292.

⁴⁹⁴ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 146 y 346-348.

espiritual en relación con la propia ambición individual. Por otro lado, parece ser un método eficaz para desarrollar esta ambición: al atreverse a cosas accesibles para sus capacidades, el éxito está garantizado, lo que fortalece la confianza en sí mismo. Esta misma confianza desarrolla a su vez las capacidades de la persona, permitiendo pretender a cosas superiores a las iniciales. No se trata de temor sino de precaución. El valor no es la «temeridad irreflexiva», sino la «ciencia de distinguir lo mal de lo que no lo es» y la fortuna solamente trae «espantajos de la vida humana» que angustian sólo a los ignorantes. El verdadero mal es abatir «nuestra libertad» ante «esas cosas» que pretende imponer el vulgo⁴⁹⁵. La libertad deriva por tanto del buen juicio que sabe sopesar las fuerzas individuales con el acto propuesto y que se decide a superar las apariencias del mal. Este planteamiento responde a la idea de que la virtud debe coincidir con las capacidades de cada uno, y permite reducir el poder de la fortuna⁴⁹⁶. Al conocerse a sí mismo, el individuo logra no sólo la contemplación, sino también una conducta prudente y estratégicamente ambiciosa.

Séneca da entonces algunos consejos de prudencia en relación con los poderosos y el pueblo. Las dimensiones relativas a la prudencia están íntimamente unidas al ambiente de crimen y de locura que el ejercicio de la tiranía provoca en la sociedad romana⁴⁹⁷. El sabio debe primero limitarse a no provocar las enemistades⁴⁹⁸. Séneca pretende blindar la seguri-

⁴⁹⁵ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 249-250. Séneca urge tomar a los estoicos como modelo de valientes, en la «Carta XXII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 53.

⁴⁹⁶ De este modo la *prudencia* se convierte, a veces, en la virtud misma para Séneca. Véase BORGIO, A., *Lessico Morale di Seneca*, Loffredo Editore, «Studi Latini», Nápoles, 1998, p. 147.

⁴⁹⁷ USCATESCU, G., *Séneca, nuestro contemporáneo*, op.cit., pp. 14-15.

⁴⁹⁸ «Unas veces es al pueblo a quien deberemos temer; otras, si el sistema de gobierno consiste en que la mayoría de los asuntos pasen por el Senado, a los varones que tienen influencia sobre éste; otras, a un único personaje investido por el pueblo de poder sobre el pueblo. Tener a toda esta gente por amiga es ardua empresa, pero basta con no tenerla por enemiga. Por tal razón

dad del sabio (es decir, él mismo), considerando por ejemplo, que la sabiduría es la «única vía para la libertad» de modo que no siente el dominio de los tiranos⁴⁹⁹. Esboza una «propuesta de hombre nuevo»⁵⁰⁰ cuya característica principal es la invulnerabilidad. Ésta se logra evitando tres cosas: el odio, la envidia y el menosprecio⁵⁰¹. Séneca insiste así en que «un elemento de seguridad» es también no buscar esta seguridad de manera demasiado ostentosa, apuntando con gran sutilidad y en referencia a su propia experiencia, que cuando huimos de algo (en este caso, del poder), lo acusamos⁵⁰². Por otro lado, el sabio no debe necesariamente tomar parte en el gobierno del Estado: retirado en el *otium*, puede contribuir mejor al género humano⁵⁰³. Séneca reivindicaría aquí un cierto «quietismo»⁵⁰⁴. Se trata en realidad de un distanciamiento personal en relación con la política para poder seguir influyéndola de otra manera. En otras palabras, si hay quietismo es solo un medio para desarrollar su influencia y su poder

nunca el sabio debe provocar la ira de los poderosos», SÉNECA, L. A., «Carta XIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 31-32.

⁴⁹⁹ SÉNECA, L. A., «Carta XXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 87. También *Sobre la firmeza del sabio* (4.1), op.cit., p. 37 y *Sobre la brevedad de la vida* (5.3), op.cit., p. 323.

⁵⁰⁰ MÉNDEZ LLORET, M. I., «Séneca: el tiempo del sabio», op.cit., p. 81.

⁵⁰¹ SÉNECA, L. A., «Carta XIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 32. Donde Séneca apunta que la sabiduría permite equilibrar esas tres cosas, particularmente evitando que «no queriendo pisar, nos hagamos buenos para ser pisados». En efecto, «nadie recibe el desprecio de otro si antes no lo ha recibido de sí mismo», *Consolación a Helvia* (13.6), op.cit., p. 400.

⁵⁰² SÉNECA, L. A., «Carta XIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 32.

⁵⁰³ SÉNECA, L. A., «Carta LXCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 168; *Sobre el ocio* (2.2 y 6.1-7.3), op.cit., pp. 267 y 271-273; *Sobre la serenidad* (1.11 y 3.1-3), op.cit., pp.279 y 284-285. Séneca recuerda que los filósofos han sido una vez expulsados de Roma en 98. a. C por corrupción de la juventud, *Consolación a Helvia*, (10.8), op.cit., p. 395. También, en 173 y 161 a. C., PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., pp. 48-49. Sobre el ocio, remito a Cicerón y su concepto de *otium*.

⁵⁰⁴ USCATESCU, J., «Séneca y la idea del hombre», op.cit., p. 322.

político⁵⁰⁵. Así, el papel del sabio está mejor cumplido cuando es discreto, siempre agradeciendo «a quien dirige el timón del Estado», por poder gozar de los bienes de la paz y de la libertad⁵⁰⁶. No se puede sostener que Séneca, en la medida que vive bajo el régimen imperial (con sus intrigas y sus maquinaciones), esté frustrado por los límites de la acción directa de la filosofía sobre el *Imperator*⁵⁰⁷. Al contrario, puede influir a Nerón en materia de política interior y exterior⁵⁰⁸. Cuando Séneca defiende que se puede cultivar la filosofía retirado de la política, estableciendo leyes para el género humano, y «sin ofender en nada a los poderosos», está justificando su propio alejamiento de Nerón. Pero cuando las circunstancias lo exigen, el sabio debe implicarse directamente en la política, argumento que reactiva sutilmente el principio de «responsabilidad social» de los reyes filósofos de Platón⁵⁰⁹. Gracias a su sobriedad, el sabio (es decir, el mismo Séneca) no debe chocar con las costumbres admitidas, ni atraer sobre sí las miradas del pueblo por la singularidad de su vida (lo que constituye una diferencia con Platón)⁵¹⁰. Debe ser por tanto un camaleón, capaz de mantener siempre una actitud crítica hacia la socie-

⁵⁰⁵ La filosofía de Séneca es hija de la ciudad romana y la formación filosófica de Séneca no tiene como propósito de alejarle de la política, sino acercarse a ella, GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 12. Además, Séneca sabe muy bien que puede ejercer su poder perteneciendo al círculo cercano del *Princeps*, GRIMAL, P., *Sénèque...*, op.cit., p. 120. En un mismo sentido, TROVATO, V., *L'œuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, op.cit., p. 15.

⁵⁰⁶ SÉNECA, L. A., «Carta LXXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 188 y 189.

⁵⁰⁷ DÍAZ TEJERA, A., «Séneca: un estoicismo pragmático», op.cit., p. 32.

⁵⁰⁸ Véase por ejemplo el capítulo «Sénèque au pouvoir», en GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 149-211.

⁵⁰⁹ PLATÓN, *República* (500b y 500d) y (519 d-520d), op.cit., pp. 319 y 320 y 345-346. (ya citados).

⁵¹⁰ SÉNECA, L. A., «Carta XIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 33. Séneca sigue a los estoicos, para quienes la participación en política no es un deber, sino una participación ocasional, DÍAZ TEJERA, A., «Séneca: un estoicismo pragmático», op.cit., p. 19.

dad donde vive, sin que esta actitud se note para poder seguir viviendo con tranquilidad. Es más, lo principal es curarse de los vicios y no intentar –a diferencia de una postura cínica– retar a los demás, pero sí tratar de mejorar el linaje humano gracias a la filosofía⁵¹¹. Lo que realiza aquí Séneca es una propaganda política de su propia persona, mostrando que no representa ningún peligro para el César.

Este afán de prudencia tiene como objetivo evitar una situación de inseguridad, revelando los flancos débiles de su persona a sus adversarios. El sabio debe ser discreto pero también no desaparecer de la vida pública, lo que podría en efecto levantar sospechas. Se pretende no presentar ninguna oportunidad para que los demás empiecen a buscar puntos débiles en su persona para atacarla⁵¹². Para no generar ninguna antipatía, el sabio debe «ilusoriamente» parecerse al pueblo, mientras que «su interior» es distinto. Hay que hablar con todos, y pensar con la minoría. Hay que buscar un equilibrio entre llevar una vida mejor a la del vulgo (aliándose con los mejores), pero no aparentemente opuesta⁵¹³. Séneca confiere ya un manual increíble de prudencia política.

El siguiente remedio que propone Séneca junto con la prudencia es la previsión⁵¹⁴. Gracias al «buen juicio», uno debe

⁵¹¹ «es menester que te cures de los vicios sin retar a los demás hombres. No menosprecies las costumbres públicas, ni procedas de tal modo que parezcas condenar todo lo que no sea ella misma. La sabiduría puede andar sin pompa y sin malevolencia» en la «Carta CIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 364.

⁵¹² Nadie debe enterarse cómo el sabio disfruta de su ocio, tiempo que debe emplear para mejorar precisamente sus puntos débiles, «Carta LXCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 168.

⁵¹³ SÉNECA, L. A., «Carta V», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 9 y 10. Es cierto que en otro texto, Séneca asume que en un cierto punto, la superioridad del sabio genera el desprecio de algunos: «Si quieres ser feliz, si quieres ser bueno de veras, pasa por el trance de verte menospreciado por algunos», en «Carta LXXI», op.cit., p. 178.

⁵¹⁴ Uno solamente tiene que mirar lo que ocurre a su alrededor para «imaginar» que puede ocurrirle a su persona, *Consolación a Marcia* (9), op.cit., pp.189-191 Véase la «Carta XCVIII», op.cit. p. 341. El deber de previsión y de

esforzarse en anticipar los acontecimientos, para precisamente evitar «toda cosa temible». Una vez más, Séneca se preocupa por establecer la seguridad del individuo en contra del temor, considerando que no hay «mayor estulticia como temer por anticipado»⁵¹⁵. Gracias a la previsión, se «amortiguan» los golpes del azar y se «desarma» la fortuna. Es por esta razón que los necios –debido a su ignorancia y dejando todo a la fortuna– perciben siempre lo nuevo (bueno o malo) con un mal. No son capaces de usar su mente para anticipar e interpretar correctamente los eventos⁵¹⁶. Al contrario, la previsión permite apartarnos de todo lo que nos puede perjudicar. Por esta razón, es el «bien supremo de la naturaleza humana» y es la cualidad que distingue a los hombres de los animales⁵¹⁷. Séneca racionaliza la mántica de la antigüedad helénica que, por permitir al hombre conocer el futuro, era también considerada como una singularidad de lo humano respecto al animal⁵¹⁸. Para Séneca, lo importante es saber vivir el momento presente y no desperdiciarlo por temor a males futuros que pueden además soportarse con serenidad. Séneca indica sutilmente: «el miedo que causan [los males] es convencional: tanto temes la muerte, como temes su fama. ¿Y qué más necio que un hombre que teme las palabras?»⁵¹⁹. El temor a los males futuros de la fortuna es por tanto artificial, y la libertad consiste en arrancarse de la fortu-

no fiarse de nadie aparece también al principio de la «Carta CIII»; op.cit., pp. 363-364. Igualmente: «La virtud aconseja ordenar bien las cosas presentes, proveer a las futuras, deliberar y tener el ánimo siempre diligente», en la «Carta CIX», op.cit., p. 389.

⁵¹⁵ SÉNECA, L. A., «Carta XCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 341. Una misma crítica del miedo infundado ante la fortuna aparece en la «Carta LXXIV», op.cit., p. 191.

⁵¹⁶ SÉNECA, L. A., «Cartas XVIII y LXXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 43 y 207. Los males crecen por su novedad, «Carta CVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 376.

⁵¹⁷ SÉNECA, L. A., «Carta V», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 10.

⁵¹⁸ Véase ARISTÓTELES *Acerca de la adivinación por el sueño* (II, 12-15), op.cit., p. 299 y ESQUILO, *Prometeo encadenado* (v. 477-506), op.cit., p. 320.

⁵¹⁹ SÉNECA, L. A., «Carta XCI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 294.

na a través de la previsión. Ésta puede formarse, como apunta Séneca, gracias a la firmeza del espíritu y la confianza en sí mismo⁵²⁰. En resumen, Séneca cree que el ser humano puede dominar la fortuna; no se deja azotar por ella sino que puede «sujetarla» gracias a una predisposición del ánimo a la vez realista y optimista⁵²¹. En este punto, reaparece la libertad como comprensión y superación de la artificialidad de los males que ocurren a los humanos. Esta concepción de la libertad integra el proyecto más amplio de Séneca. Su filosofía moral consiste, a través de un análisis correcto de las cosas humanas, en devolver un juicio pertinente al ser humano⁵²². Además de la neutralización de la fortuna, mediante la prudencia y la previsión, Séneca contempla una nueva predisposición mental que tiene la imagen metafórica y trágica de una sonrisa irónica.

c) La libertad en la sonrisa irónica

En la medida que la mayoría de los males, cuando ocurren, son menores que los que se esperaban, Séneca aconseja ponderar el miedo con la esperanza, tratando de inclinarse siempre hacia lo mejor y lo más favorable⁵²³. En este sentido, Séneca es un «realista-optimista» ya que no descarta el mal sino el efecto desproporcionado que se le confiere.

De la fusión de estas dos actitudes surge la resignación como actitud necesaria para afrontar la inevitabilidad y la neu-

⁵²⁰ SÉNECA, L. A., «Carta XCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 341: «En ello puede prestarte grande ayuda la confianza y una alma fortalecida».

⁵²¹ SÉNECA, L. A., «Carta XCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 341.

⁵²² Véase en este capítulo, la parte (I.A.2): «El órgano a curar: el juicio humano».

⁵²³ SÉNECA, L. A., «Carta XIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 29. También, aconseja: «Anúnciatelo tú mismo: ninguna de estas cosas que parecen tan terribles es insuperable», en la «Carta XCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 342. Hay que tomar el destino «por el lado bueno, transformarlo en bueno», *Sobre la providencia* (2.4), op.cit., p. 10; «interprete con benevolencia incluso la adversidad», *Sobre la serenidad* (13.2), op.cit., p. 305.

tralidad de los males de la existencia humana. Pero no se trata en ningún momento de caer en la desesperanza. Al contrario, la resignación está unida a la sonrisa que revela tanto la superioridad del ser humano sobre los elementos que le acosan, como una cierta amargura acerca de la existencia humana⁵²⁴. Séneca parece incluso dejar la resignación, e insiste en esta actitud sonriente que, a fin de cuentas, viene a decir que la vida no es más que una obra de teatro, una actuación, un juego y que, en consecuencia, no merece la pena entristecerse por su final. Hay que quitarle importancia a todo; nada es serio y deplorable en la existencia humana. Además, al reírse, uno confiere «algo» de esperanza al género humano, que el lamento suprime. «Reírse» de la vida es lo más humano porque expresa esta actitud de distanciamiento hacia todo, confiriendo al mismo tiempo una condición de posibilidad para la libertad:

«(...) hay que quitarle importancia a todo, hay que soportarlo con buen carácter: es más humano reírse de la vida que lamentarse. Añade que, más reconocimiento merece del género humano el que ría de él que lo llora: el primero le deja algo de esperanza, y el segundo se aflige estúpidamente ante los hechos que ha perdido la esperanza de que puedan ser corregidos»⁵²⁵.

Por esta razón, no comparto la común interpretación que asocia a la resignación senequista el retiro y la desesperación⁵²⁶. Álvarez piensa, por ejemplo, que Séneca rechaza la esperanza, porque para el estoico, la esperanza forma parte del tormento⁵²⁷. Zambrano habla de un modelo de vida resignada, como un movimiento regresivo que se evade de los dos polos de la

⁵²⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (10.4), op.cit., p. 298.

⁵²⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (15.2-3), op.cit., p. 308.

⁵²⁶ La españolización de Séneca en el siglo XVII, consiste en insistir en sus rasgos pesimistas detractores del mundo, BLÜHER, K. A., *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Gredos, Madrid, 1983, p. 589.

⁵²⁷ ÁLVAREZ, C. L., «CÁNDIDO», *Qué es la dignidad*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 2001, p. 80.

esperanza-deseesperación⁵²⁸. Séneca defiende exactamente lo contrario: hay que sonreír a la vida para dejar un motivo de esperanza para el género humano. Séneca afirma que uno no debe tampoco dejarse llevar por la ira sino tomar muchas cosas «a risa o a juego»⁵²⁹. Dupont muestra en este sentido cómo Séneca utiliza en sus tragedias, la risa para destruir lo moralmente conveniente y para afirmar la individualidad sobre el destino y los demás⁵³⁰. Séneca insiste en efecto, en que las ofensas ajenas se soportan no sólo con resignación sino con un «rostro sonriente»⁵³¹. El hombre seguro adopta incluso una «gran ironía» al contemplar la brevedad de su vida⁵³². En resumen, hay resignación del ser humano frente a la fortuna pero éste no se queda quieto. Expresa su superioridad y su libertad, en una conducta sonriente e irónica a lo largo de su existencia trágica.

En realidad, esta resignación es una de la manifestación de la interiorización del ser humano consigo mismo. Como he escrito, dicha interiorización no es el fin de la filosofía de Séneca, sino la primera etapa moral y preparativa para el enfrentamiento firme y ahora irónico con la fortuna. El individuo consigue entonces su libertad no sólo en la confianza en sí mismo sino también, en la desactivación de la omnipotencia de la fortuna sobre su persona. Esta desactivación se consigue gracias a cuatro predisposiciones mentales: la neutralización moral de la fortuna, la prudencia, la previsión y el realismo optimista e irónico. Esos rasgos se convierten en los cimientos seguros del alma humana y permiten al individuo gozar de una verdadera liber-

⁵²⁸ ZAMBRANO, M., *El pensamiento vivo de Séneca*, op.cit., pp. 24-25.

⁵²⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (III, 11.2), op.cit., p. 143. Lo mismo en el pasaje, *Sobre la ira*, (III, 37.3), op.cit., p. 170.

⁵³⁰ DUPONT, F., *Les monstres de Sénèque. Pour une dramaturgie de la tragédie romaine*, Belin, «L'Antiquité au Présent», París, 1995, pp. 19-20. También, Horacio escribe: «Contenta el alma con lo actual, deteste el temor del futuro y la amargura temple tenaz sonrisa: no hay fortuna completa en todo (...)», HORACIO, *Odas* (II, 16) en *Odas y Epodos*, op.cit., pp. 213 y 215.

⁵³¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (II, 33.1), op.cit., p. 123.

⁵³² SÉNECA, L. A., «Carta CI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 356

tad. Por estas razones, la libertad depende de la orientación psicológica del individuo frente a los males que aparentemente le acosan. Con este énfasis, Séneca revela al individuo todo el espacio de su conciencia interior: se da cuenta de su individualidad y de su valor en el afrontamiento mismo con todo lo que teme. Séneca despliega al máximo la herencia socrática, estoica y epicureísta que ha empezado a singularizar la individualidad del ser humano y a conferirle una dignidad. A continuación, examinaré cómo Séneca profundiza esta dinámica en relación con la mortalidad del ser humano. Muestra que su libertad puede expresarse apoyándose en su misma condición trágica.

D. La libertad frente a la muerte

La muerte, y más exactamente la mortalidad del hombre, son temas recurrentes en el pensamiento de Séneca. Estas cuestiones se inscriben, una vez más, en la presentación de las finitudes de la condición humana. Son parámetros que ponen además en peligro la libertad individual. Séneca ubica entonces al individuo en el vértigo mismo de su existencia para revelarle la conciencia de su libertad y de su dignidad. Como en los comentarios anteriores, entiende la libertad del ser humano –y su virtud en general– en la confrontación misma con los límites últimos de su existencia. La seguridad y la firmeza se logran cuando uno sabe –en la experiencia– superar sus temores y sus finitudes. Pero la cuestión de la muerte parece distinta de las luchas anteriores. En efecto, en relación con los demás y la fortuna, Séneca encuentra un fallo en sus supuestas omnipotencias respectivas. Se puede superar estos obstáculos no sólo gracias a la virtud de firmeza, sino también gracias a la misma reflexión racional que permite detectar los puntos débiles de estos elementos adversos. No son tan fuertes como uno se imagina; la argumentación de Séneca se fundamenta en la premisa de una reordenación de la predisposición mental del individuo hacia la realidad. Hay que reactivar el juico correcto del individuo. Ahora, el desafío a la libertad es mayor: la muerte no deja ningún espacio libre para

escaparse, de modo que de una forma u otra, el individuo está condenado a ser arrastrado por ella. Séneca encontrará sin embargo una nueva solución que permitirá al individuo superar la muerte y manifestar nuevamente su libertad por encima de ella. Su pensamiento sigue la estructura apuntada antes: a medida que los males crecen, Séneca profundiza el grado de interiorización del ser humano consigo mismo. Gracias a una intensificación de su juicio, podrá expresar una libertad segura.

Así, en una primera parte, indicaré cómo Séneca analiza la naturaleza de la muerte, y demuestra la ausencia de razones para temerla. En una segunda parte, Séneca amplía los ámbitos del ejercicio de la libertad, protegiendo su ejercicio de la muerte. Por un lado, encuentra en el momento presente la seguridad que necesita la libertad para su plasmación. Por otro lado, contempla en el suicidio la posibilidad última de la expresión de la libertad.

1. *La muerte como característica esencial de la condición humana*

La muerte aparece como algo inherente a la condición humana y ello por dos razones. Primero, es un acontecimiento natural e inexorable al cual cada individuo deberá un día enfrentarse. Segundo, los individuos la temen porque no saben cuál es su verdadera naturaleza. Prefieren huirla en lugar de pensarla racionalmente.

a) La inexorabilidad de la muerte (...)

La condición humana está intrínsecamente vinculada a la mortalidad: desde su nacimiento los hombres están condenados a morir⁵³³. La naturaleza les recuerda su «condición de mortales», a través de las impresiones de tristeza y de miedo que

⁵³³ SÉNECA, L. A., «Carta IV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 8 y *Consolación a Marcia* (10.5), op.cit., p. 192.

padecen⁵³⁴. Esta condición tiene como consecuencia provocar la «velocísima rapidez del tiempo»: la vida no es más que un espacio breve donde corren los hombres «anhelantes» hacia el mismo lugar, es decir, la muerte. Antes de llegar a este fin, los individuos están separados entre sí solamente por unos mínimos intervalos de tiempo⁵³⁵. Séneca quiere insistir en la incapacidad del hombre frente a la inexorabilidad del tiempo de su existencia. Utiliza, con un estilo incisivo propio del estoicismo⁵³⁶, diversas imágenes. Compara así la vida humana con un movimiento circular: «un día es un peldaño más de la vida, el conjunto de la cual consta de distintas partes, a manera de círculos, los menores encerrados dentro de los mayores. Y hay uno que los abraza y ciñe a todos, el que se extiende del nacimiento a la muerte»⁵³⁷. La vida es también como un mar donde navegan los hombres. Pero, en la «carrera rapidísima del tiempo», se pierde de vista la infancia, la adolescencia, la juventud, la madurez, y llegado a la ancianidad, uno se dirige hacia la muerte, el puerto al cual «un día u otro tenemos que arrumbar»⁵³⁸. Y Séneca apunta una vez más la impotencia del ser humano. La muerte aniquila y despoja a los hombres, sin que ellos no puedan hacer nada⁵³⁹. Llama discretamente a la nostalgia humana

⁵³⁴ Séneca utiliza la expresión «mortalidad del hombre» y «condición de mortal», en las «Cartas LVII y LXXII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 129 y 185, y *Sobre la serenidad* (11.6), op.cit., p. 300.

⁵³⁵ SÉNECA, L. A., «Carta XCIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 345. Sobre la infinita velocidad del tiempo, véase también el principio de la «Carta XLIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 109.

⁵³⁶ LÓPEZ LÓPEZ, M., *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, op.cit., p. 38.

⁵³⁷ SÉNECA, L. A., «Carta XII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 25.

⁵³⁸ SÉNECA, L. A., «Carta LXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 172. La imagen de los hombres que flotan en un río, para mostrar su herencia existencial aparece en la «Carta XXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 56.

⁵³⁹ SÉNECA, L. A., «Carta XXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 60. Más adelante: «Cada día morimos, cada día perdemos una porción de nuestra vida, y hasta cuando crecemos, nuestra vida decrece», op.cit., p. 61.

que mira sus mejores años esfumándose con prisa. Una vez más, Séneca sabe encontrar una magnífica metáfora: «Lo mejor se nos va volando y lo peor viene a ocupar su sitio. Así como del ánfora mana primero el vino más puro, mientras el más espeso y turbio permanece en el fondo, así en nuestra vida la mejor parte es la primera»⁵⁴⁰. Por tanto, Séneca pide a los hombres que no olviden el rasgo fundamental de su condición, es decir, la finitud y la fragilidad de sus vidas⁵⁴¹. Sin embargo, es este mismo olvido que caracteriza al individuo socializado.

b) (...) que los seres humanos no saben aprehender

Los hombres, imbuidos en sus ilusiones, no reflexionan sobre su condición. No se dan cuenta del «drama» de su vida, del «desastre general», de «las tempestades» que amenazan, de la «catástrofe universal» hacia la cual todos se precipitan⁵⁴². Esta ausencia de reflexión sobre la brevedad de la vida tiene una consecuencia radical y triste: los individuos no aprovechan su existencia. Los hombres hacen todos lo mismo: comer, dormir y gozar; «he aquí todo el círculo que recorre tu vida»⁵⁴³. No aprenden nada de ella, cuando la vida debería ser la experiencia que permitiese al ser humano desarrollar sus potencialidades, y particularmente aquellas dirigidas hacia la virtud y la

⁵⁴⁰ SÉNECA, L. A., «Carta CVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 383. Cita también a Virgilio: «los mejores días de la vida se escapan los primeros a los pobres mortales», *Sobre la brevedad de la vida* (9.2), y (10.2) op.cit., pp. 329 y 330. Véase también, *Consolación a Marcia* (21.7), op.cit., p. 212.

⁵⁴¹ Los hombres son «seres merecedores», *Sobre la providencia* (3.7), op.cit., p. 24. Cada uno es frágil a su modo, *Consolación a Polibio* (1.1), op.cit., p. 351. También, véase el final de la «Carta XV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 36 y el principio de la «Carta CI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 354.

⁵⁴² SÉNECA, L. A., «Carta LXXI», op.cit., p.180. En este texto evoca esta omnipotencia de la muerte que se impone a la historia de la humanidad: «Todo el linaje humano, el que es ahora y el que será, queda condenado a muerte». Véase también la *Consolación a Marcia* (10.4), op.cit., p. 192.

⁵⁴³ SÉNECA, L. A., «Carta LXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 209.

sabiduría. Los individuos no reflexionan suficientemente sobre la brevedad de su existencia y la fragilidad de su condición, comportándose como si fueran inmortales. Séneca repite una idea ya presente en Cicerón: el tiempo es «la cosa más valiosa de todas», pero los hombres lo dilapidan a causa de su inmaterialidad⁵⁴⁴. El problema es que no saben poner la vida en la perspectiva correcta para apreciar su valor: en comparación con el «universo», la «eternidad» y el «abismo del tiempo», la vida humana aparece ridículamente breve pero los hombres disponen de ella largamente. Se olvidan de sí mismos cuando olvidan la brevedad y la inseguridad del tiempo que disponen, pretendiendo ilusoriamente extenderlo, al aplazar siempre lo que se proponen realizar⁵⁴⁵. Los hombres pierden su tiempo en «momentos breves» de vanidades, para cuidar su salud, atender a los demás, desempeñar sus tareas públicas, y se olvidan así de que no disponen de un tiempo tan largo y abundante⁵⁴⁶. Así, mueren peores de lo que han nacido: la naturaleza les ha conferido una multitud de posibilidades que no han sabido usar. Cuando la muerte se acerca entonces, el miedo les angustia por la «falta de coraje»: se dan cuenta que la vida se ha escurrido por entero y pretenden esconderse cuando la muerte acecha por doquier⁵⁴⁷. La «gran ceguera» y el «error» que pade-

⁵⁴⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la brevedad de la vida* (3.1-5), op.cit., pp. 320-321 y particularmente (8-9), op.cit., pp. 327-329. Véase CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 76; 91; 93), op.cit., pp. 167, 179 y 181

⁵⁴⁵ SÉNECA, L. A., «Carta XCIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 346 y 350. En esta Carta compara la vida con la eternidad y el «abismo del tiempo». La comparación con el universo aparece en la «Carta LXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 211. Véase también la «Carta XLV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 101; ¿qué importa ampliar una cosa que, por más que se incremente, no distará mucho de la nada?, *Consolación a Marcia* (21.2), op.cit., p. 211.

⁵⁴⁶ SÉNECA, L. A., «Carta CXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.420. Una misma descripción aparece en la «Carta XCIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 346.

⁵⁴⁷ SÉNECA, L. A., «Carta XXII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 54-55 y 190. Séneca se refiere a Epicuro: «Todo el mundo sale de la vida como si acabase de entrar en ella», op.cit., p. 54. En la «Carta LXXIV», op.cit.,

cen les han convertido en seres «agonizantes» que se acercan cada día más del precipicio sin saber como gestionar la caída⁵⁴⁸. Los hombres (del vulgo) son seres pueriles que fluctúan miserablemente entre el temor de la muerte y el corriente de los tormentos de la vida, sin querer vivir, ni saber cómo morir⁵⁴⁹. Semejantes a náufragos, se angustian porque no saben cómo salir de la tempestad donde están inmersos⁵⁵⁰. En otras palabras, no tienen ningún control sobre su existencia; su temor y su inseguridad derivan de que tienen conciencia de la ausencia de libertad en el manejo de sus vidas. La gran paradoja humana es la siguiente: nadie tiene la muerte en perspectiva pero nadie deja de proyectar sus esperanzas⁵⁵¹. Los hombres recurren a la previsión y la torna en un mal: incapaces de acomodarse con las circunstancias presentes, remiten sus pensamientos hacia un «futuro remoto»⁵⁵². En efecto, tratan de calmar su inseguridad existencial, encontrando en el futuro todas las esperanzas que pretenden realizar, porque en el presente no tienen el sentimiento de pertenecerse a sí mismos⁵⁵³. Este comportamiento es debido a la falta de autoexamen, es decir, a la falta de reflexión filosófica. Séneca está convencido de que la reflexión y la propia meditación desemboquen en una nueva aprehensión de la condición humana. El temor a la muerte procede de razones infundadas; lo más terrible en el ser humano es este temor porque deriva de la ignorancia. No viene del

p. 190; se refiere a los hombres que ilusoriamente pretenden esconderse de la muerte. Compara la vida a una pendiente que se deja llevar, *Sobre la providencia* (6.7), op.cit., p.28.

⁵⁴⁸ SÉNECA, L. A., «Carta CXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 432.

⁵⁴⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la brevedad de la vida* (9.3), op.cit., p. 329 y «Carta IV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.7.

⁵⁵⁰ SÉNECA, L. A., «Carta LXXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 191.

⁵⁵¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la brevedad de la vida* (20.5), op.cit., p. 347.

⁵⁵² SÉNECA, L. A., «Carta V», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 10. Igualmente, *Sobre la brevedad de la vida* (9.1), op.cit., p. 328.

⁵⁵³ SÉNECA, L. A., «Carta XXXII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 79.

«hecho» de la muerte sino del «pensamiento de la muerte»⁵⁵⁴, pensamiento que es falso y engañoso. Consiste en temer palabras, lo que define la condición del necio. Al contrario, la filosofía permite arrancar la careta y restituir el propio rostro de todos los elementos de la condición humana⁵⁵⁵.

Séneca pretende entender porqué, cuando los hombres tienen que morir por fuerza, no lo quieren. Está realizando así una indagación sobre la psicología del ser humano que le infunde el miedo a la muerte. El individuo corriente es «esclavo de los hombres, de las cosas y de la vida». Se miente a sí mismo cuando encuentra de forma totalmente hipócrita, motivos para no abandonar la vida: la persecución de los placeres cuando ya los ha agotado todos; los amigos, cuando no se ha preocupado a ser un buen amigo; la patria cuando siempre han prevalecido sus necesidades e intereses privados. En realidad, se tratan de excusas que disfrazan su miedo intrínseco a la muerte, miedo que deriva de su incapacidad de hacer prevalecer su libertad en el menosprecio de las cosas humanas. Se encuentra en la situación paradójica de dejar de mal talante un «mercado» en el cual no hay nada suyo, y donde todo le es extraño⁵⁵⁶. La vida delicada y refinada de los hombres es ya una muerte. Su miedo a abandonarla, manifiesta todavía más esta condición⁵⁵⁷. Las

⁵⁵⁴ SÉNECA, L. A., «Carta XXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 76 y *Sobre la firmeza del sabio* (5.2), op.cit., p. 38.

⁵⁵⁵ SÉNECA, L. A., «Carta XXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 59.

⁵⁵⁶ SÉNECA, L. A., «Carta LXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 211. En la «Carta CXVIII», Séneca compara nuevamente la vida con un mercado, pero esta vez, desde el punto de vista del sabio que está atento a «permanecer tranquilo y contemplar aquel mercado sin comprar ni vender nada», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 422. También, sobre la muerte y un sentido parecido: «(...) no pierdes tiempo muriéndote, porque lo que dejas te es extraño», «Carta LXIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 171.

⁵⁵⁷ Las referencias a esta condición de muertos antes de la muerte son numerosas: «En el mármol de su dintel podrías poner esta inscripción: *acabaron antes de morir*», «Carta LX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 142; «(...) aquel que yace en lecho perfumado no está menos muerto que el que es sacado de la horca: un ocio sin letras es una muerte, es la sepultura de un

palabras de Séneca pretenden penetrar, como un «aguijón», las mismas estructuras mentales de los hombres, imbuidos en una ilusión respecto a su condición. Pretenden estimular su reflexión, jugando con los sentimientos de valor y de libertad, a través de una sutil provocación. En efecto, Séneca reduce a la mayoría de sus conciudadanos a la servidumbre cuando escribe que «la vida, si le falta valor para morir, es una esclavitud». Viene a decir que los hombres no se dan cuenta de esta situación y prefieren seguir viviendo en la ignorancia de su dulce y cómoda esclavitud, que morir libres⁵⁵⁸. Séneca espera una reacción de reflexión y de orgullo por parte de su lector, para que se de cuenta de la ilusión que controla su vida. En resumen, y para volver al mundo teatral, el hombre no se ha dado cuenta que es el protagonista del drama de su vida, donde lo que importa es la representación y no la duración de la obra. En consecuencia, «poco importante en qué momento termina. Termine donde termine, sólo precisa que tenga un buen remate»⁵⁵⁹. Cicerón ha mostrado que el individuo es el actor y el director del teatro trágico de su vida. Séneca le invita ahora a estar entre los bastidores para que no se deje engañar por el espectáculo. Gracias a la filosofía, Séneca espera desactivar entonces la maldad artificial que se otorga a la muerte.

2. *La muerte no es un mal*

Para demostrar que la muerte no es un mal, Séneca señala primero que el objetivo de la filosofía es el aprendizaje a la muerte. Segundo, propone algunos remedios para no temer a la muerte, analizando su origen y su naturaleza.

vivo», en «Carta LXXXII», op.cit., p. 231. Los hombres son como niños muertos al nacer, *Sobre la brevedad de la vida* (20.5), op.cit., p. 347; *Sobre la serenidad* (11.7), op.cit., p. 300 y (17.4), op.cit., p. 308; «Carta CXXII», op.cit., p. 441.

⁵⁵⁸ SÉNECA, L. A., «Carta LXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 210-211.

⁵⁵⁹ SÉNECA, L. A., «Carta LXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 212.

a) La filosofía como «*ars moriendi*»

Séneca se refiere al individuo sereno que paga sin tregua «el tributo de la mortalidad», porque sabe que la vida no es más que una «fragosa carrera», y no hay más remedio que concebirla de esta manera⁵⁶⁰. Esta aceptación deriva de la perfecta capacidad para contemplar sin temor la muerte. Reaparece aquí la resignación pero de ningún modo una actitud pesimista. Al contrario, gracias a la filosofía, uno puede «mostrarse sonriente a la vista de la muerte»⁵⁶¹. Aquí interviene el papel central de la filosofía, como *ars moriendi*, es decir, como arte de saber morir⁵⁶². Debe superar las palabras y contemplar el valor del hombre prudente ante la muerte y el dolor que pueden oprimirle. Como señala Uscatescu, las meditaciones de Séneca constituyen una «filosofía de la muerte» que debe neutralizar las angustias que ésta provoca⁵⁶³. Séneca llega a considerar que «será la muerte la que te dará el juicio de ti». Las discusiones filosóficas, la cultura literaria y las conversaciones cultas no sirven a nada para mostrar «el verdadero vigor del espíritu»⁵⁶⁴. Para llegar a esta serenidad, y conferir un papel práctico a la filosofía, Séneca sigue asimilándola a unos «buenos consejos». Debe proporcionar unos motivos objetivos para demostrar que no hay ninguna razón para temer a la muerte. Debe superar las meras palabras y demostrar razonablemente por qué y cómo el ánimo puede ser firme ante la muerte. Es menester «liberarse del miedo a la muerte», mostrando que no es un mal.

⁵⁶⁰ SÉNECA, L. A., «Carta XCVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 376 y 377.

⁵⁶¹ SÉNECA, L. A., «Carta XXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 73.

⁵⁶² En un mismo sentido, véase PLATÓN, *Gorgias*, (492e) op.cit., p. 94 y CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 75), op.cit., p. 166.

⁵⁶³ USCATESCU, J., «Séneca y la idea del hombre», op.cit., pp. 314 y 317.

⁵⁶⁴ SÉNECA, L. A., «Carta XXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 65. «Es incierto el lugar en que te aguarda la muerte; tú, sin embargo, espérala en todo lugar».

Séneca insiste en que la «persuasión del linaje humano» no descansa en «palabras caprichosas» y otros «silogismos»: se vence a los «monstruos» sólo con el uso de «grandes armas». Estas armas consisten en revelar la propia ilusión que se han creado los hombres respecto a su mortalidad⁵⁶⁵. Se trata aquí de la tarea fundamental y socrática de la filosofía, de modo que es mucho más decente que los hombres aprendan a morir que a matar⁵⁶⁶. El valor no se encuentra en el enfrentamiento con el enemigo en el campo de batalla, sino en la lucha consigo mismo⁵⁶⁷. Séneca propone entonces algunos consejos para aprehender la muerte y no temer su inexorabilidad.

b) Los remedios para curarse de la angustia de la muerte

El punto de partida de Séneca es la propia meditación personal sobre la condición humana. Por esta razón, urge numerosas veces a su lector que medite sobre su condición para controlar el timón de su existencia⁵⁶⁸. Hay que ejercitarse no sólo en padecer los sufrimientos y la fortuna, así que la añoranza de los seres queridos difuntos, sino también, adquirir la «ciencia del morir». Esta ciencia se logra en el autoexamen, cuyo punto de arranque es la separación del alma y del cuerpo: uno debe liberarse del cuerpo y considerar siempre que vive en él como quien ha de emigrar. Debe convencerse de que la vida le ha sido prestada⁵⁶⁹. Cuando el hombre piensa su mortalidad, se da

⁵⁶⁵ SÉNECA, L. A., «Carta XCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 343-344.

⁵⁶⁶ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 235-236. Un mismo sentido aparece al final de la «Carta LXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 184.

⁵⁶⁷ Lo confirma Séneca: «considera cómo es más valiente la virtud de afrontar los peligros que la crueldad en infligirlos», en «Carta XXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 58.

⁵⁶⁸ SÉNECA, L. A., «Carta XXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 60.

⁵⁶⁹ SÉNECA, L. A., «Carta LXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.175.

cuenta de su esencia divina. Sabe que ha nacido para cumplir el curso de su vida y que este cuerpo no es más que una «hostería»⁵⁷⁰. También, este «aprender a morir» consiste en anticipar la muerte y esperarla en cualquier momento imprevisible. Hay que ser consciente de que no importa llegar después o antes que los demás, porque todos tienen que llegar a este final⁵⁷¹.

Por un lado, Séneca empieza por desdramatizar la situación misma de estar muerto. En efecto, uno ya ha experimentado la muerte antes de nacer puesto que la muerte es el «dejar de ser». De modo que «después de mí será como antes de mí»⁵⁷². Si existe un tormento en la muerte, no se puede, por tanto, experimentar ningún malestar, argumento que hace referencia Epicuro cuando vincula el mal de la muerte con la sensibilidad: «Acostúmbrate a pensar que la muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal radica en la sensación, y la muerte es la privación de sensación (...). Por tanto, la muerte no tiene nada que ver ni con los vivos ni con los muertos porque con aquellos no tiene nada que ver y éstos ya no existen»⁵⁷³. Para Séneca: «una misma cosa es no haber existido antes que no existir después: uno y otro tiempo nos son extraños»⁵⁷⁴. En otras palabras, uno no

⁵⁷⁰ SÉNECA, L. A., «Carta CXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 431.

⁵⁷¹ SÉNECA, L. A., «Cartas XXVI y LXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 65 y 147.

⁵⁷² SÉNECA, L. A., «Carta LIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 122. También, a continuación afirma: «pensamos que la muerte sigue la vida, cuando en realidad la precedió y la sigue. Todo el tiempo que hubo antes de nosotros fue como una muerte».

⁵⁷³ EPICURO, *Epístola de Epicuro a Meneceo* [124] y [125], en *Obras Completas*, op.cit., p. 88.

⁵⁷⁴ SÉNECA, L. A., «Carta LXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 210. La referencia a Epicuro es más obvia cuando Séneca afirma: «(...) la sensación del mal ya no alcanza a los difuntos, porque si les alcanzase, ya no lo serían. Ninguna cosa, repito, puede emocionar a uno que ya no vive, porque si se emocionase estaría vivo», en la «Carta XCIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.350. Por tanto, no importa tener o no una sepul-

puede padecer no haber nacido o estar muerto, porque en ambos casos, la conciencia del tiempo y la de sí mismo no se han desarrollado. La muerte, en consecuencia, se vuelve ni un bien ni un mal⁵⁷⁵.

