

Filiación VI
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo
La filiación en Clemente de Alejandría

Filiación VI
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo
La filiación en Clemente de Alejandría

Actas de las XI y XII Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD, Madrid
18, 19 y 20 de noviembre de 2013
17, 18 y 19 de noviembre de 2014

Andrés Sáez Gutiérrez
Guillermo Cano Gómez
Clara Sanvito
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2015
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2015

© Andrés Sáez Gutiérrez, Guillermo Cano Gómez, Clara Sanvito, 2015

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) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

ISBN: 978-84-9879-650-6
Depósito Legal: M-15727-2016

Impresión
Gráficas De Diego

CONTENIDO

Presentación: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i>	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i>	13

CULTURA PAGANA

La filiación en la antigua Mesopotamia a partir de las adopciones infantiles: <i>Daniel Justel Vicente</i>	19
La filiación en Cicerón: <i>Carlos Lévy</i>	33
La filiación en la cosmología de Cicerón: <i>Ángel Escobar Chico</i>	45

RELIGIÓN DE ISRAEL

Hijas del Faraón, esposas de Israel: un ejemplo rabínico de filiación: <i>Lorena Miralles Maciá</i>	71
---	----

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

Los bienaventurados y el hijo del hombre en <i>Lc 6,20-23</i> y en <i>Io 6: Pino Di Luccio</i>	91
La filiación en las genealogías de Mateo y Lucas: <i>Christophe Guignard</i>	113
Filiación y resurrección de Jesús: <i>Ps 2,7</i> en los <i>Hechos de los apóstoles</i> : <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i>	149

LA FILIACIÓN EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Alejandro, Clemente y su obra: <i>Hildegard König</i>	183
Dios en su bondad, paternidad y maternidad en Clemente Alejandrino: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i>	201

CONTENIDO

¿Un <i>Logos</i> , dos <i>Logoi</i> , tres <i>Logoi</i> ? La unidad del <i>Logos</i> y el fr. 23 de Clemente Alejandrino (<i>Hypotyposeis</i>) <i>apud</i> Focio, <i>Bibliotheca. Cod.</i> 109: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i>	217
Algunos aspectos del Hijo como Mediador en Clemente de Alejandría: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i>	233
La recepción de Platón, <i>Timeo</i> 28C en Clemente de Alejandría: <i>Lautaro Roig Lanzillotta</i>	259
Filiación y encarnación según Clemente de Alejandría: <i>Alain Le Boulluec</i>	281
Filiación y paternidad en el hombre creado: <i>Matteo Monfrinotti</i>	309
Filiación del hombre regenerado en Clemente de Alejandría: <i>Bogdan G. Bucur</i>	349
Matrimonio y procreación en <i>Stromateis III</i> : algunas observaciones: <i>Manuel José Crespo Losada</i>	377
Imágenes de filiación en el <i>Protréptico</i> de Clemente de Alejandría: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i>	391
<i>Índice bíblico</i>	403
<i>Índice onomástico</i>	411

PRESENTACIÓN

Andrés Sáez Gutiérrez

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD, Madrid)

Tengo el honor de presentar el volumen VI de la serie *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, el cual recoge las Actas de las XI y XII Jornadas de Estudio sobre «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana», organizadas por la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino de la Universidad Eclesiástica San Dámaso en Madrid en noviembre de 2013 y 2014 respectivamente. En básica continuidad con los volúmenes precedentes —de hecho, sigue como siempre la estructura reflejada en su subtítulo—, este sexto número de la serie de *Filiación* presenta una novedad. Hasta ahora habíamos dedicado varias ponencias, nunca más de tres, a un mismo autor (por ejemplo, a Plutarco o a Justino). En este caso, más de la mitad de las contribuciones contenidas en *Filiación VI* corresponden al estudio de nuestro tema en un único autor, Clemente de Alejandría, a quien, por la extensión e importancia de su obra, dedicamos monográficamente las *Jornadas* de 2013 y todavía una ponencia adicional en las de 2014. Dios mediante, haremos lo propio con autores o corrientes de una envergadura semejante.

Por este motivo, las secciones dedicadas a la *Cultura pagana* y a la *Religión de Israel* resultan más breves que de costumbre, aunque con la misma profundidad de siempre. Para comenzar, nos hemos introducido por primera vez en el mundo de la Antigua Mesopotamia y en particular en su concepción de la adopción infantil de la mano de Daniel Justel Vicente, en cuya contribución intenta comparar el estatuto del hijo legítimo y del hijo adoptado a partir del análisis de las fuentes cuneiformes al respecto. A continuación, el lector puede encontrar dos interesantes estudios sobre la filiación en un autor latino de máximo interés como es Cicerón. Por un lado, Ángel Escobar, presenta el concepto que el autor tiene de la filiación desde un punto de vista cosmológico; por otro, Carlos

Lévy hace lo propio desde el punto de vista socio-antropológico, mostrando cómo Cicerón, crítico con el pensamiento epicúreo, se posiciona, en el marco de su adhesión a la tradición y a las diferentes versiones de la tradición platónica, entre quienes consideran que la filiación tiene un fundamento natural en el ser humano, dejando ver en algunos pasajes una cierta orientación trascendente.

A continuación, ya en la sección correspondiente a la *Religión de Israel*, Lorena Miralles Maciá presenta un ejemplo rabínico de filiación. En concreto, analiza la imagen que las tradiciones rabínicas nos han transmitido de las «hijas del Faraón» mencionadas en la Biblia, mostrando cómo los Sabios percibieron de un modo ya negativo —es el caso de la hija del Faraón que contrajo matrimonio con el rey Salomón—, ya positivo —como sucede con la hija del Faraón que salvó a Moisés de las aguas—, la vinculación de dichos personajes con Israel y su Dios.