Por otro lado, Séneca tiene el mismo planteamiento que ha tenido en relación con la fortuna: para no temer a la muerte hay que neutralizarla. Su punto de partida es nuevamente el carácter benefactor de la naturaleza y de los dioses. A partir de este postulado, deduce la justicia de los males que ocurren a los hombres y piensa haber demostrado esta justicia, revelando la igualdad de los hombres frente a aquellos males. En realidad, la persuasión de tipo senequista se fundamenta en argumentos que tienen un alto grado de abstracción. Primero, Séneca diluye la justicia en un principio de igualdad y, segundo, diluye al individuo en el beneficio para la humanidad. Séneca deduce la justicia de la muerte precisamente porque se ha dado a todos. Las diferencias y las desigualdades contingentes de la existencia humana se esfuman en comparación con la igualdad de todos frente a la muerte: «(...) a todos nos iguala la ceniza. Nacemos desiguales, morimos iguales»⁵⁷⁶. La igualdad compensa esta crueldad de la existencia humana⁵⁷⁷. Además, la muerte no es en absoluto un mal, pero sí una cosa

tura, *Sobre la serenidad* (15.3), op.cit., p. 306. Véase en un sentido parecido, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 104), op.cit., p. 190 y (I, 102-107), op.cit., pp. 189-193.

⁵⁷⁵ SÉNECA, L. A., *Consolación a Marcia* (20.5), op.cit., p. 208 y *Consolación a Polibio* (9.3), op.cit., p. 360.

⁵⁷⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XCI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 293. Esta igualdad ante la muerte aparece muchas veces en los escritos de Séneca. Por ejemplo: «No en todas partes se nos muestra la muerte igualmente vecina, pero en todas partes es igualmente vecina», Carta XLIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 111. «La muerte nos persigue a todos (...)», en «Carta XCIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 305; «Una misma ley obliga a todos: cuando vemos que alguien nace, sabemos que le está reservada la muerte. Nos separan distancias, pero el fin nos iguala», en le «Carta XCIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 346; *Consolación a Polibio* (11.4), op.cit., p.364.

⁵⁷⁷ SÉNECA, L. A., *Consolación a Polibio* (1.4), op.cit., p. 352. También, *Consolación a Polibio* (9.9) y (11.4), op.cit., pp. 362 y p. 364.

justa⁵⁷⁸. Es la ley de la vida y, por tanto, es justa porque así lo han decidido los dioses y la naturaleza. No hay que temer a la muerte porque se sabe que es la condición misma de la existencia humana, compartida por todos los humanos. De este modo, Séneca concluye: «quien no quiere morir, no quiere vivir»⁵⁷⁹, porque no entiende el sentido mismo de la existencia humana. El *ars vivendi* es ante todo un *ars moriendi*.

Incluso, la muerte se convierte en un bien. Séneca cree en la inmortalidad del alma, que vuelve a su morada celeste entre los astros⁵⁸⁰. Existe después un lugar que nos acoge, y el que creemos estar muerto, nos ha solamente adelantado⁵⁸¹. Con un estoicismo matizado con un posible platonismo, y un cierto misticismo heredado de su maestro Sotión⁵⁸², Séneca considera que la muerte es la liberación de la servidumbre de la existencia humana corporal, que hasta ahora impedía las manifestaciones puras y excelentes del alma. La vida humana es como estar en el «claustró materno» que nos retiene el tiempo suficiente para un nuevo alumbramiento. Séneca define entonces la muerte como el «natalicio del día eterno»⁵⁸³, oxi-

⁵⁷⁸ «La muerte no es ningún mal», en la «Carta CXXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 446. La muerte iguala al rico con el pobre en la «Carta LXXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 222-223.

⁵⁷⁹ Véase la «Carta XXX», donde a continuación considera: «Temerla es propio de una demente porque las cosas ciertas se esperan, la dudosas se temen. La muerte es una necesidad igual e ineludible para todos; ¿quién puede quejarse de encontrarse bajo una condición que alcanza a todo el mundo? El elemento principal de la equidad es la igual», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 74-75. Por esta razón «no existe una muerte mayor o menor, pues en todo el mundo rige una misma regla: acabar con la vida», en la «Carta LXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 162.

⁵⁸⁰ SÉNECA, L. A., «Carta CIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 363.

⁵⁸¹ SÉNECA, L. A., «Carta LXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 147. Antes: «¿Qué es la muerte? O es un fin, o es un tránsito», en la «Carta LXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 154.

⁵⁸² GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 343.

⁵⁸³ SÉNECA, L. A., «Carta CII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 361 y 362.

moron que formularía una posible escatología⁵⁸⁴. Séneca invierte así el sentido del significado de la muerte convirtiéndola en la vida misma.

Esta ausencia de temor ante la muerte tiene como fin estimular al individuo para que viva y aproveche su existencia, teniendo en cuenta su brevedad. Así, Séneca considera que el ser humano puede expresar su libertad de dos formas teniendo siempre en cuenta su condición de mortal: primero, debe aprovechar el momento presente y, segundo, debe contemplar el suicidio como una posibilidad.

3. *El presente como bien: el espacio seguro de la libertad*

Para demostrar que la muerte no es un mal, Séneca señala, por un lado, que el presente es el único momento de la existencia individual que tiene valor. Por otro lado, insiste en que el valor de la vida humana no depende de su duración sino de su provecho.

a) Sólo el presente tiene valor

Para no temer a la muerte, hay que evaluar correctamente el tiempo de su vida. El ser humano se define por su existencia que se plasma solamente en el momento presente puesto que aquí puede determinar su conducta. La muerte forma parte del futuro (lejano o inmediato) y por tanto, aunque sea un mal, temerla vuelve a perjudicar el momento presente, único espacio donde se puede desplegar la libertad individual. Al temerla, se da más importancia a algo que no ha (todavía) ocurrido en el tiempo (definido como un lugar geométrico⁵⁸⁵) que a lo que está ocurriendo. Por esta razón, Séneca reanuda con la crítica del «temor por anticipado» y del «futuro remoto». Se echa

⁵⁸⁴ TROVATO, V., *L'œuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, op.cit., p. 46.

⁵⁸⁵ AUBENQUE, P. & ANDRÉ, J. M., *Sénèque*, op.cit., p. 78.

a perder el presente por temor a un mal futuro que no está ni siquiera fundado. Séneca está convencido que la anticipación y la reflexión racional sobre la muerte neutralizan su maldad aparente. El miedo pierde así sus razones⁵⁸⁶. La ignorancia en sí es la fuente del mal porque no permite aprehender la esencia de las cosas y perjudica, por tanto, la libertad del individuo.

Séneca confía en las posibilidades del ser humano para superar sus temores que, a fin de cuentas, derivan de una mala evaluación de los males. Éstos son inherentes a la naturaleza humana, pero esta inherencia no hace que sean omnipotentes. Para soportar nuestra mortalidad, no hay que dudar de la certeza «fáctica» de la muerte, pero sí dudar que dicha certeza menoscabe el sentido de nuestra existencia. En efecto, el alma se ha convertido en el único espacio seguro de la libertad y de la felicidad. Este espacio protege al individuo de los demás y de los golpes de la fortuna, ya que esos males no pueden penetrar en esta morada fortalecida por la virtud. Ahora bien, la muerte no actúa en el espacio sino en otra dimensión: el tiempo. Por tanto, para poder experimentar plenamente el espacio de su individualidad, hay que construirla con una dimensión temporal segura, y que es el presente⁵⁸⁷. En la medida que la muerte pertenece al futuro y que el presente no tiene nada que ver con el futuro, el presente es la otra «materia» (junto con la virtud) que sirve para fortalecer la morada del alma. De hecho, la primera «Carta» que Séneca dirige a Lucilio se abre en este sentido:

⁵⁸⁶ Al principio de la «Carta XXIV», urge a Lucilio de liberarse de toda inquietud: «cualquier mal que puedes temer imagínalo, ciertamente como venidero y, sea lo que fuese, pónédalo en tu consideración, compara con él tu temor, y bien pronto comprenderás que aquello que temes, o no es cosa grave, o no es cosa larga», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 57.

⁵⁸⁷ Al referirse al tiempo desperdiciado para atender a cosas inútiles Séneca apunta: «por lo demás, todo espacio no es vida es tiempo». Y a continuación aparece esta interdependencia entre la fortificación del hogar del alma y la materia del tiempo: «Nadie se pertenece a sí mismo (...) siendo así que nunca tiene tiempo para sí mismo», *Sobre la brevedad de la vida* (2.2-4), op.cit., p. 319.

«Créeme Lucilio, resérvate para ti mismo, y el tiempo que hasta hoy te han estado tomando, te han estado robando o que te ha huido, recógelo y aprovéchalo (...), no pierdas hora alguna, recógelas todas (...). Todas las cosas, Lucilio, en realidad nos son extrañas, sólo el tiempo es bien nuestro»⁵⁸⁸.

Foucault señala que con la expresión «*vindica te tibi*», Séneca no pretende decir sólo «resérvate para ti mismo» sino también «reivindícate»: «hay que plantear esa reivindicación jurídica, hacer valer sus derechos, los derechos que uno tiene sobre sí mismo (...). Es preciso, por tanto, liberarse, emanciparse»⁵⁸⁹. Una vez más, la virtud y la interioridad del ser humano conforman un «cuidado de sí» y éste se manifiesta en la posesión de los bienes verdaderos. Séneca los concreta en un lugar, es decir, el alma, y los materializa en el tiempo, es decir, el presente. Realiza esta construcción para poder propiamente sentir esta posesión, y tener conciencia de su dignidad individual. El tiempo en general, y el presente en particular, representan el espacio que permite al hombre experimentar su libertad; puede pertenecerse a sí mismo si no deja a nadie y nada invadir la brevedad de su vida que le ha sido concedido. La filosofía que desarrolla Séneca sobre el tiempo configura su llamada «filosofía del valor»: sólo es un bien lo acorde con la naturaleza⁵⁹⁰. En consecuencia, Séneca valora el momento, hablando, por ejemplo del «pequeño presente de cada día»⁵⁹¹. Hay que aceptar con alegría el día suplementario que Dios nos otorga. De este modo, aquel que tiene conciencia que ha vivido en este lapso de tiempo, goza con seguridad de la posesión de sí mismo y se levanta cada día para «nuevas ganancias»⁵⁹².

⁵⁸⁸ SÉNECA, L. A., «Carta I», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 3.

⁵⁸⁹ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., p. 92.

⁵⁹⁰ MÉNDEZ LLORET, M. I., «Séneca: el tiempo del sabio», op.cit., p. 86.

⁵⁹¹ SÉNECA, L. A., «Carta VI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 12. «es feliz el que se contenta con el presente, sea lo que sea», *Sobre la felicidad* (6.2), op.cit., p. 233.

⁵⁹² SÉNECA, L. A., «Carta XII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 26. Semejante idea aparece en MARCO AURELIO, *Meditaciones* (VII, 69; II, 5), op.cit., pp. 158 y 86.

Para luchar contra la rapidez del tiempo, hay que utilizarlo velozmente y Séneca urge a su lector: «*protinus vive*», es decir, «aprovéchalo», «vive el momento actual»⁵⁹³. Se trata del «*Carpe diem* de un estoico», que parte de la centralidad del presente, porque sólo el presente existe –de acuerdo con la Stoa– para fundamentar la virtud y la felicidad⁵⁹⁴. Es más: el ensimismamiento temporal del individuo aparece también en la búsqueda de la felicidad. Se reconoce el afán natural de ser feliz, proclamando Séneca «hazte tú mismo feliz»: uno debe trabajar en esta dirección «para parecerlo no ante los demás, sino ante [sí] mismo»⁵⁹⁵. La felicidad es natural al hombre, la única condición para alcanzarla, es precisamente alcanzarla por sí mismo en la materia del presente. Sólo de este modo uno puede afirmarse sobre el tiempo. Otro tipo de felicidad sería falsa y engañosa. Así, en este espacio interior, el ser humano puede expresar su libertad en la conciencia nítida del valor de su persona, su tesoro sagrado. Por tanto, a partir de su filosofía del valor, Séneca no valora la existencia humana por su duración sino por su uso.

b) El valor de la vida depende sólo de su uso

Séneca hace una disociación en la evaluación de la existencia humana. Ésta tiene valor no por su duración sino por su provecho. Séneca separa el criterio de la cantidad con el de la calidad⁵⁹⁶. El que existe mucho puede haber vivido poco, porque «el bien de la vida» no reside en su extensión sino en

⁵⁹³ SÉNECA, L. A., *Sobre la brevedad de la vida* (9.1-2), op.cit., pp. 328-329.

⁵⁹⁴ TROVATO, V., *L'œuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, op.cit., p. 54.

⁵⁹⁵ SÉNECA, L. A., «Cartas XXXI y CX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 77 y 394.

⁵⁹⁶ Los separa textualmente en la «Carta LXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 172: el sabio «siempre piensa en la calidad, no en la cantidad de la vida». Además, defiende la idea de la vida como crecimiento de modo que todo lo que llega a su punto máximo de desarrollo, se acerca también de su fin, *Consolación a Marcia* (23.3), op.cit., p. 216.

su uso⁵⁹⁷. Así, Séneca vuelve a comparar la vida con el ambiente teatral: «es lo mismo que la representación de un drama, no importa cuánto haya durado, sino la manera cómo haya sido representada»⁵⁹⁸. En la medida que el ser humano no es dueño de su futuro y que siempre lleva a su lado la muerte, con la «inexorabilidad del destino», la única solución es saber «concentrar» y «llenar» el momento presente, no aplazando nada. El alma firme y segura sabe que no hay ninguna diferencia entre un día y un siglo, de modo que tiene «cada día por toda una vida»⁵⁹⁹. Foucault explica: «en el fondo, es necesario que en cada momento, aunque seamos jóvenes, aunque estemos en la adultez, aunque todavía estemos en plena actividad, tengamos, con respecto a todo lo que hacemos y todo lo que somos, la actitud, el comportamiento, el desapego y la consumación de alguien que ya haya llegado a la vejez y cumplido su vida. Hay que vivir sin esperar nada más de la vida y, así cuando seamos jóvenes, no aguardar nada de ella. Hay que consumir la vida antes de la muerte»⁶⁰⁰. Volviendo a la comparación de la vida con un círculo que

⁵⁹⁷ «no vivió mucho, existió mucho», *Sobre la brevedad de la vida* (9.10), op.cit., p. 327 y «Carta XLIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 111. Más adelante: la vida nunca queda incompleta si es honesta. Dondequiera que la acabes, si la acabas bien, queda cumplida», en la «Carta LXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.209; «Un día del hombre instruido dura más que la vida más larga de los ignorantes», en la «Carta LXXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 218; «No hemos de esforzarnos en vivir mucho, sino en vivir lo bastante (...), procuremos que, como las cosas de gran precio, nuestra vida no sea grande en extensión, sino en valor», en la «Carta XCIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 303; «Lo que importa no es que vivas muchos, sino que vivas bien; y a menudo vivir bien consiste en no vivir mucho», en «Carta CI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 357.

⁵⁹⁸ SÉNECA, L. A., «Carta LXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 211-212.

⁵⁹⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la brevedad de la vida* (9.9), op.cit., p. 327 y «Carta CI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 355 y 356. Hablando de sí mismo, Séneca afirma: «Me esfuerzo para que cada día sea para mí como toda una vida» y «(...) no he dejado de considerar ningún día como el último», «Cartas LXI y XCH», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 143 y 304.

⁶⁰⁰ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., p. 115.

nace del nacimiento a la muerte, hay que disponer que cada uno de los días cierre la serie, como si acabara y completase la vida⁶⁰¹. Séneca no expresa ningún tipo de «pasadismo romántico». En «trance de hacer», en «trance de elegir un tipo de vida», encuentra en el presente una esfera del ser que le libera de su condición de juguete del destino. Además, como apunta García Rúa, dicha posibilidad puede realizarse a través de una nueva concepción del tiempo: ya no se trata ni del tiempo griego, especular y redondo, ni tampoco de un tiempo que deriva de la sensación fortuita de su labilidad. Séneca hace nacer el tiempo de la conciencia del proceso interior, de su articulación en sucesos que el individuo puede entonces controlar⁶⁰². El tiempo nace de la conciencia de su dignidad individual. El planteamiento de la vida humana se resuelve entonces en una «íntima conciencia del tiempo vital», en su «intimidad reflexiva»⁶⁰³. La consideración de que el bien de la vida resida en su uso y no en su extensión, permite a Séneca impedir la influencia de la muerte en la esfera del bien de la vida. En efecto, este bien deriva de la conducta del individuo, es decir, de un cierto contenido mientras que la muerte actúa sólo en la duración de la existencia. Una vez más, la victoria depende de la elección estratégica del campo de batalla y no tanto de la batalla en sí. En consecuencia, en la carrera de la existencia humana, no importa quién llega el último, sino cómo se comporta en la carrera. Además, el día presente es el espacio, la oportunidad, donde puede manifestarse el autoexamen delfico y su alegría inherente, en el nuevo encuentro consigo mismo:

⁶⁰¹ «Es decir, dispongamos, pues, de cada uno de los días como si cerrase la serie como si acabara y completase la vida (...). Si Dios nos otorga un día más, aceptémoslo con alegría», «Carta XII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op. cit., p. 26.

⁶⁰² GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., pp. 151-152.

⁶⁰³ En este sentido, véase REY ALTUNA, L. «La antropología de Séneca» y CERREZO, P., «Tiempo y Libertad en Séneca», en AA.VV., *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, op.cit., pp. 47 y 196.

«¿Qué vicio curaste hoy? ¿A cuál te resiste?» (...) ¿Hay algo más bello que esta costumbre de reflexionar sobre el día entero? ¿Cómo es el sueño que sigue este examen de sí mismo, qué tranquilo, qué profundo y libre, cuando el espíritu ha sido alabado o amonestado, y analizándose a sí mismo, censor secreto, se ha informado de sus costumbres! Uso esta capacidad y diariamente definiendo mi causa ante mi»⁶⁰⁴.

El día es la oportunidad para expresar, fortalecer y disfrutar de su conciencia. También, como Foucault subraya, la «revisión de la jornada pasada» se vuelve la materia del «examen de conciencia»⁶⁰⁵. La vida es el espacio que uno debe aprovechar para manifestar su autonomía y, por tanto, no es «ni bien ni mal, es una ocasión para el bien y para el mal». Es sólo la «ocasión de juego», la secreta oportunidad para «actuar» e «improvisar», y en la cual debemos entrar sonrientes⁶⁰⁶. Podemos añadir ahora que junto con esta sonrisa, uno debe conocer perfectamente su papel, es decir, tener conciencia que su interpretación no está valorada según la duración de su aparición en el escenario, sino de acuerdo con la intensidad que confiere al personaje que interpreta. Además, es únicamente ante su propia conciencia que el individuo debe «defender su causa». La muerte ya no es un mal puesto que a pesar de su inexorabilidad, permite al ser humano cumplir y desarrollar su libertad, construyendo su alma con la materia del momento presente. Gracias a la muerte, Séneca encuentra el fundamento último de la existencia humana, como terreno donde se plasma la libertad individual. Ésta tendrá una expresión radical cuando Séneca contemplará la posibilidad del suicidio.

⁶⁰⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (III, 36.2), op.cit., p.169. A continuación, Séneca apunta no perder tiempo afrentándose con los ignorantes: «no quieren aprender los que nunca aprendieron», *Sobre la ira* (III, 36.4), op.cit., p. 169.

⁶⁰⁵ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., pp. 163 y 164.

⁶⁰⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XCIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 346. Para no perder el tiempo y no sustraerse a sí mismo, uno debe esforzarse en dedicarse a los estudios liberales, a tener como amigos a los mejores hombres y a menospreciar las riquezas, «Carta LXII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 144.

4. *La posibilidad del suicidio como expresión y conciencia de su libertad*

Las reflexiones de Séneca sobre el suicidio no constituyen en absoluto una apología de este gesto. Son planteamientos que ponen de relieve un deber del ser humano para consigo mismo: el de ser libre *en, a través y en frente* a su condición humana trágica. Primero, Séneca demuestra que el ser humano no puede vivir a cualquier precio. Segundo, insiste en que el ser humano sí debe buscar su libertad a cualquier precio. Por fin, indica que la reflexión del individuo sobre su propia mortalidad constituye el primer paso para empezar a vivir verdaderamente libre.

a) Vivir pero no a cualquier precio

Séneca dedica la «Carta LXX» a la cuestión del suicidio y a su defensa. Parte del mismo argumento visto antes y que precisa que es la virtud la que determina el valor de la vida humana. La «buena cosa» no es vivir, sino vivir bien, por tanto, no tiene sentido «aferrarnos a la vida»⁶⁰⁷. No es la vida lo más importante, sino saber cómo aprovecharla para entender la condición humana con su fragilidad inherente. Saber morir con nobleza, prudencia y valor, es lo más digno del ser humano. En efecto, después de haber visto que la muerte no es un mal, uno debe ejercitarse en aceptarla. Se da por tanto cuenta que no hay ninguna diferencia en que ella venga a nosotros o que nosotros vayamos a ella. El suicidio no deriva de la temeridad, ni siquiera del valor. Viene primero de la reflexión y de la meditación personal que perfila la «ciencia del morir». Esta ciencia infunde una nueva conciencia de sí mismo, y el suicidio puede aparecer legítimo cuando la vida

⁶⁰⁷ SÉNECA, L. A., «Carta LXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 172. Más adelante: «No ha de representar gran cosa la pérdida de aquello que se nos va gota a gota. Morir más pronto o más tarde no tiene importancia; lo que sí la tiene es morir bien o mal», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 173.

no permite al individuo desplegar su libertad, a causa en particular de los límites impuestos por el cuerpo. El suicidio encarna un acto de valor y de libertad que no consiste en huir de una pena o de un dolor futuro. Hay que luchar primero contra las enemistades para intentar superarlas. En caso contrario, utilizar la muerte como salida es prueba de cobardía y de necedad⁶⁰⁸. La muerte es una necesidad, mientras que el darse la muerte es un derecho que puede ejercerse solamente en algunas ocasiones precisas⁶⁰⁹.

Todo es cuestión de equilibrio de modo que no hay que amar demasiado la vida ni odiarla demasiado. La virtud no consiste en huir de la vida sino, como en el teatro, «saber salir de ella»⁶¹⁰. Por tanto, este saber implica una reflexión sobre las situaciones propicias para el suicidio. En Séneca, el suicidio no se presenta en absoluto como una «solución simplista», como quiere ver Artigas que, por descontextualizar las ideas de Séneca al respecto, considera que el suicidio no es la solución más digna y que la muerte es un mal⁶¹¹. Al contrario, como señala

⁶⁰⁸ SÉNECA, L. A., «Carta LXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.173: «Es necedad morir por miedo a la muerte». Es tan vergonzoso huir de la muerte como refugiarse en ella, en «Carta XCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 343-344.

⁶⁰⁹ SÉNECA, L. A., «Carta CXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 419. En este texto Séneca reitera también que desear la muerte sin motivo es prueba de un «alma cobarde». Véase también la «Carta LXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 213. En Roma, el suicidado podía transmitir sus bienes a sus familias y tener derecho a unas honras fúnebres. Acerca de las consecuencias jurídicas del suicidio en Roma, véase por ejemplo, MANGAS MANJARRÉS, J., *Séneca o el poder de la cultura*, op.cit., pp. 113-114.

⁶¹⁰ SÉNECA, L. A., «Carta XXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 61-62. Séneca critica el «afán de morir» que dominaría muchos de sus contemporáneos y que es una inclinación desordenada hacia la muerte. Incluso, considera que la filosofía puede alimentar este deseo, convirtiendo la vida en superflua, en *Cartas Morales a Lucilio* op.cit., p. 62. Este equilibrio aparece también en la «Carta XXX», cuando Séneca afirma que merecen más respecto «los que van a la muerte sin odio a la vida, que aceptan la muerte sin buscarla», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 76.

⁶¹¹ ARTIGAS, J., *Séneca. La filosofía como forjación del hombre*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1952, pp. 34-39.

Elorduy⁶¹², el suicidio integra en Séneca su teoría del bien, del *officio perfecto* y se halla por encima de todas las circunstancias externas de la vida.

Existen situaciones cuando la vida ya no merece la pena ser vivida, es decir, cuando no puede ser conservada a cualquier precio, cuestión ya contemplada por Cicerón⁶¹³. Séneca aplica aquí nuevamente el principio estoico de preferibilidad, mostrando que el amor a la vida no es absoluto⁶¹⁴. No hay que olvidar que Séneca ha advertido de la belleza de la naturaleza del dolor a condición de que no sea grande y permanente⁶¹⁵. Contempla entonces algunos casos donde lo humano no puede identificarse, es decir, cuando no hay ninguna posibilidad material para el despliegue de la libertad. Según el propósito que Séneca plantea en su filosofía moral, hay que tener entonces un «juicio humano» correcto para poder detectar esas situaciones.

Este precio que no se debe pagar es, por ejemplo, verse degradado al estado de un animal o de un esclavo. La mera supervivencia natural es indigna de lo humano y el suicidio es la salida más honorable⁶¹⁶. Está también justificado cuando uno padece dolores –no necesariamente incurables– pero sí largos y molestos. Son tormentos que convierten la vida en una «muerte prolongada»⁶¹⁷. Se trata también de la crueldad de unas enfermedades que, como estorbos, ponen fin a la identificación de la vida humana⁶¹⁸. Además, estas situaciones impiden ser útil a los demás, de modo que esas circunstancias aconsejan

⁶¹² ELORDUY, E., *El estoicismo*, op.cit., p. 81.

⁶¹³ En el capítulo sobre «La dignidad humana en Cicerón», véase la parte «La felicidad prevalece sobre la muerte y en los sufrimientos».

⁶¹⁴ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 19.

⁶¹⁵ SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 307.

⁶¹⁶ SÉNECA, L. A., «Cartas LXIX y LXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp.173 y 210-211.

⁶¹⁷ SÉNECA, L. A., «Carta CI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 357.

⁶¹⁸ SÉNECA, L. A., «Carta LXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.174. Véase en un mismo sentido, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (V, 117-119), op.cit., pp. 457-458.

abandonar la vida e invitar la muerte⁶¹⁹. Cuando la vida humana sólo implica sufrimientos, la muerte puede aparecer como la única solución para preservar la dignidad del ser humano.

Cuando uno se da cuenta de que la fortuna le atormenta de forma constante y que no hay ninguna solución para superarla, debe contemplar la muerte como una posible salida. No se trata de huir –lo que sería una contradicción con la importancia concedida por Séneca a la firmeza– sino reflexionar si esta lucha contra las dificultades puede desembocar en la manifestación de la libertad. Si dicha lucha no permite superar los elementos, ni progresar, es una lucha ciega y sin sentido. Por tanto, para que la fortuna no se acerque a su persona, hay que adelantarla, optando por el suicidio como último acto de libertad⁶²⁰. En caso contrario, «interrumpir su camino», es prueba de falta de virtud, propia de un «hombre muelle», de un «necio» y de un «vergonzoso afeminamiento»⁶²¹. Séneca se aplica este principio al contemplar su futura vejez. No se da la muerte para escapar del dolor, pues morir así sería reconocerse como vencido. Pero si tiene que sufrir este dolor perpetuamente, con un entendimiento cuarteado y solamente un aliento de vida, entonces se marcharía del «edificio consumido y ruinoso» de su existencia. En este caso, pagar el precio de la vida es un estorbo para la libertad. En efecto: «débil y cobarde es el que muere porque sufre: necio el que vive para sufrir»⁶²². Por esta razón, y a diferencia de lo que piensa Brun⁶²³, el estoicismo de Séneca no es ni indulgente ni insípido, sino racional y valioso. La vida no puede vivirse a cualquier precio pero sí se debe intentar ser libre a cualquier precio.

⁶¹⁹ SÉNECA, L. A., «Cartas LXIX y XCVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 171 y 343.

⁶²⁰ «Antes que pensar que la fortuna lo puede todo en el hombre que vive, pensaré que la fortuna no puede nada en el hombre que sabe morir», en la «Carta LXX», op.cit., p. 173.

⁶²¹ SÉNECA, L. A., «Cartas LXX, CI, CIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 173 y 175; 356 y 365.

⁶²² SÉNECA, L. A., «Carta LVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 137.

⁶²³ BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 18.

b) Ser libre a cualquier precio

El suicidio es por tanto un acto cuyo resultado permite conferir una libertad perdida al ser humano. Se trata, en cierto modo, de una liberación de las circunstancias que atan al individuo⁶²⁴. Séneca justifica el suicidio en el menosprecio de una vida que se ha convertido en esclavitud. El hombre sabio y virtuoso coloca el valor de su libertad por encima de la existencia humana. Si se encuentra en una situación donde esta libertad no puede manifestarse (enfermedad, vejez, o el mero «cansancio de vivir»), puede volver a expresarla en el mismo acto del suicidio. El buen remate del drama de la vida consiste en aceptar su muerte natural con valor y, según el guión de las circunstancias, tener el valor para adelantar su propia muerte⁶²⁵.

Por otro lado, esta libertad interviene en la decisión misma de suicidarse, porque procede del único albedrío personal. Séneca considera que a pesar de haber mostrado algunas circunstancias donde el suicidio puede justificarse, es imposible «decidir en general si es menester prevenir o aguardar la muerte cuando una violencia externa nos la anuncia», referencia directa a la futura orden de Nerón. En otras palabras, Séneca considera que esas circunstancias que describe, sirven de marco general, pero que dentro de este marco, la variedad de los casos individuales hace que sólo el individuo puede decidir suicidarse o no; él solo es capaz de evaluar si su vida merece la pena prolongarse, ponderando el precio a pagar para ella. En otras palabras, Séneca es consciente de que su defensa del suicidio es teórica y que su practicidad depende de la elección libre e individual. Además, cuando uno decide suicidarse, su libertad se manifiesta también en la forma adoptada para acabar con su

⁶²⁴ Por ejemplo: «Fíjate solamente en que debes liberarte de la fortuna lo más pronto que puedas», SÉNECA, L. A., «Carta LXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 174.

⁶²⁵ Por tanto: «la muerte más grosera es preferible a la servidumbre más elegante», SÉNECA, L. A., «Carta LXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 176.

vida, independientemente de la opinión ajena. La dignidad de la muerte reside únicamente en que esté conforme a su albedrío y su voluntad⁶²⁶. En otras palabras, esta libertad extrema, vuelve a conferir una dignidad al individuo que le ha perdido en una vida indigna. Séneca relata, por ejemplo, la historia de Marcelino que después de abstenerse de comer durante diversos días, se echó en un baño de agua caliente, y con una «dulce languidez», acabó de manera suavísima, «resbalando fuera de la vida»⁶²⁷. Elogia también la violencia adoptada por Catón que, infligiéndose una herida mortal digna de un «espíritu menospreciador de toda prepotencia», se abrió un «amplio camino hacia la libertad»⁶²⁸. Séneca insiste además en que esta capacidad para desdeñar la muerte no es propia de los espíritus más altos sino accesibles a todos los hombres. Lejos de la búsqueda de un héroe, nos encontraríamos ante la búsqueda y la formación de lo que, siglos más tarde, Scheler llamará el «hombre plenario» y Jünger, la «recuperación del libre albedrío»⁶²⁹. La filosofía debe en este sentido llegar a difundir esta conciencia y esta posibilidad que el propio Séneca cumplirá⁶³⁰. Al abrirse las venas en un baño caliente deslizará también y suavemente de la vida⁶³¹.

⁶²⁶ «En nada como en la muerte hemos de obrar a merced de nuestro arbitrio (...). Debemos querer la vida aprobada por los demás; la muerte empero aprobada por uno mismo». SÉNECA, L. A., «Carta LXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 174 y 176. Más adelante, señala: «La propia razón te advierte que debes morir de la manera que puedas (...). Es cosa inicua vivir con lo robado, pero es cosa sublime de morir de ello», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 177.

⁶²⁷ SÉNECA, L. A., «Carta LXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 209-210.

⁶²⁸ SÉNECA, L. A., «Carta XXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 58-59 y *Sobre la providencia* (1.10), op.cit., p. 11 y *Sobre la serenidad* (16.4), op.cit., p. 309.

⁶²⁹ USCATESCU, J., «Séneca y la idea del hombre», op.cit., pp. 319-320.

⁶³⁰ Para Grimal, Catón era el modelo más importante de Séneca, véase GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 409.

⁶³¹ La españolización de Séneca aparece por ejemplo en Zambrano, cuando escribe que murió «como un torero» y a continuación: «Séneca es una máscara de teatro, del gran teatro del mundo, y del mas grande teatro del

Cuando recibe la orden de Nerón de morir –por sospecharle de estar detrás de la «conjura de Pisón»– las «tempestades» que ha augurado, están aquí y ya no puede escapar. Tácito cuenta precisamente cómo Séneca –junto a su esposa– se abre las venas poseyendo todavía su elocuencia para dictar diversas palabras a sus secretarios⁶³². También, Rubens y David pintarán la muerte de Séneca: el primero en 1615, mostrando su dignidad ante la muerte, el segundo, en 1773, enfatizando quizás más en la separación con su mujer⁶³³. En este mismo acto del suicidio, reaparece la libertad del ser humano, pero ésta procede siempre de la reflexión y de la meditación.

c) Meditar la muerte para ser libre

La reivindicación de la libertad reaparece cuando Séneca se opone a aquellos que consideran que el hombre no tiene ningún derecho sobre su vida, en base de que la naturaleza habría previsto una única salida. Al contrario «quien afirma semejante cosa no sabe que se cierra el camino a la libertad»⁶³⁴. En efecto, para Séneca, la vida no retiene a nadie por la fuerza.

mundo que ha sido español», *El pensamiento vivo de Séneca*, op.cit., p. 32. Igualmente, Rey Altuna, habla de «Séneca y Unamuno, dos hombres nacidos en nuestra piel de toro», en REY ALTUNA, L., «La antropología de Séneca», op.cit., p. 60. Por su parte, M. López López apunta justamente que Séneca se forja a veces en España con «claros tintes folclóricos», en LÓPEZ LÓPEZ, M., *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, op.cit., p. 43 (y nota de pie n.º 134). La autora realiza de hecho un resumen de esas tendencias, terminando con «el Séneca» de J. M.^a Pemán. Juan Carlos García Borrón se opone a la asimilación del «senequismo» con su rasgo «español», en «El Senequismo español», en AA.VV., *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, op.cit., pp. 93-103 y *Más de Séneca y de senequismo. Aclaraciones al hilo de una polémica*, op.cit., pp. 217-229.

⁶³² TÁCITO, C., *Anales* (15, 62-63), op.cit., p. 570-572. Para Fontan, la muerte de Séneca contribuye tanto como su vida misma, al prestigio de su nombre en Roma, FONTAN, A., «Séneca, un intelectual en la política», op.cit., p. 143.

⁶³³ *La muerte de Séneca* de Rubens está en el Museo del Prado de Madrid. El cuadro de David está en el *Petit Palais* de París.

⁶³⁴ SÉNECA, L. A., «Carta LXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.174.

En efecto, ha procurado «miles salidas». La naturaleza ha puesto a los hombres en una «prisión abierta», donde cada uno es libre de escapar⁶³⁵. Séneca opone el valor de la libertad al valor de la vida, considerando que la primera es la más importante. Expresa de forma tajante esta libertad: «¿Me preguntas cuál es el camino hacia la libertad? Cualquiera vena de tu cuerpo»⁶³⁶. Esta posibilidad consiste en el núcleo de la ciencia del morir que debe acompañarnos siempre al hilo de nuestra existencia, no tanto para salir de la vida –cuando la ocasión oportuna se presenta– como para afirmar siempre su libertad como independencia. No es sólo el «asombro» intelectual el compañero de la vida⁶³⁷, sino esta posibilidad de no existir por su propia decisión y reflexión. Séneca recoge entonces el *meditare mortem* de Epicuro:

«*Medita la muerte*. Quien dice esto nos exhorta a meditar la libertad. Quien aprende a morir, desaprende a servir: asciende por encima de todo poder, por lo menos quédate fuera del alcance de todo poder»⁶³⁸.

A partir de la conciencia de la mortalidad individual y humana, Séneca espera despertar un prodigioso afán de libertad que no tolera ningún compromiso. Se trata de rechazar la servidumbre hacia los demás, la servidumbre hacia la fortuna, dejándose llevar por ella, y ahora, la servidumbre hacia la muerte, dejándose sorprender por ella. El humanismo de Séneca aparecería en esta sublimación de la idea de la muerte⁶³⁹. Debe invadir la

⁶³⁵ SÉNECA, L. A., «Carta LXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 176. Por tanto nadie puede ser retenido en la vida por fuerza, «Carta XII», op.cit., p.26.

⁶³⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 15.3-4), op.cit., pp. 148-149.

⁶³⁷ Véase PLATÓN, *Teeteto*, (155d), op.cit., p. 202.

⁶³⁸ SÉNECA, L. A., «Carta XXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 65. El «aprender a morir» aparece también, como se ha visto, en CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 75), op.cit., p. 166 y PLATÓN, *Gorgias*, (492 e) op.cit., p. 94.

⁶³⁹ USCATESCU, J., «Séneca y la idea del hombre», op.cit., p. 317.

interioridad del individuo para revelarle, en su existencia mundanal, su libertad ilimitada, cuya última manifestación es el suicidio. Séneca exhorta a poner los ojos en la muerte, considerando la brevedad y la incertidumbre de la vida, para superar el temor y aprender a mostrar templanza en todas las cosas y manifestar su libertad⁶⁴⁰. En la medida que la virtud surge del mismo querer, de la voluntad individual de «progresar» y «salvarse», la libertad consiste, primero, en superar el miedo a la pobreza y a la muerte. Como sugiere Grimal, esta omnipresencia de la muerte es una de las grandes intuiciones de la filosofía de Séneca: la muerte «en mente» sería el secreto de la libertad⁶⁴¹. En consecuencia, Séneca insiste en que la libertad «no se compra». No puede inscribirse en los «registros públicos», sino que este bien, uno ha de proporcionárselo a sí mismo: «de ti mismo tienes que exigirlo»⁶⁴². Séneca confiere a esta noción de libertad una autonomización perfecta, sin contemplar su vertiente política. Explicita esta idea de libertad en la «Carta LXI» donde parece prepararse para su propio suicidio. Lo vergonzoso no es realizar algo por mandamiento sino por la fuerza; lo que importa es librarse de la parte más negativa de la esclavitud que consiste en tener que hacer lo que no queremos⁶⁴³. En este sentido, la preparación a la muerte es prioritariamente un aprendizaje, una preparación a la vida: permite elevar y sentir el grado de libertad que cada uno dispone, rechazando cualquier limitación injustificada. Por esta razón, el menosprecio de la muerte es un remedio no sólo contra este mal, sino contra todos los males liberticidas de la vida⁶⁴⁴.

⁶⁴⁰ SÉNECA, L. A., «Carta CXIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 408; *Consolación a Marcia* (23.1), op.cit., p. 215; *Sobre la serenidad* (11.6), (14.10), (16.3), op.cit., pp. 300, 307 y 325.

⁶⁴¹ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 430.

⁶⁴² SÉNECA, L. A., «Carta LXXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 222.

⁶⁴³ SÉNECA, L. A., «Carta LXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 143.

⁶⁴⁴ SÉNECA, L. A., «Carta LXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 213.

Séneca urge tener conciencia de su mortalidad para despertarse del sueño confortable en el cual el ser humano se deja llevar. La muerte no es un mal porque afecta a todos y no puede influir en la valoración de una vida, que depende exclusivamente de su intensidad. Ésta depende de la puesta en práctica de la virtud: no tanto en el puro autoexamen de tipo délfico como en el ejercicio de una libertad individual que no tolera ninguna limitación ajena. El individuo tiene conciencia de su singularidad y del valor de su persona porque puede expresar su libertad a partir y por encima de sus finitudes naturales y artificiales. Séneca reconoce una dignidad al ser humano, definida como una dignidad adquirida, en la transformación moral del individuo que exige perpetuamente de sí mismo, las demostraciones y las actualizaciones de su libertad.

Como resumen de esta parte, Séneca plantea la libertad del individuo en su enfrentamiento con los males que le acosan. Este mismo acoso debe despertar el sentimiento de interioridad, y la conciencia de defender el «tesoro» de su individualidad, expresión que reconoce explícitamente un valor propio del ser humano. Para proteger su «tesoro», el individuo debe tener conciencia de la naturaleza de los males que parecen acosarle y tener a disposición las armas para vencerlos. Séneca esboza implícitamente una ontología del sujeto moral⁶⁴⁵, pero planteándola en esta misma tensión entre la interioridad y la exterioridad.

Por un lado, el mal del exilio desaparece porque la pérdida de la patria no es real: existe una patria cosmopolita y superior que define la identidad de cada uno. Este mal que procede de la conducta humana (el exilio es una pena aplicada de acuerdo con la justicia de los hombres) no puede quebrantar la ley natural que ha conferido una ciudadanía inmutable y superior al ser humano. Por el otro, los males que proceden de la muerte, de las enfermedades, y del dolor en general, no son tampoco reales pero, y a diferencia del exilio, son males que derivan propiamente de la naturaleza. Ahora bien, en la medida que la

⁶⁴⁵ CERESO, P., «Tiempo y Libertad en Séneca», op.cit., p. 195.

naturaleza es buena para con los hombres, y desde una postura teleológica, no pueden constituir males reales. Séneca pretende demostrar la justicia de su aplicabilidad: todos los hombres son iguales ante la muerte y la fortuna. En consecuencia, el origen del exilio y de la muerte es distinto. El primero proviene de las leyes de los hombres, mientras que la segunda deriva de la propia condición humana. El exilio es un mal que se puede superar; la muerte y la fortuna no representan ningún mal y pueden ser aceptados.

Séneca no pone en duda el mal del destierro –de hecho es un castigo– pero el sentimiento cosmopolita, el sentimiento de la común pertenencia de los hombres a una misma patria, es decir, la interiorización del universo en el alma, la conciencia de pertenecer a una condición humana moral y superior, permiten compensar el daño que se pretende infligir. En el caso de la muerte y de los llamados «golpes de la fortuna», esos hechos revelan también una misma comunidad humana pero unida esta vez en el mismo destino trágico. Es esta conciencia que pretende eliminar la injusticia de esos supuestos males. Pero dentro de este proceso, se afirma la individualidad del ser humano que no depende sólo de su alma, sino también de la expresión de su libertad en su existencia. Su dignidad deriva de la conciencia del valor de esta individualidad. Él solo escoge dónde establecer y cómo organizar su «hogar».

Por fin, Séneca se fundamenta en la introspección individual y encuentra en el terreno de la identidad individual, la solución para superar todos esos males. Esta solución consiste también en la conciencia de estar unido con los demás, tanto en un nivel moral donde se expresa la máxima libertad, como en un nivel mundanal, donde se revela la máxima finitud. Sin embargo, esta unión no es un fin sino un medio psicológico para despertar la conciencia de su dignidad personal. Para insistir en esta perspectiva, no es una casualidad si Séneca no habla de Dios sino del «legislador de la humanidad» que «no nos distingue por el nacimiento ni por la gloria (...) mas que mientras vivimos». En efecto, «nosotros somos iguales ante todos los sufrimientos; nadie es más frágil que otro, nadie tiene mayor segu-

ridad la mañana»⁶⁴⁶. Las desigualdades empíricas entre los individuos no influyen en la igualdad de todos ante la fragilidad de la misma condición humana.

En la parte siguiente, pretendo demostrar cómo Séneca parte de esta conciencia de la vulnerabilidad inherente al ser humano, para reconocerle una dignidad propia que hay que proteger. Una igual dignidad humana empezará a esbozarse como una nueva sugestión en el pensamiento senequista⁶⁴⁷. Exigirá además nuevos tipos de conductas entre las personas. Se debe señalar también que este reconocimiento es incipiente, lo que explica por qué esta última parte tiene una extensión menor que la primera.