Por lo que se refiere a los orígenes del cristianismo, el volumen cuenta antes de llegar a Clemente con tres contribuciones. Pino Di Luccio estudia la relación de los bienaventurados con el «Hijo del Hombre» en las Bienaventuranzas de *Lc* 6,20-23 y en las tradiciones atestiguadas en el discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaum en *Io* 6, recurriendo para iluminar su estudio a la literatura judía del Segundo Templo y a diversas tradiciones rabínicas. En segundo lugar, Christophe Guignard ofrece un estudio detallado acerca de las genealogías de Jesús presentes en los evangelios de *Mt* y *Lc*, mostrando sus semejanzas y también sus diferentes acentos. A continuación, el lector podrá encontrar un análisis realizado por quien escribe estas líneas acerca de la recepción que el autor de los *Hechos de los apóstoles* hace de *Ps* 2,7 —«Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy»—, poniendo de manifiesto el vínculo que se refleja entre filiación y resurrección de Jesús.

Por fin, los estudios dedicados a Clemente Alejandrino, introducidos por un ponencia marco a cargo de Hildegard König acerca de Alejandría, Clemente y su obra, han sido dispuestos según un orden básicamente histórico-salvífico. Tres contribuciones están dedicadas a la filiación en el ámbito de la eternidad y de la preexistencia divinas. En primer lugar, Patricio de Navascués Benlloch estudia el Primer Principio clementino en su eternidad, anterior a toda economía, así como sus rasgos afectivos, paternos y maternos, que van a caracterizar la generación del Hijo. A continuación, de nuevo el profesor P. de Navascués ofrece una valiosa presentación crítica de la historia de la investigación relativa a un complejo pasaje atribuido a Clemente y que se nos ha transmitido en la *Bibliotheca* de Focio. Las interpretaciones acerca del número de *logoi* a los que se refiere el fragmento y a su significado son dispares entre sí. De entre todas ellas, sobresale la explicación del patrólogo español A. Orbe, expuesta aquí en detalle. En tercer lugar, yo mismo he tratado de exponer algunos aspectos del Hijo como Mediador según el pensamiento del Alejandrino. En concreto, tras presentar algunos pasajes que parecen reflejar

el vínculo que existe para Clemente entre generación, creación e historia de la salvación, el estudio presenta al Mediador Hijo con sus dos características inseparables: el Hijo es igual al Padre en virtud de su unción preexistente; y el Hijo es accesible y comunicable en su relación con el mundo creado.

Por su parte, Lautaro Roig Lanzillota, desde un punto de vista cosmológico, analiza el legado platónico que se descubre en la noción de Dios del Alejandrino, en particular «como creador y padre» (*Timeo* 28C), para lo cual examina el uso que Clemente hace de la filosofía y el contexto medioplatónicos en los que se mueve la teología de la época. A continuación, Alain Le Boulluec estudia la relación entre filiación y encarnación en el *Protréptico*, en el *Pedagogo* y en los *Stromateis*, mostrando las constantes que se reflejan en todos ellos, más allá de sus diferencias de estilo y destinatarios, constantes que se concentran en la revelación del Padre y de su amor en la revelación del Hijo.

El estudio de sesgo más cristológico da paso a ponencias tres ponencias de orden antropológico, eclesiológico y sacramental. Así, Matteo Monfrinotti ofrece un estudio acerca de la filiación del hombre creado en Clemente, donde expone como marco la protología y la antropología de nuestro autor, su concepción sobre la paternidad de Dios Creador y sobre la filiación universal del hombre creado a imagen y semejanza. Seguidamente, el volumen cuenta con una contribución de Bogdan G. Bucur acerca de la filiación del hombre regenerado en el Padre alejandrino, en la que el estudioso rumano distingue dos niveles en la enseñanza clementina. Mientras que en el *Protréptico*, en el *Pedagogo* y en los *Stromateis*, Clemente presenta su pensamiento sobre la filiación en relación con el bautismo, la vida ascética y la escatología, en sus obras más avanzadas —*Eglogas proféticas*, *Adumbraciones* y *Excerpta ex Theodoto*—, el Alejandrino desarrolla un programa ascético para que el creyente alcance, bajo la guía de un maestro gnóstico, la angelificación-deificación. Por su parte, Manuel J. Crespo Losada explora en su contribución el pensamiento clementino en torno al matrimonio y a la procreación a partir de *Stromateis* III.

El volumen se cierra con un estudio de Miguel Herrero de Jáuregui acerca de la relación que existe entre el modo de presentar la filiación cristiana y la pagana en el *Protréptico*, señalando diferencias y analogías de fondo.

No podemos terminar esta presentación sin agradecer la labor de todos aquellos que han contribuido a la realización del presente volumen. La publicación de las Actas de estas Jornadas no habría sido posible sin la colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid. Imprescindible fue el trabajo de los otros dos editores: Guillermo Cano y Clara Sanvito. Y sin solución de continuidad, el apoyo incondicional de Patricio de Navascués, Decano de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino y promotor de este proyecto, el de todo

el Claustro de profesores de dicha Facultad, así como el de los profesores Juan José Ayán —también promotor de las Jornadas de filiación— y Manuel Aroztegui. Por fin, no podemos olvidar la labor callada y eficaz de Jesús Delgado en el trabajo de traducción y el de Marta Soto, Carmen García-Martón y María del Carmen Pajuelo en la Secretaría. Que Dios se lo pague a todos.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
ABR	<i>Australian Biblical Review</i>
AJPh	American Journal of Philology
AIT	D. J. Wiseman, <i>The Alalakh Tablets</i> , Londres 1953
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society
AuOrS	Aula Orientalis Supplementa
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BAR	Biblical Archaeology Review
BE	<i>The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania</i> , Filadelfia 1893ss.
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BibRes	Biblical Research
BM	Sigla de tablillas de la colección del Museo Británico
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus inscriptionum Graecarum
CQ	The Classical Quarterly
CR	Classical Review
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographik Anatoliens
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter Theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker

ABREVIATURAS UTILIZADAS

FuP	Fuentes Patristicas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology
HSS	<i>Harvard Semitic Series</i>
HThR	Harvard Theological Review
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JEN	<i>Joint Expedition with the Iraq Museum at Nuzi</i> , Paris 1927ss.
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies
JIES	Journal of Indo-European Studies
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KAJ	E. Ebeling, <i>Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts</i> , Leipzig 1927
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
Ki	V. Donbaz y N. Yoffee, <i>Old Babylonian Texts from Kish Conserved in the Istanbul Archaeological Museums</i> , Malibu 1986
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAH	Sigla de tablillas de la colección del Museo de Arte e Historia de Ginebra
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae
MDAI(A)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abt.)
MDAI(I)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Istanbul)
MEFRA	Mélanges de l'École française de Rome
MSL	<i>Materialen zum sumerischen Lexikon</i> , Roma 1937ss.
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
OECT	<i>Oxford Editions of Cuneiform Texts</i> , Oxford 1923ss.
OrNS	Orientalia Nova Series
PG	Patrologia griega
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RB	Revue Biblique
REL	Revue des Études Latines
RFD	Al-Rāfidān. Journal of Western Asiatic Studies
RIDA	Revue Internationale des Droits de l'Antiquité
RS	Ras Shamra/Ugarit (signatura de excavación)
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa

ABREVIATURAS UTILIZADAS

RSPHTh	Revue de sciences philosophiques et théologiques
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrétiennes
SCCNH	<i>Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians</i> , Winona Lake, 1981ss.
SE	Studi Etruschi
SEG	Supplementum epigraphicum Graecum
SGO	R. Merkelbach y J. Stauber, <i>Steinepigramme aus dem Griechischen Osten</i> , Munich-Saur 1998-2004
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
SNTS.MS	Studiorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SO	Symbolae Osloenses
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Institutu biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	F. K. Dörner y M. B. von Strizky (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae</i> , Wien 1978
TAM V	J. Keil y P. Herrmann (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae</i> , Wien 1989
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThPh	Theologie et philosophie
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tubinga
ThS	Theological Studies
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
Tyche	Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik
TZ	Theologische Zeitschrift
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie
ZAR	Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
ZPhF	Zeitschrift für philosophische Forschung

CULTURA PAGANA

LA FILIACIÓN EN CICERÓN

Carlos Lévy

Université Paris-Sorbonne

El 26 de noviembre 50, Cicerón escribió a su amigo Ático una carta en la cual le decía lo siguiente¹:

Filiola tua te delectari laetor et probari tibi φυσικὴν esse τὴν <στοργὴν τὴν> πρὸς τὰ τέκνα, etenim si hoc non est, nulla potest homini esse ad hominem naturae adiunctio; qua sublata vitae societas tollitur. ‘bene eveniat!’ inquit Carneades, spurce, sed tamen prudentius quam Lucius noster et Patron...

Me alegro de que disfrutes con tu hijita, y que estés de acuerdo en que el sentimiento hacia la prole es algo «físico». Pues de no ser así, no puede haber ningún lazo natural de un hombre con otro, y si éste se quita, se quita la vida en común. «Que suceda en hora buena», dice Carnéades, sucia-mente pero con más conocimiento práctico que nuestro Lucio y Patrón...

Pensamos que, desde un punto de vista semántico, no tiene excesiva importancia el sustantivo que hay que suponer después del adjetivo φυσικὴν. En efecto, puede ser *storgè*, el cariño, o bien *ormè*, el impulso, sin que el sentido general sea substancialmente diferente, ya que, en todo caso, se trata de un afecto natural. Para entenderlo mejor es necesario decir algo del contexto. Cecilia Ática había nacido durante el verano del año 51, y por tanto tenía poco más de un año cuando la carta fue escrita. En ella y de manera algo caótica Cicerón reúne algunas informaciones de carácter familiar y otras relativas a la situación política, refiriéndose en

1. Att. VII,2,4. Las traducciones son, en regla general, las de la Biblioteca Clásica Gredos. *στοργὴν* es una conjetura de Wesenberg. Hay que notar, sin embargo, que *στοργή* no parece haber sido una palabra frecuente en el vocabulario estoico.

particular a lo que pensaban de él Pompeyo y Catón. ¿Por qué una frase en griego y de índole filosófica en un contexto tal? Dos explicaciones me parecen probables. La primera es lo que se llamaría hoy un *private joke*. Cicerón percibe una contradicción en Ático, cuya simpatía hacia el epicureísmo rozaba con la adhesión a ese sistema. Contradicción ya que, aunque pensando con Epicuro que no podía existir un origen natural del cariño de los padres hacia su prole, estaba lleno de ternura hacia su Cecilia. La segunda puede parecer algo más hipotética. En esta carta, como en la mayoría de las que fueron escritas en esa época, Cicerón expresa gran angustia porque veía como el tejido social de la *res publica* va desbaratándose, sin que los hombres políticos fuesen capaces de proponer remedios eficaces a esa situación que llevaría, pocos años más tarde a los horrores de la guerra civil, *nefas* absoluto para un romano. Al apuntar, aunque alusivamente, al carácter natural del amor parental como a la condición *sine qua non* de la *uitae societas*, o sea, de la vida en sociedad, Cicerón designa a los culpables, si no políticos, al menos filosóficos, de los males que aquejan a Roma, o sea los Epicúreos, representados en la misma frase por dos personajes, un griego, Patrón, jefe de la escuela epicúrea en Atenas, y un Romano, Lucius, cuyo apellido no nos es transmitido, pero que posiblemente se trate de L. Saufeius, un *eques* romano, que vivió alejado de la política, pero permaneció algún tiempo en el exilio y que representaba al epicureísmo romano en su versión más ortodoxa². Se trataba pues de dos personajes en apariencia inofensivos, pero en los cuales Cicerón veía como los paradigmas de una manera de pensar egoísta, ajena a la moral natural, y por tanto en cierto modo, ideológicamente responsables del desastre que vivía la ciudad. Si leemos el resto de la frase, vemos que, para Cicerón, los Epicúreos no son los únicos en defender una posición tal. Tienen como aliado si no objetivo, al menos dialéctico, a Carnéades, el filósofo académico, escéptico y probabilista, que vivió en el siglo segundo antes de Cristo y que fue siempre un punto de referencia filosófico para Cicerón³. Carnéades no podía aprobar dogmáticamente la tesis del carácter no-natural de la filiación, pero, de manera dialéctica y provocadora, decía «En buena hora» cuando se evocaba delante de él la disolución del lazo social, actitud que Cicerón estigmatiza con el adverbio *spurce*, que significa «suciamente».