II. DIGNIDAD Y ALTERIDAD

En la parte anterior, se ha podido entender la concepción senequista de la dignidad individual. Séneca otorga una dignidad al ser humano a partir de su libertad. Este valor impulsa el redescubrimiento y la defensa de la interioridad individual. Toda su argumentación consiste en despertar en el individuo la conciencia de su dignidad, junto con el deber de expresar y defenderla. Ahora, las reflexiones de Séneca apuntan hacia el reconocimiento de una dignidad en el otro. No sólo se trata de tener conciencia de su dignidad individual sino también reconocer y defender la de los demás. El puente que une ambas perspectivas es la consideración de la libertad individual definida como absoluta. Pero, para acceder a la dignidad del otro, Séneca añade otro elemento: la consideración de la vulnerabilidad humana, rasgo que ya apareció en Cicerón. A partir de esta característica antropológica, la labor de Séneca consiste en una deslegitimización de la violencia. No existen ni razones para justificarla, ni personas para sufrirla. Así, una intuición y

⁶⁴⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XCI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 293.

⁶⁴⁷ Me refiero a la fórmula de Sabine, en SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., pp. 140-141.

una llamada a la igual dignidad de todos los seres humanos atraviesan algunos pasajes de la obra de Séneca. Como he indicado, estos materiales no son tan numerosos como aquellos que han servido para hablar de la dignidad humana desde la interioridad individual.

La primera parte mostrará cómo Séneca hace surgir su intuición relativa a la igual dignidad. Defiende una dignidad en el ser humano como reacción frente a una sociedad que vulnera este valor. Parece contemplar la moralidad crítica o lo que llamo la «carga crítica» propio de dicho valor. Se ataca, en particular, a la crueldad, deslegitimándola al encontrar en el ser humano un valor «sagrado» que impide cualquier acto de violencia cometido en su contra.

La segunda parte se interesa en la noción de identidad humana según Séneca. Le permite fundamentar esta dignidad esencial del ser humano y su debido respeto. En efecto, inspirándose en el estoicismo, justifica un cierto tipo de solidaridad entre los individuos y un amor mutuo, a partir de una común identidad que prescinde de las diferencias sociales y políticas. Esas consideraciones tendrán también aplicaciones concretas, en relación con personas que se encuentran en situaciones de particular vulnerabilidad. Estos casos serán los objetos de las últimas dos partes.

Séneca se interesa por la suerte de las personas castigadas por la justicia. Defiende un principio de clemencia en la aplicación de las penas que –además de otros motivos de prudencia política– contempla en todo ser humano una dignidad que no puede ser quebrantada. Esta dignidad reclama una cierta proporcionalidad entre los delitos y las penas, proporcionalidad cuyo alcance deberá ser también matizado.

Por fin, Séneca contempla también una dignidad en los esclavos. Deslegitima las violencias cometidas en su contra, en aras de una cierta unidad del género humano que impulsa relaciones pacíficas entre todos los individuos. Es más: Séneca va a conceder al esclavo las mismas capacidades morales poseídas también por los ciudadanos libres. Por tanto, Séneca reconoce y transfiere al esclavo todos los rasgos que definen la dignidad del

ser humano y su interioridad . Esta transferencia justifica, por otro lado, la articulación de la primera parte de este capítulo con la segunda. En consecuencia, el objetivo consiste en mostrar si Séneca pretende acabar o no con la institución de la esclavitud, en base a su intuición relativa a la igual dignidad humana.

A. La dignidad humana como reacción

En esta parte, analizaré cómo Séneca opone a la violencia de la sociedad romana la idea de dignidad humana con el fin de criticar la crueldad de los hombres. No habla propiamente de dignidad del ser humano, pero sí reconoce un valor inherente y propio del individuo, cuya exigencia de respeto impide que se le trate de forma arbitraria y cruel. En un primer momento, indicaré cómo Séneca critica la violencia y la crueldad de las costumbres sociales. En un segundo momento, estudiaré cómo hace frente a esta situación, fundamentando una intuición sobre la dignidad humana compartida por todos los individuos.

1. Frente a la locura de la crueldad humana (...)

Séneca contempla un doble fundamento a la crueldad. A nivel individual, deriva de la ira y consigue luego a deleitarse con su propio ejercicio. A nivel colectivo, la crueldad se difunde en los individuos a causa de las malas costumbres sociales.

a) La crueldad deriva de la ira

La ira es un «vicio voluntario del espíritu» que escapa a las normas⁶⁴⁸ y constituye una de las razones principales de la vio-

⁶⁴⁸ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (II, 2.2), op.cit., p.93. Es por tanto un vicio «femenino e infantil», en *Sobre la ira* (I, 20.3), op.cit., pp. 88-89. Es primero un movimiento involuntario y luego un movimiento consciente, *Sobre la ira* (II, 4), op.cit., p. 95.

lencia. Puede provenir de la envidia⁶⁴⁹ y, más generalmente, del sentimiento de haber sufrido una injusticia. Quiere por tanto «devolver el dolor», buscando el castigo⁶⁵⁰. Además, consiste en una pérdida de control de sí mismo y es semejante a un estado de locura⁶⁵¹. La ira pretende afirmar la superioridad de su persona, mientras que ésta debería mostrar humildad en relación con el orden del mundo⁶⁵². Es entonces el «mal mayor», de modo que sus efectos generan las más grandes catástrofes para el género humano. Los crímenes, las matanzas, las destrucciones y las guerras, proceden de la ira y precipitan a todos en un «desastre común»⁶⁵³. Séneca rechaza –como Cicerón– que la ira pueda afirmar la valentía, tal como creía Aristóteles⁶⁵⁴. Al contrario, como «vicio» es una «embriaguez» que no se puede controlar y que distorsiona la realidad⁶⁵⁵. El hombre se convierte entonces en un «gran monstruo» cuando se enfurece con otro hombre⁶⁵⁶.

⁶⁴⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (III, 31.1), op.cit., pp. 164-165.

⁶⁵⁰ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 3.3); (I, 5.3) y (II, 1.4), (II, 3-4) op.cit., pp. 68; 70; 92; 94-95.

⁶⁵¹ Acerca de esta asimilación entre la ira y la locura, véase SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 1.2); (II, 36.5); (III, 21.5); (III, 34.2), op.cit., pp. 64; 128; 155 y 167. En efecto, es propio de los animales feroces volverse violentos con cosas sin sentido: tal como el toro y el color rojo, *Sobre la ira* (III, 30.1), op.cit., p. 163. También, SÉNECA, L. A., «Carta XVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 43.

⁶⁵² SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (II, 27.2), op.cit., pp. 116-117.

⁶⁵³ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 2.1) y (II, 12.5), op.cit., p. 66 y 105. «Todo en ella es malo: espada y fuego», *Sobre la ira* (III, 41.3), op.cit., p. 173.

⁶⁵⁴ Véase los pasajes ya comentados en ARISTÓTELES, *Ética Nicomachea* (1125b), op.cit., p. 228 y CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 43-50), op.cit., pp. 353-359 y (IV, 52), op.cit., p. 361.

⁶⁵⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 9 y 13.3), y (III, 3.1), op.cit., pp.74; 79 y 133. En el pasaje (I, 18) de *Sobre la ira*, Séneca cuenta cómo la cólera puede inventar sus propias razones para justificar sus furores, op.cit., p. 86. Como vicio, hay que rechazarla desde el principio, *Sobre la ira* (I, 8.1), op.cit., p. 73. No ayuda porque destroza la «técnica», mirando sólo el daño que quiere hacer, *Sobre la ira* (II, 14.3), op.cit., p. 106. Pero Séneca admite que el orador puede simular la ira para levantar los ánimos de los oyentes, en *Sobre la ira* (II, 14.1 y 17.1), op.cit., pp. 105-106 y 108. Incluso en la educación del niño no hay que alimentar la ira, pero tampoco «ablandar su natural», *Sobre la ira* (III, 21.1), op.cit., p. 111.

⁶⁵⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (III, 3.2), op.cit., p.133.

Consiste en una deshumanización: cuando uno impone un castigo, lo sufre también porque «renuncia a la naturaleza humana», es decir, a su propia facultad racional y a su inocencia primitiva⁶⁵⁷.

La ira puede entonces nutrir no sólo la venganza sino también la *crudelitas*, es decir, la «crueldad humana»⁶⁵⁸. A diferencia de los animales que matan para su supervivencia, el hombre es el único que mata por gusto, de modo que es tal vez el animal más feroz de todos⁶⁵⁹. La envidia, el odio, el temor, el menosprecio, la esperanza, son los motivos principales que instigan al hombre perjudicar a sus semejantes⁶⁶⁰. Séneca habla entonces de la inhumanidad de la «ferocidad», que disfruta del mal cometido a los demás. Puede nutrirse de la cólera en un primer momento, pero luego, la crueldad se basta y disfruta de sí misma arrojando del espíritu «toda relación con lo humano»⁶⁶¹. Los crueles, ya no necesitan de la ira para sus actos, ya que gozan en medio de la calma. Disfrutaban de un «placer intenso» afligiendo y contemplando el dolor ajeno⁶⁶². Cuenta Séneca, por ejemplo, cómo durante en la Atenas de los Treinta Tiranos, se fueron asesinados a mil trescientos ciudadanos, con una crueldad que se enardecía a sí misma⁶⁶³. La crueldad genera una deshumanización de la persona que se deja llevar por ella, entendiendo Séneca por «humano», una aversión a dañar a los demás. Cuenta también cómo se enceró a Telesforo en una jaula: se le mutiló con tal intensidad que perdió física y psicológicamente los rasgos de un ser humano para convertirse

⁶⁵⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (III, 5.6), op.cit., p. 136.

⁶⁵⁸ Séneca usa esta fórmula al final de la «Carta XCII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 302. Véase, BORGIO, A., *Lessico morale di Seneca*, op.cit., pp. 38-39.

⁶⁵⁹ SÉNECA, L. A., «Cartas CIII y CVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 364 y 377.

⁶⁶⁰ SÉNECA, L. A., «Carta CV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 372.

⁶⁶¹ Particularmente véase *Sobre la clemencia* (I, 25.1-3 y II, 4.1-2), op.cit., p. 48-49 y 57.

⁶⁶² SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 6.3); (II, 5); (III, 5.5), op.cit., pp.71; 96; 136.

⁶⁶³ SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (5.1), op.cit., pp. 288-289.

en un monstruo. Su estado era tan grave, que perdió incluso el derecho a la compasión. Ahora bien, Séneca apunta que «aun siendo tan distinto a un hombre quien sufría aquello, era todavía más distinto el que lo imponía»⁶⁶⁴. Séneca pretende dar la vuelta al sentimiento de superioridad que uno puede buscar y expresar cometiendo crueldades. Muestra que el inferior es el que sucumbe a la crueldad y no aquel que la padece.

Séneca realiza el mismo razonamiento y aprovecha para atacar el orgullo romano, menospreciando este mismo sentimiento de superioridad. Insiste en efecto, en que los romanos, al ser crueles, adoptan unos comportamientos bárbaros, en contradicción con los ideales que pretenden encarnar y difundir⁶⁶⁵. Por otro lado, la crueldad se nutre no sólo de una emoción individual (la ira) sino también de un contagio social derivado de las malas costumbres.

b) La crueldad deriva también de las malas costumbres

Para Séneca, la crueldad sería adquirida y no innata. Deriva de las costumbres y de los vicios del hombre socializado. Existe un proceso de acostumbramiento de la crueldad, de forma que «desgarrar carnes llega a sernos un placer»⁶⁶⁶. Séneca critica particularmente los espectáculos circenses que enseñan a los hombres deleitarse de la sangre humana y de la muerte de otros⁶⁶⁷. Incluso, los individuos imitan esta crueldad en su vida cotidiana, de modo que cada uno considera que no existe provecho si no consiste en ofender a otro. La vida social es igual a una «escuela de gladiadores»: son los mismos los que conviven y los que luchan. Séneca es muy ácido en relación con sus con-

⁶⁶⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 17.3), op.cit., p. 151.

⁶⁶⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 18.1 y 23.1), op.cit., pp.151 y 155.

⁶⁶⁶ SÉNECA, L. A., «Carta CVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 381.

⁶⁶⁷ SÉNECA, L. A., «Carta VII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 12-13. La misma crítica de los juegos está en *Sobre la serenidad* (2.13-14), op.cit., p. 284. Para no sucumbir a este vicio hay que apartarse por tanto de esas ocupaciones vulgares, *Sobre la ira* (III, 9), op.cit., p. 141.

ciudadanos. Describe Roma como una «asamblea de fieras» pero con una diferencia básica: «ellas entre sí, son tranquilas y evitan morder a sus semejantes, éstos se sacian desgarrándose mutuamente. En esto únicamente difieren de los animales, en que éstos se amasan cuando se les dan alimentos, la rabia de aquellos se alimenta de los mismos que la nutren»⁶⁶⁸. Los hombres son peores que los animales ya que se amasan gustosamente en una antropofagia colectiva y que no parece nunca saciarse. Aparece aquí una sutileza que Cicerón no ha notado. Éste considera que los hombres deben apoyarse porque son semejantes⁶⁶⁹. Séneca muestra, al contrario, que este principio no es suficiente para impulsar conductas de respeto entre los individuos. Puede servir para los animales pero el afán de violencia y poder lo supera⁶⁷⁰. Insiste en que la crueldad, esta «energía que conlleva el afán de dañar», es «horrible» y «ajena al hombre», ya que éste ha nacido puro y libre⁶⁷¹. Una vez más, hay que canalizar esta energía psíquica, que se utiliza ahora en el daño colectivo. El individuo ha sido contaminado por las malas costumbres del vulgo que, a causa de su ignorancia, persigue únicamente el placer, y que además se manifiesta de la manera más vil, es decir, mediante el sufrimiento ajeno.

También, Séneca critica la violencia de los ejércitos romanos, movidos por la ambición y la gloria: «zozobran» a todo el mundo, «chorreando sangre de los pueblos». Séneca apunta la contradicción entre el dominio militar y político de los pueblos, y la falta de dominio de sí mismo de los que se dejan mover por la crueldad y el «insano amor» a la grandeza⁶⁷². La

⁶⁶⁸ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 8), op.cit., pp. 98-99.

⁶⁶⁹ En el capítulo sobre «La dignidad humana en Cicerón», véase la parte: «Benevolencia e igual dignidad».

⁶⁷⁰ «Todos ellos [los animales], privados de razón e inculcados por nosotros de ferocidad, respetan a los suyos; entre las fieras la semejanza equivale a la seguridad», *Sobre la clemencia* (I, 26.4), op.cit., p. 51.

⁶⁷¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 30.6), op.cit., p. 121.

⁶⁷² SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 318-319. Una misma crítica aparece en la «Carta CXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 401.

guerra resulta de la «ira de los poderosos» y no hay «nada más funesto» que ella⁶⁷³. Como Aristóteles y Cicerón que condenaban el salvajismo militar⁶⁷⁴, para Séneca, la crueldad es el medio de los bárbaros y no es digna de un pueblo civilizado: se recurre a la violencia de las fieras y no a la fuerza racional y controlada que caracteriza al ser humano⁶⁷⁵. Esta crítica de la violencia cometida por los romanos en su política exterior forma parte de la crítica más general de Séneca en relación con el Imperio. Séneca lo considera como una fatalidad histórica, con la que no se puede dar marcha atrás. Además se alimenta de la violencia e impide el desarrollo total de la libertad individual⁶⁷⁶.

Esta crueldad es un fenómeno nuevo que, según Séneca, no ha aparecido con tanta fuerza en el pasado y que constituye, por tanto, un nuevo desafío para la filosofía. Los remedios que han sido utilizados antes, están ahora obsoletos frente a la corrupción generalizada y profunda de los hombres. Así, Séneca apunta:

«no sólo se va perdiendo el juicio en lo privado, sino también en lo público. Reprimimos los homicidios y los asesinatos individuales, pero ¿qué son las guerras y este crimen odioso de matar a naciones enteras?»⁶⁷⁷.

Como Cicerón, Séneca revela cómo el asesinato político (que él mismo ha podido usar) es una práctica corriente en Roma. Más fundamentalmente, apunta la contradicción

⁶⁷³ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 3.6), op.cit., p. 136.

⁶⁷⁴ ARISTÓTELES, *Política* (1338b29-32), op.cit., p. 462 y CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 80), op.cit., p. 41.

⁶⁷⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (II, 15.4); (III, 2.6), op.cit., pp. 107 y 132.

⁶⁷⁶ Acerca de la violencia expansiva del Imperio, *Sobre la brevedad de la vida* (4), op.cit., p. 322-323; Sobre la oposición libertad-Imperio: SÉNECA, L. A., *Sobre la Clemencia* (I, 1.8), op.cit., p. 7 y *Sobre los beneficios* (II, 20, 2), en *Oeuvres Complètes*, op.cit., p. 158. Véase GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 166-167.

⁶⁷⁷ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 326.

entre impedir la violencia en la ciudad y propagarla fuera, rasgo que Aristóteles había también señalado⁶⁷⁸. Séneca pretende disculpar implícitamente su participación en esos asesinatos políticos, tal como ha sido el caso con las muertes de Británico y Agripina. Considera que esos asesinatos son también menos «monstruosos» que las guerras. En ellas en efecto:

«la crueldad se ejerce por decreto del Senado y por el voto del pueblo, y por pública autoridad se manda aquello que se veda particularmente. Aquellos actos que cometidos a escondidas costarían la vida, son alabados cuando se realizan con uniforme militar. El hombre, el más manso de los seres, no se avergüenza de gozarse en la sangre vertida de cuando en cuando, y envía a sus hijos a semejantes empresas aun en aquellos lugares donde las propias fieras están en paz unas con otras»⁶⁷⁹.

Para Séneca, existe una contradicción y una hipocresía en la legitimación política de la guerra, mientras que la violencia está prohibida a nivel interno. La culpa viene de la corrupción de los vicios que han convertido la violencia en necesidad y placer, algo opuesto a la naturaleza humana. De hecho, Séneca lamenta que la virtud de la «piedad humana» sea tan extraña a los hombres, aunque habría podido difundir en ellos «su resplandor»⁶⁸⁰. En el «inmenso certamen de maldad» de la vida social, el bien se confunde con el mal, de modo que la inocencia es inexistente⁶⁸¹. Séneca rechaza esta situación, fundamentando este rechazo en el reconocimiento de un valor superior y «sagrado» poseído por todo ser humano.

⁶⁷⁸ ARISTÓTELES, *Política* (1324b36-41), op.cit., p. 405.

⁶⁷⁹ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 326-327.

⁶⁸⁰ SÉNECA, L. A., «Carta CXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 408-409.

⁶⁸¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (II, 9.2), op.cit., p. 99. En un mismo sentido: «Deseas algo difícil para el género humano: la inocencia», *Sobre la firmeza del sabio* (4.3), op.cit., p. 38.

2. (...) se erige el valor «sagrado» de todo ser humano

La deslegitimación de la crueldad por parte de Séneca se hace en dos momentos. Primero, muestra que esta emoción perjudica a la persona que se deja llevar por ella. Segundo, señala que no tiene legitimidad en la medida que choca con el valor inherente a la persona humana que identifica como un valor «sagrado». La identificación de este valor y la forma según la cual Séneca lo intuye, constituyen una aportación esencial a la fundamentación de la dignidad humana.

a) La crueldad perjudica al cruel

Lo que hace Séneca para tratar de persuadir a su lector de la locura de la crueldad, es insistir en el engaño que provoca respecto a su propia vida. El cruel disfruta de la muerte de los demás, pero olvida, al mismo tiempo su propia mortalidad, comportándose como si hubiera nacido «para la eternidad». Séneca compara esta situación con un espectáculo circense: un toro y un oso están atados entre sí, y cuando se han herido el uno al otro, los espera el que da la «puntilla». Los hombres hacen lo mismo: «hostigamos a alguien ligado a nosotros, siendo así que amenaza el fin, y por cierto cercano, al vencido y al vencedor»⁶⁸². Séneca realiza entonces un ejercicio de ponderación racional: dando la brevedad de la existencia humana, es más provechoso ofrecer «con placidez» su vida a sí mismo y a los demás⁶⁸³, que malgastarla en atormentar y entristecer a alguien. Concluye entonces su obra *Sobre la Ira* con las siguientes palabras:

«Mientras que estamos entre los hombres, respetemos a la humanidad, no constituyamos un temor o un peligro para nadie, despreciemos los daños, las injurias, los insultos, las puntadas, y

⁶⁸² Las citas están en *Sobre la ira* (III, 42.2-43.2), op.cit., p. 174.

⁶⁸³ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (III, 43.1), op.cit., p. 174.

soportemos con generosidad los inconvenientes: mientras miramos hacia atrás, según se dice, y nos damos la vuelta, la muerte está ante nosotros»⁶⁸⁴.

Al comentar este pasaje, Aubenque considera que este «deber de humanidad» tiene tal grado de universalidad que se encuentra por encima de todo sentimiento concreto de comunidad, más allá de cualquier estricta legalidad, e incluso de derecho natural⁶⁸⁵. Pero Séneca recurre aquí a un razonamiento que no puede atacar lo que realmente endurece la crueldad y que la hace inmune a la vacuna de este principio: el placer que supone. En otras palabras, el principio del *Carpe diem*, implícito en el argumento expuesto más arriba, actúa en un nivel distinto a las pulsiones placenteras de la crueldad. Éstas pueden ser perfectamente compatibles con este principio: uno puede disfrutar de su vida, teniendo conciencia de su mortalidad, generando el máximo mal a su alrededor. Para impedir esta posibilidad, Séneca considera, primero, que el *Carpe diem* se entiende solamente como vida virtuosa. Segundo, y según la perspectiva estoica, concibe a los hombres formando una misma comunidad humana donde el individuo debe apoyar a los demás para mantener el conjunto vivo y seguro. Tercero, Séneca tiene que recurrir a otro elemento que completará este fundamento del deber de respeto de la humanidad. Este elemento es propiamente el reconocimiento de un valor inherente a la persona humana que prohíbe cualquier degradación y fija algunas normas de respeto.

b) La crueldad menoscaba la dignidad humana

Cuando Séneca contempla la perversidad de las costumbres, parece vislumbrar un valor inherente a todo ser humano que debe impedir su degradación:

⁶⁸⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (III, 43.5), op.cit., p.175.

⁶⁸⁵ AUBENQUE, P., «Sénèque et l'unité du genre humain», en AA. VV., *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte*, Librería Editorial Augustinus, Madrid, 1965, p. 89.

«El placer se anda buscando por todos los caminos; ningún vicio permanece dentro de su esfera; el lujo impele hacia la avaricia. Se va extendiendo un gran olvido de la honestidad: nada es deshonroso cuando el afán de lucro nos lo aconseja. *El hombre, cosa sagrada para el hombre*, es muerto ya por juego o pasatiempo; antes era un crimen enseñarle a infligir y recibir heridas, hoy ya se le expone desnudo y sin armas, y el único espectáculo que podemos sacar del hombre es ya la muerte»⁶⁸⁶.

La importancia de este texto está en el modo en que Séneca hace surgir el valor inherente y superior del ser humano. En efecto, proviene de una constatación empírica y de un rechazo de la forma cómo los individuos se tratan entre sí. Lo hace en referencia a los espectáculos de gladiadores y a los tratos reservados a los esclavos. Séneca se opone al salvajismo sangriento, a la histeria sórdida, a la degradación del cuerpo y a la asimilación del ser humano con un monstruo⁶⁸⁷. Recurriendo a las palabras de Bloch, Séneca se vuelve uno de «los primeros adversarios de las normas establecidas»⁶⁸⁸. A partir del cuerpo, de sus sufrimientos, de su vulnerabilidad, Séneca otorga una dignidad al ser humano, cuando este mismo cuerpo está concebido como la parte más baja de su naturaleza. No significa que el cuerpo sea el fundamento de la dignidad del ser humano, sino que revela su vulnerabilidad intrínseca, vulnerabilidad que puede menoscabar su identidad humana⁶⁸⁹. Se trata de un paso importante hacia lo que Larenz llama la «agudización de la conciencia del valor del hombre y de su dignidad»⁶⁹⁰.

Los demás no tienen por tanto ningún derecho a aprovecharse sin razón de la vulnerabilidad ajena. Cuando lo hacen se

⁶⁸⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 327. Las cursivas son mías.

⁶⁸⁷ DUPONT, F., *Les monstres de Sénèque. Pour une dramaturgie de la tragédie romaine*, op.cit., p. 18.

⁶⁸⁸ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op.cit., p. 9.

⁶⁸⁹ Véase también en el capítulo sobre «Cicerón y la dignidad humana», la parte: «El sentimiento de humanidad».

⁶⁹⁰ LARENZ, K., *Derecho justo. Fundamentos de ética jurídica*, op.cit., p. 60.

convierten ellos en «monstruos» y se olvidan de la común unidad humana. Séneca reconoce por tanto un mismo valor a todos los individuos, prescindiendo de sus condiciones sociales. Coloca este valor del ser humano como crítica de la realidad social, y una vez más, de las malas costumbres sociales. No se interesa en buscar su fundamento, sino que parece considerar este valor como un paradigma o un rasgo ontológico. No puede de hecho fundamentar este valor en una supuesta superioridad sobre los animales. En efecto, Séneca ha demostrado la inferioridad de los hombres respecto a éstos, a causa del «ingenio» que usan para tratarse entre sí con la «mejor» crueldad. El valor del ser humano es el punto de partida de Séneca; es un argumento que le sirve de reacción crítica frente a la violencia y a la crueldad que definen las relaciones humanas. En este sentido, Guillemin apunta que todo el estilo de Séneca, y particularmente a través de la declaración de la dignidad del hombre, está vinculado con una condena del estado de la sociedad⁶⁹¹. Aquí reside la aportación esencial de Séneca: es capaz de distanciarse y apuntar una incoherencia entre la realidad y la moral, y ello gracias a la «carga crítica» que confiere al valor del ser humano. Esboza una conciencia ética y crítica, que se separa de lo empírico-social y que coloca la dignidad humana como un valor superior. La filantropía ya no es como en Cicerón una virtud de la esfera privada. La protesta de la conciencia opone al arbitrario exterior la «universalidad de la relación del hombre con el hombre». Este reconocimiento de la humanidad en nosotros y en los demás fundamenta la «unidad del género humano»⁶⁹². Entonces, el ser humano entra en comunicación directamente con el otro, siguiendo las normas del «respeto ajeno», en la misma comunidad humana sin pasar por la elevación estoica de la comunidad del *logos*⁶⁹³. Al mismo tiempo,

⁶⁹¹ GUILLEMIN, A., «Sénèque, second fondateur de la prose latine», op.cit., pp. 266-267.

⁶⁹² AUBENQUE, P., «Sénèque et l'unité du genre humain», op.cit., pp. 88 y 90.

⁶⁹³ GARCÍA-BORRÓN, J. C., *Séneca y los estoicos*, op.cit., p. 115.

Séneca muestra un lamento en la distancia que separa este principio moral y su cumplimiento. Indica implícitamente que un principio moral (el valor del ser humano) tiene menos fuerza que las conductas movidas por el afán de violencia y de poder. Señala un límite importante al querer defender principios morales que no se cumplen en la realidad a causa de la ignorancia generalizada.

También, lo llamativo es que Séneca al reconocer este valor inherente al ser humano, no utiliza el término «dignidad» sino la fórmula «cosa sagrada». Recordamos que la primera función de la filosofía moral consiste para Séneca en «(...) valorar cada cosa por su verdadero precio (...)». El juicio humano debe valorar justamente cada cosa⁶⁹⁴. La consideración del ser humano como «cosa sagrada» entra en esta perspectiva. Si Séneca no emplea el término «dignidad» es que, tal vez, no debe encarnar y expresar suficientemente este valor inherente y superior que Séneca concede al ser humano. Primero, este concepto de *dignitas* está ya utilizado para referirse a una noción de prestigio político propio de la timocracia romana⁶⁹⁵. En su obra, Séneca emplea ya este término para referirse tanto a los cargos políticos, y de forma general, a la «disponibilidad» y a la «habilidad» para conseguirlos⁶⁹⁶. Segundo, Séneca utiliza también el térmi-

⁶⁹⁴ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 276. «Bienes y males, lo honesto y lo deshonesto, lo justo y lo injusto, piedad e impiedad, virtudes y uso de las mismas, posesión de ventajas, consideración y dignidad, salud, fuerza, sutilidad de los sentidos: todas estas cosas necesitan un buen apreciador. Es menester que podamos saber qué precio debemos atribuir a cada una de ellas», en la «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 332.

⁶⁹⁵ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 59.

⁶⁹⁶ He puesto en cursivas el término «dignidad»: «Eres caballero romano, y es tu talento el que te ha elevado a tal *dignidad*», «Carta XLIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 98. «El dinero te vendrá solo, el honor te será ofrecido, el favor y la *dignidad* se acercarán a ti casi a la fuerza, pero la virtud no te la traerá la fortuna», «Carta LXXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 202. «(...) nadie puede recibir una injuria sin perder algo de *dignidad*», *Sobre la firmeza del sabio* (5.4), op.cit., p. 39; «Tampoco ignoro que lo contribuye a dar apariencias, hablo de la *dignidad*, del renombre de elocuente (...)»,

no «dignidad» para definir los «bienes espirituales» que, a diferencia de los bienes corporales, no tienen «precio»⁶⁹⁷. Se puede concluir ahora que para Séneca la «dignidad», definida como honor y cargo político no tiene «dignidad» entendida como característica reservada y exclusiva de la virtud. Ahora bien, Séneca no atribuye tampoco esta dignidad moral al ser humano para describir su valor. Cuando Séneca opone la dignidad a la noción de precio, pretende guiar el juicio humano, distinguiendo el valor de las cosas. Se trata de reaccionar y criticar la búsqueda de bienes que no tienen un valor en sí. Aquí se encuentra quizás la razón por la cual el ser humano «no es digno» en este sentido. Sólo la virtud tiene «dignidad» porque mora consigo misma; no depende de otros elementos, salvo de ella misma. En la época clásica, quién ha dado el paso que con-

Sobre la serenidad (1.3), op.cit., p. 276; «(...) su descanso no iba a verse despojado de *dignidad*», *Sobre la brevedad de la vida* (4.3), op.cit., p. 322; «Descansa en la *dignidad* de uno de tus hijos, en la serenidad del otro», *Consolación a Helvia* (18.2), op.cit., p. 406. «(...) si [el rey] concede la vida, si concede la *dignidad* a quienes están en situación crítica (...)»; «no querría mantener alejado del azar a un hombre bajo el cual florecen la justicia, la paz, el recto, la tranquilidad, la *dignidad*», «Nadie siente respeto por su *dignidad* perdida», en *Sobre la clemencia* (I, 5.5; I, 19.8 y I, 22.1), op.cit., pp. 15, 43 y 46. En relación más concretamente con las funciones políticas, Séneca habla que los ambiciosos, «arrastrados a conseguir las *dignidades* a través de mil indignidades», *Sobre la brevedad de la vida* (20.1), op.cit., p. 346; «Exhorta a tu amigo a menospreciar valerosamente a aquellos que le censuran por haberse refugiado en la sombra y el reposo, de haber dimitido de sus *dignidades*», «Carta XXXVI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 84. «Si quieres sopesarte a ti mismo, da de lado el dinero, la casa, las *dignidades* y contéplate por dentro», «Carta LXXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 223. «Seneción Cornelio, caballero romano magnífico y servicial; de origen humilde, se elevó por sus propias fuerzas y llegó a tener abierto el camino de las más altas *dignidades*», «Carta CI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 354. Véase ROCA MELIÁ, I., «Elementos de teoría política en Séneca», en RODRÍGUEZ-PANTOJA, M. (ed.), *Séneca: dos mil años después*, op.cit., p. 160.

⁶⁹⁷ «Los bienes corporales son, sin duda, bienes para el cuerpo, pero no lo son desde todos los puntos vista. Ellos pueden poseer ciertamente, algún precio, por otra parte, carecer de *dignidad*; existiendo entre ellos grandes distancias, unos serán mayores, otros menores». SÉNECA, L. A., «Carta LXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 183.

sistió en otorgar una dignidad al ser humano en comparación con el precio, ha sido Epicteto:

«Eres tu quien te conoces a ti mismo, quien sabes cuánto vales para ti mismo y en cuánto te vendes: cada uno se vende a un *precio* (...). Porque el que se ha preguntado por estos asuntos una sola vez y ha comparado el valor de lo externo ya ha hecho recuento de ello, está cerca de los que olvidan su propia *dignidad*»⁶⁹⁸.

La noción de dignidad hace referencia a la conciencia del valor de su propia persona. No encuentra ningún parangón y se diferencia por tanto de la noción de precio. En el siglo XVIII, Kant se inspirará sin lugar a duda en este planteamiento cuando escribirá que la dignidad del ser humano «(...) lo aleja infinitamente de todo precio, con el cual no puede ponerse en parangón ni comparación (...)»⁶⁹⁹. Por otro lado, el término «dignidad» usado por Epicteto se refiere a una conciencia de su valor individual y no a un valor que procede de una dignidad humana compartida por todos los individuos. Por su parte, lo que preocupa a Séneca es resaltar el valor del ser humano en contraste con la forma cómo se le trata. Para resaltar este valor, Séneca se ha referido al «tesoro» de la individualidad humana⁷⁰⁰. Ahora, con la fórmula «*homo, homini sacra res*»⁷⁰¹, profundiza esta valorización del ser humano, sacralizándole, es decir, divinizándole, transformándole en un «objeto de adoración»⁷⁰². De forma general, y como subraya Durkheim, «la cosa sagrada es, por excelencia, aquella que lo profano no puede, no debe tocar con impunidad (...)». Las

⁶⁹⁸ EPICTETO, *Disertaciones* (I, II-11), op.cit., pp.17-18. Las cursivas son también mías.

⁶⁹⁹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 75.

⁷⁰⁰ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 201.

⁷⁰¹ Véase la «Carta XCV» en SÉNECA, L. A., *Oeuvres Complètes*, op.cit., p. 775.

⁷⁰² MOTTO, A. L., «Seneca, exponent of humanitarianism», *Classical Journal*, n.º 50, 1955, p. 315.

cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan»⁷⁰³. Así, existe una dimensión religiosa en el respeto mutuo, caracterizando el elevado concepto que Séneca tiene de la dignidad del hombre⁷⁰⁴. Dicha sacralización está facilitada por la comunidad que los hombres realizan con lo divino al ejercer su virtud. La *oikeiosis* de los estoicos se reactualiza aquí a través de motivos religiosos⁷⁰⁵. Los lazos que regulan las relaciones entre los individuos en la comunidad humana cosmopolita son en efecto de tipo moral y religioso⁷⁰⁶. La idea de *humanitas* expresa aquí con una particular idiosincrasia religiosa, un sentido vivo de hermandad y un horizonte interior más amplio que en Cicerón. La conciencia de mi individualidad genera una intimidad con el yo del otro, que se vuelve entonces mi semejante⁷⁰⁷. Lo más relevante en esta fórmula de Séneca no es tanto la sacralidad en sí del ser humano, como las consecuencias de esta sacralidad, es decir, su dimensión preceptiva. El énfasis en la sacralidad del ser humano no pretende insistir en su origen divino⁷⁰⁸; pretende aplicar esta misma sacralidad a las relaciones interindividuales. D'Ors identifica perfectamente las razones y el significado subyacentes en la definición del ser humano como una «cosa sagrada» para el hombre. Se trataría primero de una reacción en contra de la visión pesimista de Plauto en la *Asinaria* donde define al ser humano como «*homo homini lupus*»⁷⁰⁹. Segundo, la fórmula «*homo homini sacra res*» se referiría a una metáfora jurídica concreta:

⁷⁰³ DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. de R. Ramos Torre, Akal, Madrid, 1982, p. 33.

⁷⁰⁴ LEÓN SANZ, M.^a I., *Séneca*, op.cit., pp. 33 y 54.

⁷⁰⁵ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del derecho*, op.cit., p. 37.

⁷⁰⁶ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 138 (ya citado).

⁷⁰⁷ GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., pp. 168-169 y 177.

⁷⁰⁸ REY ALTUNA, L. «La antropología de Séneca», op.cit., p. 61.

⁷⁰⁹ PLAUTO, M. T., *Asinaria* (495), en *Comedias*, (vol.I), trad. de J. Román Bravo, Cátedra, «Letras Universales», Madrid, 1993, p. 201: «Cuando no se le conoce, el hombre, es un lobo, no un hombre, para el hombre». «

«En efecto, una tradición elemental de derecho de las cosas distingue las *res sacrae* de las *res religiosas*. *Res religiosa* es la que se pone bajo la protección de los dioses *inferii*, de ultratumba; así, los despojos mortales y la sepultura que los contiene son una *res religiosa*. *Res sacra*, en cambio, es la consagrada a los dioses celestiales, es decir los templos y los objetos de cultos. Así, lo que Séneca quiere decir es esto: que no sólo debemos reconocer, como ya se hacía entre los juristas, que el cadáver y la sepultura de un esclavo son cosa tan religiosa como los de una persona libre, sino que también el cuerpo de un esclavo vivo, lejos de echarse a las fieras, debe ser respetado como un templo»⁷¹⁰.

Este comentario de D'Ors es muy convincente. Revela primero la ingeniosidad mental de Séneca que, para conferir fuerza al valor de la dignidad humana, recurre a un trasfondo jurídico. Segundo, esta misma fuerza está conferida en referencia con un valor sagrado que implica las ideas de respeto y de veneración. Cicerón abundaba también en esta perspectiva, cuando definía el alma humana de «efigie sagrada» y de «santuario de la divinidad»⁷¹¹. Tercero, esta misma veneración está ahora dirigida por Séneca no hacia lo divino, sino hacia los seres supuestamente más despreciables y excluidos de la sociedad. Cuarto, esta aprehensión de la dignidad humana se hace en referencia con la misma vulnerabilidad corporal de esos individuos, e incluso, en el respeto de todo cuerpo humano, otorgándole una sepultura⁷¹². Séneca perfila una noción de dignidad humana

⁷¹⁰ ORS, A. (d'), «Séneca ante el tribunal de la jurisprudencia» en AA.VV., *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, op.cit., p. 115.

⁷¹¹ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 59), op.cit., p. 172.

⁷¹² Remito a unos versos de Horacio, que contempla el cruel destino de los cadáveres de los esclavos: «Aquí es donde antes traían desde sus estrechas celdas, cadáveres de esclavos que un consiervo hacia poner en un modesto ataúd. Era fosa común para mísera plebe (...).Un mojón asignaba aquí mil pies de frente y trescientos de fondo: ESTE MONUMENTO NO PASARÁ A LOS HEREDEROS. Ahora se puede vivir en un Esquilino salubre y pasear al solecito por la terraza desde donde poco ha triste se veía un campo desfigurado por huesos blancos», HORACIO, *Odas* (I, 8), op.cit., p. 175. El Esquilino era una de las siete colinas sobre las que se asentaba Roma.

que conecta en su seno elementos antagonistas. Se apoya en una base «jurídico-sagrada», dirigida a su vez al «corporal-inferior». Es esta conexión que se debe subrayar: Séneca percibe un valor inherente y compartido por todos los seres humanos en la injusticia de las degradaciones hechas a los cuerpos de los más vulnerables. A partir de esta constatación, confiere una dimensión preceptiva y casi jurídica a la dignidad humana.

Por otro lado, se ha visto que Séneca critica la perspectiva estética de las *humanitas* entendidas como refinamientos de la conducta que procede de las artes liberales. Su oposición no se funda en tendencias innovadoras, sino en su fidelidad a la «*humanitas milenaria* del Occidente», que se refiere a una «humanidad abierta a todos los hombres, cuyo ideal es la virtud»⁷¹³. Séneca no da una definición exacta del término «*humanitas*», pero sí considera que se trata de la capacidad de sentir el mal ajeno como el suyo propio, y de alegrarse con el bien propio pensando que puede ser el bien ajeno⁷¹⁴. Se plasma concretamente en dar una tumba a un cadáver de un desconocido encontrando en un campo en aras de un único «deber de humanidad»⁷¹⁵. De hecho, Séneca habla de la «humanidad» de una persona⁷¹⁶ y del sentido «humanitario» de otra⁷¹⁷ para referirse precisamente a esta virtud, a esta «sensibilidad»⁷¹⁸ pa-

⁷¹³ ELORDUY, E., «Séneca y la Filosofía de su tiempo», en AA.VV., *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, op.cit., pp. 14-15. El autor indica que Séneca se refiere al ideal humanístico expuesto por Diodoro Sículo en sus escritos sobre los Atlánticos un siglo antes.

⁷¹⁴ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 270.

⁷¹⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre los beneficios* (V, 20), en *Oeuvres Complètes*, op.cit., p. 220: habla de «*officii debitorem, in publicum humanus*».

⁷¹⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XLV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 100.

⁷¹⁷ SÉNECA, L. A., «Carta LXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 209.

⁷¹⁸ MARTÍN SÁNCHEZ, F., *El ideal del sabio en Séneca*, Publicaciones Diputación Provincial de Córdoba, Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1984, p. 185. Apunta que este ideal de *humanitas* deriva primero del círculo de Escipión el Joven.

ra ayudar a los más desprotegidos. Se ha visto además que Séneca define la naturaleza humana a través de su facultad racional y su inocencia primitiva. Se debe oponer el valor divino del ser humano a su degradación por los demás. Pero este valor divino no viene de la presencia del alma en el ser humano sino de un postulado sobre el cual Séneca se apoya para criticar la violencia y la crueldad. Por esta razón, se puede hablar de dignidad humana en Séneca como intuición y reacción. Estos dos rasgos implican un compromiso personal en contra de la degradación del ser humano. En este punto, se debe elogiar a Séneca puesto que sabe destacar su conciencia de los parámetros éticos de su época y los utiliza para definir y proteger la dignidad humana: la «morada» individual se conecta con el «templo» de los demás, generando deberes de mínimo y mutuo respeto.

La siguiente parte pretende entender mejor el fundamento del valor sagrado del ser humano. Séneca se refiere implícitamente a este valor cuando contempla la identidad cosmopolita del ser humano con sus derechos y sus deberes inherentes. Así, esta noción de dignidad humana podría tener un cierto matiz intelectualista pero, no se trata de una conquista a través de la virtud. Es el reconocimiento de un valor inherente, inalienable y superior que posee cada ser humano.

B. La dignidad humana como aplicación

En relación con tema del exilio, Séneca esboza una identidad cosmopolita que permite al individuo no sentirse nunca como un extranjero. El origen de este cosmopolitismo deriva, como se ha tratado de demostrar, de una interiorización del cosmos (entendido como orden) como patria originaria y superior. Séneca se basa en el mismo razonamiento para, esta vez, hacer que el individuo ayude a los demás. En la medida que todos los hombres proceden de esta misma *cosmopolis*, forman una sociedad donde cada uno disfruta de la misma dignidad.