2. Sobre esos personajes, véase Y. Benferhat, *Ciues Epicurei. Les épicuriens et l'idée de monarchie à Rome et en Italie, de Sylla à Octave*, Bruxelles 2005, 106.110-111.169.170 (L. Saufeius) y 65 n. 48, 80, 104 (Patrón).

3. Los fragmentos de este filósofo han sido publicados por H. J. Mette, «Weitere Akademiker heute: Von Lakydes bis zu Kleitomachos», *Lustrum* 27 (1985) 39-148. Sobre la filosofía de Carnéades, véase C. Lévy, «Opinion et certitude dans la philosophie de Carnéade», *Revue belge de philologie et d'histoire* 58 (1980) 30-46; A. M. Ioppolo, «Carneade e il terzo libro delle *Tusculanae*», *Elenchos* 1 (1980) 76-91; R. Bett, «Carneades' Pithanon: A Reappraisal of its Role and Status», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7 (1989) 59-94; W. Görler, «Carneades», en H. Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, t. 4/2: *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 849.

La inserción de esta corta pero muy interesante reflexión en una carta, en principio ajena a los grandes problemas filosóficos y políticos, es la prueba —a mi parecer— de que, en la mente de Cicerón, y de manera más o menos permanente, la política no podía ser aislada de la investigación filosófica sobre el origen de la sociedad, tema en el cual la filiación ocupaba un lugar evidentemente central. Hasta el siglo segundo a.C., ese concepto se encontraba definido por normas jurídicas y sociales, era un aspecto fundamental del *mos maiorum*, con procedimientos como el reconocimiento necesario del neonato, la posibilidad de adoptar, la *patria potestas*, el castigo supremo para el parricida, etc. Con la llegada de los filósofos a Roma, se planteó progresivamente la cuestión de definir, en una actitud meta-social y meta-jurídica, el fundamento de la filiación. Cuando Cicerón empezó a meditar sobre ese problema, rechazó inmediatamente la respuesta epicúrea, después adoptó pero no sin dudas la interpretación naturalista, y, para terminar, esboza algo que podríamos definir como una perspectiva afín a la transcendencia. Son éstas las tres etapas que van a estructurar mi ponencia.

Harto conocido es el silencio casi absoluto de Cicerón en relación con el poema de Lucrecio, que sin embargo había leído, puesto que fue su editor. No es aquí el lugar de proponer explicaciones en cuanto a tan extraña actitud, pero no podemos no subrayar la presencia en el pensamiento de Cicerón, como un elemento ajeno, hacia el cual jamás sintió la menor indulgencia, de la teoría epicúrea de la filiación, aquella misma que Lucrecio desarrolla en versos de un innegable esplendor en el quinto libro de su poema. En el epicureísmo lo que es innato, es decir lo que se manifiesta inmediatamente después del nacimiento, sin haber tenido ningún tipo de programación anterior es la búsqueda del placer, a propósito de la cual Epicuro escribe en un pasaje famoso de la Carta a Meneceo⁴:

Por este motivo afirmamos que el placer es el principio y el fin de una vida feliz, porque lo hemos reconocido como un bien primero y congénito, a partir del cual iniciamos cualquier elección o aversión y a él nos referimos al juzgar los bienes según la norma del placer y del dolor.

En la doctrina epicúrea, la búsqueda del placer es la mera consecuencia de que ciertas configuraciones atómicas tienen un contacto suave con el cuerpo humano, mientras otras son más dañinas para su sensibilidad. De la manera más clara, Demetrio Lacón, discípulo de Epicuro, que vivió en la segunda mitad del siglo II a.C., afirmó que no existe ningún fundamento natural del cariño de los padres hacia su prole. Lo dice sin circunlocuciones en uno de sus fragmentos, descubierto en Herculano y publicado por el gran filólogo E. Puglia, en 1988: «pero no existe ningún sentimiento natural hacia la prole, ya que no tiene un carácter de nece-

4. EPICURO, *Epístola a Meneceo* 128, trad. M. Jufresa, en *Epicuro. Obras*, Madrid ²1994, 61.

sidad el cariño de los seres humanos hacia sus niños»⁵. ¿Cómo explicar la formación de la estructura social sin referirse a la familia, ateniéndose solamente al principio epicúreo del sabio cálculo permitiendo gozar del mayor número de placeres y de padecer el menor número de disgustos? Es sin duda ninguna Lucrecio quien nos permite entender con la máxima precisión cómo se construyó el sorprendente edificio conceptual de una filiación sin fundamentación natural. Resumiré aquí algunos de sus principales aspectos. Lucrecio, representante de la ortodoxia epicúrea, como bien lo demostró, aunque de manera algo excesiva, D. Sedley⁶, no niega que los padres quieran a sus niños; lo que no admite es el carácter natural y por tanto, necesario de ese amor. Para él, que precede en este punto a muchos antropólogos contemporáneos, el amor paterno no es una manifestación de la naturaleza, sino el signo de un estado cultural. Su método es tan antropológico como filosófico. En el quinto libro, la descripción de los orígenes de la humanidad y de su desarrollo puede ser dividida en tres fases⁷: en la primera, de los versos 925 a 1010 cuenta cómo una humanidad primitiva, fuerte, dura, indiferente a todo sentimiento, intentó sobrevivir en un contexto peligroso. La segunda, de los versos 1011 a 1104, explica la evolución hacia formas algo más complejas de sociabilidad. En la tercera, versos 1105 a 1457, describe la creación de las instituciones jurídicas y políticas. En la primera, la única forma de relación humana descrita por Lucrecio es la sexualidad, una sexualidad sin amor, de la cual dice que tenía tres modalidades⁸: o el deseo mutuo, o la violencia o una forma de prostitución en la cual el hombre proponía a la mujer algunas frutas, peras o madroños, para comprarla. Para Lucrecio, se trata de la forma primitiva de lo que serán en su desarrollo histórico los esquemas fundamentales de las relaciones humanas. Evidentemente, había criaturas, pero no podían ser identificadas como si fueran el fruto del amor de los padres. En el poema del epicúreo romano, el progreso técnico, es decir el descubrimiento del fuego, la construcción de casas para no tener que dormir debajo de los árboles, la capacidad de preparar ropa, etc. fue el factor decisivo que determinó la humanización de la humanidad. Los seres humanos pudieron entonces darse cuenta de que

5. E. Puglia (ed.), *Demetrio Lacone. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (PHerc. 1012)*, Napoli 1988, LXVIII, 2-3: ἄλλ' οὐ φύσει ἐστὶν ἢ πρὸς τὰ τέκνα στοργή, ἐπειδήπερ οὐ κατηναγκασμένως στέργουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ ἔκγονα. Esa misma doctrina se encuentra atribuida a Epicuro en LXVI, 6-9: καὶ πῶς ὁ Ἐπίκουρος κάτοπον ἔλεγεν πολλάκις μὴ φυσικὴν εἶναι τὴν πρὸς τέκνα στοργήν.

6. D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge 1998.

7. B. Manuwald, *Der Aufbau der lukrezischen Kulturentstehungslehre*, Mayenz 1980, 39-40 propone una división algo diferente, con dos fases: a) la prehistoria («Urzeit», v. 925-1010); b) el desarrollo cultural («Kulturelle Entwicklung», v. 1011-1457), con dos subdivisiones: v. 1011-1104 y 1105-1457.

8. Cf. *nat.* V,963-65: *Conciliabat enim uel mutua quamque cupido, / uel uiolenta uiri uis atque impensa libido, / uel pretium, glandes atque arbiter uel pira lecta.* («Pues los arreglaba sea el deseo por uno y otro compartido, sea la fuerza bruta del varón y su pasión desenfrenada, sea el pago de unas bellotas y madroños o de unas peras escogidas»).

las criaturas no eran intercambiables y percibir a su prole no solo como niños, sino como sus propios niños. Tal es el sentido de la frase: *prolemque ex se uidere creatam*⁹. En la doctrina epicúrea ver a su criatura en la especificidad de su realidad, es decir de su origen, solo puede producirse cuando el ser humano ha salido de la ferocidad de su estado primitivo, natural. Para el epicureísmo la historia de la humanidad es la de sus placeres, imbricados en una dialéctica compleja con una naturaleza compuesta solo por átomos y por vacío, sin ninguna providencia organizadora del mundo, ya que los dioses epicúreos gozan de su felicidad atómica en los inter-mundos, indiferentes a lo que le sucede a la humanidad. Una vez que los padres han identificado a sus hijos, ellos transforman a aquellos que les han dado la vida, contribuyendo por la dulzura de sus caricias a domar el talante arisco, (v. 1017) el *ingenium superbum* de sus creadores.

La primera teoría romana de la filiación fue por tanto la de una fundamentación antropológica, historicista, desprovista de toda referencia a una naturaleza providencialista. El pueblo romano al que se considera frecuentemente como espontáneamente estoico, tuvo una relación sorprendente de familiaridad con la doctrina de Epicuro, hasta tal punto que, en las *Tusculanas*, Cicerón da a entender, probablemente de modo exagerado, que el epicureísmo había invadido el territorio romano hasta en las más humildes aldeas¹⁰. Cicerón, generalmente considerado como un acérrimo enemigo de esa doctrina, tuvo como primer profesor de filosofía a un epicúreo, Fedro, para quien siempre expresó palabras de aprecio¹¹. Su mejor amigo, Ático, lo hemos dicho, simpatizaba profundamente con el Jardín, y numerosos eran en el entorno de Cicerón los que no disimulaban su preferencia por el atomismo. Sin embargo, él mismo, desde el principio de su carrera, no como filósofo, sino como orador, defendió con la máxima intransigencia, que la legitimación de la relación entre los padres y los hijos no podía reducirse a una cuestión de placer, de interés personal, y en definitiva de átomos más o menos redondos o picudos. La razón principal, a mi parecer, es que la filosofía en Cicerón jamás supuso una ruptura con la tradición nacional; al contrario, fue un constante esfuerzo para reforzarla, para renovarla, poniendo a su servicio todos los recursos de una inteligencia crítica excepcional. Y en la tradición romana, los padres no eran seres como los demás: afectivamente, pero también jurídicamente, y hasta religiosamente, con la celebración de

9. «Y vieron que la prole de ellos nació»: *nat.* V,1013.

10. *Tusc.* IV,7 : *Italiam totam occupauerunt*. Véase L. Canfora, «La première réception de Lucrèce à Rome»; y C. Lévy, «D'Amalfinius à Cicéron. Quelques remarques sur la communication de L. Canfora», en A. Monet (ed.), *Le Jardin romain. Epicurisme et poésie à Rome. Mélanges M. Bollack*, Lille 2003, 43-50 y 51-57. Sobre la actitud general de Cicerón hacia el epicureísmo, cf. C. Lévy, «Cicéron et l'épicurisme: la problématique de l'éloge paradoxal», en C. Auvray-Assayas y D. Delattre (eds.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Paris 2001, 61-75.