La «filosofía de la persuasión» de Séneca consiste en presentar argumentos que deben despertar esta conciencia cosmopolita. Primero, y a partir de este cosmopolitismo, Séneca condena nuevamente la violencia entre los hombres, haciendo aparecer un valor sagrado común a todo individuo. Segundo, y a partir de la sociabilidad universal de los hombres, muestra la necesidad de implantar unas relaciones fundadas en el amor mutuo. Por fin, Séneca concreta este sentimiento en una nueva idea de solidaridad.

1. *Dignidad humana e identidad cosmopolita*

Séneca considera que la identidad humana tiene dos fuentes: un «Estado mayor» y un «Estado menor». Ambos constituyen la conciencia y la identidad de cada individuo:

«Abracemos en nuestro espíritu dos Estados: el uno grande y verdaderamente común a todos, en el cual se incluyen dioses y hombres, en el que no dirigimos la vista a este o aquel ángulo, sino que medimos los límites de nuestra ciudad con los del sol; otro al que nos adscribió el hecho de nacer; éste será el de los atenienses, el de los cartagineses o el de cualquier otra ciudad que no pertenezca a todos los hombres sino a unos en concreto. Algunos se entregan al mismo tiempo a ambos Estados, al mayor y al menor, algunos sólo al menor, otros sólo al mayor»⁷¹⁹.

Nussbaum interpreta este pasaje de Séneca de la siguiente manera: «(...) cada uno de nosotros habita en dos comunidades: la comunidad local en la que nacemos, y la comunidad de deliberación y aspiración humanas (...). Ésta es la comunidad de la que, básicamente, emanan nuestras obligaciones morales (...). Debemos considerar que nuestras deliberaciones tratan, básica y fundamentalmente, de los problemas humanos de las personas en determinadas situaciones concretas, no sobre los

⁷¹⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre el ocio* (4.1), op.cit., p. 268.

problemas que surgen de una identidad nacional que es absolutamente distinta de la de los demás»⁷²⁰. El «Estado mayor» en Séneca se refiere por tanto al universo que uno penetra gracias a la contemplación y que confiere una ciudadanía moral y superior a través de unos «derechos humanos». Frente a los «Estados menores», donde sólo algunos hombres gozan de la ciudadanía, se impone una patria de origen y común a todos los hombres, es decir, la «república del género humano»⁷²¹. Para Sabine, en este momento histórico, la filosofía trata de proyectar sobre un campo cósmico unos ideales que en su primera aparición estaban limitados a unos ideales de la ciudad-Estado⁷²². Se borran entonces las diferencias entre los individuos y se genera un nuevo tipo de relaciones que debe, a su vez, plasmarse en la existencia humana.

Por otro lado, el «Estado mayor» es una comunidad superior por una cuestión de esencia, en la medida que tiene a los dioses entre sus ciudadanos⁷²³. Para persuadir de la existencia de esta patria superior, Séneca la acerca a los hombres, hablando esta vez de «ciudad mayor», esbozando los derechos y los deberes inherentes a esta nueva ciudadanía:

«Es un sacrilegio dañar a la patria, por tanto, también a un ciudadano, pues éste es parte de la patria (las partes son sagradas si el total es digno de veneración), por tanto, también a un hombre, pues éste es tu conciudadano en una ciudad mayor (...). Tal como todos los miembros funcionan de acuerdo entre sí, porque interesa que se mantengan a cada una de las partes del todo, así los hombres perdonan a cada uno de sus semejantes porque han nacido para formar una comunidad y la sociedad no puede estar a salvo si no es basándose en el cuidado y el amor de sus partes»⁷²⁴.

⁷²⁰ NUSSBAUM, M. C., *Los límites del patriotismo*, op.cit., p. 18.

⁷²¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la firmeza del sabio* (19.5), op.cit., p. 58.

⁷²² SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 115.

⁷²³ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 113.

⁷²⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (II, 30.7), op.cit., p. 122. Véase también, *Sobre la clemencia* (I, 16.1), op.cit., pp. 36-37.

Tres elementos importantes aparecen en este pasaje. Primero, Séneca vuelve a definir al ser humano como un valor sagrado y esta misma sacralidad prohíbe hacerle daño. Además, añade otro motivo por el cual no se puede perjudicar al ser humano: la prohibición de atentar a la «ciudad mayor». En consecuencia, y como segundo punto, Séneca se sitúa en una perspectiva global, es decir, la de la comunidad humana. La dinámica consiste en una imagen del microcosmos, en una relación de tipo «contenido/continente»: tales como muñecas rusas, la ciudad mayor contiene a las ciudades menores⁷²⁵, que contienen a su vez a los individuos y sus relaciones. Séneca insiste en la interdependencia de cada elemento con los otros. Existe una unidad de estructura entre las partes y el todo. El mundo de los hombres es un microcosmos, es decir, un orden humano y artificial que tiende a imitar un orden superior y natural. Séneca profundiza entonces el estoicismo de Posidonio, insistiendo no tanto en la racionalidad de este orden, como en su organicidad. Esta analogía organicista es más que una metáfora: revela la interdependencia de todas las partes entre sí, «simpatizando» con el universo⁷²⁶. Las dos «ciudades» son contemporáneas una con otra; para la filosofía senequista de la inmanencia, la «unidad del género humano» es indisolublemente biológica, física y espiritual pero nunca mística⁷²⁷.

Cuando me he referido al tema del exilio en Séneca, he señalado que el individuo pierde su calidad de ser humano si no se compromete de una forma u otra con la comunidad de los hombres. Ahora, Séneca cambia el ángulo de su análisis: esta comunidad humana desaparece si los individuos no se comprometen con ella, es decir, si no se respetan entre sí, perjudicándose mutuamente. Para ser humano, el individuo debe

⁷²⁵ Una amplia descripción de cada ciudad aparece en la *Consolación a Marcia* (18), op.cit., pp. 204-207.

⁷²⁶ AUBENQUE, P. & ANDRÉ, J. M., *Sénèque*, op.cit., p. 69.

⁷²⁷ A diferencia de San Agustín, AUBENQUE, P., «Sénèque et l'unité du genre humain», op.cit., p. 81.

mantener «un tipo de trato»⁷²⁸ con la sociedad. Ésta, a su vez, y para sobrevivir, debe fundarse en unos tipos de tratos pacíficos entre los individuos. Éstos han adquirido un valor sagrado porque son propiamente «partes» de un todo «digno de veneración». En consecuencia, el fundamento de la dignidad del ser humano deriva de su pertenencia a esta «ciudad mayor», es decir, su «identidad cosmopolita»⁷²⁹.

Por otro lado y como tercer punto, Séneca esboza además del deber negativo de no perjudicar a los individuos, unos deberes positivos ya subyacentes en su noción de clemencia. Los individuos deben en efecto «perdonarse» entre sí, fomentar en sus relaciones, el cuidado y el amor. Sólo de esta forma se puede mantener la tranquilidad y la seguridad de la comunidad humana, lo que debe constituir el objetivo principal de los seres humanos. El individuo debe, por tanto, ser capaz de relacionarse con los demás, percibir su vulnerabilidad y ayudarles, en el respeto de la dignidad de cada uno. Para que este planteamiento resulte convincente, Séneca fusiona todavía más el fundamento de la identidad individual con la realidad humana ajena. A continuación, indicaré lo que Séneca entiende por este «amor mutuo» entre los hombres y que ya en Cicerón se había perfilado como el «fundamento del derecho»⁷³⁰.

2. *El «amor mutuo» como base de la sociabilidad universal*

En su indagación de una «fórmula breve de los deberes humanos», capaz por tanto de influir el juicio humano, Séneca ya no habla ni de un «Estado mayor» ni de una «ciudad mayor» sino de un «gran cuerpo», haciendo que los hombres estuvieran

⁷²⁸ SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (3.6-7), op.cit., p. 286.

⁷²⁹ Para una reflexión actual sobre esta cuestión, véase por ejemplo, FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Dignidad humana y Ciudadanía cosmopolita*, op.cit., pp. 108-118 donde el autor sostiene, «que el ideal de ciudadanía cosmopolita es moralmente superior a cualquier otro».

⁷³⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 33 y 43), op.cit., pp. 158 y 163

todavía más cercanos entre sí en esta comunidad humana de tipo organicista. Para el estoicismo, en la medida que toda realidad tiene la forma de un cuerpo, el hombre puede y debe a su vez «hacer cuerpo» con el universo en una armonía universal. Lo moral se confunde perfectamente con lo humano, de modo que la humanidad es en sí moral:

«Somos miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos ha criado parientes, sacándonos de los mismos principios y destinados a los mismos fines. Ella nos infiltra el amor mutuo y nos hace sociables. Ella estableció lo justo y lo injusto; por decreto de ella es más de compadecer quien hace el mal que quien lo sufre; por mandamiento suyo todas las manos han de estar prontas a socorrer los necesitados. Tengamos en la boca y el corazón aquel verso:

hombre soy y nada humano es extraño a mí

Tengamos las cosas en común: para esto hemos nacido. Nuestra sociedad es muy semejante a una bóveda que caería si las piedras no se sostuviesen unas a otras: he aquí su capacidad de resistencia»⁷³¹.

La sociabilidad inherente y universal de los hombres deriva de su cualidad como miembros de una misma comunidad. Para poder permanecer y resistir, la humanidad⁷³² ha generado lazos de hermandad entre sus miembros. Los hombres están nuevamente asimilados a las partes de un todo que debe mantenerse. Séneca esboza un principio de benevolencia en relación con la suerte de los demás, y particularmente, con los más vulnerables, parafraseando exactamente la fórmula de Terencio. No habla aquí de las tierras o de los países sino de lo «humano» en general⁷³³.

⁷³¹ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 331.

⁷³² Séneca habla también de la «especie humana» en la «Carta LXXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 230 y del «linaje humano». Véase también la «Carta CIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 368.

⁷³³ «*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*», en TERENCIO, *Oeuvres complètes*, op.cit., p. 779. La versión francesa traduce en un mismo senti-

Ahora, lo que importa no es integrar el espacio de la tierra en la conciencia de la identidad individual para afrontar el exilio, sino conectar a las personas entre sí, a través de unos deberes de ayuda mutua o más ampliamente, mediante la filantropía. Zenón convirtió a Eros en el dios de su ciudad ideal; Séneca radicaliza esta aserción haciendo que la naturaleza relacional de los hombres derive de este sentimiento innato.

Se ha visto⁷³⁴ que Séneca se burla de la ciega adoración de lo divino, porque no entiende la esencia de Dios, ya presente en el alma de cada individuo. Para adorarle hay que seguir la virtud, es decir, el juicio humano correcto. En otras palabras, el individuo debe recurrir a su entendimiento y a su libertad. Dios no quiere que los hombres sean esclavos sino seres libres que utilizan su razón para entenderle y determinar sus vidas respectivas. Séneca pretende defender la dignidad del individuo, es decir, el tesoro de la interioridad individual y su libre disposición. Ahora, recurre al divino para proteger la dignidad de los demás. En efecto, considera que preguntarse sobre la mejor forma de rendir culto a los dioses, consiste en imitar su bondad, es decir: «cómo debemos tratar a los hombres»⁷³⁵. Rendir culto a Dios consiste en la veneración del hombre por el hombre. Séneca repite la misma idea en otra «Carta»: el culto de los dioses ha enseñado «el amor a los hombres» y también: «el Imperio es cosa de los dioses y el compañerismo cosa de los hombres»⁷³⁶. Una vez más, Séneca se preocupa por definir el valor de la dignidad del ser humano insistiendo en su sacralidad divina. Esta sacralidad no aparece como el fundamento de esta dignidad, sino sólo como una herramien-

do: «Je suis homme et ne tiens rien d'humain hors de moi», es decir «hombre soy y nada humano es extraño a mí».

⁷³⁴ Véase en este capítulo, la subparte «La libertad implica primero la confianza en sí mismo».

⁷³⁵ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 331.

⁷³⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XC», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 279.

ta para expresar y comunicar este valor. En consecuencia, la interdicción de la ira, de la violencia y de la crueldad es necesaria pero insuficiente para respetar la dignidad del ser humano.

Por otro lado, mientras que el estoicismo originario cambia el origen idealizador (y cínico) de la teoría cosmopolita para dar más relevancia a las formas políticas particulares, Séneca, por su parte, hace prevalecer la *cosmopolis* sobre la *polis*⁷³⁷. Insiste en la posibilidad de un amor mutuo, lo que contribuye al proceso de humanización de sus conceptos. Despierta ahora un nuevo sentimiento para regular las relaciones humanas, además, y como se ha visto, de la tolerancia y del perdón. Séneca vuelve a referirse implícitamente a la fórmula de Terencio:

«¿Hay algo más amante del prójimo que el hombre? ¿Hay algo más contrario a él que la ira? El hombre ha nacido para ayudar al hombre (...). Pues la vida humana está basada en la bondad y en la concordia y no se ve obligada a pactar y ayudarse mutuamente gracias al terror, sino al amor mutuo»⁷³⁸.

Ahora, Séneca no define al ser humano como parte de una comunidad humana superior, entendida como «Estado», «ciudad» o «cuerpo». Habla directamente de «vida humana», cuyas leyes subyacentes fomentan la unión de los hombres, y ello sin mediación ajena y superior. Gracias al amor, el otro no es un ajeno, sino un prójimo. Séneca debe convencer de la posibilidad de mantener una cohesión social pacífica, en base a las capacidades del individuo para lograrla. Por esta razón –además de la herencia estoica– recurre al «amor mutuo», que no sólo se vuelve accesible sino deseable. Permite, a nivel social, generar una seguridad estable. Ésta, a su vez, se repercute en la esfera individual, fomentando una tranquilidad de ánimo, base imprescindible del desarrollo de la libertad.

⁷³⁷ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., pp. 90 y 110-113.

⁷³⁸ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 6.2), op.cit., p.70.

En el pensamiento senequista, hay por tanto una perfecta compenetración entre lo moral y lo humano, que refleja además la perfecta afinidad entre el individuo y la sociedad. Séneca apunta que la justicia no es (a diferencia de lo que piensa el vulgo), algo que sólo corresponde a los demás, sino que «lo mejor de ella a ella vuelve». Por tanto, al favorecer a los demás, todo el mundo se favorece a sí mismo⁷³⁹. Paralelamente, uno debe beneficiar a los demás en función de sus posibilidades, de modo que incluso beneficiándose sólo a sí mismo, uno beneficia a todos⁷⁴⁰. La base del pensamiento de Séneca es esta sincronización entre los individuos y la totalidad, donde lo humano implica un perfecto compromiso con la sociedad y ésta, a su vez, con sus miembros. Séneca contempla entonces la idea misma de reciprocidad como garantía de la viabilidad de las relaciones humanas, y que ya es inherente al «amor mutuo». En *Sobre la Clemencia* por ejemplo, insiste, recordando tal vez a Epicuro, en que «la seguridad es el resultado de un pacto de seguridad mutua», y en *Sobre los beneficios*, vincula esta idea de pacto con la de reciprocidad: «¿De dónde viene nuestra seguridad si no de la reciprocidad de los servicios?»⁷⁴¹. Deben por tanto establecerse lazos de confianza entre los individuos (ya contemplados en Cicerón),⁷⁴² cuya premisa es el rechazo de la violencia y de la crueldad.

⁷³⁹ SÉNECA, L. A., «Carta LXXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.227.

⁷⁴⁰ SÉNECA, L. A., *Sobre el ocio* (3.5), op.cit., p. 268. Marco Aurelio recuperará esta misma idea cosmopolita: «Los hombres han nacido unos por otros. Por tanto, enseña o aguanta. El que yerra, yerra contra sí mismo. El que es injusto es malo consigo mismo porque se hace malo a sí mismo. He hecho algo a favor de la comunidad, por tanto me he beneficiado (...)», MARCO AURELIO, *Meditaciones* (VIII, 59; IX, 4; XI, 4), op.cit., pp. 173, 176 y 200.

⁷⁴¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (I, 19.3), op.cit., p. 42 y *Sobre los beneficios* (IV, 18), en *Oeuvres complètes*, op.cit., p. 193. Séneca apunta la naturaleza contractual de las relaciones humanas y contribuye a su plasmación en el derecho romano, particularmente mediante la noción de *officium*. Al respecto, vid. MURGA GENER, J. L., «La original influencia de Séneca en la jurisprudencia romana», en RODRÍGUEZ-PANTOJA, M. (ed.), *Séneca: dos mil años después*, op.cit., pp. 143-158.

⁷⁴² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 84), op.cit., p.128.

Sobre esta base, el amor mutuo debe tener una practicidad, que se plasma en las nociones de benevolencia y de solidaridad.

3. *La solidaridad en práctica*

Se ha visto en los textos anteriormente citados, que Séneca pide tener las cosas en común⁷⁴³. Sigue la tradición estoica de la común patria de los hombres que implica entre ellos unos «deberes humanos» de benevolencia, de compañerismo, de paz y de concordia. Son estos deberes los que proporcionan particularmente la filosofía y la sabiduría⁷⁴⁴. Séneca rechaza la compasión como solución. Ésta es una enfermedad que se limita a compartir la tristeza ajena y que no ayuda a aliviarla. Se deja llevar por la suerte y las pasiones cuando se debe concentrar en la razón para curar los motivos de las desgracias⁷⁴⁵. Séneca defiende como Cicerón, el estoicismo y descarta su falsa dureza. Es, al contrario, la ciencia que ordena «no olvidarse de lo humano» y que frente a la suerte, encierra a los hombres en «el puerto más seguro, el de la solidaridad»⁷⁴⁶. Para Prieto, esta solidaridad no deriva de un deber relacional sino de un origen metafísico⁷⁴⁷. Se trata también para Murga Gener, de un *officium* de solidaridad, basado en la confianza recíproca que no tiene ni una estructura jurídica, ni se refiere a una exigencia moral de honradez⁷⁴⁸. La solidaridad formaría por tanto parte de esos *ius humanun* que constituyen, en Séneca, el derecho natural⁷⁴⁹.

⁷⁴³ SÉNECA, L. A., «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 331.

⁷⁴⁴ SÉNECA, L. A., «Cartas V y XC», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 9 y 285.

⁷⁴⁵ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 21), op.cit., p. 278. (IV, 46), op.cit., p. 356; (IV, 56), op.cit., p. 365.

⁷⁴⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (III, 5-6.2), op.cit., pp.59-61.

⁷⁴⁷ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., pp. 103-104.

⁷⁴⁸ MURGA GENER, J. L., «La original influencia de Séneca en la jurisprudencia romana», op.cit., p. 145 y nota de pie n.º 3 de la misma página.

⁷⁴⁹ Véase en este capítulo la parte: «Interioridad cosmopolita vs. exilio».

El progreso técnico-racional genera bienes artificiales que los hombres socializados persiguen, contaminados por los vicios de la avaricia y el afán de lujo. La introducción de la propiedad individual provoca profundas desigualdades materiales de modo que la sociedad se divide entre ricos y pobres. Séneca defiende la vuelta a una Edad de Oro, cuando los hombres primitivos se satisfacían con lo mínimo para su supervivencia. Escribe Séneca: «si la Humanidad quisiese escucharlo», es decir, contentándonos «con aquello que la Tierra nos ofrece en su superficie», entonces, nada faltaría a los hombres⁷⁵⁰. Séneca, usando con mayúscula los dos términos «Humanidad» y «Tierra» tiene conciencia de la pertenencia común de los hombres y defiende la posibilidad de una mejor y mínima repartición de los bienes. Cuando se refiere a los hombres primitivos, considera que no hubo una «Humanidad» más rica en la medida que no se encontraba ningún pobre. Todos vivían en concordia porque gozaban en común de la naturaleza⁷⁵¹. Lo interesante es que para acercarse a este ideal primitivo, Séneca tiene que recurrir a la moral. No hay contradicción: en ambos casos se logra la concordia por vías distintas. En la condición primitiva, resulta de la inocencia natural, mientras que en la condición moral, deriva del sentido de la responsabilidad individual hacia los demás.

Séneca no niega la realidad del progreso técnico-racional, sino que defiende la mayor relevancia del progreso moral que consiste, precisamente, en la consideración moral del otro, a través de una mejor repartición de los bienes y una ayuda recíproca:

«¿De qué me sirve saber dividir un campo en partes si no lo sé dividir con mi hermano? (...) Los juristas niegan que proscriba ninguna propiedad del común; esto que tú posees, esto que tú llamas tuyo, es del común; más aún, es del linaje humano»⁷⁵².

⁷⁵⁰ SÉNECA, L. A., «Carta XC», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 282.

⁷⁵¹ SÉNECA, L. A., «Carta XC», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 288.

⁷⁵² SÉNECA, L. A., «Carta LXXXVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 266. También Ovidio: «Contra ti misma, ¡oh naturaleza humana! fuiste indus-

Séneca cree en una hermandad superior entre los hombres: nadie tiene más derecho sobre el otro, particularmente en el goce de los bienes. En efecto, el hombre es un «animal social, engendrado para el bien común»⁷⁵³, principio estoico interpretado como humanismo en tanto que implica una apertura fundamental hacia los demás⁷⁵⁴. A diferencia de la «torpe avaricia» de los hombres socializados que les convierte en propietarios de modo que nada es común entre ellos, el sabio considera propio «todo aquello que posee en compañía de todo el linaje humano». En efecto: «estas cosas no serían comunes si no perteneciese a cada uno una parte de ellas; hasta aquello que en parte mínima es común, ata a los hombres en sociedad». No se trata sólo de bienes materiales sino también de bienes morales, así «estos bienes individuales, la paz y la libertad, son tanto de todos como de cada uno»⁷⁵⁵. Séneca urge persuadirse de que cada uno ha nacido para los demás en la medida que el compartirlo todo es la muestra de la grandeza individual⁷⁵⁶. Por tanto, rechaza el egoísmo de forma que la felicidad personal no puede derivar de la infelicidad de los demás⁷⁵⁷.

Por otro lado, la propia sociedad humana se ha convertido en el único ámbito para la supervivencia del individuo:

triosa, y tu exceso de ingenio te causa daño», OVIDIO, P., *Amores*, (III, verso 45 y ss.), trad. de A. Ramírez de Verger, Alianza, «Clásicos de Roma y Grecia», Madrid, 2001, p. 145

⁷⁵³ Séneca utiliza la misma fórmula en *Sobre la Clemencia* (I, 3.2), op.cit., p. 9 y en *Sobre los beneficios* (VII, 1), en *Oeuvres Complètes*, op.cit., p. 246.

⁷⁵⁴ DÍAZ TEJERA, A., «Séneca: un estoicismo pragmático», op.cit., p. 23.

⁷⁵⁵ SÉNECA, L. A., «Carta LXXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 188.

⁷⁵⁶ «Yo veré todas las tierras como si fueran las mías, las mías como si fueran las de todos. Yo viviré igual que si supiera he nacido para los demás y diera las gracias a la naturaleza por esta razón», *Sobre la felicidad* (20.3), op.cit., p. 249.

⁷⁵⁷ SÉNECA, L. A., «Carta XCIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 319.

«Dos cosas le ha concedido Dios [al hombre] para hacer de un débil un ser fortísimo, la razón y la sociabilidad, así el que hubiera sido inferior a todos los demás, si hubiera quedado aislado, tiene el señorío (...). Destruye la sociedad y romperás la unidad del linaje humano que sustenta la vida»⁷⁵⁸.

La identidad individual depende, en consecuencia, de su sociabilidad con los demás. Esta sociabilidad inherente al ser humano se ha vuelto lo que garantiza además su seguridad. El ser humano es un ser inferior respecto a los demás animales. Solamente en comunidad puede esperar sobrevivir. Prieto piensa que Séneca confiere una dimensión individualista y utilitarista a la sociedad humana⁷⁵⁹. En realidad, no es el problema principal. Como alerta Sabine, para Séneca –y a diferencia de Aristóteles y de Cicerón– la sociedad política no es la manifestación de la grandeza del ser humano, sino sólo un remedio a su decadencia⁷⁶⁰. Séneca no comparte el supuesto «artificialismo» de Epicuro que fundamenta la sociabilidad en el interés⁷⁶¹. Al contrario, la reciprocidad en los «pactos» que realizan los individuos entre sí, es la única garantía que permite conservar la unidad de los hombres. La violencia debe ser por tanto rechazada y el amor mutuo fomentado debe ser impulsado por la benevolencia. Entonces, se reconoce explícitamente la dignidad de cada uno, como miembro de la misma comunidad humana. Esta misma idea reaparece como fundamento de la amistad. Séneca la define como una «exaltación natural» que tiene una «dulzura innata». Es necesaria incluso para el sabio⁷⁶². Entre los amigos se realiza entonces una comunidad de autoayuda:

⁷⁵⁸ SÉNECA, L. A., *Sobre los beneficios* (IV, 18), en *Oeuvres Complètes*, op.cit., p. 194.

⁷⁵⁹ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 88.

⁷⁶⁰ AUBENQUE, P., «Sénèque et l'unité du genre humain», op.cit., p. 85.

⁷⁶¹ SÉNECA, L. A., *Sobre los beneficios* (IV, 16), en *Oeuvres Complètes*, op.cit., pp. 192-193.

⁷⁶² SÉNECA, L. A., «Carta IX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 19 y 20.

«Mi interés y el tuyo son uno mismo, pues yo no sería tu amigo si todo asunto tuyo no fuese también mío. La amistad establece entre nosotros una comunidad de bienes (...). Si quieres vivir para ti mismo es menester que vivas para otro. La vigilancia diligente y fiel de esta hermandad que junta al hombre con el hombre y establece un derecho común en el linaje humano, ayuda mucho también a cultivar el íntimo compañerismo de amistad (...), pues tendrá toda cosa común con el amigo quien tiene mucha cosa con el hombre»⁷⁶³.

Este derecho común al género humano, o *societas iuris humani*, resulta precisamente de la enseñanza del derecho natural, del *ius humanum*. Éste se plasma concretamente en la dimensión horizontal de la *cosmopolis*, es decir, gracias a la amistad de sus miembros. Ahora, se puede entender mejor, siguiendo a Prieto⁷⁶⁴, la fórmula senequista, «*homo homini sacra res*». Esta dimensión religiosa deriva de la dimensión dinámica del individuo, cuya humanidad viene exclusivamente de su carácter social. Éste, a su vez, tiene una explicación última en una solidaridad de orden físico que se plasma en el verso de Terencio recogido por Séneca («*hombre soy y nada humano me es extraño*»). Además, en la medida que los dioses son los ciudadanos principales de la *cosmopolis*, las obligaciones cosmopolitas tienen una dimensión religiosa, divinizando a su vez, a los titulares de estas obligaciones. Se puede añadir que el fundamento de la dignidad humana en Séneca no es la naturaleza superior de los hombres respecto a los animales, sino su cualidad como miembros de un orden moral. Este orden cosmopolita es en sí sagrado y, por tanto, irradia su sacralidad sobre sus miembros. Por un lado, este fenómeno de irradiación no es nuevo en el planteamiento clásico de la dignidad humana, puesto que puede recordar la idea del hombre hecho a

⁷⁶³ SÉNECA, L. A., «Carta XLVIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 106-107. Véase también, «Carta CIX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 388-389.

⁷⁶⁴ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., pp. 31 y 106-107.

semejanza de lo divino. Lo novedoso en Séneca consiste en las consecuencias prácticas e intersubjetivas de esta sacralidad reconocida a todo ser humano. Su dignidad no se plantea sólo en una relación de mimetismo entre un ideal moral y la persona. Aparece ahora la necesidad de proteger y fomentar esta dignidad, prohibiendo la violencia y fomentado la solidaridad. Esta última noción implica el reconocimiento de una misma dignidad compartida por todos, a través de la aprehensión implícita de una común vulnerabilidad humana.

A partir de este reconocimiento de una dignidad poseído por todo ser humano, Séneca propone también cambiar la orientación de la justicia. Intenta conciliar la exigencia de respeto inherente a la dignidad humana con la idea de castigo que supone la aplicación de la justicia.

C. Dignidad humana y legitimidad de las penas

En la medida que la naturaleza humana no es propensa al castigo⁷⁶⁵, éste debe ser el «último remedio» utilizado por la justicia⁷⁶⁶. Además, debe fundamentarse en nuevas razones que impulsan la clemencia y la suavidad de su aplicación. Por un lado, no puede derivar ni de la cólera y ni de la venganza. La justicia exige en efecto la razón y la proporción. Cuando uno no se domina a sí mismo, no puede acertar en la conveniencia de la pena⁷⁶⁷. En caso de ofensa, uno sí puede vengarse pero sin «alterarse»: se comporta «de forma adecuada a su dignidad para no actuar de forma indigna de un hombre»⁷⁶⁸. Aquí, el

⁷⁶⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 6.3), op.cit., p. 71.

⁷⁶⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (I, 14.1), op.cit., p. 33.

⁷⁶⁷ Séneca cuenta la anécdota de Platón que rechaza castigar a un esclavo porque está encolerizado, en *Sobre la ira* (III, 12.7), op.cit., pp. 144-145. También: «recurrimos a la espada, a la pena capital y pretendemos que hay que castigar con cadenas, cárcel y hambre lo que merece el castigo de unos ligeros golpes», en *Sobre la ira* (III, 32.2), op.cit., p. 166.

⁷⁶⁸ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 12.1-2), op.cit., p. 78.

concepto de dignidad se remite a la firmeza varonil del autocontrol que afrenta con grandeza los golpes ajenos. Lo importante para Séneca es excluir las pasiones humanas, como la ira, del fundamento de la justicia. Sólo se debe acudir a la razón⁷⁶⁹. En *Sobre la Clemencia*, que es en realidad un discurso escrito para Nerón⁷⁷⁰, Séneca insiste en que se debe fomentar la integridad y «el respeto a los demás». Se debe volver a la inocencia original de la humanidad, es decir, a la actitud que consiste en no hacer daño⁷⁷¹.

Tres puntos serán analizados más adelante y sobre los cuales se articula la aplicación de las penas. Además, éstas parecen sincronizarse con un reconocimiento de la dignidad humana en todo individuo. Primero, Séneca defiende la clemencia en la aplicación de la justicia. Segundo, asimila la justicia a una medicina que debe curar al delincuente y la sociedad. Tercero, reconoce en todo ser humano un valor intrínseco que impide la aplicación arbitraria y cruel de las penas.

1. *Clemencia y justicia*

Séneca define el perdón como única reacción individual posible ante la persona que nos ha infligido un daño. Así, el espíritu magnánimo se caracteriza por el desprecio de las ofensas, incluso las de los poderosos⁷⁷². Ya se sabe que Séneca in-

⁷⁶⁹ «La razón quiere emitir un juicio que sea justo; la ira quiere que parezca justo el juicio emitido. La razón no contempla nada a excepción de aquello que se trata; la ira se deja influir por datos estúpidos y marginales a la causa», en *Sobre la ira* (I, 18.2), op.cit., p. 85.

⁷⁷⁰ Este ejemplo muestra que Séneca acepta en un primer momento, contribuir a la propaganda del nuevo régimen. Véase al respecto, GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 132. Séneca sabe muy bien que la estabilidad del principado depende de una nueva ideología impregnada de la *sapientia* para poder ser aceptado por las elites romanas.

⁷⁷¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (I, 1.5 y II, 2.3), op.cit., pp. 5 y 54.

⁷⁷² Como los animales grandes que escuchan sin cuidado el ladrido de los perros pequeños, *Sobre la ira*, (II, 32.2), op.cit., p. 123. La misma idea aparece en el pasaje *Sobre la ira* (III, 25.3), op.cit., p. 160. También, asimila la

siste en que la comunidad humana puede mantenerse si solamente sus miembros son capaces de «perdonarse entre sí»⁷⁷³. Pero no se trata de una conducta pasiva. A nivel de la justicia, tiene como consecuencia una reorientación del significado de las penas:

«Por tanto, no podemos tampoco hacer daño a un hombre porque obró mal, sino para que no obre mal, y nunca el castigo hará referencia al pasado, sino al futuro. En efecto, no hay que encolerizarse, sino tomar medidas. Pues si hay que castigar a todo aquél cuyo carácter es malvado de intención y obra, el castigo no exceptuará a nadie»⁷⁷⁴.

En otras palabras, Séneca critica la incoherencia y quizás, la hipocresía de querer castigar a alguien porque ha obrado mal. No duda en la necesidad del castigo pero este fundamento es erróneo. En efecto, a partir de la idea de que el hombre ha nacido tanto para lo mejor como lo peor, visto que su razón es «perfectible», Séneca insiste en que ningún humano es por tanto exento de culpa y de maldad⁷⁷⁵. Rompe con la ortodoxia de vivir conforme a la naturaleza. Se enfoca en las consecuencias

venganza a una «confesión de dolor», cuando el espíritu no debe doblegar la injuria. Así, «El que te hirió, o es más poderoso o más débil; si es más débil, perdónalo, si es más poderoso, perdónate», en *Sobre la ira* (III, 5.7), op.cit., p. 137.

⁷⁷³ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (II, 30.7), op.cit., p. 122.

⁷⁷⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (II, 30.8), op.cit., pp. 122-123.

⁷⁷⁵ No se trata aquí de la idea del pecado original, pero este punto, junto con el amor al prójimo, contribuyen, y solamente mediante a una interpretación superficial e interesada de su pensamiento, a identificar Séneca con el cristianismo. Se inventó en particular unas relaciones entre Séneca y San Pablo. Al respecto, véase también, GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., pp. 258-260. Séneca es un pensador pagano y la leyenda del Séneca cristiano nace en el siglo XIV. Al respecto, vid. MOMIGLIANO, A., «Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca», *Rivista Storica Italiana*, n.º 62, Roma, 1950, pp. 325-344. Por otro lado, la mayoría de los textos contenidos en AA. VV., *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, C.S.I.C, Madrid, 1966, están muy influidos por esta dimensión religiosa en sus respectivas interpretaciones de Séneca.

y dificultades prácticas del castigo en aras de la justicia. Se nota la perspectiva pragmática de Séneca: la posible maldad del individuo no le condena, sino que abre la otra posibilidad de ayudarle gracias al concurso de los demás. Para lograr esto, hay que acabar con esta actitud de superioridad, que consiste en criticar los vicios de los demás, olvidando los suyos propios⁷⁷⁶. Cuando uno penetra «los secretos de su corazón» y se examina en silencio –volviendo al sentimiento de interioridad⁷⁷⁷–, el remordimiento y la vergüenza de su conciencia le sacuden por los malos deseos que ha formulado⁷⁷⁸. Perdonar a los demás, es entonces la única vía para expulsar la maldad de las relaciones humanas:

«todo lo que se reprende en otro, cada cual lo encuentra en su interior. ¿Por qué haces notar la palidez de uno, la lividez de otro? Es una epidemia. De modo que seamos más agradables entre nosotros: malvados, vivimos entre malvados. Una sola cosa puede tranquilizarnos: un pacto para darnos facilidades mutuas»⁷⁷⁹.

Séneca viene a decir que el progreso general depende de la mejora de cada uno, mejora que consiste en una autocensura del juicio negativo que se hace respecto a los demás. Incluso, y como en Epicuro, se puede llegar a una estabilidad general gracias a un contrato implícito entre los individuos, en perfecto acuerdo con la vinculación entre la seguridad general y la reciprocidad de las conductas contemplada anteriormente⁷⁸⁰. En latín, Séneca habla de «*mutuae facilitatis conventio*», que

⁷⁷⁶ «Si queremos ser jueces justos de cualquier hecho, persuadámonos de que, en primer lugar, nadie de nosotros está sin culpa», *Sobre la ira* (II, 28.1), op.cit., p. 117; hay que dejar de tener «ante la vista los vicios ajenos, los nuestros a la espalda», *Sobre la ira* (II, 28.8), op.cit., pp. 118-119. Hay que recordar que «nadie ha nacido impunemente», *Consolación a Marcia* (15.4), op.cit., p. 199. Véase también, *Sobre la clemencia* (I, 6.3), op.cit., p. 16.

⁷⁷⁷ THÉVENAZ, P., «L'interiorité chez Sénèque», op.cit., p. 190.

⁷⁷⁸ SÉNECA, L. A., *Sobre los beneficios* (VI, 38), en *Oeuvres Complètes*, op.cit., p. 243.

⁷⁷⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 26.4), op.cit., p. 161.

⁷⁸⁰ En este capítulo, véase la parte sobre «La solidaridad en práctica».

podría traducirse por un «tratado de indulgencia mutua»⁷⁸¹ o también por «el convenio de nuestra tolerancia»⁷⁸². Efectivamente, una incipiente idea de indulgencia aparece en esta fórmula. No es el fin de la sociedad, sino un medio que contribuye a la seguridad y a la tranquilidad de sus miembros. Incluso, la clemencia y la suavidad en la aplicación de las penas, y más generalmente de las leyes, son las mejores formas para controlar políticamente a los individuos⁷⁸³.

Luego, Séneca defiende que hay que ser «más comprensivos con los delincuentes», porque los inconvenientes que sufren los hombres no son debidos a los dioses, sino a las «exigencias de la mortalidad»⁷⁸⁴. De esta forma, critica las leyes convencionales de los hombres que no tienen en cuenta esta debilidad humana y que asocian siempre el castigo con la venganza. En consecuencia, Séneca rompe con la asimilación de la libertad con la ley, que hace del *ius* la institución suprema de la comunidad romana⁷⁸⁵. Séneca afirma en este sentido:

⁷⁸¹ Traducir *facilitatis* por «facilidades» parece demasiado oscuro e incluso contradictorio, ya que podría significar también en castellano «recursos materiales», lo que no está contemplado aquí por Séneca. Me he referido a la versión francesa y latina de Séneca, en sus *Œuvres Complètes*, op.cit., p. 53.

⁷⁸² Esta vez, se trata de la traducción al castellano de F. Navarro y Calvo, de los *Tratados Filosóficos de Séneca*, Biblioteca de Magisterio de la Universidad de Alicante, Madrid, 1884. Consultado a través de la Biblioteca Virtual «Miguel Cervantes»: <http://www.cervantesvirtual.com/>

⁷⁸³ Séneca apunta que los seres humanos tienen, por esencia, un «espíritu rebelde» que tiende hacia lo más arduo. Apunta que «se cometen con frecuencia los delitos que a menudo se reprimen». Así, «en una ciudad en la que los hombres raramente son castigados, se produce un consenso con respecto a la inocencia, y se le cuida como un bien común». En consecuencia, «se obedece mejor al que manda con más suavidad», *Sobre la clemencia* (I, 23.1-24.2), op.cit., pp. 46-48. Antes: «cuando se tiene el máximo poder, éste es el verdadero control del espíritu, y éste es el amor que incluye a todo el género humano», *Sobre la clemencia* (I, 11.2), op.cit., p. 28.

⁷⁸⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (II, 28.4), op.cit., p. 118.

⁷⁸⁵ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 49 y que se expresa en la fórmula: «*Dura lex, sed lex*».

«Cuántas cosas exige la piedad, la humanidad, la generosidad, la justicia, la lealtad, cosas todas que están fuera de las leyes oficiales»⁷⁸⁶.

Una vez más, Séneca parece contemplar la existencia de unos principios, incluidos en un hipotético derecho natural y que se imponen al derecho de los hombres. Defiende una noción de perdón que exige tener en cuenta las circunstancias que han empujado al individuo realizar un delito. Más precisamente, y con un espíritu «mediador»⁷⁸⁷, hay que examinar «la naturaleza y la voluntad» de quienes cometen el hecho recriminado⁷⁸⁸. Por tanto, todos los delitos se han realizado antes de consumarse en la acción⁷⁸⁹. Séneca parte de la idea –ya expresada en Platón⁷⁹⁰– que la causa del mal y del delito, deriva de la ignorancia, del «error», y que no hay por tanto, razón alguna para odiar a aquellos que se equivocan⁷⁹¹. No hay que encolerizarse sino «conceder el perdón al género humano». En efecto, insiste Séneca: «es nuestra condición por nacimiento: animales víctimas de no menos enfermedades morales que físicas, no somos precisamente torpes ni lentos, pero sí usamos mal nuestra inteligencia, ejemplo de vicios los unos para los otros»⁷⁹². Hay que tener la tolerancia y la aceptación como criterios de una «actitud humana o útil». En efecto, la edad, la suerte y la condición social influyen también en quien ha obrado mal⁷⁹³. Séneca reconoce por tanto que la con-

⁷⁸⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (II, 28.2), op.cit., p.117.

⁷⁸⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (III, 28.1), op.cit., p. 162.

⁷⁸⁸ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (II, 30.1), op.cit., p. 120.

⁷⁸⁹ Séneca ilustra este principio considerando que no deja de ser bandito aquél cuyo golpe quedó frustrado, *Sobre la firmeza del sabio* (7.4), op.cit., p. 43.

⁷⁹⁰ PLATÓN, *Protágoras* (358d), en *Diálogos* (I), op.cit., pp. 583-584.

⁷⁹¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 14.1), op.cit., p. 80. Y a continuación añade la misma idea apuntada antes: «Y no es propio del hombre sensato odiar a los que yerran, de otro modo se profesaría odio a sí mismo».

⁷⁹² SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (II, 10.2-3), op.cit., p. 101.

⁷⁹³ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (III, 13.3), op.cit., p.144 y *Sobre la clemencia* (I, 21.4), op.cit., p. 45.

ducta del individuo no depende sólo de su voluntad sino también de ciertos determinismos naturales y sociales. Esta idea se conecta también con la consideración de que la intención es le fundamento de la conducta, a pesar del resultado provocado. El «valor del acto» depende tanto del sujeto como del objeto perseguido.

De forma práctica, no se puede castigar con la misma pena, el mismo delito cometido por dos personas distintas. Séneca confiere entonces una discrecionalidad extraordinaria al que juzga: en efecto, le incumbe detectar el grado de maldad en la persona y en función de ello, debe determinar la intensidad de la pena. Así, puede castigar suavemente un gran crimen y reprimir con más fuerza un pequeño delito porque lo que importa es la intención del acto. Lo que cuenta es el interés de hacer daño o el fallo involuntario de la conducta⁷⁹⁴. Séneca habla de clemencia como «moderación interior», cuyo objetivo es conseguir un término medio entre el castigo y el perdón, suavizando todas las situaciones, y en particular, la aplicación de las penas⁷⁹⁵. Es la virtud más humana, en la medida que responde mejor a la naturaleza del hombre, sea éste concebido como un «animal social, engendrado para el bien común» –de acuerdo con el estoicismo– o concebido como un individuo que busca satisfacer sus propios intereses y placeres, según el epicureísmo. En efecto, la clemencia garantiza una tranquilidad que ambas concepciones persiguen⁷⁹⁶. Conviene señalar un punto que pone de relieve Fontan: la clemencia del príncipe, como principio dinámico de la ordenación de la república, actúa como la pro-

⁷⁹⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 19.5-6), op.cit., p.87.

⁷⁹⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (I, 16.1 y II, 3.1), op.cit., p. 36 y 56. Por esta razón, la clemencia es distinta de la justicia, entendida ésta en su vertiente legal. La primera es un estado de ánimo y deriva de leyes morales superiores, *Sobre la clemencia* (I, 20.2 y II, 7.3), op.cit., pp. 44 y 63. En este último pasaje, Séneca apunta también una diferencia más formal entre la clemencia y el perdón.

⁷⁹⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (I, 2.2-3.2), op.cit., pp. 8-9. Acerca de la relación entre la clemencia y la tranquilidad, véase en *Sobre la clemencia* los pasajes (I, 5.4), op.cit., p. 14 y (I, 10.2), op.cit., p. 26.

videncia de los dioses en relación con el macrocosmos⁷⁹⁷. Con la concepción orgánica del Estado, como *res publica universi*, se otorga al monarca una dignidad casi divina⁷⁹⁸. En otras palabras, el ideal de cosmopolitismo y la unidad del género humano sirven también para Séneca, y desde una perspectiva política, a legitimar el nuevo régimen. Esta perspectiva aparece con más claridad, cuando se contempla el fin que Séneca otorga a las penas.

2. *La pena como remedio*

Para Séneca, lo importante consiste en no «enfrentar el vicio al vicio», es decir, vengar una ofensa, sino curarla. Así, preconiza «tratar con dulzura lo que carece de dulzura», al menos al principio, para poder sanear el alma⁷⁹⁹. La legitimidad del castigo deriva en que consiste en la prevención de nuevos delitos. No intenta corregir un daño pasado –lo que es imposible– sino impedir que se reproduzca⁸⁰⁰. Séneca insiste en que el castigo debe realizarse racionalmente y sin ira. No se trata de dañar sino de «curar bajo la apariencia del daño», del mismo modo que se endurece las lanzas torcidas pasándolas al fuego⁸⁰¹. La justicia es también una medicina y los castigos son sus remedios. Lo importante es la curación de la persona que ha delinquido y no la reparación del delito. En efecto, el que se equivoca debe ser corregido con consejos, y luego por la fuerza, «suavemente y con rudeza». Por tanto, «ha de pasar a ser

⁷⁹⁷ FONTAN, A., «Séneca, un intelectual en la política», op.cit., p. 150.

⁷⁹⁸ ALLERS, R., «Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus», op.cit., p. 323. Se trata de la visión «sociológica» del microcosmos. Esta versión es una interpretación de la definición «antropológica» de la dialéctica microcosmos / macrocosmos.

⁷⁹⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (III, 27), op.cit., p. 161.

⁸⁰⁰ Séneca cita a Platón: «Ningún hombre sensato castiga porque se ha delinquido, sino para que no se delinca; pues el pasado no puede repetirse, el futuro es posible impedirlo», en *Sobre la ira* (I, 19.7), op.cit., p. 88.

⁸⁰¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 6.1), op.cit., p. 70

mejor», tanto para sí como para los demás. Así, Séneca asimila también la justicia a una medicina⁸⁰².

La aplicación de las penas tiene una vertiente pedagógica o cívica ya que pretende, por un lado, mejorar el que se ha equivocado. Por otro lado, y a través de su publicidad, pretende encaminar y guiar la moral pública hacia el bien. Los dirigentes deben aplicarse a adoptar, en un primer momento, «métodos suaves» de coacción, para luego incrementar su intensidad. Así, el castigo puede ser «ligero y revocable» pero la pena de muerte es también legítima⁸⁰³. Las palabras de Séneca son muy claras al respecto: a veces hay que aplicar unas penas para «corregir a los malvados», y otras, «para eliminarlos»⁸⁰⁴. La pena de muerte beneficia a los «incorregibles», es decir, a aquellos que han cometido los «máximos crímenes». La razón, y no la ira, requiere apartar definitivamente a los «seres inútiles» de los sanos, porque los primeros pueden contagiar a los segundos, y por tanto, poner en peligro la estabilidad del conjunto⁸⁰⁵. Esta defensa política de la pena de muerte cuya legitimidad estriba en que la muerte de uno beneficia al conjunto, revela nuevamente, el límite de buscar precedentes de la dignidad de la persona humana en la Antigüedad. Las semillas están pero no su total desarrollo. Lo valioso no es el individuo en sí, sino la comunidad humana en su conjunto. Cuando el primero puede perturbar la cohesión de la segunda, su vida ya no tiene ningún valor, porque no es propiamente útil a la comunidad. Pero, y en defensa de Séneca, éste insiste en que «el poder sobre la vida y la muerte» debe ser manejado con el mayor cuidado por el «hombre poderoso». No puede estar en las manos de un hombre encolerizado⁸⁰⁶. Por otro lado, Séneca no muestra nin-

⁸⁰² SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 15.1), op.cit., p. 80.

⁸⁰³ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 6.3), op.cit., p. 71.

⁸⁰⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 19.7), op.cit., p. 88.

⁸⁰⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 15.2), op.cit., p. 81. En este pasaje, Séneca cuenta cómo en Roma se deshacía de los niños malformados, de acuerdo con la disposición legal contenida en las XII Tablas.

⁸⁰⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 19.8), op.cit., p. 88 y *Sobre la clemencia* (I, 21.2), op.cit., p. 45. Se trata aquí del punto de diferencia entre el rey y el

guna ironía o cinismo (en su sentido moderno) cuando defiende que aplicar la pena de muerte a un criminal beneficia a éste, diciendo incluso que se trata del «mejor tipo de compasión»⁸⁰⁷. El suicidio se justifica cuando uno no puede liberarse de unas enfermedades incurables y dolorosas; la pena de muerte se justifica cuando uno no puede liberarse de su maldad. En ambos casos, la muerte cura porque libera del mal físico y/o moral. Existe sin embargo un cierto matiz entre ambos casos: como se ha visto, el individuo que decide suicidarse demuestra dignidad y libertad al realizar dicho acto. El que condena a muerte a un criminal, debe hacer que éste muera «en medio del deshonor y del escarnio»⁸⁰⁸. Es decir, se piensa evitar futuros crímenes a través de la publicidad del castigo. Hay que matar «abiertamente» a los que constituyen un «ejemplo de maldad», para que con su muerte se desanimen a otros⁸⁰⁹. El criminal que no ha sido útil a nadie durante su vida, permite que su muerte lo sea⁸¹⁰. En resumen, se debe hacer publicidad de las penas para que sirvan de «ejemplo y corrección»⁸¹¹. Esta idea integra la estructura global del pensamiento senequista, según

tirano. El primero, como «padre de la patria», mata por la utilidad común, consiguiendo la paz, el bien común, e incluso más fertilidad entre sus súbditos. El segundo, al contrario, mata por placer, generando odio y un «terrible miedo colectivo»: *Sobre la clemencia* (I, 12-13), op.cit., pp. 29-31; (I, 13-14), op.cit., pp. 32-34; (I, 26.2), op.cit., pp. 50-51. En este sentido, Séneca elogia a Nerón que no ha derramado una gota de sangre humana en todo el orbe, *Sobre la ira* (I, 11, 3), op.cit., p. 28. Existe una polémica sobre si este texto está escrito después del asesinato de Británico (el hermano de Nerón) o antes. Grimal defiende la última hipótesis, GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 123-124. Para Séneca, el mejor régimen es, en consecuencia, la monarquía a condición de que el rey sea justo, *De los beneficios* (II, 20), op.cit., p. 158. Recoge la imagen organicista propiamente estoica para asentar la legitimidad de este régimen: el rey es la cabeza, y la sociedad, el cuerpo, *Sobre la clemencia* (I, 3.5), op.cit., p.11. Véase al respecto, LÓPEZ LÓPEZ, M., *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, op.cit., p. 22.

⁸⁰⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 16.3-5), op.cit., pp. 82-83.

⁸⁰⁸ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 6.4), op.cit., p. 71.

⁸⁰⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 19.7), op.cit., p. 88.

⁸¹⁰ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 6.3), op.cit., p. 71.

⁸¹¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (III, 19.2), op.cit., p. 153.

el cual, las relaciones sociales determinan el comportamiento humano. Estas relaciones pueden ser determinadas a través de diversos «aguijones», tales como las costumbres, sobre las cuales puede influir a su vez la justicia. Séneca piensa por tanto que la publicidad de las penas permite prevenir e impedir futuros delitos y crímenes y, en consecuencia, mejorar la moralidad pública. Teniendo en cuenta esas condiciones, examinaré ahora, qué tipo de dignidad Séneca puede conceder al delincuente.

3. *La dignidad del delincuente*

Se ha visto que Séneca critica la aplicación de los castigos injustos en función de dos elementos básicos: primero, en relación con el bien de la comunidad y, segundo, en relación con el bien personal y moral de aquel que emite el castigo. Añade un tercer elemento, presente en la persona del delincuente, para fundamentar la clemencia de las penas. Séneca parte de una constatación empírica que revela nuevamente la diferencia y la contradicción entre la naturaleza buena del ser humano, y la forma cómo se le trata⁸¹². La cólera y el terror no pueden motivar los castigos porque existe un valor intrínseco en el ser humano que supera cualquier condición social. Este valor reclama la clemencia en la aplicación de las penas:

«(...) sumo es también mi respeto a la sangre más despreciable; todo aquel que carece de otras cosas cuenta mi favor por el hecho de llamarse hombre»⁸¹³.

⁸¹² «No hay animal más irascible que el hombre. Ninguno que deba recibir un trato más delicado que el hombre. Con ninguno hay que tener más cuidado. ¿Y hay algo más absurdo que el ruborizarse por hacer recaer la ira sobre bestias de carga y perros, y que el hombre esté sometido a la peor de las situaciones?», *Sobre la clemencia* (I, 17.1), op.cit., p. 38.

⁸¹³ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (I, 1.4), op.cit., p. 5. Leer en particular el «Estudio preliminar» de Cordonier, op.cit., p. XXIX.

Séneca no habla de dignidad humana, pero la realidad de este valor, o al menos una premisa a esta noción, sí está presente en este texto. La humanidad del individuo encarna un valor que reclama una idea de respeto que, a su vez, se plasma en la prohibición de la violencia gratuita y de la arbitrariedad de las penas. Séneca contempla así tres flancos que defienden la clemencia de los castigos. Primero, dicha clemencia deriva de la idea de que nadie es moralmente perfecto. Segundo, recurre a la consideración del bien común (con en particular, la estabilidad de la sociedad) para apoyar esta clemencia. Por fin, resalta la dignidad de todo individuo humano para suavizar la aplicación de las penas. Sin embargo, este reconocimiento de un valor intrínseco al individuo por el hecho de ser humano, se hace a partir de una desigual dignidad jurídica y política que no está criticada por Séneca. En efecto, es Nerón, quien desde su superioridad, manifiesta su clemencia en relación con sus súbditos. Éstos gozan entonces de su dignidad no gracias a un fundamento jurídico, sino gracias a la bondad de un personaje que, como *princeps*, se encuentra fuera del alcance de las leyes.

En resumen, Séneca reconoce un valor propio del ser humano y lo hace emerger contemplando propiamente su vulnerabilidad. A diferencia de Platón y de Aristóteles, donde la dignidad significaba la grandeza del ser humano debido a su naturaleza divina y su individualidad racional, Séneca no deduce esta noción de la contemplación filosófica, sino de la observación y de la crítica de la sociedad. El valor de la dignidad humana aparece como un postulado, cuyos fundamentos no están expuestos con mucha claridad en Séneca, pero que sí muestran una reacción crítica frente a la degradación del ser humano. A su vez, hay que señalar que la aparición de este valor forma parte de una estrategia política más ambiciosa y que consiste en asentar la legitimidad del nuevo régimen de Nerón. Volviendo al comentario de Sabine⁸¹⁴, esta idea de dignidad humana no está sistematizada en Séneca, pero sí es una

⁸¹⁴ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., pp. 140-141.

«sugestión» que atraviesa todo su pensamiento. No se trata sólo de un ideal moral a alcanzar, sino de una ideal moral a defender.

Conviene medir ahora el alcance de esta intuición de la dignidad humana en la obra de Séneca. Hay que ver si se puede hablar de igual dignidad, analizando las reflexiones de Séneca relativas a la esclavitud.

D. Igual dignidad y esclavitud

Séneca critica la esclavitud, defendiendo una doble igualdad que une a todos los individuos. Se trata, primero, de una «igualdad de destino» que revela que ningún individuo es superior a otro. En efecto, todos los humanos se caracterizan por su vulnerabilidad. El propósito de Séneca consistirá en descalificar la supuesta superioridad del amo sobre el esclavo. El análisis de este tipo de igualdad será el objeto de una primera parte. El segundo tipo de igualdad, analizado en una segunda parte, tiene un carácter moral. Para Séneca, todos los individuos pueden ser agentes morales e incluso los esclavos. Pretende demostrar que no existe en absoluto un fundamento moral que permita justificar la inferioridad de los esclavos respecto a los demás hombres. Por fin, en una tercera parte, se averiguarán los límites de esta doble igualdad: aunque ésta permite denunciar la injusticia de la esclavitud, no pretende acabar con dicha institución.

1. La «igualdad de destino» de todos los seres humanos

Séneca fundamenta la igualdad de destino de los hombres a partir de dos rasgos: por un lado, existe una unidad del género humano, en base principalmente a la vulnerabilidad compartida por todos los individuos. Por otro lado, en la medida que los esclavos son seres humanos deben también ser tratados de acuerdo con la virtud de justicia.

a) La unidad del género humano (...)

La crítica de la esclavitud es particularmente virulenta en la «Carta XLVII», donde Séneca insiste en el común origen de todos los individuos, incluidos los esclavos. Empieza por criticar la costumbre de los romanos de excluir a aquéllos del círculo de sus familiares. Para Séneca, se trata de un comportamiento poco digno de la «prudencia» y de la «cultura». Al considerar también la cultura como elemento opuesto a la esclavitud, Thébert destaca: «¿Cómo han podido inventarse la filosofía, la política, cómo han podido levantarse monumentos que encarnen tan perfectamente estos nuevos valores, y al mismo tiempo hacer luchar a unos individuos en el anfiteatro, o convertir a una parte de la humanidad en esclavos?»⁸¹⁵. Se trata efectivamente de una contradicción si uno mantiene una postura ingenua en relación con el poder de la cultura. Ésta no implica en sí el reconocimiento de una igual dignidad entre los hombres. Permite ser un elemento identificador del estatus social (las *humanitas* están vinculadas con la aristocracia, por ejemplo). Séneca, por su parte, prefiere enfrentarse directamente al problema. Así:

«Son esclavos”. Pero además hombres. “Son esclavos”. Pero además familiares tuyos. “Son esclavos”. Pero además amigos tuyos de modesta condición. “Son esclavos”. Pero además cosirvientes que igual poder tiene la fortuna en ellos que en nosotros. Por tales razones me río de aquellos que desdeñan cenar con su esclavo, y no por otra cosa que por la orgullosísima costumbre que ha querido que el señor, mientras cena, aparezca rodeado de un grupo de esclavos en pie»⁸¹⁶.

⁸¹⁵ THÉBERT, Y., «El esclavo», en GIARDINA, A. (coord.), *El hombre romano*, op.cit., p. 163.

⁸¹⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XLVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 102-103. Misma crítica aparece en *Sobre la firmeza del sabio* (15.1), op.cit., p. 52. Se puede entender por el término «familiares» a aquellos que viven bajo el mismo techo y están sujetos a la misma autoridad patriarcal, MATILLA, E., «La esclavitud en Séneca», *Estudios Clásicos*, n.º 62, Madrid, 1971, p. 124.

El fundamento de la unidad del género humano es la misma condición humana. Todos los individuos sufren la fortuna, de ahí su igualdad natural. En resumen, la misma vulnerabilidad de los hombres les equipara a todos. Puesto que la vulnerabilidad humana es un rasgo compartido por todos, se vuelve el criterio identificador de la identidad humana. Séneca amplía el argumento que ha desarrollado antes en relación con la conciencia de la interioridad individual y la neutralización de los males de la fortuna. Éstos desaparecen porque todos los hombres los sufren y son iguales frente a ellos. Séneca parte ahora de esta misma vulnerabilidad humana para subrayar la igualdad de todos los seres humanos. Como todos los hombres son iguales entre sí, ninguno puede pretender ser superior a otro. Séneca otorga entonces una dimensión crítica al rasgo de la vulnerabilidad humana, poniendo en entredicho la misma institución de la esclavitud. Más adelante, insiste en este sentido:

«Piensa que este hombre que llamas tu esclavo ha nacido de la misma simiente, goza del mismo cielo, respira, vive y muere igual que tú. Tanto puede ser que le veas libre como que él te vea esclavo»⁸¹⁷.

Una vez más, Séneca expresa una misma igualdad a partir de la condición trágica, vulnerable y ahora mortal de los hombres. De una comunidad de destino, Séneca deriva una «igualdad de destino»⁸¹⁸. De hecho, considera que la muerte es la auténtica institución igualitaria del «derecho humano», base de su derecho natural. En efecto: «*ius humanun: sola (mors) ius aequum generis humani*»⁸¹⁹. A partir de esta unidad entre los hombres, Séneca critica y se burla de las formas cómo los romanos tratan a los esclavos.

⁸¹⁷ SÉNECA, L. A., «Carta XLVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 104.

⁸¹⁸ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 129.

⁸¹⁹ «La muerte no es ningún mal. Y si me preguntas qué es, te diré que es la única ley para todo el linaje humano», en la «Carta CXXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 446.

Se burla de las costumbres «domésticas» porque pretenden –a través de ciertas formas de trato y de exclusión– afirmar la superioridad de un individuo sobre otros. La realidad humana –teniendo en cuenta su fundamento último que es esta «comunidad de destino»– enseña, al contrario, una perfecta igualdad entre los hombres. Cuando Séneca contempla, por ejemplo, las labores manuales, las deslegitima pero no las asocia a un cierto tipo de naturaleza humana⁸²⁰. En la medida que estas artes resultan del progreso técnico que ha alejado a los hombres de la Edad de Oro, no pueden ser legítimas, y por tanto, la esclavitud forma también parte de este retroceso moral. Incluso, Séneca muestra sutilmente que los esclavos realizan tareas imprescindibles para la sociedad romana, sin la cual ésta nunca hubiera podido desarrollarse⁸²¹. En consecuencia, no justifica la esclavitud natural⁸²², porque son los hombres los que han convertido a los esclavos en lo que son: «no es que sean enemigos nuestros, es que los convertimos en enemigos»⁸²³. Parece así recuperar la distinción

⁸²⁰ «todas estas artes que despiertan la ciudad y la llenan de ruidos bajan al servicio del cuerpo, al cual antes se le dejaba como a un sirviente, pero ahora todo le es servido como a un señor», SÉNECA, L. A., «Carta XC», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 283.

⁸²¹ Son los «pedagogos», encargados de la educación de los niños, *Sobre la ira* (II, 22.7), op.cit., p. 112. Cuidan de los enfermos y de los locos. Son peluqueros, «nomenclátore», mayordomos, *Sobre la firmeza del sabio* (13.3-14.1), op.cit., pp. 49-50 y *Sobre la serenidad* (12.6), op.cit., p. 304.

⁸²² Una vez sólo Séneca expresa lo siguiente, en relación con el suicidio: «¿tan cerca de la libertad y aún existen esclavos?», lo que indirectamente puede decir que los esclavos se merecen su situación porque no son suficientemente valiosos para suicidarse. Ahora bien, no olvidemos que hace la misma crítica a todos los ciudadanos romanos, de forma que no legitima la esclavitud por la falta de valor de los esclavos. Esta falta afecta también a la mayoría de los ciudadanos romanos. Véase la «Carta LXXVII», op.cit., pp. 210-211. En un sentido similar, véase PLATÓN, *República* (386a), op.cit., p. 147.

⁸²³ SÉNECA, L. A., «Carta XLVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.103. Cuando Kant se refiere al desprecio del pueblo por parte de los políticos, dice: «Aseguran que se ha de tomar a los hombres tal como son y no como los pedantes ajenos del mundo o los soñadores bienintencionados ima-

entre *physis* y *nomos*, que permitía a los sofistas deslegitimar la esclavitud. Séneca, a fin de cuentas, se ríe de la ignorancia de sus conciudadanos que fundamentan su sentimiento de identidad y de superioridad en el desprecio y la violencia que cometen contra otros. La inferioridad de los esclavos procede de la percepción del trato que se les inflige, pero es una ilusión engañosa. Son esclavos porque se les tratan como tales, cuando, en realidad son seres libres. La consecuencia es la crítica por parte de Séneca de los tratos crueles infligidos a los esclavos. En la parte siguiente, señalaré cómo reclama la aplicación de los mismos deberes humanos respecto a los esclavos, es decir, los llamados deberes relativos a la justicia.

- b) (...) exige la aplicación de los «deberes humanos» a los esclavos

Séneca considera que los deberes de justicia deben aplicarse también a los esclavos. Estos deberes exigen una limitación del daño cometido contra el ser humano. Séneca rechaza en particular la violencia y la crueldad ejercitadas contra los esclavos. Ironiza nuevamente sobre el «uso de los esclavos» por sus conciudadanos, siendo éstos, «superbísimos, crudelísimos, ofensivos» a su respecto⁸²⁴. Como los esclavos son también «seres humanos», la crueldad no se justifica porque les degrada al rango de los animales⁸²⁵. Séneca recurre una vez más a la ironía para criticar la crueldad de los amos que, teniendo el «alma de rey», fingen recibir una injuria a fin de poder practicarla. Esta sensibilidad deriva de una inseguridad

ginan que deben ser. Pero –replica Kant– ese *como son* viene a significar en realidad lo que nosotros *hemos hecho* de ellos merced a una coacción injusta», KANT, I., *El conflicto de las facultades*, (VII, 80), trad. de R. Rodríguez Aramayo, Alianza, «Humanidades», Madrid, 2003, p. 153.

⁸²⁴ SÉNECA, L. A., «Carta XLVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 104.

⁸²⁵ SÉNECA, L. A., «Carta XLVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.103.

de sí mismo. El refinamiento, el lujo y la «costumbres voluptuosas» hacen percibir todo como una ofensa, de modo que cualquier cosa que no se doblegue a su voluntad despierta la cólera⁸²⁶. Con ironía Séneca proclama: «haremos, sin duda, una gran cosa si enviamos a un pobre esclavo al calabozo»⁸²⁷. Séneca cuenta la anécdota de un esclavo que había roto un objeto en cristal. Como castigo, su dueño ordenó que se le arrojara a las enormes morenas que tenía en un estanque. El esclavo se escapó y pidió a César morir de forma distinta. Éste, conmovido por la crueldad que perseguía al esclavo, ordenó que se le soltara y que se llenara el estanque de todas las piezas de cristal. Séneca reconoce entonces (además de la importante propaganda política de esta anécdota) una humanidad en el esclavo, que impide que se le trate de forma cruel⁸²⁸. Es una barrera que, a pesar de su condición, no puede ser traspasada. Séneca se refiere al mismo episodio en *Sobre la clemencia*, apuntando: «aun estando todo permitido contra los esclavos, hay algo que el derecho natural impide autorizar sobre los seres humanos»⁸²⁹. El derecho natural vuelve a ser un elemento crítico del derecho civil y un regulador de las relaciones de los individuos en la ciudad y en la *cosmopolis*. Más precisamente, se ha visto que más allá de la ciudad, los lazos que unen a los hombres son de tipo moral⁸³⁰. Sin embargo, Séneca no es muy preciso a la

⁸²⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XLVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 106. Séneca repite las mismas ideas en *Sobre la ira* (II, 25, 3-4), op.cit., p. 115 y (II, 31.3), op.cit., p. 121. Sobre la ceguera de la cólera, que inventa sus propias razones para justificar sus furoros, véase el pasaje ya citado, en *Sobre la ira*, (I, 18), op.cit., pp. 85-86.

⁸²⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (III, 32.1), op.cit., pp. 165-166.

⁸²⁸ La anécdota aparece en *Sobre la ira* (III, 40), op.cit., pp. 172-173. Sobre la humanidad implícita del esclavo, el César habría dicho: «¿Si se ha roto un copa tuya, van a desgarrarse las entrañas de un hombre?».

⁸²⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (I, 18.1-2), op.cit., pp. 39-40.

⁸³⁰ Remito por ejemplo a este pasaje que ya vimos: «Cuántas cosas exige la piedad, la humanidad, la generosidad, la justicia, la lealtad, cosas todas que están fuera de las leyes oficiales». SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (II, 28.2), op.cit., p.117.

hora de indicar el contenido de este derecho natural. De hecho, no lo desarrolla pero es llamativo que cuando vuelve a mencionarlo, es precisamente para limitar y prohibir la crueldad en contra de los esclavos. Este «*algo* que el derecho natural impide autorizar sobre los seres humanos» hace eco de un reconocimiento de la común e igual dignidad humana.

Por otro lado, y además de los deberes negativos, Séneca defiende los deberes positivos de solidaridad, de generosidad y de liberalidad para con los esclavos. La liberalidad es una virtud que no puede verse limitada por algunas características artificiales y humanas. Esta virtud se plasma en un nivel moral superior. Su ejercicio no puede por tanto depender de la condición del esclavo. Además, la libertad reducida que disfruta el esclavo, no forma parte del criterio que le identifica como ser humano. En efecto: «donde quiera que está el hombre, allí hay posibilidad de hacer el bien»⁸³¹. La cualidad de hombre pertenece a todos y no está reservada a unos pocos. Esta igual dignidad genera iguales deberes humanos exigibles por y para todos. En consecuencia, Séneca contempla la igual exigibilidad y la perfecta aplicabilidad del deber de clemencia en las relaciones entre un amo y su esclavo. Defiende incluso la amistad entre ambos⁸³².

Esta referencia a los deberes para con los esclavos en base a una común humanidad, lleva intrínsecamente el segundo criterio que sirve a Séneca para criticar la esclavitud. Este criterio se encuentra en la esfera moral. Los esclavos se definen primero como seres morales. Dicha cualidad les equiparan con el restante de los hombres. En consecuencia, no se puede menoscabar su libertad.

⁸³¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad* (24.3), op.cit., p. 254.

⁸³² «Vive en clemencia con el esclavo, hasta en compañerismo (...), no busques los amigos solamente en el Foro y en el Senado: si lo consideras bien, podrás encontrarlos incluso en tu casa», «Carta XLVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, pp. 104 y 105. Platón, como se ha visto, defiende una postura contraria en las *Leyes* (778a1), op.cit., p. 485.

2. La igualdad moral de todos los seres humanos

Para demostrar la igualdad moral de todos los seres humanos, Séneca apunta primero que la cualidad de agente moral no depende de la condición social del individuo. Segundo, señala que los esclavos deben recibir un respeto debido en la medida que son seres libres desde la perspectiva de la moralidad.

a) La cualidad de agente moral no depende de la condición social

Séneca recurre también a un criterio moral para criticar la esclavitud. Con la «igualdad de destino», pretende resaltar la falsa superioridad de unos sobre otros. Con la «igualdad moral», quiere demostrar la falsa inferioridad de unos hombres en relación con otros. Así, cuando se pregunta sobre el sentido del término «noble», considera que se refiere a aquel que ha recibido de la naturaleza «una buena disposición para la virtud». Por tanto, es «el alma lo que hace noble», y la que permite «elevarnos desde cualquier condición por encima de la fortuna». En consecuencia, «es preciso tener en cuenta no de dónde procede la gente, sino hacia dónde va». El valor de la persona no deriva de su origen social sino de su capacidad para caminar hacia la virtud⁸³³. Por tanto: «si alguna cosa tiene la filosofía es el pasar por alto el origen familiar: si miramos los orígenes primeros, todos los hombres provienen de los dioses»⁸³⁴. En el camino hacia la sabiduría todos los hombres son iguales. Las desigualdades en la «ciudad menor» no influyen en la igualdad original y superior de todos, como miembros de la «ciudad mayor». Séneca profundiza su razo-

⁸³³ Véase en el capítulo sobre «Platón y la dignidad humana», la subparte: «La virtud como fundamento de la dignidad».

⁸³⁴ SÉNECA, L. A., «Carta XLIV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 98. También: «Aunque (...) existan grandes diferencias en cuanto a colocación social y dignidad, la virtud está al alcance de todo», *Consolación a Polibio* (17.2), op.cit., p. 373.

namiento y utiliza esta igualdad moral de los hombres para, esta vez, no sólo prescindir sino también deslegitimar las desigualdades socio-políticas. Del mismo modo que utiliza la unidad del género humano para criticar los tratos que sufren los esclavos, Séneca utiliza ahora un fundamento moral para criticar la injusticia de la misma esclavitud. Refiriéndose al alma recta, afirma:

«tanto puede pertenecer a un caballero romano como a un liberto y como a un esclavo. Porque, ¿qué cosas son un caballero romano, un liberto, un esclavo? No son sino nombres nacidos de la ambición y de la injusticia»⁸³⁵.

Para revelar la ilegitimidad de las desigualdades entre los individuos y criticar la esclavitud, Séneca busca el fundamento del valor de la persona en la esfera moral. Este desplazamiento del centro de gravedad del valor individual, tiene además como consecuencia atraer a todos los individuos hacia este núcleo. Se trata aquí de un paso que no se ha dado ni en Platón, ni en Aristóteles. Han desplazado también este centro de gravedad del valor de la persona hacia la esfera moral. Sin embargo, no todos los individuos han sido atraídos hacia este nuevo centro. El nuevo fundamento moral del valor de la persona servía para legitimar las desigualdades socio-políticas y la esclavitud. Al contrario, Séneca utiliza este fundamento para criticar esta realidad. El fundamento moral del valor de la persona tiene una fuerza centrífuga que atrae a todos los humanos. Además, en la medida que el alma es el Dios «habitador» en el cuerpo humano⁸³⁶, este cuerpo y todas las instituciones socio-políticas no pueden representar obstáculos para la expresión del alma. El cosmos es una gran unidad penetrada por el *pneuma* divino: todos los seres forman este gran cuerpo. Así, se trata de encon-

⁸³⁵ SÉNECA, L. A., «Carta XXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 78.

⁸³⁶ SÉNECA, L. A., «Carta XXXI», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 78 (ya citado).

trar en sí mismo la «íntima estructura de la *oikeiosis*: tomar conciencia del parentesco del hombre con los dioses, lo que implica una participación, como los dioses, en la ciudad universal»⁸³⁷. La *oikeiosis* es la raíz de la idea estoica de la humanidad y el fundamento natural de toda sociedad humana⁸³⁸. Éste es el modelo presente en cada individuo, modelo que por tanto no puede ser contaminado por las imperfecciones institucionales y humanas tales como la esclavitud.

Las condiciones sociales de los individuos revelan solamente la injusticia: la injusticia en los tratos que sufren los más vulnerables, y la injusticia del fundamento de esos mismos tratos. Esta injusticia consiste en la vulneración de la igualdad natural y moral de los hombres. Hay que saludar la grandeza del pensamiento de Séneca que tiene la conciencia de criticar la esclavitud. Utiliza distintos rasgos antropológicos (la vulnerabilidad y la mortalidad de los hombres) y otros rasgos morales (la capacidad de adecuar su conducta con la virtud) como fundamentos para elaborar su crítica de la esclavitud. Son además esos rasgos los que justifican la igual dignidad de los individuos. Séneca da un paso más: otorga una nueva definición a la libertad que escapa de cualquier coacción.

b) Los esclavos son libres

Se ha visto que Séneca apunta la relatividad de la esclavitud en su misma percepción: un amo puede ver a un ser libre en su esclavo, y éste a un esclavo en el amo⁸³⁹. Séneca no se refiere aquí a la libertad empírica, entendida como independencia de

⁸³⁷ LAURAND, V., *Stoïcisme et lien social à l'époque impériale, enquête autour de l'enseignement de Musonius Rufus*, tesis, Universidad París II, (defendida el 30.11.2002). Disponible en: <http://perso.orange.fr/valery.laurand/pr%e9sentation%20de%20la%20th%e8se.html>

⁸³⁸ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del derecho*, op.cit., p. 37.

⁸³⁹ «Tanto puede ser que le veas libre como que él te vea esclavo» SÉNECA, L. A., «Carta XLVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 104.

cualquier coacción. Cambia el fundamento de la libertad, y la centra estrictamente en la esfera moral. Así:

«“Es esclavo”. Pero puede ser libre en espíritu. “Es esclavo” ¿Y esto tiene que perjudicarlo? Enséñame a un hombre que no lo sea: uno sirve a la lujuria, otro a la avaricia, otro a la ambición, todos al temor. Yo podré mostrarte un cónsul sirviendo a una vieja, un rico sirviendo a una criada. Te podré señalar jóvenes nobilísimos sirviendo a actores de pantomima. Ninguna servidumbre tan vergonzosa como la voluntaria»⁸⁴⁰.

Lo más relevante es el propósito de este nuevo fundamento moral de la libertad: Séneca pretende acabar con las percepciones que sus contemporáneos tienen de su libertad, insistiendo en que resida solamente en esta rebeldía moral contra la condición humana⁸⁴¹. Es más: la consideración según la cual la libertad deriva sólo de un estado de la mente –principio propio del cinismo⁸⁴²– neutraliza la supuesta inferioridad de los esclavos. La esclavitud no es sólo una condición injusta sino que crea artificialmente a seres no libres y es esta misma artificialidad o «accidentalidad»⁸⁴³ la que provoca una injusticia. Ahora bien, a pesar de su condición, los esclavos pueden ser libres porque su alma, como morada segura y sacrada, está protegida de los ataques exteriores⁸⁴⁴. Se trata aquí por parte de Séneca de un razonamiento increíblemente novador. En efecto, critica la esclavitud en el mismo terreno que Aristóteles. Éste considera que los esclavos lo son por naturaleza por-

⁸⁴⁰ SÉNECA, L. A., «Carta XLVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 105. En el ámbito de la guerra: «es más honroso caer por la fuerza en la servidumbre que encaminarse a ella voluntariamente», en la «Carta XCV», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 335.

⁸⁴¹ BENAVENTE BARREDA, J. M., «Justificación teórica al espiritualismo de Séneca», op.cit., p. 384.

⁸⁴² ONFRAY, M., *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados «perros»*, op.cit., p. 192.

⁸⁴³ MATILLA, E., «La esclavitud en Séneca», op.cit., p. 130.

⁸⁴⁴ EL dueño posee el cuerpo del esclavo pero no su alma, *Sobre los beneficios* (III, 19), en *Oeuvres Complètes*, op.cit., p. 175.

que tienen un alma poco desarrollada desde un punto de vista racional⁸⁴⁵. Séneca vuelve al terreno aristotélico: confiere un alma a los esclavos porque su filosofía no consiste en alcanzar un ideal. Se centra más bien en la misma potencialidad para realizar una acción moral. Al disminuir la exigencia moral de la conducta, permite al mismo tiempo incluir a todos los individuos en esta «comunidad moral». Pero esta misma rebajada permite también conferir un nuevo sentido a la esclavitud. Con cierta provocación, parece conferir más libertad al esclavo que a la mayoría de los ciudadanos. En efecto, la servidumbre de los primeros es involuntaria mientras que la de los segundos es voluntaria⁸⁴⁶. Esta servidumbre es la de los vicios sociales perseguidos para obtener una ilusoria felicidad. Séneca opera en efecto una distinción entre la condición del esclavo «por espíritu» y la del esclavo «por condición»⁸⁴⁷. La primera se refiere a los ciudadanos romanos imbuidos en sus vicios. La segunda es puramente convencional: no influye ni en la condición del ser humano, ni en la expresión de las cualidades del alma, y particularmente la libertad. Séneca ironiza una vez más sobre aquellos que hacen derivar su riqueza de la posesión de esclavos. Se preocupan más por tener una gran variedad de esclavos y enseñarles cómo deben servirles que por indagar sobre la virtud. De este modo, el ciudadano libre se

⁸⁴⁵ Véase en el capítulo sobre «Aristóteles y la dignidad humana», la parte: «El esclavo y la negación de la dignidad humana».

⁸⁴⁶ El esclavo Epicteto adquiere precisamente esta conciencia de la libertad: «¿Confiado en qué? No en la fama ni en el dinero ni en las magistraturas, sino en su propia fuerza, es decir, en sus opiniones sobre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros (...). Miradme, no tengo casa, ni patria, ni hacienda ni esclavos; duermo en el suelo; ni mujer, ni hijos ni un mal palacio de gobernador, sino la tierra y el cielo y un mal manto. ¿Y qué me falta? ¿No vivo sin penas, sin temores, no soy libre?», EPICTETO, *Disertaciones* (III, XXVI, 34 ss.) y (III, XXII, 47) op.cit., pp. 323 y 282.

⁸⁴⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 14.3), op.cit., p.147. La esclavitud por espíritu aparece también en *Sobre la felicidad* (4.4 y 15.3), op.cit., pp. 231 y 243 y a través de la fórmula de la «esclavitud voluntaria» en *Sobre la brevedad de la vida* (2.1), op.cit., 318. También: «La peor servidumbre es ser esclavo de uno mismo», *Cuestiones naturales* (Vol. I., Lib. III, 1, 17), op.cit., p. 116.

encuentra en realidad en plena servidumbre; depende de los cuidados de sus esclavos, poseyendo muchos de ellos, sin saber poseerse a sí mismo⁸⁴⁸.

Aparece entonces una nueva aplicación de lo que puede entender Séneca por el *ius humanum* o al menos, una concreción de su contenido. Se trata de un camino para la profundización de las relaciones humanas, convirtiendo la libertad interior en su centro. La virtud prescinde de todo lo empírico para fundamentarse en la pura intención. Séneca apunta, como ejemplo, que aquel que niega que el esclavo pueda realizar un beneficio a su dueño, niega el *societas iuris humani*, es decir, este «derecho humano». La noción de «beneficio» remite a las ideas de «favor» y de «acto gratuito». Implica una acción cuyo fin es su mera realización. El beneficio es una actividad humana que tiene su pleno sentido en la profundidad de la *cosmopolis*⁸⁴⁹. El esclavo pertenece a esta comunidad y negarle esta ciudadanía atenta al derecho natural. Al contrario, el tirano cruel, por ejemplo, que se aprovecha de la generosidad individual, pone fin al «derecho humano»⁸⁵⁰. Platón y Aristóteles apuntaron que el valor de una acción dependía de

⁸⁴⁸ Al final de la «Carta XXVII», Séneca habla de la «insensatez» de aquellos preocupados por su cantidad de esclavos, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 67. En la «Carta XLI», critica a los que no entienden que el alma es lo más grande y no la posesión de «bellas esclavas», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 94. Al final de la «Carta LXVII», Séneca relata la dependencia emocional del dueño en relación con sus esclavos, en la misma «Carta LXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 164. Séneca habla de la «nimiedad» que conmueve al romano, más preocupado por la fuga de sus esclavos que por el engaño de un amigo, en la «Carta CVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 375. Séneca ridiculiza la costumbre de los romanos de cuidar la «piel delicada» de los esclavos, buscando el vestido adecuado, véase la «Carta CXXIII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 444. Se ríe del interés para ceñir las túnicas de los esclavos favoritos, *Sobre la brevedad de la vida* (12.5), op.cit., pp. 333-334. También, véase *Sobre la firmeza del sabio* (11.3), op.cit., pp. 47-48 y *Consolación a Helvia* (11.3), op.cit., p.396.

⁸⁴⁹ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p.127.

⁸⁵⁰ Los dos ejemplos están en *Sobre los beneficios* (III, 18 y VII, 19), en *Oeuvres Complètes*, op.cit., pp. 174 y 257.

su mera intención pero no dieron el paso que ha dado Séneca⁸⁵¹. En efecto, vincula el fundamento del derecho natural con su concepción de la virtud que proviene exclusivamente de la intencionalidad de una acción, prescindiendo primero del resultado de dicha acción y, segundo, de las características del sujeto. Este derecho natural aglutina el criterio humano y el criterio moral que sirven, en última instancia, a criticar la esclavitud. Sin embargo, y como mostraré en seguida, esta crítica no se vuelve una condena general de la institución de la esclavitud.

3. *Los límites de la igualdad natural de los seres humanos*

Para entender los límites de la igualdad natural de los seres humanos, indicaré primero por qué la esclavitud no está formalmente condenada por Séneca. Segundo, señalaré algunos rasgos acerca de la evolución jurídica de la esclavitud en el derecho romano.

a) La esclavitud no es un mal

Hay que ver ahora el alcance de la condena de la esclavitud por parte de Séneca. Los esclavos son seres humanos como los demás y pueden ser libres en la esfera moral, de ahí la injusticia de la esclavitud. Conviene entonces preguntarse: ¿Esta injusticia moral se transforma en una injusticia socio-política que debe por tanto acabarse? La respuesta de Séneca es negativa. A pesar de todos sus esfuerzos, lo más llamativo es que no habla de la crueldad y de la violencia de la esclavitud en sí. La cualidad de ser humano que otorga al esclavo no quebranta definitivamente la esclavitud. La humaniza sin derrocarla. La esclavitud es un hecho social incontestable y no hay contradicciones entre las ideas que defiende la filosofía moral de Séneca

⁸⁵¹ En el capítulo sobre «Cicerón y la dignidad humana», véase la subparte: «La virtud es la única fuente de la felicidad».

y el mantenimiento de la esclavitud⁸⁵². Así, defiende que mucho más seguro es ser respetado y venerado que ser temido por sus esclavos. Con un cierto tono aristotélico, Séneca insiste en que hay que castigarles sólo con palabras, los azotes son para los animales⁸⁵³. Se trata de una suavización de la esclavitud que permite reconocer la cualidad de humano al esclavo, pero indica también criterios para la permanencia de esta institución.

Por otro lado, Séneca utiliza la esclavitud, para ilustrar algunas de sus ideas⁸⁵⁴. Se podría argumentar que no pretende defender la esclavitud, sino hacer que sus argumentos resulten más claros⁸⁵⁵. Puede ser cierto, pero incluso en este caso, el hecho de utilizar la esclavitud como modo de ilustración de una argumentación muestra también una aceptación implícita de esta institución. Si lo prioritario para Séneca fuese la condena de la esclavitud, sería una contradicción utilizarla como modo de ilustración de sus ideas.

Séneca pretende cambiar las relaciones que se tiene respecto a los esclavos, sin defender la libertad de éstos⁸⁵⁶. Recogiendo una fórmula de Crisipo, Séneca asimila al esclavo a un «mercenario perpetuo»⁸⁵⁷. Por un lado, esta fórmula revela

⁸⁵² MANGAS MANJARRÉS, J., *Séneca o el poder de la cultura*, op.cit., p. 147.

⁸⁵³ En caso contrario, pueden rebelarse y volverse crueles con sus dueños, *Sobre la clemencia* (I, 26.1), op.cit., p. 50.

⁸⁵⁴ En un sentido semejante, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 91), op.cit., p.177.

⁸⁵⁵ Hay que quitar todos los artificios de la felicidad para encontrar la verdadera, del mismo modo que uno desnuda al esclavo, antes de comprarlo para ver si tiene unos defectos, «Carta LXXX», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 230. Véase también, «Carta LXXXVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 257. También: «¿Voy a tomar a mal el que no conteste a mi saludo (...) vendiendo y comprando esclavos de ínfima calidad (...)?», *Sobre la firmeza del sabio* (13.4), op.cit., pp. 49-50.

⁸⁵⁶ Parece en efecto defenderse cuando escribe: «Alguien dirá que dirijo a los esclavos una llamada a la libertad», «Carta XLVII», en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 105.