11. Véase en particular: *fam.* XIII,1,2: ... *Phaedro, qui nobis cum pueri essemus, ante quam Philonem cognovimus, valde ut philosophus, postea tamen ut vir bonus et suavis et officiosus probabatur, traditus mihi commendatusque est...*

los *Parentalia*, tenían un estatuto muy especial. En su discurso *Pro Roscio Amerino*, que pronunció en el 80 a.C., con solo veinte y seis años, defendió a un joven acusado por Crisógono, el potente liberto de Sila, de haber matado a su padre. Esa defensa otorgó celebridad al orador, que había tenido el valor de enfrentarse con un sicario del cruel dictador, pero lo que nos interesa aquí es la fuerza con la cual Cicerón defiende el carácter sagrado de la relación padre-hijo (37):

¡Qué suplicio bastante duro se encontrará para aplicárselo a quien ha matado a su propio padre, cuando las leyes humanas y divinas le obligaban, si llegara el caso, a dar por él su vida!

En el *Pro Cluentio* 32, evoca el caso de una mujer que, en la ciudad de Milesio, fue condenada a muerte porque por sí misma se había provocado un aborto, decisión que el orador consideró como justa diciendo que «había frustrado las esperanzas de un padre, la continuidad de un nombre, el soporte de un linaje, el heredero de una familia y un ciudadano destinado a la República». La justificación está basada en el hecho de que el feto representa, antes mismo de su nacimiento, a la vez una victoria sobre la limitación temporal de la condición humana y un refuerzo no solo para la familia, sino también para la República. Hay que subrayar que, muchos años antes de que Cicerón decidiese dar a Roma un *corpus* filosófico en lengua latina, el concepto de *natura* figura en su obra como referencia central en la fundamentación de la relación-padre hijo. En el parágrafo 53 del *Pro Roscio Amerino*, al cual acabo de aludir, Cicerón responde al acusador que había sostenido que el padre quería desheredar al hijo. Pero, ¿por qué furibundo motivo, clama con indignación el abogado, el padre habría llegado a «vencer su propia naturaleza (*naturam ipsam*), a arrancar de su alma ese amor profundamente arraigado, y por fin a olvidarse de que era padre?». *Naturam ipsam*: la filiación como la expresión más pura de la naturaleza. ¿Y la madre?, podría uno preguntarse. No está ausente. Algunos parágrafos más adelante, Cicerón habla de la fuerza de la sangre materna y paterna, afirmando que es una vinculación tan potente que derramar una sola gota de ella constituye un crimen tan imperdonable, que suele destruir la mente de quien cometió un acto tal, sumergiéndolo en la demencia¹² (66):

El lazo con que la sangre nos une al padre y a la madre tiene una fuerza y una atracción irresistibles, es algo sagrado; si derramándola contraemos alguna mancha, no sólo es imposible lavarla sino que penetra de tal forma en el alma que sus consecuencias son furor y locura insospechados.

La retórica fue, en sus preceptos teóricos, la primera expresión formalizada de la concepción romana de la filiación. La ética social, más allá

12. S. Rosc. 66.

de la cual los retóricos no pretendían aventurarse, exigía la presencia de normas claras, admitidas por todos o casi todos. Encontramos ya en el *De inuentione*, justo después de la evocación de lo que se debe a los dioses, la mención de los deberes sagrados hacia los padres, y más generalmente hacia los familiares¹³: el sentido del deber es el que nos exhorta a observar nuestros deberes hacia la patria, los padres y los parientes de sangre. El concepto de paternidad no se limita al círculo familiar. En el *De oratore*, la patria es definida como *parens omnium nostrum*, «la madre de todos nosotros» y en el *De re publica* es presentada como un *antiquior parens quam is qui creauit*¹⁴, «una madre de edad más venerable que aquel que nos engendró», a la cual se debe una reverencia aún mayor que la que es debida al padre. Se podrían presentar muchos otros ejemplos que expresan la misma idea general, es decir la de un modelo natural.

Cuando Cicerón empezó a filosofar, la fundamentación de la filiación se presentaba como un problema bastante arduo. Por una parte, la tradición romana y el uso que él mismo había hecho de ella en sendos discursos le llevaban a utilizar el concepto de naturaleza como base de la filiación, y por tanto de la familia. Pero, por otra parte, su preferencia filosófica personal se inclinaba hacia la Nueva Academia, la cual había criticado duramente la voluntad de los sistemas helenísticos, es decir, el estoicismo y el epicureísmo, de hacer de la *physis* el concepto clave de todo pensamiento filosófico. Los Nuevos Académicos, como Carnéades, del cual ya hemos hablado, no dudaban de la importancia de la *physis*, pero, como buenos platónicos que eran, a pesar de las apariencias y de sus propios excesos dialécticos, se negaban a admitir que ese concepto pudiese sustituir la transcendencia de las Formas platónicas. La naturaleza, solía decir la Nueva Academia, no es, como lo pretenden los estoicos, racionalidad y providencia; el mundo no es «la casa común de los hombres y de los dioses», sino una mezcla confusa de belleza y de horror, sobre la cual sería una locura pretender construir una ética coherente y duradera. En el libro III del *De re publica* ciceroniano, la antilogía referida a los discursos romanos de Carnéades en el 155 a.C., e interpretada, probablemente con substanciales variantes por los personajes de Filo y de Lelio, da una idea bastante clara de lo que pretendía demostrar el Académico¹⁵: no es posible afirmar que existen en el ser humano buenos instintos. La tesis según la cual la naturaleza humana es fundamentalmente violenta y egoísta revela ser tan verosímil como la que hace de él el único ser racional, pariente de los dioses. En la antilogía, no hay rasgo de una reflexión explícita relativa a la filiación, pero eso puede ser debido al estado del

13. Cf. *inv.* II, 66.

14. *de orat.* I, 196; *rep.* I, 2.