⁸⁵⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre los beneficios* (III, 22), en *Oeuvres Complètes*, op.cit., p. 175. El esclavo es un «perpetuus mercenarius».

también que rechaza la idea de una servidumbre natural⁸⁵⁸. Pero Séneca no contempla una abolición de la esclavitud, sino sólo y exclusivamente, un trato equitativo y humanitario como corresponde a toda persona por el hecho de tener un alma⁸⁵⁹. Aquí aparece el límite de la dimensión crítica que Séneca confiere a su intuición relativa a la igual dignidad humana. Su incipiente «carga crítica» no pretende acabar totalmente con la institución de la esclavitud. Como indica Dumont, los estoicos y Séneca han proclamado la igualdad de los hombres como seres razonables y morales, pero consideran también que la «esclavitud [es] cosa de este mundo». Esto «constituye un indicio del abismo que nos separa de estas gentes el hecho de que aquello que para nosotros vulnera el principio mismo de la dignidad humana era para ellos una contradicción inherente a la vida de este mundo»⁸⁶⁰. En efecto, los ataques que Séneca dirige a la sociedad humana hacen que ella represente siempre, a fin de cuentas, un «segundo ideal ético»⁸⁶¹. Séneca no puede defender completamente la igual dignidad de los hombres, porque la idea de un valor moral inherente al individuo no se ha convertido en el valor central y fundamental de una sociedad holista. Por esta razón, se debe matizar la imagen de un Séneca emancipador de los esclavos y que, a causa de una lectura superficial de su obra, aparece como tal en algunos comentarios contemporáneos⁸⁶². Al contrario, Séneca reitera y defiende la idea de que el esclavo es un ser inferior en la esca-

⁸⁵⁸ La fórmula es de Crisipo y aparece también en SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 119.

⁸⁵⁹ MATILLA, E., «La esclavitud en Séneca», op.cit., p. 132.

⁸⁶⁰ DUMONT, L., «*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*», op.cit., p. 49.

⁸⁶¹ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 140.

⁸⁶² Parece muy exagerada por ejemplo la siguiente frase: Séneca «defendió los derechos del hombre y propugnó la emancipación de los esclavos», GALA, A., *Séneca o el beneficio de la duda*, op.cit., p. 15. También, deberíamos a Séneca «la proclamación de la igualdad entre los seres humanos y el rechazo de la esclavitud», LÓPEZ LÓPEZ, M., *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, op.cit., p. 48.

la social⁸⁶³. Además, no hay que olvidar que Séneca dirige sus argumentos no a los esclavos sino a la aristocracia de la cual forma parte. Se burla del ciudadano que tiene muchos esclavos, para despertarle de su condición. En resumen, Séneca pretende liberar al ciudadano y no al esclavo⁸⁶⁴. Habla de la servidumbre que provoca el cuidado de los esclavos cuando el dueño no tiene tiempo para cuidar moralmente de sí mismo. La frase siguiente es en este sentido muy llamativa: «“se me ha escapado el esclavo, mejor he quedado libre”»⁸⁶⁵. Séneca no enlaza aquí la libertad del esclavo sino la del dueño que tiene más *otium* para atender realmente a su persona y activar el «cuidado de sí».

Por tanto, Séneca urge que sus conciudadanos se acostumbren con «los servicios de muy pocos esclavos»⁸⁶⁶. Acepta la legitimidad de la esclavitud, como un mal menor, sirviendo únicamente a cumplir con las tareas domésticas básicas. Séneca equipara la posesión del esclavo con la de cualquier otro ser inanimado. El esclavo es una parte de propiedad, es decir, una *mancipii res* del dueño⁸⁶⁷. Muestra –sin ironía– cómo Homero se había conformado con tener sólo un esclavo, Platón, tres, pero Zenón, ninguno, apuntando: «con él empezó la estricta y varonil sabiduría de los estoicos»⁸⁶⁸. Además, el propio Séneca confiesa este mismo apego moderado a los servicios de los esclavos⁸⁶⁹. Por ello, Bloch considera que Séneca es un «acau-

⁸⁶³ Por esta razón uno debe pasar por alto las ofensas y las bromas de un ser inferior, tal como el esclavo, *Sobre la ira* (II, 11 y III, 10.4), op.cit., pp. 47-48 y 142.

⁸⁶⁴ En este mismo sentido, véase en el capítulo dedicado a Aristóteles la parte relativa a la condición del esclavo.

⁸⁶⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (8.7), op.cit., p. 294.

⁸⁶⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (9.3), op.cit., p. 295.

⁸⁶⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre los beneficios* (V, 19), en *Oeuvres Complètes*, op.cit., p. 218 y *Sobre la serenidad* (11.1), op.cit., p. 299.

⁸⁶⁸ SÉNECA, L. A., *Consolación a Helvia* (12.4), op.cit., p. 398.

⁸⁶⁹ Entre las cosas que le traen serenidad, se encuentra el servidor sencillo y el esclavo tosco, «*placet minister incultus et rudis vernula*», *Sobre la serenidad* (1.7), op.cit., p. 277. El «*vernula*» es el esclavo joven nacido en el hogar doméstico, de acuerdo con la voz del *A Latin Dictionary* de CHARLTON T.

dalado cortesano, no extrajo consecuencia alguna de la fraternidad; ésta se hallaba simplemente en sus obras (...), y con ello bastaba»⁸⁷⁰. Esta crítica me parece exagerada. Creo que la misión que se otorga Séneca no es la reforma de las estructuras sociales y políticas sino una misión correctora de las deformaciones que dichas estructuras pueden operar en la interioridad individual⁸⁷¹. Para Griffin, este punto revela consecuentemente los límites de las nociones filosóficas frente a la resistencia de las conductas sociales⁸⁷². Así, la dignidad que Séneca otorga a la cualidad de ser humano no es suficientemente intensa para erradicar totalmente la esclavitud pero sí para empezar a deslegitimizarla. Como resume también Grimal⁸⁷³, el pensamiento de Séneca se organiza en dos planos: la vida política y la vida en sociedad. La primera está concebida a la imagen de todo ser de la naturaleza, de todo lo que existe en virtud de las leyes universales, con un cuerpo y un alma. Séneca acepta la idea estoica de los seres materiales, múltiples que se interpenetran sin perder su unidad propia. El mundo romano, el *imperium*, es un microcosmos cuya fisiología es idéntica a la del universo en su conjunto y también a la de cada ser universal. La monarquía se ha entonces vuelto una exigencia de la naturaleza pero esta exigencia se cumple solamente si el «Padre de la Patria» se conforma con las leyes de esta naturaleza. Lo puede hacer mediante las *virtus* de los seres dotados de razón, y en particular, gracias a la clemencia. En consecuencia, las mismas normas se aplican en la vida entre particulares y dentro de cada casa. Séneca no pretende abolir las jerarquías sociales establecidas ni liberar a los esclavos. Rechaza sin embargo conceder una relevancia moral y espiritual a esas jerarquías. Esas cosas son relativas al «cuerpo» y no al alma; pertenecen al ámbito de

LEWIS: «a little or young home-born slave»: http://www.lexilogos.com/latin_langue_dictionnaires.htm

⁸⁷⁰ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op.cit., p. 19.

⁸⁷¹ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 134.

⁸⁷² GRIFFIN, M., *Seneca. A philosopher in Politics*, op.cit., p. 266.

⁸⁷³ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 437-

la fortuna, y son así «indiferentes». Para Grimal, lo que Séneca concede al esclavo es más que la libertad jurídica, es el derecho a la libertad moral, y el respeto de esta libertad. Se puede examinar esta última reflexión de Grimal en función de dos planteamientos. Si nos encontramos en la Antigüedad, la idea de que los esclavos puedan disfrutar de una libertad moral a pesar de su condición, apunta la artificialidad de la esclavitud y prepara el terreno para su futura ilegitimidad. En este caso, la libertad moral es algo superior a la libertad jurídica porque ésta procede de la arbitrariedad de los hombres. Desde una perspectiva contemporánea, esta misma idea parece totalmente ingenua. El concepto de dignidad humana se entiende hoy también en la esfera jurídica y no vale nada si no está entendido en este ámbito. Esta integración en el ámbito jurídico tiene como objetivo defender y prevenir los casos concretos donde la dignidad humana podría ser vulnerada. Satisfacerse por tanto de una dignidad moral prescindiendo de los casos de desigual dignidad, permite mantener una situación injusta. No se puede separar la libertad moral de la libertad jurídica; si la primera no tiene el respaldo de la segunda, no se garantiza la igual dignidad de los seres humanos.

Por su parte, Sabine resume cómo en la nueva concepción senequista de la *cosmopolis*, se postula la igualdad para todos los hombres, e incluso los esclavos, los extranjeros y los bárbaros. Luego, considera que «las concepciones gemelas de los derechos del hombre y de una norma de justicia y humanidad universalmente obligatoria pasaron a formar parte sólida de la conciencia moral de los pueblos europeos»⁸⁷⁴. Hay aquí un salto argumentativo que malinterpreta la concepción de los derechos humanos. En efecto, los estoicos defienden la unidad de la humanidad y deducen una igualdad entre todos sus miembros y ello, a pesar de sus condiciones socio-políticas. Pero esta proclamación de la igual dignidad de los seres humanos, no pone fin a la desigualdad de esas mismas condiciones. No existe una retroalimentación. La esfera moral donde se proclama la dignidad humana, es decir, la *cosmopolis*, no acaba con las bases

⁸⁷⁴ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 115.

desigualitarias de las «ciudades menores». Ambas, en la dinámica organicista, se apoyan mutuamente. Por esta razón, la dignidad humana, como fundamento de los derechos humanos no puede derivar (exclusivamente) de la común pertenencia de los seres humanos a la misma humanidad. Los derechos humanos se atribuyen al individuo, a la persona, porque ésta tiene una dignidad inherente cuyo fundamento no puede remitirse estrictamente a una hipotética pertenencia a una misma familia humana.

Después de estos matices importantes sobre la concepción general que Séneca tiene respecto a la esclavitud, conviene ver si sus ideas tienen (y tendrán) alguna influencia en la consideración del esclavo por parte del derecho romano.

b) Algunas referencias sobre la esclavitud en el derecho romano

Se cree que Séneca ha influido en la evolución jurídico-política de la esclavitud en Roma. Por un lado, el sentido práctico de los romanos habría impedido tratar a los esclavos con extrema crueldad. También, la legislación empezaría a garantizar más derechos a los esclavos contra el maltrato físico. Al final de la república, se considera que los esclavos tienen alma, aceptándoles, por ejemplo, en las ceremonias religiosas. A principios del Imperio, la *Lex Petronia* impide que el amo mande a sus esclavos a las fieras sin juicio previo. Un edicto de Nerón ordena que el prefecto de la ciudad instruya las causas en las que los esclavos se quejan de maltratos. El amparo jurídico culmina en el siglo II d. C., cuando se les otorga la categoría de *ingenui*⁸⁷⁵.

D'Ors observa, sin embargo, que los contemporáneos de Séneca no comparten su humanitarismo: contemplan la esclavitud como una institución del *ius gentium* y del *ius naturale*. Además, «por los emperadores para mitigar la situación de

⁸⁷⁵ SÁNCHEZ TARIFA, J. A., «La influencia del pensamiento de Séneca en el desarrollo histórico de la cultura», op.cit., pp. 67-68.

los esclavos no son precisamente de la época de Séneca, ni de la que inmediatamente le sigue. Alguna, como la Ley Petroniana, que prohibió echar los esclavos a las fieras sin permiso del magistrado se remonta a Augusto y Tiberio; luego hay otras medidas de Claudio, y de ahí se pasa ya a la época de Adriano y sobre todo de Antonino Pío. El humanitarismo de Séneca en absoluto influyó en las reformas a los esclavos»⁸⁷⁶. Sin embargo, habría que matizar la oposición frontal que describe D'Ors entre Séneca y sus contemporáneos. Para Séneca, el esclavo es una herramienta, un instrumento de producción y no se le debe hacer daño para no perjudicar la productividad de la empresa doméstica⁸⁷⁷. Es esta visión la que se trasladará luego al derecho romano. La legislación de los principios del Imperio consiste en subordinar progresivamente al esclavo bajo la protección y el control público, disminuyendo el poder y la responsabilidad del amo⁸⁷⁸. Aparecen entonces unos matices en el derecho romano acerca de los fundamentos de la esclavitud, que se pueden señalar muy brevemente. Con el flujo y la mezcla de las poblaciones del Imperio, se borra la percepción firme de la frontera entre libertad y esclavitud. Por ejemplo, el edicto de Caracalla (212 d. C.) consagra la posibilidad de acceder al status de ciudadano para todos los hombres libres de las provincias⁸⁷⁹. Los textos jurídicos estudian entonces cada vez más los casos que conllevan incertidumbre: un marido que descubre que su mujer era una esclava, o una mujer que se casa con un esclavo que creía

⁸⁷⁶ ORS, A. (d'), «Séneca ante el tribunal de la jurisprudencia», op.cit, p. 116.

⁸⁷⁷ MATILLA, E., «La esclavitud en Séneca», op.cit., p. 116.

⁸⁷⁸ GRIFFIN, M., *Seneca. A philosopher in Politics*, op.cit., p.268.

⁸⁷⁹ En un Imperio de 80 millones de habitantes, la latinidad se convierte en el paso previo a la ciudadanía. Caracalla, reconociendo esta situación, la impone a todos menos a los *dediticii*, es decir, los bárbaros y los vencidos, RICART MARTÍ, E., Conferencia sobre la *Situación Jurídica del individuo en relación con la libertad y la ciudadanía en Derecho Romano. Una visión del siglo XXI*, «Instituto Universitario Lucio Aeneo Séneca», Universidad Carlos III de Madrid, 26 de enero de 2005.

libre⁸⁸⁰. Petronio cuenta cómo uno de los invitados de Trimalción, relata que ha servido durante cuarenta años, pero que nadie sabía si, en origen, era libre o no⁸⁸¹. Así, paulatinamente, desaparece el criterio que identifica al esclavo con el extranjero. El reconocimiento legal del esclavo se encuentra por ejemplo en el *Digesto*, cuando Justiniano vincula a los esclavos con los prisioneros de guerra⁸⁸². Pablo considera, por su parte, que los niños nacidos deformes no pueden ser libres⁸⁸³. Esto genera problemas de identificación para la elite. Así, Ulpiano se pregunta si las decisiones tomadas por un magistrado que ha sido un «fugitivo», tienen alguna validez⁸⁸⁴. Del mismo modo, el Senado propondrá que los esclavos se vistan de una cierta forma para distinguirlos de los libres, lo que será criticado por Séneca porque dará cuenta de la gran visibilidad de la población esclava⁸⁸⁵.

A partir de los siglos II y III, ya no se habla de la esclavitud como naturaleza servil sino de una institución jurídica. Se instauran algunos estadios intermediarios entre la esclavitud y la ciudadanía, como la «manumisión»⁸⁸⁶, para poder gestionar la opulencia económica y demográfica de Roma. Florentino

⁸⁸⁰ JUSTINIANO, I., *El Digesto de Justiniano*, trad. de A. d'Ors, Aranzadi, Pamplona, 1972, respectivamente, PAPIANIANO, (XXIV, 3, 42) op.cit., p. 177 y ULPIANO, (XXIV, 3, 22), op.cit., p. 173.

⁸⁸¹ PETRONIO, C. *El Satiricón*, (Capítulo 57), op.cit., pp. 116 y ss.

⁸⁸² JUSTINIANO, I., «III. Instituciones de Justiniano (1, 3 pr.)», en ORS, X. (d'). (ed.), *Antología de textos jurídicos de Roma.*, op.cit., p. 104.

⁸⁸³ JUSTINIANO, I., *El Digesto de Justiniano*, op.cit., (I, 5, 14): «No son tenidos por hijos los que nacen sin la forma humana habitual», p. 60.

⁸⁸⁴ JUSTINIANO, I., *El Digesto de Justiniano*, op.cit. (I, 14, 3): «¿qué diremos en el caso de que siendo esclavo [Barbario Felipe] hubiere desempeñado la dignidad Pretoria mientras lo ocultó? Lo que dictó, lo que decretó, ¿carecerá quizá de validez?», op.cit., pp. 76-77.

⁸⁸⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (I, 24.1), op.cit., p. 48.

⁸⁸⁶ RICART MARTÍ, E., Conferencia sobre la *Situación Jurídica del individuo en relación con la libertad y la ciudadanía en Derecho Romano. Una visión del siglo XXI*. Acerca del trato entre el señor y sus clientes, Véase JUVENAL, J., *Sátiras*, (V), op.cit., pp. 28-33 y MARCIAL, M. V., *Epigramas Completos* (III, 60), op.cit., p. 150.

insiste en que la esclavitud tiene sentido sólo en cuanto al derecho y es contraria a la naturaleza:

«Es libertad la natural facultad de hacer lo que se quiere con excepción de lo que se prohíbe por la fuerza o por la ley.

La esclavitud es una institución de gentes, por la cual uno está sometido, contra la naturaleza, al dominio ajeno»⁸⁸⁷.

Trifonino marca una clara separación entre el derecho natural y el derecho de gentes: «*libertas naturali iure continetur et dominatio iure gentium introducta est*», es decir, «la libertad es de derecho natural y la esclavitud ha sido introducida por el derecho de gentes»⁸⁸⁸. El *Digesto* recoge también la posibilidad por parte del esclavo de refugiarse en un templo o junto a la estatua del emperador cuando huye del trato injusto de su señor, caso que ha ilustrado Séneca, como se ha visto⁸⁸⁹. Ulpiano, por fin, inspirado en el estoicismo, recoge la misma distinción y defiende la igualdad de todos los hombres ante el derecho natural: «*quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequale sunt*»:

«Por derecho civil, los esclavos no son personas, pero no por derecho natural, pues, por lo que respecta al derecho natural, todos los hombres son iguales»⁸⁹⁰.

Estos matices de la condición del esclavo responden en realidad más a la necesidad de mantener una cohesión social en Roma. En efecto, «Por derecho natural todos los hombres al principio nacían libres»⁸⁹¹. Como subraya Bloch: «La proposi-

⁸⁸⁷ JUSTINIANO, I., *El Digesto de Justiniano*, op.cit. (I, 5, 4-2), p. 59.

⁸⁸⁸ JUSTINIANO, I., *El Digesto de Justiniano*, op.cit., (XII, 6, 64), op.cit., p. 505.

⁸⁸⁹ JUSTINIANO, I., *El Digesto de Justiniano*, op.cit., (I, 12, 1,1), op.cit., p. 75. Véase, SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (III, 40), op.cit., pp. 172-173.

⁸⁹⁰ JUSTINIANO, I., *El Digesto de Justiniano*, op.cit., (L, 17, 32), p. 872.

⁸⁹¹ JUSTINIANO, I., *Institutionum D. Iustiniani* (I, 2,2), en *Cuerpo del derecho civil romano*, Lex Nova, Valladolid, 2004, p. 6.

ción no tendría mala resonancia si se hubiera aplicado a los esclavos, y también el pobre deudor hubiera retornado con placer a aquel “principio”»⁸⁹². Aunque no se contemple la servidumbre natural, lo que importa es mantener la consideración del esclavo como un objeto de producción. La perfección del cuerpo ya no es lo relevante, lo que sí importa, es su capacidad productiva⁸⁹³. En su manual sobre la Agricultura, Catón apunta la rentabilidad de los esclavos con esyos términos:

«Téngase en cuenta que lo mismo una tierra que un esclavo, si suponen un gasto excesivo, aunque produzcan ganancias, no son rentables»⁸⁹⁴.

No es un azar tampoco, si el mismo autor identifica el capítulo dedicado a las raciones alimentarias de los esclavos con el capítulo relativo a las raciones de los bueyes⁸⁹⁵. De forma general, la superioridad del amo está siempre consagrada, manteniendo al esclavo como un mero componente productivo del patrimonio general, siendo una *mancipii res*⁸⁹⁶. Séneca reconoce una igual dignidad entre los esclavos y los demás hombres; el valor de esta dignidad tiene como fin prohibir la crueldad y la violencia dentro de la esclavitud pero no quiere acabar con esta institución.

⁸⁹² BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op.cit., p. 24.

⁸⁹³ JUSTINIANO, I., *El Digesto de Justiniano*: a propósito de un esclavo cuyos dedos han sido imputados «(...) no ha de mirarse el número de dedos, sino el hecho de si puede usar sin impedimento de más o menos dedos que los normales» (XXI, 10-2), p. 40. Ver también (XXI, 11, 12 y ss.), op.cit., op.cit., p. 40 ss.

⁸⁹⁴ CATÓN, M. P., *De Agric cultura*, (Cap. I), trad. de A. M. Perales Alcalá, Instituto de Historia del Derecho, Universidad de Granada, 1976, p. 49.

⁸⁹⁵ CATÓN, M. P., *De Agric cultura*, (Cap. LXV), «Cantidad de alimento que se da a los esclavos», op.cit., pp. 131 y ss.

⁸⁹⁶ «(...) los dueños tienen potestad de vida y muerte sobre los esclavos, y que todo lo que se adquiere por medio del esclavo, se adquiere para el dueño», GAYO, *Digesto* (1, 52), en ORS, X. (d'). (ed.), *Antología de textos jurídicos de Roma*, op.cit., p. 103. Remito otra vez a SÉNECA, L. A., *Sobre los beneficios* (V, 19), en *Oeuvres Complètes*, op.cit., p. 218 y *Sobre la serenidad* (11.1), op.cit., p. 299.

Para concluir este capítulo, se puede afirmar que Séneca confiere a la filosofía la misión de liberar al ser humano del engaño en el cual se encuentra imbuido. Esta liberación no consiste en separar al individuo del mundo, sino en hacer que aquél se enfrente con la realidad que le rodea. La ética senequista, apoyándose en el estoicismo y el epicureísmo, es así práctica y belicista. Para poder entender su naturaleza y su condición, el ser humano debe recurrir a su conciencia que, en un primer momento, se plasma en el principio delfico del «conócete a ti mismo». Séneca confiere entonces a este principio una nueva profundidad. Por un lado, reitera la elevación del alma hacia lo divino. Pero esta misma elevación consiste en una interiorización, puesto que Dios se confunde con el alma de cada ser humano. Por esta razón, Séneca critica la veneración de lo divino porque parte de la separación del ser humano con lo divino, mientras que en realidad lo divino se confunde antropórficamente con lo humano. Por otro lado, el «conócete a ti mismo» implica fundamentalmente aprender a vivir consigo mismo y cuidarse a sí mismo, delimitando el espacio de su individualidad, estableciendo los cimientos del «alma morada», amueblándola con los únicos bienes de la virtud.

A partir de esta conciencia nítida de su interioridad, el individuo debe deducir dos consecuencias: primero, sólo su interioridad tiene una dignidad y, segundo, debe defenderla de los ataques que pretenden dañar sus edificaciones. Aquí empieza a esbozarse un valor inherente al ser humano; aparece más concretamente en esta configuración espacial del alma humana que el individuo debe descubrir, llenar y proteger. Esta protección se expresa en la conciencia y en el uso del bien más valioso que adorna el hogar del alma, y que es la libertad. Para demostrar la independencia del individuo, en el ejercicio autónomo de su juicio, y en la posibilidad de proteger su «tesoro», Séneca imagina la «morada humana» entre las tempestades de la fortuna y la muerte. Para neutralizar los efectos devastadores que pueden tener sobre la persona, Séneca blinda las paredes del hogar individual. Primero, apunta que la lucha misma contra esas agresiones demuestra la libertad individual. Segun-

do, si las paredes del hogar humano están hechas estrictamente con el material de la virtud, no sufrirán ningún daño. Si se debe por fuerza asentarse en otro lugar (a causa del exilio), este lugar no influye en los cimientos de la morada: el individuo sigue disfrutando de la misma libertad. He insistido en este punto en referencia con la identidad cosmopolita del ser humano que permite a Séneca anunciar la unidad de la humanidad. Cada morada humana está en efecto conectada con las demás dentro del «palacio» del género humano. También, cuando el individuo ha adquirido el conocimiento de su mortalidad, la conciencia de su libertad se despierta. Mezcla el momento presente con la virtud para consolidar las bases de su felicidad. Esta misma edificación, junto con el esfuerzo y el valor para fabricar independientemente su interioridad, se convierten en los impulsos de la libertad individual. Cuando el ser humano tiene conciencia del sentido trágico de su existencia, es entonces capaz de neutralizar los límites ajenos, que le parecen entonces menores y artificiales. Séneca convierte así el trágico final de la existencia humana en un deseo extraordinario para disfrutar de la vida.

Esta íntima interiorización del ser humano consigo mismo para defender su dignidad como agente moral y libre, se realiza junto con una exteriorización individual, es decir, con la aprehensión de la dignidad de los demás. Esta exteriorización es la profundización de la interioridad del ser humano y de su conciencia como individuo libre y vulnerable. En efecto, las nociones de individualidad y de alteridad se confunden en la medida que todos los seres humanos comparten la misma morada del género humano. Lo relevante es, una vez más, cómo Séneca atribuye una dignidad al ser humano. La conciencia de esta dignidad surge del rechazo de la violencia y de la crueldad, es decir, deriva de la conciencia de la vulnerabilidad humana y compartida. La genial intuición de Séneca consiste en conectar este rechazo con el reconocimiento de una igual dignidad compartida por todos los seres humanos. Cuando define al hombre como una «cosa sagrada», proclama entonces este valor frente al mismo ser humano. Séneca otorga

por tanto un valor prescriptivo a la dignidad humana: impide la realización de tratos degradantes entre los individuos. La morada humana, como espacio sagrado, hace que la libertad individual sea responsable de la suerte de los demás. Así, los esclavos tienen también una dignidad y una libertad moral. Séneca insiste en que las condiciones sociales no influyen ni en el tesoro de la individualidad, ni en la sacralidad de lo humano. Se trata de un paso decisivo, porque rechaza la idea de la esclavitud natural. Sin embargo, a pesar de reconocer esta dignidad, Séneca no critica la institución de la esclavitud; la humaniza sin derrocarla. Con otras palabras, lo que vulnera la dignidad del esclavo son la violencia y la crueldad que padece, pero no la función que éste desempeña.

EPÍLOGO

LAS CUATRO APORTACIONES DEL PENSAMIENTO CLÁSICO A LA DIGNIDAD HUMANA

El punto de partida de este libro ha consistido en la defensa de que la idea de dignidad humana no ha podido aparecer sin la construcción previa de la noción de individuo. Más precisamente, el ideal de autonomía constituye uno de los rasgos que permite identificar al ser humano como individuo. La dialéctica entre los modelos de la dignidad de la naturaleza humana y la dignidad de la persona permite identificar tanto las aportaciones de la filosofía clásica a la dignidad humana como también sus límites. La razón principal de esos límites consiste en que no se considera al ser humano, en aquella época, como el valor principal y la razón de ser de la organización social y política. Los obstáculos respecto a la dignidad humana son dos: primero, la autonomía del ser humano no es presupuesta sino impuesta. Depende del cumplimiento de ciertas pautas morales y sociales. Segundo, sólo el ciudadano tiene dignidad. Esta dignidad de la ciudadanía es exclusiva y excluyente. Se opone al valor de la igual dignidad de todos los seres humanos. Esas dos dimensiones constituyen la estructura básica del modelo de dignidad de la naturaleza humana en la Antigüedad. La actualización de este modelo por parte del individuo implica por tanto la idea de dignidad individual. El individuo debe lograr un valor a través de unos modelos de virtud y su participación directa en la esfera política.

Las aportaciones de la filosofía clásica a favor de la dignidad humana se encuentran al nivel inicial de su fundamentación. Es decir, la filosofía clásica proporciona materiales que pueden entenderse sin tener en cuenta la noción moderna de dignidad humana, pero ésta no puede entenderse prescindiendo de aquellos planteamientos. Éstos son implícitos en la idea moderna de dignidad humana, pero para que lleguen a serlo han tenido que ser formulados, interpretados, contruidos y reconstruidos. Esos principios son, a mi parecer, el «cuidado de sí», el *Sapere aude*, el *Carpe Diem* y la noción de «ciudadano del mundo». Esas cuatro fórmulas hacen referencia a cuatro parametros sin los cuales la noción de dignidad humana no habría podido emerger. El primero, es decir, el «cuidado de sí» hace referencia a la conciencia individual y al descubrimiento de la intimidad personal dentro del orden general. El segundo se refiere a la capacidad crítica del ser humano que utiliza la razón como única herramienta para establecer su juicio personal. El tercero implica convertir la vida humana en una experiencia individual y responsable para conseguir la felicidad. El cuarto principio hace referencia a un ideal de identidad cosmopolita que permite, teniendo en cuenta sus límites, defender una igualdad moral de todos los seres humanos. El primer principio convierte al ser humano en un sujeto autónomo en tanto que confiere un sentido ético a su existencia. El segundo hace del ser humano, un sujeto autónomo en la medida que es un ser racional. El tercero transforma al ser humano en un sujeto autónomo porque puede ser feliz por sí mismo. Por fin, el último conlleva un incipiente deber moral de solidaridad. Esos cuatro principios se relacionan entre sí y se complementan. Aparecen de forma explícita e implícita en el *corpus* filosófico que he examinado y representan la aportación esencial de la filosofía clásica en la fundamentación de la dignidad humana. Conviene en este sentido desarrollar brevemente cada uno de estos principios para entender por qué sin ellos la dignidad humana no habría podido formularse.

El «cuidado de sí» (*epimeleia heautou* y en latín, *cura sui*) se relaciona íntimamente con otro precepto más conocido, es decir, el «conócete a ti mismo» (*gnothi seauton*). Es más, habría

que decir que esos dos principios no pueden entenderse de forma separada. En la pre-modernidad, la búsqueda de la verdad y la espiritualidad están en efecto vinculados. El acceso a la verdad (filosófica) tiene como fin el conocimiento de sí mismo y este conocimiento tiene como objetivo la preservación y el desarrollo de la individualidad de cada uno. El pensamiento socrático y platónico ha establecido dicha conexión, definiendo primero la condición humana como un estado de ignorancia. El ser humano no es sólo ignorante, sino que además ignora que es ignorante. Para superar este engaño, debe desaprender lo que ha aprendido social y culturalmente. El acceso al conocimiento puro y divino le permite conocerse a sí mismo, en la medida que lo divino es un reflejo de su alma. La búsqueda de un ideal de conocimiento tiene una consecuencia humana e individual radical: proporciona un gobierno eficaz de sí mismo. Solamente con esta predisposición el individuo puede comprometerse políticamente con la *polis*. Aristóteles ha también –aunque de forma más sutil– insistido en este «cuidado de sí». En efecto, su interés por el «arte del buen vivir» (*eudaimonía*) tiene alguna relación con la *epimeleia*. Define una virtud por y para los hombres. Gracias a ella, cada individuo puede (y no debe) ser capaz de ser libre y feliz. También, su modelo del hombre magnánimo señala que el individuo debe preservar su autonomía moral hacia todo lo que le puede afectar positiva o negativamente. Las reflexiones de Cicerón y Séneca parece humanizar y mundanizar el conocimiento de sí mismo y el «cuidado de sí». En efecto, la filosofía consiste primero en una medicina cuyo fin es curar y cuidar al ser humano. La cura consiste en neutralizar los miedos del ser humano respecto a los demás, al destino, a la enfermedad y a la muerte. El fin es devolverle la constancia de ánimo y la confianza en sí mismo. Ahora, no se trata (sólo) de conocer el Bien para poder cuidar de su persona; hay que conocer también los supuestos males que acosan al ser humano. Una vez que se han neutralizado, el individuo puede reintegrar el hogar seguro de su alma y ser amigo de sí mismo. Además, gracias a Cicerón y Séneca, el «cuidado de sí» empieza a ser la base de un cuidado de los

demás. En efecto, la moderación y la prohibición de la violencia tanto en la guerra y como en el trato de los esclavos han integrado muchos de sus planteamientos. El propósito inicial no consiste en respetar un supuesto valor inherente a la persona del esclavo o del enemigo. Consiste en mantener la «ciudadela» (el alma) protegida de sentimientos, como la ira y la crueldad, que aquélla no puede controlar. Por tanto, el «cuidado de sí» ha constituido también el primer fundamento de la moderación y de la prohibición de la violencia. El cuidado de los demás aparece entonces como una consecuencia y no como una causa de esta predisposición. Sin embargo, una segunda tendencia aparece para fundamentar una cierta igual dignidad de los seres humanos. En el estoicismo, y con Séneca en particular, la prohibición de la violencia se fundamenta también en el «valor sagrado» del ser humano. La consideración de la vulnerabilidad ajena aparece como otro elemento que neutraliza la violencia. El conocimiento y el respeto del otro, tal como es, y no como ha sido social y culturalmente construido, aparece como una nueva exigencia de la justicia. El «cuidado de sí» no puede hacerse entonces prescindiendo de la suerte y del sufrimiento de los demás. En efecto, todos los individuos forman una misma comunidad de destino. Como veremos más adelante, cuando me referiré al ideal del «ciudadano del mundo», esta igualdad natural se conectará también con una igualdad de tipo moral. Ambos tipos de igualdad permiten fundamentar una incipiente igual dignidad de los seres humanos.

La segunda idea sobre la cual se apoya, a mi juicio, la noción de dignidad humana, se remite al lema del *Sapere aude*, es decir, «atrévete a servirse de tu propia razón». Este principio será explicado y popularizado en el siglo XVIII por Kant en su «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?». Utilizará esta fórmula para explicar que la Ilustración consiste en la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad, concibiendo ésta como la incapacidad de usar su entendimiento sin la guía de otros. Kant señalará que ha situado el punto central de la Ilustración preferentemente en cuestiones religiosas, porque «la minoría de edad en cuestiones religiosas es, entre todas, la

más perjudicial y humillante»¹. En sus orígenes, el *Sapere aude* de Horacio significaba más bien «atrévete a ser sabio» y se refería al logro del equilibrio interno². Sin embargo, creo que el significado kantiano y moderno de esta fórmula puede nutrirse del fundamento clásico de la filosofía. En efecto, todos los filósofos clásicos consideran que el papel de la filosofía consiste en liberar al ser humano del engaño (social en particular), mediante el desarrollo del discurso racional y crítico. Antes de ser una «medicina del alma», la filosofía es (también) la actividad que responde al «asombro» (el *thaûma*), es decir, al deseo humano de encontrar la verdad e interpretar el mundo por sí mismo. Como indica Dumont, la adaptación del sabio al mundo se obtiene mediante una relativización de las costumbres y de los valores humanos³. Este planteamiento implica dos ideas importantes. Por un lado, el mundo puede ser entendido desde un punto de vista racional. Por el otro, y como corolario, el ser humano puede (y después de la formación adecuada) llegar a entender por sí mismo y racionalmente la realidad que le rodea. Por tanto, la actividad filosófica contribuye a fundamentar la dignidad humana porque defiende la autonomía de la razón humana e individual. Al postular esta facultad, al ser humano no se le puede imponer una creencia social, política y religiosa. La libertad de decidir en qué creer (y no creer), y en qué pensar, aparece como el único postulado que permite respetar esta exigencia. Platón contempla en la autonomía de la razón individual y crítica, una facultad que permite superar la ignorancia y el engaño. El pensamiento racional, filosófico y crítico, permi-

¹ KANT, I., «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?*, trad. de A. Maestre & J. Romagosa, Tecnos, «Clásicos del pensamiento», n.º 43, Madrid, 1999, pp.17 y 24.

² «Atrévete a ser sensato. Empieza. Quien aplaza vivir rectamente espera, como el paleta, a que se agote la corriente del río; pero éste discurre y discurrirá arremolinado sin parar», *Epístolas* (I, 2, 40), en HORACIO, *Sátiras. Epístolas. Arte poética*, trad. de H. Silvestre, Cátedra, «Letras universales», Madrid, 1996, p. 361.

³ DUMONT, L., «*Génesis I*. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo», op.cit., p. 39.

te llevar a cabo una reflexión capaz de distanciarse de la realidad. Puede analizar, con unas pretensiones de objetividad, las experiencias vividas por el ser humano. Siguiendo a Tugendhat, gracias a Platón y a Sócrates, algo será considerado como bueno o correcto no porque está dado de antemano en la costumbre, sino porque ha sido probado racionalmente como bueno o correcto. Según Tugendhat, la filosofía se vuelve entonces un «radical dar cuenta y razón»⁴. Las reflexiones platónicas introducen también la racionalidad en la política, y pretenden mostrar, entre otros aspectos, que un sistema político que no se basa en este principio está destinado al desastre. En cuanto a Aristóteles, define al ser humano como el único animal dotado de razón. Éste puede llegar a tener una «vida buena» cuando es capaz de activar una virtud a su medida: la prudencia. Se atreve por lo tanto a pensar por sí mismo y no sigue ciegamente las costumbres de los demás. Asimismo, Cicerón y Séneca insisten en el deber del ser humano de interponer su inteligencia y su pensamiento crítico ante los prejuicios de los demás, las costumbres y las supersticiones. La razón permite al individuo defender su conciencia crítica y establecer la fortaleza de su alma. El individuo debe atreverse a pensar por sí mismo para no tener temores que no tienen ningún fundamento. En este aspecto, el *Sapere aude* se vincula también con el «cuidado de sí»: el desarrollo de la autonomía de la razón individual permite establecer la morada segura de la conciencia personal.

El tercer principio sobre el cual se fundamenta la dignidad humana puede resumirse en el *Carpe diem*⁵. Esta exhortación para aprovechar el día hace referencia a la búsqueda de la felicidad individual. Es una invitación a recoger hoy mismo las rosas de la vida que pronto se marchitan. Además, insiste en la dimensión mundanal de la existencia humana. La vida del hombre tiene un valor en sí y no es una preparación para una hipotética vida futura.

⁴ TUGENDHAT, E., *Problemas de la ética*, trad. de J. Vigil, Crítica, Barcelona, 1988, p. 48.

⁵ Horacio escribe: «(...) goza del día y no jures que otro igual vendrá después», *Oda* (I, 11), en HORACIO, *Odas y Epodos*, op.cit., p. 113.

tética vida futura. Implica por tanto rechazar el dualismo entre el cuerpo y el alma para concebir al ser humano en su complejidad y plenitud. Por tanto, el *Carpe diem* no se refiere sólo a una felicidad de tipo moral sino también al placer y a la realización responsable de los deseos. El eudemonismo y el hedonismo son subyacentes en este lema. El *Carpe diem* se conecta también con el «cuidado de sí», porque significa que el individuo debe redimensionar su conciencia en la aprehensión adecuada del transcurso del tiempo y de su propia mortalidad. El presente se vuelve el único espacio donde el individuo puede realizar su persona y convertir su existencia en obra de arte. Entiende que el presente representa una oportunidad única que no volverá a presentarse. La realización de la felicidad individual en el momento presente es la única salida frente a una existencia humana vulnerable y efímera. La filosofía platónica no parece abundar en esta dirección a causa del dualismo cuerpo/alma que plantea, su rechazo de los placeres del cuerpo, y la vinculación exclusiva que establece entre la felicidad y la sabiduría. Al contrario, los sofistas y los cirenaicos por ejemplo, defienden y reivindicán la dimensión corporal del ser humano y no oponen el cuerpo al alma. Para Aristipo de Cirene, fundador de la corriente cirenaica, el saber vivir consiste en gozar del instante en la realización controlada de los deseos. El goce no es el fin de la existencia sino un medio para la realización de la libertad del individuo⁶. Aristóteles insiste también en que la felicidad es el fin de la existencia humana y que la virtud consiste –entre otros– en la realización moderada de los deseos. El placer no existe en sí sino que depende de la actividad que se realiza. Por tanto, uno puede «amarse a sí mismo», cuando conoce sus talentos y sabe guiar su conducta según la virtud. La prudencia aparece como esta virtud práctica y antropocéntrica, que permite al individuo lograr su felicidad. Así, cuando uno logra una «vida buena», hace un uso moderado de los bienes materiales e inmateriales, y reivindica la independencia de su

⁶ Sobre Aristipo de Cirene, véase ONFRAY, M., *Las sabidurías de la antigüedad*, op.cit., pp. 107-128.

persona en cualquier aspecto de la vida. Por su parte, Cicerón insiste en que la virtud debe procurar felicidad y placer, señalando particularmente cómo afrontar las dificultades de la vida. Séneca, por fin, indica que el ser humano puede aprovechar el momento haciéndose a sí mismo feliz. Cuando señalo que el *Carpe diem* puede constituir una de las premisas sobre la cual se ha construido el concepto de dignidad humana, hago referencia a varios planteamientos filosóficos que insisten en que la vida humana es la única oportunidad para que el ser humano sea feliz. Además, el eudemonismo no se opone al hedonismo responsable, sino que el primero se nutre del segundo. En efecto, la realización de los deseos debe ser justa y controlada porque el fin verdadero de la vida humana es la libertad. Ésta no puede ser nunca arrebatada ni por una moral demasiado rigurosa ni por unos deseos desenfrenados. El ser humano no debe frustrar sus deseos ni tampoco ser atrastrado por ellos. En el goce moderado reside la libertad, y en la realización de ella está la felicidad. El *Carpe diem* reivindica la dimensión mundanal y corporal del ser humano. Incita al individuo a ser dueño de su propio destino, empezando por decidir cómo quiere aprovechar el momento presente. Este principio rechaza el dualismo cuerpo/alma así como al idealismo moral. Los sentidos no deben ser sometidos a la razón; deben acompañarla e incluso estimularla. El individuo puede natural y legítimamente disfrutar de los placeres y de las alegrías que procuran la vida humana en general, y el cuerpo humano en particular. La superación de los males de la vida no estriba en una huida hacia unos ideales de bien y de justicia, inalcanzables por la mayoría de los hombres, sino en la aceptación del carácter trágico de la existencia humana. A partir de esta aceptación, se pueden construir virtudes humanas e individuales que estimulan la razón y la sensibilidad para que todo ser humano pueda desplegar su autonomía en las coordenadas del momento presente. Además, las bases del *Carpe diem* son favorables a la noción de igual dignidad. En efecto, en la medida que no existe un dualismo entre el cuerpo y el alma, ésta ya no puede ser el elemento que sirve para diferenciar a los individuos entre sí. No existe ningún criterio para

fundamentar la supuesta desigualdad natural de los seres humanos. Esta desigualdad puede ser social, pero es ilegítima porque no refleja la condición humana. Además, y como consecuencia de la desaparición de este dualismo, la razón ya no es la única facultad que debe estudiar y desarrollar la filosofía. Ésta debe también interesarse por los sentidos, la sensibilidad, los deseos y los placeres. Por tanto, la filosofía ya no consiste en producir ilusoriamente sabios, sino en hacer que todo individuo –y a pesar de su condición– pueda libre y legitimamente reivindicar su persona en la sociedad donde vive y a lo largo de toda su vida. Este desplazamiento del objeto de la filosofía, de la razón hacia otras facultades humanas (tradicionalmente consideradas como inferiores), contribuye también a sembrar una semilla importante para el futuro desarrollo de la igual dignidad humana. A medida que se reduce la separación entre lo sensible y lo inteligible, la inmanencia tiene más espacio y dejará, entre otros aspectos, el campo abierto para la construcción de la igual dignidad humana.

El cuarto principio de la filosofía clásica que constituye una base fundamental para la dignidad humana es el ideal del «ciudadano del mundo». Este principio ha aparecido primero como un recurso psicológico para superar y aguantar la pena del exilio. En este sentido, es un ideal que se conecta originalmente con el «cuidado de sí». Revela primero que la ciudadanía constituye para el individuo antiguo el criterio básico que le permite estructurar su identidad como ser humano. Segundo, este ideal ha permitido fundamentar una identidad cosmopolita que se apoya en una igualdad moral de todos los seres humanos. En efecto, el concepto de ciudadanía cosmopolita hace referencia a la pertenencia de todo ser humano a la familia humana. En consecuencia, la noción de ciudadanía cosmopolita parte de la igualdad moral de los individuos, puesto que todos son agentes libres y racionales. Esta igualdad moral complementa la «igualdad de destino» de las personas que, como se ha visto, hace referencia a su común vulnerabilidad. Ambos tipos de igualdad, junto con el «*homo homini, sacra res*», constituyen las aportaciones del pensamiento clásico a favor de la igual

dignidad. También, el principio de «ciudadano del mundo» no puede entenderse sin la fórmula de Terencio, que hemos visto en los capítulos anteriores: «*hombre soy y nada humano me es ajeno*». Esta fórmula implica una incipiente responsabilidad individual en relación con la suerte de los demás. La humanidad aparece como un ideal que se debe fortalecer consolidando los lazos morales entre todos sus miembros. Esta consolidación se hace particularmente mediante unos deberes de justicia. Es más, el ideal cosmopolita sirve también para criticar las injusticias sociales y políticas propias de las identidades locales y nacionales. Implica oponer a la injusticia de las leyes de los hombres, la justicia de la ley natural. La modernización y la racionalización de esta ley natural consistirá precisamente en el concepto de dignidad humana.

En resumen, estos cuatro principios que acabo de examinar son los que estructuran gran parte de la filosofía clásica. Son además los antecedentes que permiten orientar el significado actual de la dignidad humana. Además, enseñan que dicho valor no puede fundamentarse exclusivamente en unos ideales de autonomía y de libertad. En efecto, el ser humano está condicionado por varios factores (sociales y naturales) y fundamentar la dignidad humana solamente en la autonomía individual resultaría ser ingenuo y engañoso. La noción de dignidad humana tiene actualmente dos desafíos en relación con su propio significado. Primero, se debe matizar e incluso rechazar el idealismo moral con el fin de reivindicar la inmanencia de la existencia humana con, en particular, la libre disponibilidad y el disfrute de la corporeidad. Segundo, se debe superar la noción judeocristiana de libre arbitrio y que sirve solamente para justificar el sentimiento de culpa. Así, cuando Nietzsche comenta lo que llama el «error del libre arbitrio», señala que podría ser «una cosa muy variable, ligada a la evolución de la moral, de la civilización, y que tal vez no exista más que en un tiempo relativamente breve de la historia del mundo. Nadie es responsable de sus actos; nadie lo es de su ser; juzgar equivale a ser injusto. Esto es verdad también cuando el individuo se juzga a sí mismo. Esta proposición es tan clara como la luz del

sol, y, sin embargo, todo hombre prefiere en ese caso volver a las tinieblas y al error, por temor a las consecuencias»⁷. Por tanto, si no se quiere caer en una definición falaz de la dignidad humana, habría que desvincularla primero de cualquier aproximación idealista de la naturaleza humana e indicar luego *no por qué* deriva del ser humano, sino *para qué* sirve al ser humano.

⁷ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, (§ 39), «La fábula de la libertad inteligible», op.cit., p. 72.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Mélanges offerts à M. Max Niedermann*, Université de Neuchâtel, Neuchâtel, 1944.
- AA.VV., *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte*, Librería Editorial Augustinus, Madrid, 1965.
- AA.VV., «Les stoïciens et le monde», *Revue de Métaphysique et de Morale*, *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte*, Librería Editorial Augustinus, Madrid, 1965.
- AA.VV., *Studi in onore di Biondo Biondi*, (II), Giuffrè, Milano 1965.
- AA.VV., *Estudios sobre Séneca*, Octava Semana Española de Filosofía, C.S.I.C, Madrid, 1966.
- AA.VV., *Storia di Roma. 4. Caratteri e morfologie*, Einaudi, Turín, 1989.
- AA.VV., *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, Documentos A 7, Genealogía Científica de la Cultura, Anthropos, Barcelona, 1994.
- AA.VV., *Matrix. Machine Philosophique*, Ellipses, Aubin Imprimeur, París, 2003.
- ADKINS, A. W. H., *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Clarendon Press, Oxford, 1960.
- AJAVON, F-X., *L'eugénisme de Platon*, L'Harmattan, «Ouverture Philosophique», París, 2002.
- ALEGRE MARTÍNEZ, M. A., *La dignidad de la persona como fundamento del ordenamiento jurídico constitucional español*, Universidad de León, León, 1996.
- ALLERS, R., «Microcosmus from Anaximandros to Paracelsus», *Traditio*, n.º 2, Nueva-York, 1944, pp. 319-407.

- ÁLVAREZ, C. L., *Qué es la dignidad*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 2001.
- ANDORNO, R., *Bioética y dignidad de la persona*, Tecnos, Madrid, 1998.
- ANDREAU, A., (coord.), *El Hombre romano*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- ANSUÁTEGUI ROIG, F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, BOE, Madrid, 1994.
- ANSUÁTEGUI ROIG, F. J., (ed.), *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*, Dykinson, Madrid, 2005.
- *Una discusión sobre derechos colectivos*, Dykinson, Madrid, 2001.
- ANTON, J. & PREUS, A., *Aristotle's Ethics*, State University of New-York Press, Nueva York, 1991.
- ARANGUREN, J. L., «El ámbito de la intimidad» en CASTILLO DEL PINO, C. (ed.), *De la intimidad*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 17-24.
- ARENDT, H., *La condición humana*, trad. de R. Gil Novalés, Paidós-Iberica, Barcelona, 1993.
- ARIAS RAMOS, J. & ARIAS BONET, J. A., *Derecho público romano e historia de las fuentes*, Clares, Valladolid, 1971.
- ARISTÓTELES, *Acerca del Cielo*, trad. de M. Candel, Gredos, Madrid, 1996.
- *Acerca de la adivinación por el sueño*, en *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breve de historia natural*, trad. de E. de la Croce & A. Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1987.
- *Constitución de los Atenenses*, trad. de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1984.
- *Del alma*, trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.
- *De l'âme*, trad. fr. & notas de E. Barbotin, Les Belles Lettres, París, 1989.
- *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. de J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1995.
- *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. de J. Tricot, J. Vrin, París, 1997.
- *Gran Ética*, trad. de F. Gallach Palés, Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid, 1932
- *Metafísica*, trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.
- *Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales*, trad. de E. Jiménez Sánchez-Escariche & A. Alonso Miguel, Gredos, Madrid, 2000.
- *Política*, trad. de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1999.
- *Politique*, trad. fr. de J. Aubonnet, Gallimard, París, 1993.
- *Retórica*, trad. de R. Quintín, Gredos, Madrid, 1999.

- ARTIGAS, J., *Séneca. La filosofía como forjación del hombre*, CSIC, Madrid, 1952.
- ASÍS, R. (de)., *Sobre el concepto & el fundamento de los Derechos: Una aproximación dualista*, Dykinson, Madrid, 2001.
- AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, trad. de V. Peña, Taurus, Madrid, 1981. (Existe una nueva edición en Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2008).
- *La prudence chez Aristote*, PUF, «Quadrige», París, 1997.
- «Sénèque et l'unité du genre humain», en AA.VV., *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte*, Librería Editorial Augustinus, Madrid, 1965, pp. 75-92.
- AUBENQUE, P. & ANDRÉ, J. M., *Sénèque*, Éditions Seghers, «Philosophes de tous les temps», París, 1964.
- AURELIO, M., *Meditaciones*, trad. de F. Cortés Gabaudán, Cátedra, «Letras Universales», Madrid, 2001.
- BAECHLER, J., «Individualité, personnalité et identité», en CAROSELLA, E. D. (dir.), *L'identité? Soi et non-soi, individu et personne*, PUF, París, 2006, pp. 85-91.
- BAERTSCHI, B., *Enquête philosophique sur la dignité*, Ed. Labor et Fides, Genève, 2005.
- BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, París, 1950.
- BAKER, H., *The Image of Man. A Study of the Idea of Human Dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages & The Renaissance*, Harper Torchbooks, Nueva-York, 1961.
- BAQUÍLIDES, *Odas y Fragmentos*, trad. de F. García Romero, Gredos, Madrid, 1988.
- BARCELÓ, P., *Breve historia de Grecia y Roma*, Alianza, Madrid, 2001.
- BARNES, J., (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- BAUMAN, R. A., *Human Rights in Ancient Rome*, Routledge, Londres & Nueva York, 2000.
- BEARE, J. I., «Self-Knowledge», *Mind*, New Series, vol. 5, n.º 18, Abr. 1896, Oxford University Press, Oxford, pp. 227-235.
- BEDNAR, M. & MCLEAN, G. F. (ed.), *Human dignity: Values and Justice*, The Council For Research in Values and Philosophy, Cultural Heritage and Contemporary Change. Series IVA. Eastern and Central Europe, vol. 18, Washington, 1999.
- BEJAR, H., *La cultura del yo: pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Alianza, Madrid, 1993.

- BÉNATOUÏL, T., «La Matrice ou la Caverne?» en AA.VV., *Matrix. Machine Philosophique*, Ellipses, Aubin Imprimeur, París, 2003, pp. 34-42.
- BENAVENTE BARREDA, J. M., «Justificación teórica al espiritualismo de Séneca», en AA.VV., *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, C.S.I.C, Madrid, 1966, pp. 381-386.
- BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (vol.2), Éditions de Minuit, París, 1981.
- BERKOWITZ, P., *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. de B. Urrutia, J. Bayón & N. Rodríguez, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- BIGNONE, E., *Historia de la literatura latina*, trad., Halperín, G., Losada, Buenos Aires, 1952.
- BILBENY, N., *Humana dignidad*, Tecnos, Madrid, 1990.
- BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, trad. de F. González Vicén, Aguilar, Madrid, 1980.
- BLÜHER, K. A., *Séneca en España, Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Gredos, Madrid, 1983.
- BOBBIO, N., *El tiempo de los derechos*, trad. de R. de Asís Roig, Sistema, 1991, pp. 37-52.
- BODÉÛS, R., *Aristote, la justice et la Cité*, PUF, París, 1996.
— *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Editions Peeters, Louvain-La-Neuve, 2004.
- BOECIO, A., *La consolación de la filosofía*, trad. P. Rodríguez Santidrián, Alianza Editorial, «Clásicos de Grecia y Roma», Madrid, 1999.
- BORGO, A., *Lessico Morale di Seneca*, Loffredo Editore, «Studi Latini», Nápoles, 1998.
- BOUVIER, D., «Ulysse et le personnage du lecteur dans la *République* : réflexions sur l'importance du mythe de Er pour la théorie de la mimésis», en FATTAL, M., (dir.), *La Philosophie de Platon*, L'Harmattan, «Ouverture Philosophique», París, 2001, pp. 19-54.
- BOYANCÉ, P., *Études sur l'humanisme cicéronien*, Latomus, Bruselas, 1970.
- BOWRA, C. J., *La aventura griega.*, trad. de L. Gil, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1960.
- BRAGUE, R., *Europe, la voie romaine*, Gallimard, Folio Essais, París, 1998.
- BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, (tomo I), trad. de D. Nañez, Editorial Sudamericana, Buenos-Aires, 1944.

- «Sur une des origines de l'humanisme moderne. Le *De Officiis* de Cicerón», *Actes du Xe Congrès International de Philosophie*, París, 1937, pp. 777 ss.
- BRENTANO, F., *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, trad. de D. Pascal, J. Vrin, París, 1992.
- BRAVO, G., *Historia del mundo antiguo*, Alianza Universidad, Madrid, 1995.
- BRIDOUX, A., *Le stoïcisme et son influence*, J. Vrin, París, 1966.
- BRIOT, P., «Cicéron. Approches d'une psychanalyse», *Latomus*, n.º 704, 1969, pp. 1040-1049.
- BRISSON, L., *Platon. Les mots et les mythes*, Éditions La Découverte, París, 1994.
- BROCHARD, V., *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, J. Vrin, París, 1974.
- BRUN, J., *Aristóteles y el Liceo*, trad. de A. Maljuri, Paidós, Barcelona, 1992.
- *Le stoïcisme*, PUF, «Que sais-je ?», n.º 770, París, 2003.
- BRUNSCHWIG, J., «La déconstruction du "Connais-toi toi-même" dans l'*Alcibiade Majeur*», *Recherches sur la Philosophie et le Langage*, n.º 18, Grenoble, 1996, pp. 61-84.
- CAMPANA, A., «The origin of the word *humanist*», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, (IX), 1946, pp. 60-73.
- CAMPOY CERVERA, I., «Una revisión de la idea de dignidad humana y de los valores de libertad, igualdad y solidaridad en relación con la fundamentación de los derechos», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo 21, BOE, Madrid, 2005, pp. 143-166.
- CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética*, (vol.1), Crítica, Barcelona, 1988.
- CANDEL, M., «¿Regreso a Aristóteles?», prólogo de BRUN, J., *Aristóteles y el Liceo*, trad. de A. Maljuri, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 9-19.
- CAROSELLA, E. D. (dir.), *L'identité? Soi et non-soi, individu et personne*, PUF, París, 2006
- CASTILLEJO, J., *Historia del Derecho romano*, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 2004.
- CASTILLO DEL PINO, C. (ed.), *De la intimidad*, Crítica, Barcelona, 1989.
- CASTORIADIS, C., *Figures du pensable*, Seuil, «La couleur des idées», París, 1999.
- CATÓN, M., P., *De Agricultura*, trad. de A. M. Perales Alcalá, Instituto de Historia del Derecho, Universidad de Granada, Granada, 1976.

- CEREZO, P., «Tiempo y Libertad en Séneca», en AA. VV., *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, C.S.I.C, Madrid, 1966, pp. 195-208.
- CICERÓN, M. T., *Catilinarias*, trad. de C. López de Juan, «Clásicos de Grecia y Roma», Alianza, 2005.
- *De finibus (Del supremo bien y del supremo mal)*, trad. de V. J. Herrero Llorente, Gredos, Madrid, 1987.
- *De finibus (Del supremo bien y del supremo mal)*, trad. de M. Valbuena, Espasa, «Austral», Madrid, 1943.
- *De los fines de los bienes y los males*, trad. de J. Pimentel Álvarez, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2003.
- *De natura deorum*, trad. de H. Rackham, Harvard University Press, Massachusetts, 1974.
- *Discursos*, (VI), trad. de M.^a José Muñoz Jiménez, Gredos, Madrid, 2006.
- *Disputaciones Tusculanas*, trad. de A. Medina González, Gredos, Madrid, 2005.
- *El orador*, trad. de E. Sánchez Salor, Alianza, Madrid, 1997.
- *El Sueño de Escipión*, trad. de J. Raventós, Acantilado, Barcelona, 2004.
- *En defensa de P. Sestio en Discursos*, (IV), trad. de J. Baños Baños, Gredos, Madrid, 1994.
- *En defensa de Q. Roscio*, en *Discursos* (III), trad. de J. Aspa Cereza, Gredos, Madrid, 2000.
- *En defensa de Sexto Roscio Amerino*, en *Discursos*, (V), trad. de J. Aspa Cereza, Gredos, Madrid, 1995.
- *Epístolas familiares*, trad. de P. Simon Abril, Librería Santaren, «Clásicos Latinos», Valladolid, 1941.
- *La amistad*, trad. de J. Guillén Cabañero, Trotta, «Clásicos de la Cultura», Madrid, 2002.
- *Pro Archia poeta en Tres discursos jurídicos*, trad. de J. M. Royo Arpón, Marcial Pons, Barcelona, 2004.
- *Pro Roscio Comodeo*, en *Discursos* (III), trad. de J. M. Requejo Prieto, Gredos, Madrid, 2000.
- *Sobre el orador*, trad. de J. Iso, Gredos, Madrid, 2002.
- *Sobre la República. Sobre las leyes*, trad. de J. Guillén, Tecnos, «Clásicos del Pensamiento», n.º 20, Madrid, 1992.
- *Sobre los deberes*, trad. de J. Guillén Cabañero, Tecnos, «Clásicos del Pensamiento», n.º 64, Madrid, 1999.
- *Topica*, trad. de H. M. Hubbell, Harvard University Press, (Mass.), 1983.

- CICERÓN, Q. T., *Breviario de campaña electoral*, (IV), trad. de A. RIQUER, Sirmio-Quaderns Crema, Biblioteca Menor, n.º 7, Barcelona, 1993.
- CIORAN, E., *Œuvres*, Gallimard, «Quarto», París, 1995.
- COLLINS, S. D., «Justice and the Dilemma of Moral virtue in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», en TESSITORE, A. (ed.), *Aristotle and Modern Politics*, Tessitore A. (ed.), University of Notre Dame, Indiana, 2002, pp. 105-129.
- CONSTANT, B., *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, en *Escritos Políticos*, trad. de M. L. Sánchez Mejía, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- COOPER, J. M., «Aristotle on Friendship», en OKSENBERG RORTY, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1984, pp. 301-340.
- *Reason and Human Good in Aristotle*, Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge, 1986.
- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía (I). Grecia y Roma*, trad. de E. Trías, Ariel, Barcelona, 1999.
- CORNFORD, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, trad. de J. L. Cordero & M. D. Carmen Ligatto, Paidós, Barcelona, 1991.
- CORTÉS MORATÓ, J. & MARTÍNEZ RIU, A., *Diccionario de Filosofía*, Herder, Barcelona, 1991, [Formato CD-Rom].
- COSTA, C. D. N. (ed.), *Seneca*, Routledge & Kegan Paul, Londres & Boston, 1974.
- COURCELLE, P., «Cicéron et le principe delphique», en *Giornale Italiano de Filologia*, n.º 21, Roma, 1969, pp. 109-120.
- «Les origines romaines de l'idée de tolérance», *Revue des Études Latines*, n.º 48, París, 1970.
- CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El hombre y la sociedad*, trad. de A. Torán & J.C. Armero, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- CURA GRASSI, D. C., *Pensamientos de Marco Tulio Cicerón*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2004.
- DAVIES, J. C., «The originality of Cicero's Philosophical Works», en *Latomus*, n.º 30, 1971, pp. 105-119.
- DESIMONI, L. M., *El derecho a la dignidad humana*, Deplama, Buenos Aires, 1999.
- DÍAZ, E., *Un itinerario intelectual. De filosofía jurídica & política*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- DIXSAUT, M., *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes* (vol. I), J. Vrin, París, 2000.

- DONNELLY, J., *Universal Human Rights in the theory and practice*, Cornell University, Princeton, 2002.
- DODDS, E. R., *Gorgias*, Oxford University Press, Oxford, 1990.
- DOODY, M., *Aristote et l'oracle de Delphes*, trad. fr. de J. Guiod, Ed. 10/18., París, 2003.
- DUMONT, J.-P., *La Philosophie Antique*, PUF, «Que sais-je ?», París, 1989.
- DUMONT, L., *Ensayos sobre el individualismo*, trad. de R. Tusón Calatayud, Alianza, Madrid, 1987.
- *La civilización India y nosotros*, trad. de R. Rubio Hernández, Alianza, Madrid, 1989.
- DUPONT, F., *Les monstres de Sénèque. Pour une dramaturgie de la tragédie romaine*, Belin, «L'Antiquité au Présent», París, 1995.
- DÜRING, I., *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Göteborgs Universitets Årsskrift, Göteborg, 1957.
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. de R. Ramos Torre, Akal, Madrid, 1982.
- DWORKIN, R., *El dominio de la vida una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual.*, trad. de R. Caraccionlo & V. Ferreres, Ariel, Barcelona, 1998.
- ELORDUY, E., *El estoicismo*, Gredos, Madrid, 1972.
- EPICTETO-(ARRIANO)., *Disertaciones*, trad. de P. Ortiz García, Planeta, De Agostini, Madrid, 1996.
- EPICURO, *Obras completas*, trad. de J. Vara, Cátedra, «Letras Universales», n.º 221, Madrid, 1999.
- ERASMO, D., *Sentiment d'Érasme sur Cicéron*, en *Oeuvres complètes de Cicéron*, tome III, M. Nisard, (dir.), Firmin-Didot, París, 1875.
- ESQUILO, *Prometeo encadenado & Los persas*, en *Tragedias*, trad. de E. A. Ramos Jurado, Alianza, Madrid, 2001.
- EURÍPIDES, *Tragedias (II)*, trad. de J. M. Labiano, Cátedra, Madrid, 1999.
- *Tragedias (II)*, trad. de J-L. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1985.
- *Tragedias (III)*, trad. de C. García Gual & L. A. Cuenca y Prado, Gredos, Madrid, 1985.
- FAERNA, A. M. & TORREVEJANO, M., (ed.), *Identidad, Individuo e Historia*, Colección Filosofías, Valencia, 2003.
- FATTAL, M., (dir.), *La Philosophie de Platon (t.I)*, L'Harmattan, «Ouverture Philosophique», París, 2001.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Dykinson, Cuadernos «Bartolomé de las Casas», Madrid, 2001.

- FERRI, L., *Ils racontent la mondialisation. De Sénèque à Levi-Strauss*, Éditions Saint-Simon, París, 2005.
- FERRY, L. & VINCENT, J. D., *¿Qué es el Hombre?*, trad. de I. Cifuentes & M. Cordon, Taurus, Madrid, 2001.
- FINKIELKRAUT, A., *La humanidad perdida*, trad. de Th. Kauf, Anagrama, Barcelona, 1998.
- FONTAN, A., *Artes ad Humanitatem, Ideales del Hombre y de la Cultura en Tiempos de Cicerón*, Publicaciones del Estudio General de Navarra, Pamplona, 1957.
- «Séneca, un intelectual en la política», *Atlántida, Revista del Pensamiento Actual*, n.º 20, 1966, Madrid, pp. 142-174.
- FORTENBAUCH, W. W., *Aristotle on Emotion*, Duckworth, Londres, 2002.
- FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, trad. de F. Alvarez-Uría, Akal, Madrid, 2005.
- FREDE, M., «On Aristotle's Conception of the Soul», en NUSSBAUM, M. & OKSENBURG RORTY, A. (ed.), *Essays on Aristotle's «De Anima»*, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 93-108.
- FRIEDLAENDER, L., *La sociedad romana. Historia de las costumbres en Roma desde Augusto hasta los Antoninos*, trad. de W. Rocés, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1982.
- FRYDMAN, P., «L'atteinte à la dignité de la personne humaine et les pouvoirs de police municipale. Propos des «lancers de nains»», *RFDA*, n.º 11, 1995, pp. 1204-1217.
- FUKUYAMA, F., *El fin del hombre*, trad. de P. Reina, Ediciones, B., «SQN», Barcelona, 2002.
- *La Confianza*, trad. de V. Alba, Ediciones B., «SQN», Barcelona, 1998.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D., *La ciudad antigua*, trad. de C. MARTÍN, IBERIA, «Obras Maestras», Madrid, 1971.
- GALA, A., *Séneca o el beneficio de la duda*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987.
- GARCÍA-BORRÓN, J. C., «Más de Séneca y de senequismo», *Revista de Filosofía* (T. XX, n.º 77), Madrid, 1961, pp. 217-229.
- *Séneca y los estoicos*, C.S.I.C., Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Barcelona, 1956.
- GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca. Contribución al estudio del concepto de modernidad*. Universidad de Granada, Granada, 1976.
- GARIN, E., *A scuola con Socrate*, La Nuova Italia, Milán, 1993.

- GARNSEY, P., *Conceptions de l'esclavage. D'Aristote à Saint Augustin*, trad. de A. Hasnaoui, Les Belles Lettres, «Histoire», París, 2004.
- GARZÓN VALDÉS, E., *Tolerancia, dignidad y democracia*, Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Nuevos Tiempos. Nuevas Ideas. Fondo Editorial, L. Lavado (ed.), Lima, 2006.
- *El carácter adscriptivo del concepto de dignidad humana*. Conferencia pronunciada en la Fundación Juan March. Ciclo IX: Seminario de Filosofía: «La dignidad humana».
Disponible en formato audio en:
<http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.asp?id=712>
- GAUTHIER, R. A., *La morale d'Aristote*, PUF, «Invitation Philosophique», París, 1958.
- GELIO, A., *Noches Áticas*, trad. de F. Navarro y Calvo, Ediciones Jurídicas Europa-América, Buenos Aires, 1959.
Consultado en <http://www.thelatinlibrary.com/gellius.html>
- GIARDINA, A., «Uomini e spazi aperti», en AA.VV., *Storia di Roma*. 4. *Caratteri e morfologie*, Einaudi, Turín, 1989, pp.71-99.
- (Coord.): *El Hombre romano*, trad. de J. Casteño Vejarano, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- GLADSTON, W., *Justice and the Human Good*, University of Chicago, Chicago, 1980.
- GLASNAR, P. & ROTHMAN, H., *Genetic Imaginations: Ethical, Legal and Social Issues in Human Genome Research*, Ashgate, Londres, 1998.
- GÓMEZ PIN, V., *El Hombre, un animal singular*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2005.
- *El orden aristotélico*, Ariel, Filosofía, Barcelona, 1984.
- *La dignidad. Lamento de la razón repudiada*, Paidós, Barcelona, 1995.
- *Los ojos del murciélago. Vidas en la caverna global*, Seix Barral, Los Tres Mundos, Barcelona, 2000.
- GONZÁLEZ PÉREZ, J., *La dignidad de la persona*, Civitas, Madrid, 1986.
- GOSLING, J.C.B., *Plato*, Routledge & Hegan Paul, Londres, 1983.
- GREEN, T. H., *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 2003.
- GRIFFIN, M., *Seneca. A philosopher in Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- «*Imago vita suae*» en COSTA, C. D. N., (ed.), *Seneca*, Routledge & Kegan Paul, Londres y Boston, 1974, pp. 1-38.
- GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Les Belles Lettres, París, 1978.

- GUAL GARCÍA, C., «Platón», en CAMPS, V. (ed.). *Historia de la ética*, (vol.1), Crítica, Barcelona, 1988, pp. 80-135.
- GUILLEMIN, A., «Sénèque directeur d'âmes. III. Les théories littéraires», *Revue des Études Latines*, n.º 32, París, 1954, pp. 250-274.
- «Sénèque, second fondateur de la prose latine», *Revue des Études Latines*, n.º 32, París, 1957, pp. 265-284.
- GUILLEN, J., *Héroe de la libertad. Vida política de M. Tulio Cicerón*, Universidad Pontificia de Salamanca, «Bibliotheca Salmanticensis Estudios», Salamanca, 1981.
- GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, I., *Dignidad de la persona y derechos fundamentales*, Marcial Pons, Madrid, 2005.
- HABERMAS, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, trad. de M. Jiménez Redondo, Paidós, «Pensamiento Contemporáneo», n.º 17, Barcelona, 1998.
- HALICARNASO, D. (ed.), *Historia antigua de Roma*, trad. de E. Jiménez & E. Sánchez, Gredos, Madrid, 2002.
- HARDIE, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- HARE, R. M., *Platón*, trad. de A. Martínez Lorca, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- HART, H. L. A., *El concepto de derecho*, trad. de G. R. Carrió, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1998.
- HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón*, trad. de R. Buenaventura, Visor, «Literatura y Debate Crítico», Madrid, 1994.
- HAYEK, F. A., *Los fundamentos de la libertad*, trad. de J. V. Torrente, Unión Editorial, «Clásicos de la libertad», Madrid, 1998.
- HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, trad. de J. Adrián Escudero, Trotta, «Estructuras y Procesos-Serie Filosofía», Madrid, 2002.
- *Qu'est ce que la philosophie ?* trad. fr. de K. Axelos & J. Beaufret, Gallimard, «nrf», París 1957.
- HERÓDOTO, *Historia*, trad. de C. Shrader, Gredos, Madrid, 1995.
- *Historia*, trad. de M. Balasch, Cátedra, Madrid, 1999.
- HESÍODO, *Trabajos y días*, en *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen*, trad. de A. & M. A. Martín Sánchez, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- *Trabajos y días*, en *Obras y fragmentos*, trad. de A. Pérez Jiménez & A. Martínez Díez, Gredos, Madrid, 1983.
- HIERRO, L., *Estado de Derecho. Problemas actuales*, Fontamara, «Biblioteca de Ética Filosofía del Derecho y Política», México, 2001.

- «¿Qué derechos tenemos?» en *Doxa*, n.º 23, 2000, pp. 351-375.
- HIPÓCRATES, *Tratados hipocráticos*, trad. de J. A. López Pérez & E. García Novo, Gredos, Madrid, 1986.
- HOERSTER, N., *En defensa del positivismo jurídico*, trad. de J. M. Seña, Gedisa, Barcelona, 1992.
- HOMERO, *Odisea*, trad. de J. L. Calvo, Cátedra, «Letras Universales», Madrid, 1990.
- *Iliada*, trad. de E. Crespo Güemes, Gredos, Madrid, 1991.
- Horacio, *Odas y Epodos*, trad. de M. Fernández-Galiano, Cátedra, «Letras Universales», Madrid, 1990.
- *Sátiras. Epístolas. Arte poética*, trad. de H. Silvestre, Cátedra, «Letras universales», Madrid, 1996.
- HUMBOLDT, W., (Von), *De l'esprit de l'humanité et autres essais sur le déploiement de soi*, trad. fr. de O. Mannoni, Ed. Premières Pierres, Charenton, 2004.
- HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, trad. fr. de G. Granel, Gallimard, «nrf», París, 1976.
- IRVIN, W. (ed.), *The Matrix and philosophy*, Open Court, Chicago, 2002.
- IRWIN, T. H., «Reason and Responsibility in Aristotle», en OKSENBERG RORTY, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1984, pp. 117-156.
- ISÓCRATES, *Discursos* (II), trad. de J. M. Guzmán Hermida, Gredos, Madrid, 1980.
- *Discours* (vol. 2), trad. fr. de G. Mathieu & E. Brémond, Les Belles Lettres, París, 1961.
- ITURRIAGA ELORZA, J., «El estoicismo de Séneca en las *Cartas a Lucilio*: su postura ante el dolor y el sufrimiento humano», en *Letras de Deusto*, Universidad de Deusto, n.º 67, vol. 25, Deusto, 1995, pp. 125-132.
- JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual.*, trad. de J. Gaos, FCE, México, 1997.
- *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de J. Xirau & W. Rocas, Fondo de Cultura Económica, México, Buenos-Aires, 1988.
- JANET, P., *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Librairie Philosophique de Ladrance, París, 1872.
- JANIK, D., «El Ojo del Alma: la función gnoseológica, religiosa, moral y estética de una metáfora tópica», en *Revista de Filosofía*, n.º 25, Madrid, 2005.

- JASPERS, K., *Los grandes filósofos. Los fundadores de filosofar: Platón, Agustín y Kant*, trad. de P. Simón, Tecnos, Madrid, 1995.
- JENOFONTE, *Apología de Sócrates ante los jueces*, trad. de J. A. Moreno Jurado, Biblioteca Económica de Cultura Ecuménica, «Serie griega», Sevilla, 1994.
- *Helenicas*, trad. de D. Plácido, Alianza, Madrid, 1989.
- *Helléniques. Apologies. Mémoires*, trad. fr. de P. Chambry, Librairie Garnier Frères, París, (19..?)
- JUVENAL, J., *Sátiras*, trad. de R. Heredida Correa, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.
- JUSTINIANO, I., *El Digesto de Justiniano*, trad. de A. D'Ors, Aranzadi, Pamplona, 1972.
- *Cuerpo del derecho civil romano*, Lex Nova, Valladolid, 2004.
- KANT, I., *El conflicto de las facultades*, trad. de R. Rodríguez Aramayo, Alianza, «Humanidades», Madrid, 2003.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Encuentro, «opuscula philosophica», n.º 18, Madrid, 2003.
- *Crítica de la razón práctica*, trad. de R. Rodríguez Aramayo, Alianza, Madrid, 2002.
- *¿Qué es la Ilustración?*, trad. de A. Maestre & J. Romagosa, Tecnos, n.º 43, Madrid, 1999.
- KENDALL SOULEN, R. & WOODHEAD, L., *God and Human Dignity*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2006.
- KENNEY, E. J. & CLAUSEN, W. (ed.), *Historia de la literatura clásica. (II). Literatura Latina*, trad. de E. Bombín, Gredos, Madrid, 1989.
- KOYRÉ, A., *Introducción a la lectura de Platón*, trad. de J-M. Cajica, Editorial José M. Cajica, Jr., Puebla, México, 1947.
- KRÖNER, H. O., «Séneca: ¿un sabio?», en ROGRÍGUEZ-PANTOJA, M. (ed.), *Séneca, dos mil años después, Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento, (Córdoba, 24 a 27 de septiembre 1996)*, Universidad de Córdoba y Obra Social y Cultural CajaSur, Córdoba, 1997, pp. 37-44.
- LACOUR-GAYET, J., *De Platon à la Terreur*, Éditions SPID, París, 1948.
- LADRIÈRE, P., «La notion de personne, héritière d'une longue tradition», en NOVAES, S. (dir.), *Biomédecine et devenir de la personne*, Seuil, París, 1991, pp. 27-37.
- LAERCIO, D., *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, trad. de J. Ortiz & Sanz, Luis Navarro (ed.), «Biblioteca Clásica», Madrid, 1887.
- Consultado en www.cervantesvirtual.com*

- LARENZ, K., *Derecho justo. Fundamentos de ética jurídica*, trad. de L. Díez-Picazo, Civitas, Madrid, 1985, pp. 55-66.
- LAURAND, V., *Stoïcisme et lien social à l'époque impériale, enquête autour de l'enseignement de Musonius Rufus*, tesis, Universidad París II, (defendida el 30.11.2002). Disponible en: <http://pagesperso-orange.fr/valery.laurand/>
- «La sympathie universelle: union et séparation», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 4, París, oct. 2005, pp. 517- 535.
- LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, trad. de P. Castrillo Criado, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- LE BRAS-CHOPARD, A., *El zoo de los filósofos: de la bestialización a la exclusión*, trad. de M. Cordón, Taurus, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Raza y cultura*, trad. de S. Bengoa & A. Duprat, Cátedra, Madrid, 2000.
- LÉVY, J. Ph., «*Dignitas, Gravitas, Autorictas Testum*», en AA. VV, *Studi in onore di Biondo Biondi*, (II), Giuffrè, Milano 1965, pp. 29-94.
- LISIAS, *Contra Eratóstenes*, en *Discursos*, trad. de J. L. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2002.
- LIVIO, T., *Early History of Rome*, trad. de A. de Selincourt, Penguin Books, Londres, 1986.
- LÓPEZ LÓPEZ, M., *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, Edicions de la Universitat de Lleida, Lleida, 2000.
- LÓPEZ SASTRE, G., «Individuo y sociedad en el pensamiento griego y en el pensamiento chino. Un enfoque comparativo», en FAERNA, A. M. & TORREVEJANO, M. (ed.), *Identidad, Individuo e Historia*, Colección Filosofías, Valencia, 2003, pp. 39-62.
- LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londres, 2001.
- LUCAS, J. (de), *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Temás de Hoy, «Ensayo», Madrid, 1994.
- LUCRECIO, T., *De la naturaleza de las cosas*, trad. de A. Marchena, Cátedra, «Letras Universales», Madrid, 1994.
- LUFKIN KRANTZ, S., *Refuting Peter Singer's Ethical Theory. The importance of Human Dignity*, Ed. Praeger, Westport, Londres, 2002.
- LUKES, S., *El individualismo*, trad. de J. L. Alvarez, Península, Barcelona, 1975.
- MACINTYRE, A., *Historia de la Ética*, trad. de R. J. Walton, Barcelona, Paidós, 1994.
- MAFFESOLI, M., *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Livre de Poche, París, 1997.

- MAGNARD, P. (ed.), *La Dignité de l'Homme*, Honoré Champion, «Confluences», VI, París, 1995.
- MAIHOFFER, W., *Estado de derecho y dignidad humana*, trad. de J. L. Guzmán Dalbora, Editorial «B de F», Julio César Faira - Editor, Montevideo & Buenos Aires, 2008.
- MANGAS MANJARRÉS, J., *Séneca o el poder de la cultura*, Debate, Madrid, 2001.
- MARCIAL, M. V., *Epigramas completos*, trad. de D. Estefanía, Cátedra, «Letras Universales», Madrid, 1991.
- MARÍAS, J., *Persona*, Alianza, Madrid, 1997.
- MARIN, H., *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, Eunesa, Pamplona, 1993.
- MARTÍN SÁNCHEZ, M. A. F., *El ideal del sabio en Séneca*, Publicaciones Diputación Provincial de Córdoba, Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1984.
- «Séneca en contexto: un cordobés en el Roma imperial», en *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, Documentos A/7, Genealogía Científica de la Cultura, Anthropos, Barcelona, 1994.
- MARX, K., *La ideología alemana*, trad. de Equip L'Eina, L'Eina Editorial, Barcelona, 1988.
- MATILLA, E., «La esclavitud en Séneca», *Estudios Clásicos*, n.º 62, Madrid, 1971, pp. 115-132.
- MATTEI, J-F., «Platon et Karl Popper», en FATTAL, M., (dir.), *La Philosophie de Platon (t.I)*, L'Harmattan, «Ouverture Philosophique», París, 2001, pp. 293-320.
- MELLING, J. D., *Introducción a Platón*, trad. de A. Guzmán Guerra, Alianza, Madrid, 1987.
- MENAULT, E., *L'intelligence des animaux*, Librairie Hachette, París, 1872.
- MÉNDEZ LLORET, M. I., «Séneca: el tiempo del sabio», en SOLANA DUESO, J. (coord.), *Las raíces de la cultura europea, Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, Zaragoza, pp. 79-88.
- MICHEL, A., «Humanisme et Anthropologie chez Cicéron», *Revue des Études Latines*, n.º 62, París, 1984, pp. 128-142.
- «La dignité humaine chez Cicéron», en MAGNARD, P. (ed.), *La dignité de l'homme*, H. Champion, «Confluences», VI, París, 1995, pp. 17-24.
- MILL, J. S., *El utilitarismo*, trad. de E. Guisán, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

- MILLER, H., *Primavera negra*, trad. de C. Bauer y J. Marcos, Bruguera, Barcelona, 1984.
- MOMIGLIANO, A., «Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca», en *Contributo alla storia degli studi classici, Rivista Storica Italiana*, n.º 62, Roma, 1950, pp. 325-344.
- MOMMSEN, T., *El mundo de los cesares*, trad. de W. Roces, FCE, México, 1983.
- MONDOLFO, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura anti-gua*, Imán, Buenos Aires, 1955.
- MONTAIGNE, M. (de)., *Ensayos*, trad. de A. Montojo, Cátedra, Barcelona, 2003.
- *Essais*, Arlea, París, 2003.
- MOORE, G. E., *Principia Ethica*, trad. de A. García Díaz & A. I. Stellino, Universidad Nacional Autónoma de México, «Filosofía Contemporánea», México, 1997.
- MORRIS, T., *Si Aristóteles dirigiera General Motors*, trad. de M. Gurguí, Planeta, Barcelona, 2005.
- MOTT GUMMERE, R., *Seneca the Philosopher and His Modern Message*, Cooper Square Publishers, Inc., Nueva-York, 1963.
- MORFAUX, L. M., *Vocabulaire de la Philosophie et des Sciences Humaines*, Armand Colin, París, 1980.
- MOTTO, A. L., «Seneca, exponent of humanitarianism», en *Classical Journal*, n.º 50, 1955, pp. 315-318.
- MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, J. Vrin, París, 1997.
- MUÑOZ, F. A., «Los significados de la paz en Cicerón», en *Florentia iberitana: Revista de estudios de antigüedad clásica*, n.º 7, Universidad de Granada, Granada, 1996, pp. 213-227.
- NAGEL, T., «Aristotle on Eudaimonia», en *Essays on Aristotle's Ethics*, en OKSENBERG RORTY, A. (ed.), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1984, pp. 7-14.
- NEHAMAS, A., *Virtues of Authenticity*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000.
- *El gay saber* trad. de L. Jiménez Moreno, Espasa, Madrid, 2000.
- *Humano, demasiado humano*, trad. de C. Vergara, EDAF, Madrid, 1996.
- *La genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1998.

- NINO, C.S., *Ética y derechos humanos*, Astrea, Buenos Aires, 2007.
- NOVAES, S. (ed.), *Biomédecine et devenir de la personne*, Seuil, París, 1991.
- NOZICK, R., *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2003.
- *Puzzles socráticos*, trad. de A. Coletes, Cátedra, «Teorema», Madrid, 1999
- NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- NUSSBAUM, M., *Aristotle's De motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton, 1985.
- *La Fragilidad del Bien. Fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía Griega*, trad. de A. Ballesteros, La Balsa de la Medusa / Visor, n.º 77, Madrid, 1995.
- «Shame, Separateness and Political Unity», en OKSENBERG RORTY, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1984, pp. 395-436.
- NUSSBAUM, M. & Oksenberg Rorty, A. (ed.), *Essays on Aristotle's «De Anima»*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- O'CONNOR, D. K., «Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger Politics» en TESSITORE, A. (ed.), *Aristotle and Modern Politics*, University of Notre Dame, Indiana, 2002, pp. 162-207.
- OKSENBERG RORTY, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles & Londres, 1984.
- OLLIER, F., *Le Mirage spartiate*, Arno Press, París, Nueva-York, 1973.
- ONFRAY, M., *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados «perros»*, trad. de A. Bixio, Paidós, Barcelona, 2002.
- *Contre-histoire de la philosophie*, Grasset, París, 2006.
- *Contre-histoire de la philosophie. Vol.2. D'Épicure à Diogène Oenanda. L'archipel pré-chrétien*, Frémeaux & Associés, 2005, (11 Discos Compactos).
- *La construcción de uno mismo. La moral estética*, trad. de S. Kot., Libros Perfil, Buenos Aires, 2000.
- *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I.*, trad. de M. A. Galmarini, Anagrama, Barcelona, 2007.
- ORS, A. (d'), «Séneca ante el tribunal de la jurisprudencia», en AA.VV., *Estudios sobre Séneca*, Octava Semana Española de Filosofía, C.S.I.C, Madrid, 1966, pp. 105-129.
- ORS, X. (d'). (ed.), *Antología de textos jurídicos de Roma*, Akal/Clásica, Madrid, 2001.