15. Véase sobre ese tema los dos artículos de J.-L. Ferrary, «Le discours de Laelius dans le troisième livre du *De re publica* de Cicéron», *MEFRA* 86 (1974) 745-771 y «Le discours de Philus (Cicéron, *De re publica*, III, 8-31) et la philosophie de Carnéade», *REL* 55 (1977) 128-156.

palimpsesto y al carácter incompleto de la tradición indirecta. Si el tema fue tratado, lo fue con las dos mismas facetas que los otros temas, es decir los argumentos *pro* y *contra* el origen natural de una ética de la filiación. En un fragmento, transmitido por san Agustín, del discurso de Lelio, que defiende la doctrina estoica de un orden natural universal, podemos entrever una *scala naturae*, una jerarquía del orden humano¹⁶:

Pues así como se dice que el alma manda al cuerpo, se dice que también manda a la concupiscencia, aunque manda al cuerpo como un rey manda a sus ciudadanos o un padre a sus hijos, y en cambio manda a la concupiscencia como un dueño manda a sus esclavos, pues le hace violencia y quiebra.

La primera actitud filosófica de Cicerón respecto a la filiación consistió en un apoyo por lo menos implícito a la teoría estoica de la sociabilidad, que defiende Catón en el tercer libro del *De finibus*. Se trata del aspecto colectivo de la teoría de la *oikeiōsis*, muy bien presentada en su conjunto por Roberto Radice, en su libro publicado en Milán, en 2000¹⁷. Esa teoría también presenta una ladera individual. Resumiéndola rápidamente, todos los seres vivos son sometidos individualmente a la misma ley, que es la de obedecer a su naturaleza. Un gato no ladra y un perro no maúlla. El ser humano, cuando nace, no es realmente diferente de los otros seres vivos, no es un ser racional, puesto que su racionalidad se construirá progresivamente hasta que sus estructuras se encuentren consolidadas, hacia la edad de los siete años, y puedan expresarse claramente, hacia los catorce. Desde el punto de vista colectivo, el dogma es formulado con suma claridad: «es la naturaleza quien hace que los hijos sean amados por sus padres»¹⁸. La demostración está basada sobre la deducción siguiente: es la naturaleza la que ha dado el poder de reproducirse. ¿Cómo sería posible que ella diese ese poder sin querer que los padres amen a sus hijos? El amor a los hijos, en la doctrina estoica, no es una exclusividad de los seres humanos, lo comparten con algunos animales, pero lo que es propio del ser humano es que todo nacimiento crea un mundo nuevo, según el principio de los círculos concéntricos. El centro es el amor de los padres para sus hijos, el primer círculo es el de la familia, el segundo el de la ciudad, el tercero el de la nación, el último el de la humanidad en su conjunto. A partir de ahí, como lo demuestra admirablemente un texto del estoico imperial Jerocles, el ser humano tiene que

16. AVG., c. *Iulian*. IV,12,61; cf. *civ.* 14,23.

17. La bibliografía sobre la *oikeiōsis* es inmensa. Véase en particular, además de Radice, T. Engberg Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiosis*, Aarhus 1990 y B. Inwood, «L'oikeiōsis sociale chez Épictète», en K. A. Algra, P. W. van der Horst y D. T. Runia (eds.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Netherlands 1996, 243-264.

18. *Natura fieri ut liberi a parentibus amentur; a quo initio profectam communem humani societatem persequimur: fin.* III,62.

asumir dos movimientos, uno centrífugo, el otro centrípeto¹⁹. Centrífuga es la pulsión que lleva a ir siempre más lejos, a conocer más gente, a establecer relaciones con las poblaciones más exóticas. Pero eso no basta para construir una ética, la cual exige que, en un movimiento centrípeto, traigamos a los más lejanos a nuestra interioridad, para considerarlos como hermanos. Cicerón, en el *De finibus*, no se refiere explícitamente al doble movimiento, pero escribe que existe una relación de confianza, *commendatio*, mutua entre los seres humanos por el mero hecho de pertenecer a la misma especie en la cual tienen como vocación formar grupos, asambleas, ciudades.

Lo que no parece haber sido notado es que el académico Cicerón, en el cuarto libro del *De finibus* critica duramente el discurso de Catón, y muy especialmente la *oikeiôsis* individual, es decir, la idea de que la ética pueda ser construida sobre una pulsión vital que sería común al hombre y al animal, pero no dice nada de la *oikeiôsis* social, lo que significa una aprobación implícita, o en todo caso, la imposibilidad de proponer una teoría alternativa. Tampoco se ha subrayado que, en el libro quinto del mismo tratado, donde no hay ninguna alusión concreta a la filiación, Pisón, que representa la filosofía dogmática de Antíoco de Ascalón, una doctrina compleja, con referencias explícitas a la Antigua Academia, la de Jenócrates, Polemón, etc., pero también a Aristóteles y a la tradición peripatética, incluye la filiación al inicio de los lazos humanos auto-referenciales²⁰:

Los amigos, los hermanos, los parientes, los afines, los conciudadanos, y, en suma, todos los hombres (puesto que pretendemos que el género humano es una sociedad única) deben ser amados por sí mismos.

Unas pocas líneas antes había dado su versión de la estructura concéntrica de la sociabilidad²¹:

... esa especie de sociedad y comunidad de intereses y ese amor del género humano que, originada, en el momento mismo del nacimiento, puesto que los padres aman a los hijos y toda la familia está unida por los lazos del matrimonio y por la estirpe, va propagándose al exterior, primero por el parentesco, luego por las afinidades, después por las amistades, más tarde por las relaciones de vecindad, posteriormente por las de los ciudadanos y por las de los aliados y amigos políticos, y en fin, por la unión de todo el género humano.

En definitiva, el lector del *De finibus* sale del tratado sin saber con certeza cuál es el bien supremo, pero con la convicción de que existen

19. Cf. Jerocles en STOB., *Eclogae* IV,671,7-673,11. Cf. A. A. Long y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987, t. 3, texto n. 57.

20. *fin.* V,67.