- ORTEGA, A., *Platón. Primer Comunista de Occidente*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1979.
- OTERO PARGA, M., «El valor dignidad», en *Dereito*, vol. 12, n.º 1, 2003, pp. 115-151.
- OVIDIO, P., *Amores*, trad. de A. Ramírez de Verger, Alianza Editorial, «Clásicos de Roma y Grecia», Madrid, 2001.
- *Metamorfosis*, trad. de C. Álvarez & R. M.ª Iglesias, Cátedra, «Letras Universales», Madrid, 1995.
- PALACIOS CHINCHILLAS, T., «El hombre, según Cicerón», en *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, n.º 34, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983, pp. 509-522.
- PARFIT, D., *Razones y personas*, trad. de M. A. Rodríguez González, Machado Libros, «Teoría y Crítica», Madrid, 2004.
- PARTRIDGE, P., *Plato's Cave and The Matrix*.
Disponible exclusivamente en:
<http://whatisthematrix.warnerbros.com>
- PATOČKA, J., *Essais hérétiques*, trad. fr. de E. Abrams, Verdier, París, 1981.
- *Le monde naturel et le monde de l'existence humaine*, trad. fr. de E. Abrams, Kluwer Academia Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, 1988.
- *L'Idée d'Europe en Bohême*, trad. fr. de E. Abrams, Jérôme Millon (ed.), Grenoble, 1991.
- *Liberté et Sacrifice*, trad. fr. de E. Abrams, Jérôme Millon (ed.), Grenoble, 1990.
- *Le Monde naturel et el monde de l'existence humaine*, trad. fr. de E. Abrams, Kluwer Academia Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, 1988.
- *Platon et l'Europe*, trad. fr. de E. Abrams, Verdier, París, 1983.
- PAVIA, M. L. & Rivet, T. (dir.), *La dignité de la personne humaine*, Economica, París, 1999.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, Universidad Carlos III de Madrid, BOE, Madrid, 1995 .
- «Dignidad humana» en TAMAYO, J.J. (dir.), *10 palabras claves sobre Derechos Humanos*, Editorial Verbo Divino, Pamplona, 2005, pp. 56-76.
- *Ética, Poder y Derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, «Cuadernos y Debates», n.º 54, Madrid, 1995.
- *La Dignidad de la Persona desde la Filosofía del Derecho*, Dykinson, «Cuadernos Bartolomé de las Casas», Madrid, 2003.

- PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1999.
- PÉREZ TRIVIÑO, J. L., *De la dignidad humana y otras cuestiones jurídico-morales*, Fontamara, México, 2007.
- PETRONIO, C., *El Satiricón*, trad. de J. Picasso, Cátedra, «Letras Universales», n.º 34, Madrid, 1993.
- PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*, Ariel, «Biografías», Barcelona, 2005.
- PÍNDARO, *Obra Completa*, trad. de E. Suárez de la Torre, Cátedra, Madrid, 1988.
- PLATÓN, *Diálogos (I)*, trad. de J. Calonge Ruiz, E. Lledó & C. García Gual, Gredos, Madrid, 1993.
- *Diálogos (II)*, trad. de J. Calonge Ruiz, E. Lledó & C. García Gual, Gredos, Madrid, 1987.
- *Diálogos (III)*, trad. de C. García Gual, M. Martínez Hernández & M. Lledó, Gredos, Madrid, 1997.
- *Diálogos (IV)*, trad. de C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1997.
- *Diálogos (V)*, trad. de M.^a I. Santa Cruz, Gredos, Madrid, 1998.
- *Diálogos (VI)*, trad. de M.^a A. Durán & F. Lisi, Gredos, Madrid, 1997.
- *Diálogos (VII)*, trad. de J. Zaragoza & P. Gómez Cardo, Gredos, Madrid, 1992.
- *Diálogos (VIII & IX)*, trad. de F. Lisi, Gredos, Madrid, 1999.
- PLAUTO, *Asinaria (La comedia de los asnos)* en *Comedias I*, trad. de J. Román Bravo, Cátedra, «Letras Universales», Madrid, 1993.
- PLUTARCO, A., «Du Banissement», *Les Oeuvres Morales de Plutarque*, trad. fr. de M. de Vascosan, Imprimeur du Roy, París, 1575.
Consultado en: <http://gallica.bnf.fr>
- *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, (V), trad. de M. López Salva, Gredos, Madrid, 1989.
- *Vies*, trad. fr. de R. Flacelière, Les Belles Lettres, París, 1961.
- POISSON, J-F., *La dignité humaine*, Les Études Hospitalières, «essentiel» Bordeaux, 2004.
- POPPER, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. de E. Loedel, Paidós, Barcelona, 2006.
- POZO, J. M. (Del), *Cicerón: conocimiento y política*, Centro de Estudios Constitucionales, «Derecho y Justicia», Madrid, 1993.
- PREUS, A., «Aristotle and Respect for persons», en ANTON, J & PREUS, A., *Aristotle's Ethics*, State University of New-York Press, New York, 1991, pp. 215-220.

- PRIETO ÁLVAREZ, T., *La dignidad de la persona. Núcleo de la moralidad y el orden públicos, límite al ejercicio de libertades públicas*, Thomson / Civitas, Cizur Menor (Navarra), 2005.
- PSEUDO-JENOFONTE, *La República de los Atenenses*, trad. de O. Guntiñas Tuñón, Gredos, Madrid, 1984.
- RAWLS, J., *El liberalismo político*, trad. de A. Domènech, Crítica, Barcelona, 1996.
- RECASENS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, Porrúa, México, 2001.
- RHODA E. & DONNELLY J., *Universal Human Rights in the theory and practice*, Cornell University, Princeton, 2002.
- RICART MARTÍ, E., «Conferencia»: *Situación Jurídica del individuo en relación con la libertad y la ciudadanía en Derecho Romano. Una visión del siglo XXI*, «Instituto Universitario Lucio Aeneo Séneca», Universidad Carlos III de Madrid, 26 de enero de 2005.
- RIGUI, G. & LANZA, A., *La filosofía di Cicerone*, Ed. Felice Le Monnier, Florencia, 1940.
- RÍOS, F. (de los), *La filosofía política en Platón*, tesis doctoral de Derecho, Edición facsímil del original de 1908, Fundación Fernando de los Ríos, Madrid, 1998.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Historia de la democracia*, Temas de Hoy, Madrid, 1997.
- Rodríguez-Pantoja, M., (ed.), *Séneca, dos mil años después, Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento, (Córdoba, 24 a 27 de septiembre 1996)*, Universidad de Córdoba & Obra Social y Cultural CajaSur, Córdoba, 1997.
- RODRÍGUEZ SÁNDEZ, R., «La naturaleza humana en cautiverio», *Er, Revista de Filosofía*, n.º 32, Sevilla / Barcelona, 2003, pp. 167-177.
- ROMILLY, J. (de), *La Grèce antique contre la violence*, Fallois, París, 2000.
- ROSS, D., *Aristotle*, Routledge, «Ancient Philosophy», Nueva-York, 1996.
- *Teoría de las ideas de Platón*, trad. de J-L. Díez Arias, Cátedra, Teorema, Madrid, 1993.
- ROSS, G. M., «Seneca's Philosophical Influence», en COSTA, C.D.N., (ed.), *Seneca*, Routledge & Kegan Paul, Londres y Boston, 1974., pp. 116-165.
- ROUSSEAU, D., *Les libertés individuelles et la dignité de la personne humaine*, LGDJ / Montchrestien, París, 1998.
- RUIZ RUIZ, R., *Los orígenes del republicanismo clásico. «Patrios Politia» y «Res Publica»*, Cuadernos «Bartolomé de las Casas», Dykinson, Madrid, 2006.

- SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, trad. de V. Herrero, FCE, México, 1996.
- SALUSTIO, C., *La conjuración de Catalina*, trad. de M. Montero Montero, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- SAMARANCH, F., *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, FCE, «Paideia», México, 1991
- SÁNCHEZ TARIFA, J. A., «La influencia del pensamiento de Séneca en el desarrollo histórico de la cultura», en ROGRÍGUEZ-PANTOJA, M. (ed.), *Séneca, dos mil años después, Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento, (Córdoba, 24 a 27 de septiembre 1996)*, Universidad de Córdoba y Obra Social y Cultural CajaSur, Córdoba, 1997, pp. 67-74.
- SANZ LEÓN, M.^a I., *Séneca*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.
- SARTRE, J-P., *El existencialismo es un humanismo*, trad. de V. Praci de Fernández, Edhasa, Barcelona, 1999.
- *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1968.
- SCARRY, E., *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, Nueva-York, Oxford, 1985.
- SCHLAIFER, R., «Greek theories of Slavery form Homer to Aristotle», en *Harvard Studies in Clásica Philology*, XLVII, 1936, pp. 165-204.
- SCHEFFLER, S., *Boundaries and Allegiances. Problems of justice and responsibility in liberal thought*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- SCHELER, M., *Ética*, trad. de H. Rodríguez Sanz, Revista de Occidente, Madrid, 1941.
- SCHOPENHAUER, A., *Los dos fundamentos de la ética.*, (vol. II), trad. de V. Romano García, Aguilar, «Biblioteca de Iniciación Filosófica», n.º 95, Buenos Aires, Madrid, México, 1965.
- SÉNECA, L. A., *Apocolocintosis*, trad. de J. Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 1996.
- *Cartas Morales a Lucilio*, trad. de J. Bofill & Ferro, Planeta, «Clásicos Universales», Barcelona, 1989.
- *Diálogos*, trad. de C. Codoñer, Tecnos, «Clásicos del Pensamiento», Madrid, 2003.
- *Medea*, trad. de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 2001.
- *Oeuvres Complètes*, trad. fr. de M. Pintrel & J. de la Fontaine, J-J. Nisard, (dir.), Dubochnet & Compagnie Éditeurs, París, 1838.
- *Sobre la clemencia*, trad. de C. Codoñer, Tecnos, «Clásicos del Pensamiento», Madrid, 1988.

- *Tratados Filosóficos*, trad. de F. Navarro & Calvo, Biblioteca de Magisterio de la Universidad de Alicante, Madrid, 1884.
Consultado en <http://www.cervantesvirtual.com>
- SENNETT, R., *El Respeto. Sobre la dignidad del Hombre en un mundo de desigualdad*, trad. de M. A. Galmarini, Anagrama, Barcelona, 2003.
- SÈVE, L., *Qu'est-ce que la personne humaine?*, La Dispute, París, 2006.
- SINGER, P., *Desacralizar la vida humana*, trad. de C. García Trevijano, Cátedra, «Teorema», Madrid, 2003.
- «Ética más allá de los límites de la especie», *Teorema*, vol. XVIII/3, 1999, pp. 5-16.
- SIWEK, P., *La psychophysique humaine d'après Aristote*, Éditions. F. Alcan, París, 1930.
- SLOTERDIJK, P., *La domestication de l'Être*, trad. fr. de O. Mannoni, Milles et Une Nuits, 2000.
- *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*, trad. de T. Rocha Barco, Ediciones Siruela, Madrid, 2001.
- SMITH, M. A., *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, Mellen University Press, Lewiston, 1995.
- SÓFOCLES, *Edipo rey*, en *Tragedias*, trad. de A. Alamillo, Gredos, Madrid, 2000.
- *Tragedias*, trad. de A. Alamillo, Gredos, Madrid, 2000.
- SOLANA DUESO, J. (coord.), *Las raíces de la cultura europea, Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004.
- SPEMANN, R., «Sobre el concepto de dignidad humana», *Persona y Derecho*, n.º 19, 1988, pp. 13-33.
- STAMMLER, R., *Tratado de filosofía del derecho*, trad. de W. Roces, Cometa, Zaragoza, 2007.
- STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, trad. de M. T. Fernández de Castro, Mondadori, Madrid, 1988.
- STRATHERN, P., *Aristote, Je connais!*, trad. fr. de M. Schloesser, Mallard Éditions, París, 1997.
- STRAUSS, L., *La Cité et l'Homme*, trad. fr. de O. Berrichon-Sedeyn, Agora, París, 1964.
- SZLEZÁK, Th. A., *Leer a Platón*, trad. de J. L. García Rúa, Alianza, Madrid, 1991.
- TÁCITO, C., *Anales*, trad. de C. López de Juan, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

- TAMAYO, J. J. (dir.), *10 palabras claves sobre Derechos Humanos*, Editorial Verbo Divino, Pamplona, 2005.
- TAUREK, Jh. M., «Should the Numbers Count?», en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 6, No. 4 (Summer, 1977), pp. 293-316.
- TAYLOR, Ch., *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. de A. Lizón, Paidòs, Barcelona, 1996.
- «Politics» en BARNES, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 233-258.
- TERENCIO, *Comedias*, trad. de J. Román Bravo, Cátedra, «Letras Universales», n.º 322, Madrid, 2001.
- TERRÉ, D., *Les questions morales du droit*, PUF, París, 2007.
- TESSITORE, A., (ed.), *Aristotle and Modern Politics*, University of Notre Dame, Indiana, 2002.
- TESTARD, M., «Aspects de l'humanisme cicéronien dans le *De Officiis*», en *L'information Littéraire*, n.º 5, París, 1971, pp. 220-228.
- THÉVENAZ, P., «L'interiorité chez Sénèque», en AA. VV., *Mélanges offerts à M. Max Niedermann*, Université de Neuchatel, Neuchatel, 1944, pp. 189-194.
- THÉBERT, Y., «El esclavo», en GIARDINA, A. (Coord.), *El Hombre romano*, trad. de J. Casteño Vejarano, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 161-200.
- TORRALBA ROSELLÓ, F., *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt & John Harris*, Herder, Barcelona, 2005.
- TRIGG, R., *Concepciones de la naturaleza humana*, trad. de G. Villaverder, Alianza, Madrid, 1999.
- TROVATO, V., *L'œuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, L'Harmattan, París, 2005.
- TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponesio*, trad. de J. J. Torres Esbarranch, Gredos, Madrid, 1990.
- TUGENDHAT, E., *Problemas de la ética*, trad. de J. Vigil, Crítica, Barcelona, 1988.
- USCATESCU, G., *Séneca, nuestro contemporáneo*, Editora Nacional, Madrid, 1965.
- «Séneca y la idea del Hombre», *Revista de filosofía*, n.º 23, Madrid, 1964, pp. 313-323.
- VALADIER, P., *L'anarchie des valeurs: Le relativisme est-il fatal ?*, Albin Michel, París, 1997.
- VALENTE, M., *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Librairie Saint Paul, París, 1956.

- VALLESPÍN, F., *El futuro de la política*, Taurus, «Pensamiento», Madrid, 2000.
- «Intervención humanitaria: ¿moral o política?», en *Revista de Occidente*, n.º 236-237, Enero 2001, pp. 49-61.
- VERNANT, J-P., (ed.), *El hombre griego*, trad. de P. Badeñas de la Peña, Alianza, Madrid, 1995.
- VIBERT, S., *Louis Dumont. Holisme et Modernité*, Michalon, «Le Bien Commun», París, 2004.
- VITRUVIO, M., *Los diez libros de Arquitectura*, trad. de J. L. Oliver Domingo, Alianza Forma, Madrid, 1995.
- VLASTOS, G., *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, trad. de C. Lanuza, F. Sempere (ed.), Valencia, 1901. Consultado en <http://www.filosofia.org>
- WALLON, H. & DUMONT, J. C., *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, Robert Laffont, París, 1988.
- WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y justicia material*, trad. de F. González Vicén, Aguilar, Madrid, 1971.
- WHITEHEAD, A. N., *Aventures diidées*, trad. fr. de J-M. Breuvar & A. Parmentier Les Éditions du Cerf, París, 1993.
- *Procés et Réalité*, trad. fr. de Ch. Daniel, Gallimard-NRF, «Bibliothèque de Philosophie», París, 1995.
- WILKINSON, L. P., «Cicerón y la relación de la oratoria con la literatura», en KENNEY, E. J. & CLAUSEN, W., (ed.), *Historia de la literatura clásica. (II). Literatura Latina*, trad. de E. Bombín, Gredos, Madrid, 1989, pp. 261-332.
- WILLIAMS, B., *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. fr. de M. A. Lescouret, Gallimard, Nrf, París, 1990.
- ZAMBRANO, M., *El pensamiento vivo de Séneca*, Cátedra, «Teorema», Madrid, 1992.
- ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 1992.

Enlaces Internet

www.cervantesvirtual.com
www.digibis.com
www.filosofia.org

La dignidad humana

www.gallica.bnf.fr
www.interclassica.um.es
www.lexilogos.com/latin_langue_dictionnaires.htm
www.march.es/conferencias/
www.pagesperso-orange.fr/valery.laurand/
www.thelatinlibrary.com
www.ub.es/geocrit/sv-62.htm

Consultas actualizadas al 15 de abril de 2009

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- ADKINS, A. W. H., 162
AGRIPINA, 474, 475, 552, 638
AJAVON, F-X., 89
ALCIDAMANTE, 288
ALEGRE MARTÍNEZ, M. A., 27
ALEJANDRO MAGNO, 466, 467
ALLERS, R., 131, 302, 325, 670
ÁLVAREZ, C. L., 597
ANAXÁGORAS, 122, 153, 177, 201, 228
ANAXIMANDRO, 131
ANDORNO, R., 27
ANDRÉ, J. M., 500, 540, 558, 563, 568,
578, 612, 652
ANÍBAL, 360
ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., 27
ANTIFÓN, 106, 153
ANTÍOCO DE ESCALÓN, 307
ANTÍSTENES, 580
ANTONIO, 306, 322
ANTON, J., 295
ARENDE, H., 101, 275, 287
ARIAS BONET, J. A., 383
ARIAS RAMOS, J., 383
ARISTÓTELES, 55, 58, 63, 108, 165,
167-302, 301, 307, 310, 314, 316,
318-320, 322-323, 325, 331, 335,
338, 349, 352, 358, 362-363, 390,
398, 426-427, 429, 431, 440, 443,
452, 455, 460, 464, 468, 479, 484,
486, 490-492, 497, 523, 527, 531,
533, 541, 551, 595, 633, 637-638,
661, 674, 683, 685-687, 691, 705,
709
ARQUÍAS, 333, 432, 455
ARTIGAS, J., 620
ASÍS ROIG, R., (de), 27, 41
AUBENQUE, P., 191, 199, 201-202, 214,
217, 224-226, 253, 279, 292, 500,
540, 558, 563, 568, 578, 612, 640,
642, 652, 661
AUGUSTO, 306, 413, 431, 474, 695
BAECHLER, J., 52
BAERTSCHI, B., 36, 486
BAILLY, A., 178
BAKER, H., 41, 151, 177, 355, 420,
466
BARCELÓ, P., 381
BARNES, J., 245, 265
BAUMAN, R. A., 282, 579
BEARE, J. I., 152
BÉJAR, H., 26
BÉNATOUÏL, TH., 65
BENAVENTE BARREDA, J. M., 567, 685
BENVENISTE, E., 102, 130
BERKOWITZ, P., 259

- BIGNONE, E., 306, 410, 445, 461
BLOCH, E., 64, 107-108, 423, 434, 454,
641, 691-692, 697-698
BLÜHER, K. A., 597
BOBBIO, N., 42
BODÉUS, R., 216, 237, 247, 299
BOECIO, A., 323
BORGO, A., 591
BOUVIER, D., 161
BOYANCÉ, P., 333, 377, 382, 385, 412,
457
BRÉHIER, E., 85, 126, 136-137, 454
BRENTANO, F., 199
BRIDOUX, A., 518, 581
BRIOT, P., 305, 308, 387, 389
BRISSON, L., 134
BRITÁNICO, (Tiberio Claudio César ~),
475, 638
BROCHARD, V., 401
BRUN, J., 171, 202, 224, 301, 313-314,
317, 321, 323, 328, 339, 358, 369,
467-468, 483, 492, 504, 505, 507,
571, 581, 622
BRUNDSCHWIG, J., 149
BRUTO, (Marco Junio ~), 306, 387,
414, 444
BURRO, (Sexto Afranio ~), 475

CALICLES, 117, 118, 124, 153
CALÍGULA, 474
CAMPS, V., 140
CANDEL, M., 171, 301
CARACALLA, (Edicto de ~), 695
CASTILLEJO, J., 419
CASTILLO DEL PINO, C., 243
CASTORIADIS, C., 106, 229
CATÓN, M. P., 698
CEREZO, P., 527, 548, 617, 628
CÉSAR, (Julio ~) 306, 418, 584, 594, 680
CICERÓN, M. T., 59, 63, 30- 473, 476,
478-480, 483, 486, 490, 495, 502,
505-506, 509, 517, 523, 526, 535,
540, 543, 560, 580, 583, 587-588,
590, 592, 603, 606, 607, 610, 621,
626, 630, 633, 636-637, 642, 646-
647, 653, 657-658, 661, 688-689,
705, 708, 710
CICERÓN, Q. T., 389, 390
CIORAN, E., 473
CLAUDIO, 474, 576, 584, 695
CLAUSEN, W., 334
COLLINS, S. D., 240, 260
CONSTANT, B., 261
COOPER, J. M., 198, 211, 477
COPLESTON, F., 335, 336, 393, 444
CORNFORD, F. M., 122, 133
CORTÉS MORATÓ, J., 465
COSTA, C.D.N., 473, 475
COURCELLE, P., 326, 462
CRÁTILO, 71, 138
CRISIPO, 460, 493, 509, 526, 689-690
CROMBIE, I. M., 78, 84, 86, 122, 124,
134, 153, 159
CRUZ HERNÁNDEZ, M., 174
CURA GRASSI, D. C., 435

DAVID, 625
DAVIES, J. C., 308
DE LUCAS, 36, 37
DE ROMILY, 106
DEMÓCRITO, 134, 530, 580, 590
DESCARTES, R., 59, 178
DESIMONI, L. M., 52
DÍAZ TEJERA, A., 488, 504-505, 507,
509, 516, 526, 551, 566, 593, 660
DÍAZ, E., 45, 194
DIÓGENES, 370, 580
DIXSAUT, M., 120, 140, 142-143
DODDS, E. R., 118
DOMÉNECH PASCUAL, G., 37
DONNELLY, J., 26
DOODY, M., 209
DUFFY, R. A., 52
DUMONT, J-P., 99, 230
DUMONT, L., 42-44, 48-49, 51, 75, 140,
144, 300, 355, 452-453, 477, 690, 707
DUPONT, F., 598, 641
DÜRING, I., 169, 171, 277

Índice onomástico

- DURKHEIM, E., 646
DWORKIN, R., 27-28
- EDIPO, 305, 529
ELORDUY, E., 320, 322, 325, 335, 393,
413, 491, 504, 523, 525, 526, 541,
551, 553, 621, 648
EPICTETO, 59, 272, 549-550, 574-575,
645, 686
EPICURO, 107-108, 319, 322, 327, 334-
335, 341, 343-344, 350-351, 359,
368-370, 373, 396, 403, 429, 438-
439, 450-451, 489, 496, 511, 514,
525, 535, 545, 551, 555, 569, 573-
574, 603, 609, 626, 657, 661
ERASMO, D., 303, 332, 334
EROS, 655
ESQUILO, 87, 104, 105, 187, 229, 541,
595
EURÍPIDES, 75, 97, 104, 359
- FAERNA, A. M., 46
FERNÁNDEZ GARCÍA, E., 27, 45, 58,
272, 467, 653
FERNÁNDEZ LIESA, C., 36
FERRI, L., 46, 542, 543
FINKIELKRAUT, A., 103
FOESSEL, M., 57
FONTAN, A., 455, 468, 475, 625, 670
FORTENBAUCH, W. W., 175-176, 241,
264, 295
FOUCAULT, M., 149-150-154, 155, 209,
395, 490-491, 520, 524-525, 588,
614, 616, 618
FREDE, M., 178
FRIEDLAENDER, L., 389, 418, 431-432
FUKUYAMA, F., 46, 423
FUSTEL DE COULANGES, N. D. 60, 94,
330, 426, 555
- GALA, A., 474, 477, 690
GAMBATESE, A., 52
GARCÍA RUA, 484, 567, 587, 617
GARCÍA RUA, J. L., 476, 484, 488, 492,
493, 495, 500, 505, 509, 552, 554,
567, 582, 589, 617, 646, 665
GARCÍA-BORRÓN, J. C., 488, 515, 541,
547, 553, 569, 581, 642
GARIN, E., 160
GARNSEY, P., 101, 288
GARZÓN VALDÉS, E., 31, 32
GAUTHIER, R. A., 208, 212, 230
GAYO MARIO, 371
GAYO, 698
GELIO, A., 456
GIARDINA, A., 431-432, 676
GLADSTON, W., 259
GLAUCO, 76
GOMEZ-PIN, V., 182, 201-202, 216
GÓMEZ-HERAS, J. M.^a G.^a, 547
GONZÁLEZ PÉREZ, J., 52
GOSLING, J. C. B., 67, 124, 139, 371
GRACOS, 408, 420
GREEN, T. H., 296
GRIFFIN, M., 473, 475, 692, 695
GRIMAL, P., 473-478, 492-493, 496,
504, 509, 512, 515, 530-531, 534,
545, 552, 556, 565, 571, 576, 578,
584, 590, 593, 611, 621, 624, 627,
637, 664, 672, 692-693
GUAL GARCÍA, C., 140
GUILLEMIN, A., 523, 642
GUILLEN, J., 305, 381, 408, 412, 417
GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, I., 27
- HABERMAS, J., 233
HARDIE, W. F. R., 174, 175, 210, 222,
226, 296
HARE, R. M., 71, 75-76, 83, 92, 120,
122-123, 126, 135, 139, 177
HART, H. L. A., 40
HAVELOCK, E. A., 84-85, 144-146
HAYEK, F. A., 47
HEIDEGGER, M., 55-56, 121, 155, 228
HERÁCLITO, 71, 145, 193, 524
HERÓDOTO, 80-81, 87, 104
HERRERO LLORENTE, V. J., 322

- HERSCH, J., 106
HESIODO, 288
HIERRO, L., 36
HIPIAS, 106, 108
HOERSTER, N., 35
HOMERO, 77, 161, 229, 253, 287, 349, 390, 691
HORACIO, 330, 360, 598, 647, 707-708
HUMBOLDT, W. (VON), 36, 330
HUSSERL, E., 56, 75, 85, 135, 183-184
- IRVIN, W., 65
IRWIN, T. H., 226
ISÓCRATES, 189, 455
ITURRIAGA ELORZA, J., 573
- JAEGER, W., 60-61, 67, 94, 96, 147-148, 159, 165, 169, 187, 205, 223, 226, 230-231, 240, 244, 250, 254, 455, 457
JANET, P., 461-462
JANIK, D., 140
JASPERS, K., 67, 72, 133-134, 161
JELLINEK, G., 47, 53, 80, 93, 103, 246, 259, 301, 413, 442, 463, 580
JENOFONTE, 104, 153, 158, 287
JÜNGER, E., 624
JUSTINIANO, I., 294, 696, 697, 698
JUVENAL, J., 396, 547, 696
- KANT, I., 29, 33-34, 460, 466, 518, 582, 645, 679, 706-707
KENDALL SOULEN, R., 52
KENNEY, E. J., 334
KOYRÉ, A., 81
KRÖNER, H. O., 485
- LACOUR-GAYET, J., 95
LADRIÈRE, P., 49
LAERCIO, D., 159, 309, 313-314, 323, 332, 350, 357, 493
LARENZ, K., 30, 53, 57-58, 641
LAURAND, V., 328, 684
LE BRAS-CHOPARD, A. 37, 100
- LEAR, J., 179, 182, 200, 205, 228, 229
LEÓN SANZ, M.ª I., 507, 516, 550, 646
LÉPIDO, 306
LÉVI-STRAUSS, C., 103
LÉVY, J. PH., 382
LISIAS, 104
LLAMAS CASCÓN, A., 36
LLEDÓ, E., 136, 143, 146
LÓPEZ LÓPEZ, M., 478, 545, 549, 601, 625, 672, 690
LOVEJOY, A. O., 181
LUCAS, J. (de)., 36-37, 101, 448
LUCRECIO, T., 62, 351, 554
LUFKIN KRANTZ, S., 39
LUKES, S., 42
- MACINTYRE, A., 76, 87, 117, 119, 121-122, 123, 135, 153-154, 176
MAGNARD, P., 352
MAIHOFFER, W., 26, 30
MANGAS MANJARRÉS, J., 475, 620, 689
MARCIAL, M. V., 27, 383, 696
MARCO ANTONIO, 306
MARCO AURELIO, 449, 614, 657
MARÍAS, J., 227
MARIN, H., 192
MARTÍNEZ RIU, A., 465
MARTÍN SÁNCHEZ, F., 474, 483, 486, 555, 563-564, 566, 567, 648
MARX, K., 34
MATILLA, E., 676, 685, 690, 695
MATTEI, J. P., 162
MATTEI, J-F., 81
MELLING, J. D., 66, 67, 71, 74, 133
MENAULT, E., 96
MÉNDEZ LLORET, M. I., 488, 558, 592, 614
MESSALINA, 474
METILO, 128
MICHEL, A., 352, 457, 460, 470-471
MILL., J. S., 159
MOMIGLIANO, A., 665
MOMMSEN, T., 308, 364, 387-388
MONDOLFO, R., 62, 155

Índice onomástico

- MONTAIGNE, M. (de), 59, 60, 567, 568
MOORE, G. E., 85
MORRIS, T., 167-168
MOTT GUMMERE, R., 477
MOTTO, A. L., 645
MULLER, R., 72, 87, 93, 102-103, 107,
130-132, 193, 258, 286
MUÑOZ, F. A., 425, 436
MURGA GENER, J. L., 657-658
MUZZAFAR, C., 52
- NAGEL, T., 198
NEHAMAS, A., 72, 145
NERÓN, 474-475, 550, 552, 565, 593,
623, 625, 664, 674, 694
NIETZSCHE, F., 61, 73-74, 93, 117-
124, 712-713
NINO, C. S., 28, 29
NOZICK, R., 153, 188, 208
NUÑO, J. A., 71, 84, 121, 123, 126,
138, 146, 147, 161
NUSSBAUM, M. C., 178, 183, 185, 188,
193-195, 201, 202, 212, 215, 285,
292, 463, 466, 650-651
- O'CONNOR, D. K., 238
OCTAVIANO, 306
OKSENBERG RORTY, A., 178, 198, 211,
226, 236
OLLIER, F., 92
ONFRAY, M., 50, 57, 59, 61, 106-108,
113, 120, 155, 351, 535, 580, 685,
709
ORS, A. (d'), 646-647, 694-695
ORS, X. (d'), 294, 696, 698
ORTEGA Y GASSET, J., 413
ORTEGA, A., 82, 89, 95, 413
OVIDIO, P., 526, 660
- PACUVIO, 466
PALACIOS, CHINCHILLA, TH., 309, 408,
440
PANECIO, 332, 454, 461, 492, 590
PAPINIANO, 696
- PARFIT, D., 212, 370
PARTRIDGE, P., 65
PATOČKA, J., 25, 56, 136, 163, 231,
265
PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., 27, 36,
41, 50-51, 227, 252, 298-299, 330,
384, 471
PÉREZ LUÑO, A. E., 30-31, 47, 49
PÉREZ TRIVIÑO, J. L., 33
PERICLES, 87, 92, 93, 217
PERISTIANY, J. G., 253
PETRONIO, C., 425, 696
PHOLENZ, M., 317
PINA POLO, F., 307, 364, 382, 384,
410-412
PÍNDARO, 61, 62, 106, 335, 491
PISÓN, 475, 625
PLATÓN, 57-58, 63, 66-165, 168-169,
171, 173, 175-178, 182-184, 188,
191, 193, 200, 204-207, 210, 217,
223, 231, 240, 242-243, 246, 248,
250-251, 253, 255, 257-258, 262-
263, 268, 277, 286, 288, 291, 301,
303, 307, 310, 316, 318, 320, 322-
323, 325-326, 328-329, 333-335,
338-339, 362-363, 369, 371, 402,
410, 431, 443, 445, 447, 464, 486,
490, 524, 526-527, 541, 553, 593,
607, 626, 663, 668, 670, 674, 678,
681-683, 687, 691, 707-708
PLAUTO, M. T., 646
PLUTARCO, 157, 465, 466-467, 580
POMPEYO, 304, 305, 306, 411
POPPER, K. R., 88, 92, 94, 95, 110,
137, 162
POSIDONIO, 332, 393, 465, 526, 540,
652
POZO, J. M. (DEL), 388, 410, 412
PREUS, A., 295
PRIETO ÁLVAREZ, T., 35
PRIETO, F., 507, 530, 536, 555, 579,
580, 592, 643, 651, 656, 658, 661,
662, 667, 677, 687, 692
PROMETEO, 105, 106, 125, 229, 526

Índice onomástico

- PROTÁGORAS, 105, 116, 117, 149, 151, 217
PSEUDO JENOFONTE, 104-105
PUBLIO ESCIPIÓN, 385
- RAFAEL, 76
RAMÍREZ, J. L., 190
RAWLS, J., 259
RECASENS SICHES, L., 58-59
REY ALTUNA, L., 617, 625, 646
RHODA, E., 26
RICART MARTÍ, E., 695, 696
RIGUI, G. & LANZA, A., 318
RÍOS, F. (de los), 68, 95, 115, 118, 136
ROCA MELIÁ, I., 644
RODRÍGUEZ ADRADOS, F., 190, 346
RODRÍGUEZ SÁNDEZ, R., 80
RODRÍGUEZ-PANTOJA, M. (ed.), 485, 488, 527, 584, 644, 657
ROMILLY, J. (de), 106, 255
RÓMULO, 307
ROSS, D., 122, 168, 174, 176, 178, 181, 183, 194, 197, 206, 210, 226, 241, 276, 281, 296
ROSS, G. M., 475
ROUSSEAU, D., 27
RUBENS, 625
RUIZ RUIZ, R., 308
- SABINE, G. H., 460, 466, 467, 543-544, 553, 577, 579, 581, 630, 646, 651, 661, 674, 690, 693
SAMARANCH, F., 176, 185, 187, 280, 282
SAN AGUSTÍN, 652
SÁNCHEZ TARIFA, J. A., 527, 571, 694
SANZ LEÓN, M.^a I., 500
SARTRE, J-P, 232
SCARRY, E., 435
SCHEFFLER, S., 271-272
SCHELER, M., 34, 624
SCHLAIFER, R., 104, 290
SCHOPENHAUER, A., 34, 38
- SÉNECA, L. A. 59, 63, 302, 442, 473-543, 543-701, 705-708, 710
SENNETT, R., 45
SHAKESPEARE, 346
SILA, 384
SINGER, P., 37, 38, 39
SIWEK, P., 179
SLOTERDIJK, P., 112, 194, 256-257, 262, 265, 298
SÓCRATES, 66, 71, 75, 83, 86-87, 92, 97, 115, 119-121, 124, 134-135, 142, 149-160, 162-163, 223, 230, 253, 288, 303, 332, 362, 370, 378, 465, 568, 580, 708
SÓFOCLES, 87, 111, 371, 529
SOLANA DUESO, J., 488
SOLÉ-LERIS, A., 74
SOTIÓN, 611
SPAEMANN, R., 27, 34-35
STAMMLER, R., 29
STONE, I. F., 84, 87, 92, 97, 99, 112, 120, 154, 158, 160, 163, 192, 288
STRATHERN, P., 243
STRAUSS, L., 103, 135, 238-240, 246, 257
SZLEZÁK, TH. A., 67, 73, 124, 137, 142
- TÁCITO, C., 432, 474, 545, 625
TAYLOR, C. C. W., 245, 265
TAYLOR, CH., 46
TEMÍSTOCLES, 307
TERENCIO, 415, 465, 583, 654
TESSITORE, A., 238
TESTARD, M., 308, 336, 342, 352, 385, 397, 406, 409
THÉBERT, Y., 676
THÉVENAZ, P., 507, 548, 666
TIBERIO, 381, 474, 695
TORRALBA ROSELLÓ, F., 33
TORREVEJANO, M., 46
TRIGG, R., 73
TRIMALCIÓN, 696

Índice onomástico

- TROVATO, V., 477, 523, 550, 554, 593,
612, 615
TUCÍDIDES, 87, 93, 94, 217, 275
TUGENDHAT, E., 216, 708

ULISES, 161, 162
ULPIANO, 696, 697
USCATESCU, G., 484, 507, 591-592,
607, 624, 626

VALADIER, P., 46-47
VALENTE, M., 307, 314, 317, 319, 361,
368
VALLESPÍN, F., 267
VIBERT, S., 42-43, 477
VINCENT, J. D., 46
VIRGILIO, 602
VITRUVIO, M., 325

VLASTOS, G., 66, 125
VOLTAIRE, 304, 306

WELZEL, H., 82, 108-109, 152, 157,
646, 684
WHITEHEAD, A. N., 25, 47, 105, 163-
164, 169, 262, 298
WILKINSON, L. P., 334, 346, 422, 457,
461
WILLIAMS, B., 154
WOODHEAD, L., 52

ZAMBRANO, M., 496, 598, 624
ZENÓN, 309, 312, 357, 361, 393, 466-
467, 486, 496, 571, 655, 691
ZENÓN, 307, 310, 355, 359, 391, 464-
465, 622
ZUBIRI, X., 182

ÍNDICE DE MATERIAS

- Academia.
Alma
 Alma bella.
 Anima Mundi.
 Efigie sagrada.
 Hogar del ~.
 Inmortalidad.
 Ojo del ~.
Amarse a sí mismo
Amistad.
Amo.
Amor.
Anarquía.
Animales.
Antropocentrismo.
Antropología.
Areté.
Aristocracia.
Armonía.
Ataraxia.
Atenas.
Autarquía.
Autonomía.
Autorictas.

Bárbaros.
Bellum iustum.
 Bien
 Bien humano.
 Bien moral.
 Idea del ~.
 Bien común.
 Bienes indiferentes o preferibles.

 Caritas.
 Carpe diem.
 Castigos.
 Caverna (Alegoría de la ~).
 Cinismo.
 Ciudadanía.
 Ciudadano del mundo.
 Clemencia.
 Cólera.
 Commendatio naturae.
 Comunidad
 ~ de vida.
 ~ natural.
 Conciencia.
 Concordia.
 Condición humana.
 Confianza en sí mismo.
 Conocerse a sí mismo.
 Conocimiento.
 Constantia.
 Contemplación.
 Cosmopolitismo
 Cosmopolis.

Índice de materias

- Cosmos.
Costumbres.
Crueldad.
Cuerpo.
Cuidado de sí.
Cum dignitate otium.
Cursus honororum.
- Daimon.*
Deber.
Democracia
Demócratas.
Derecho natural.
Derecho.
Derechos.
Deseos.
Destino.
Determinismo.
Dialéctica.
Diálogo.
Dignidad humana
 Carga crítica.
 Dignidad de la naturaleza humana.
 Dignidad de la persona.
 Dignidad individual.
 Dignidad y precio.
 Igual dignidad.
 Proceso de individualización.
 Vida digna.
Dignidades.
Dignitas.
Dios.
Dioses.
Divinización.
Dualismo.
- Eclecticismo.
Educación.
Elección individual.
Elocuencia.
Empirismo.
Ensimismamiento.
Entelequia.
- Epicureismo.
Equidad.
Equites.
Er (Mito de ~).
Eros.
Esclavitud
 ~ natural.
Esencia.
Esfuerzo.
Esparta.
Estado.
Estoicismo.
Ética.
Eudaimonía.
Eudemonismo.
Europa.
Excelencia.
Exilio.
Extranjeros.
- Falacia naturalista.
Felicidad.
Filantropía.
Filosofía
 y asombro.
 como medicina.
Fin en sí mismo.
Fortuna.
Fragilidad del ser humano.
- Género humano.
Gloria.
Guerra.
- Hedonismo.
Hilemorfismo.
Hilotas.
Holismo.
Hombre
 Animal racional.
 Centrado en el mundo.
 Centro del mundo.
 Fuste torcido.
 Hombre magnánimo.

Índice de materias

- Hombre natural.
Hombre real.
Hombre social.
Hombre-medida.
Hombres superiores.
Homo homini sacra res.
Ser en proyecto.
Ser intermedio.
Ser maleable.
Ser racional.
Superhombre.
Homo novus.
Honestidad.
Honos.
Hospitalidad.
Humanidad.
Humanismo.
Humanitas.
Humanización.
- Idealismo.
Ideas (Mundo de las ~).
Identidad.
Idiotes.
Ignorancia.
Igualdad.
Ilusiones.
Imperio.
Individualidad
 Tesoro de la ~.
Individualismo
 Individualismo enérgico
 Individualismo filosófico.
 Individualismo hedonista.
 Individualismo moderno.
 Individuo como valor.
 Individuo-en-el-mundo.
 Individuo-fuera-del-mundo.
Ingenui.
Injusticia.
Inmanencia.
Inocencia.
Intelecto.
Intelectualismo.
- Interioridad.
Intimidad.
Intuición.
Ira.
Isegoría.
Isonomía.
Ius humanum.
- Justicia
 ~ conmutativa
 ~ distributiva.
 Como benevolencia.
 Como no perjudicar a nadie.
- Klêroukhos.*
- Lenguaje.
Lex Aquilia.
Lex de capitate civis.
Lex Petronia.
Lex Plautia Papiria.
Ley natural.
Leyes.
Liberalismo.
Libertad
 Libertad e independencia.
 Libertad interior.
 Libertad y autodeterminación.
 Libertad y crecimiento.
 Libre albedrío.
Logos.
Luz.
- Magnum praesidium.*
Mal.
Mayéutica.
Meditare mortem.
Mentira.
Microcosmos.
Miedos.
Mimesis.
Misantropía.
Misticismo.
Mitos.

Índice de materias

- Monarquía.
Moral.
Moralidad.
Muerte.
Mujer.
Mundanización.
- Naturaleza humana.
Naturalismo.
Naturam sequi.
Necedad.
Nobilitas.
Nous.
- Ocio.
Officia media.
Officium.
Oikeiosis.
Oligarquía.
Ontología.
Opportunitas.
Optimates.
Órexis.
Ousia.
- Panem et circenses.*
Parenética.
Participación política.
Pater familias.
Paternalismo.
Patientiae.
Pax romana.
Paz.
Penas.
Perdón.
Peripatéticos.
Personalidad.
Pietas.
Pitagorismo.
Placer.
Platonicismo.
Poetas.
Polis.
Política.
- Político pastor.
Populares.
Presente (Aprovechar el ~).
Progreso.
Psikê.
Pueblo.
- Ratio.*
Raza.
Razón
Racionalidad.
Racionalización.
Recta razón.
Reminiscencia (*amnesis*).
República.
Respeto.
Responsabilidad.
Reyes filósofos.
Roma.
- Sabiduría.
Sapere aude.
Scala naturae.
Seguridad.
Sensibilidad.
Sentimiento de humanidad.
Simpatía universal.
Sobrecivilización.
Sobresalir sobre los demás.
Sociabilidad.
Sofismo.
Solidaridad.
Stoa.
Sufrimiento.
Suicidio.
Sujeto humano.
Superioridad.
Supersticiones religiosas.
- Teleología.
Telos.
Temperantia.
Tetrafarmakon.
Theos.

Índice de materias

Thetes.
Tiranía.
Tolerancia.
Trabajadores.
Tragedia (de la vida humana).
Trascendencia.
Tristeza.

Unidad.
Universalidad.
Utilidad.
Utilitarismo.

Valentía.
Valor.
Venustas.
Verdad.

Vicio.
Vida buena.
Virtud(es)
 Decoro.
 Fortaleza.
 Honestidad.
 Justicia.
 Magnanimidad.
 Prudencia.
 Término miedo.
Virtudes voluntarias y no voluntarias.
Voluntad
 Buena voluntad.
Vulnerabilidad del ser humano.

Zoon politikon.