21. *fin.* V,65.

solo dos teorías de la sociabilidad, la de los epicúreos, para quien todo tiene su origen en el cálculo que hace el ser humano para obtener lo máximo de placer y lo mínimo de sufrimiento; y la de todos los otros, es decir, la Antigua Academia, los Peripatéticos, los Estoicos, fundada sobre la idea de que la filiación es no solo el origen biológico de la sociedad, sino también su origen político y ético. Entre los dos sistemas, la preferencia ciceroniana se inclinaba evidentemente hacia el segundo, pero al mismo tiempo sabía que la presencia del primero impedía considerar al segundo como una verdad absoluta, ya que, para Cicerón, lo propio de la verdad es ser reconocida por todos. Lo cual no le impide trabajar para progresar hacia ella.

El *De officiis*, escrito después de la muerte de César, es decir, poco tiempo antes de que Cicerón fuese asesinado, me parece que constituye una etapa suplementaria en su fundamentación *inmanentista* de la filiación. Por cierto, el objeto mismo del tratado, escrito para dar una estructura moral a su hijo, estudiante en Atenas, y más bien poco interesado por los estudios, determina su tonalidad tan personal. Él sabía muy bien que el punto más problemático de la doctrina estoica era aquel que los Académicos habían atacado incansablemente, es decir, la idea de que la criatura humana que nace es un *zôon alogon*, un ser irracional, como los animales, aunque programado para la racionalidad. Hay un pasaje del libro que, a mi parecer, traduce una inflexión del pensamiento ciceroniano. Cuando evoca el origen de la sociabilidad dice que es la naturaleza quien, «por la fuerza de la razón» (*ui rationis*)²², hace que el ser humano sienta amor por su prole, le incita a frecuentar a otros seres humanos, le impulsa a buscar lo que permitirá mantener a su familia, etc. La *oikeiôsis* está claramente evocada aquí, con el verbo latino que le corresponde, *conciat*, pero esta vez callando la similitud entre el ser humano y el animal y, al revés, insistiendo sobre la especificidad racional del ser humano. Permanecemos en el campo de la inmanencia, pero de una inmanencia estructurada en todo momento de la vida por el hecho de que el ser humano es, con los dioses, el único ser racional. Esa humanización de la teoría de la *oikeiôsis* aparece también un poco más lejos, en el párrafo 54, cuando escribe Cicerón: «puesto que el deseo de procrear es común a todos los seres vivos, la primera sociedad se encuentra realizada en la pareja, la siguiente en los hijos, y después en una casa, donde todo es común». El elemento común a todos los seres vivos, el deseo de procrear, queda indicado como tal, pero el itinerario indicado es únicamente humano. Tenemos aquí todos los elementos del mito lucreciano, pero inseridos en una estructura no histórica, sino ontológica. No es una casualidad si el *De officiis* ha sido considerado como el «libro culto» del humanismo. Panecio de Rodas, de quien Cicerón se inspira abiertamente, no buscó crear una herejía en el interior del estoicismo. Buscó presentar

22. *off.* I,12.

a sus auditores romanos una doctrina en la cual la unidad del cosmos-logos y del reino de la vida no implicase el silencio sobre el carácter excepcional de la aventura humana. Con comillas, yo diría que Panecio, y después de él Cicerón, intentaron definir una preferencia de la Providencia por el ser humano, en un marco imanentista.

¿Significa esto que Cicerón nunca puso en relación la filiación con una realidad que no podía ser reducida al cosmos-logos? Afirmarlo sería ignorar el episodio tan controvertido en la erudición contemporánea de su reacción a la muerte de su hija, la tan querida Tulia: Cicerón quiso construirle un santuario, con el cual dice que (*Att.* XII, 36) busca aún más asegurar la deificación (*apotheôsis*) de su hija y la instauración de un culto por parte de la posteridad, evitando darle la apariencia de una tumba, puesto que la ley romana prohibía exceder en una cierta suma la construcción de una sepultura. Cicerón habla de ese proyecto a la vez con pasión y con una cierta distancia. Pide a Ático que considere tal petición como una tontería, afirmando que él mismo la consideraba como tal: *Hae meae tibi ineptiae (fateor enim) ferendae sunt*, pero al mismo tiempo insiste sobre su determinación: *neque hoc mihi erui potest*. «Tienes que sobrellevar estas simplezas mías, las reconozco». Evidentemente, el escéptico Cicerón no quiere aparecer como un hombre que se deja influenciar por creencias irracionales. En un artículo escrito, hace setenta años con toda la eficacia de su avispada inteligencia, Pierre Boyancé puso en relación el proyecto de deificación con la redacción en el mismo momento de la *Consolación* y de la primera *Tusculana*²³. Según su interpretación, Cicerón se inspiró en el académico Crantor, tanto para idear el santuario de su hija como para escribir la *Consolación* y las *Disputationes*. Con todo el respeto debido a la memoria de Boyancé, es legítimo preguntarse si no simplifica el problema. Es muy probable que la influencia de Crantor fuera grande en ese momento, pero ¿por qué Cicerón privilegió esa lectura y no lo que escribían los estoicos sobre la mejor conducta durante un duelo? Por un lado, para los estoicos la pena, y muy explícitamente la pena durante un luto, era una de las cuatro pasiones negativas del alma. Por otra parte, el estoicismo, salvo en el caso del sabio, cuya alma podía sobrevivir hasta la próxima conflagración universal, concedía al alma humana una supervivencia muy limitada. En realidad, me parece que hay que distinguir dos aspectos. Desde el punto de vista teórico, ninguna doctrina filosófica le parecía a Cicerón ser plenamente satisfactoria, y por eso, en su *Consolación*, prefirió hacer una amalgama de todas ellas. En el campo de lo existencial, la urgencia de construir ese santuario, a pesar de sus formas contradictorias, y a veces demasiado concretas, como el problema del jardín, era la expresión no discursiva de algo que la filosofía no podía colmar, de una aspiración a algo que se

23. P. Boyancé, «L'apothéose de Tullia», *Revue des Études Anciennes* 46 (1944) 179-184 reeditado en *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles 1970, 335-341.

parecía a la trascendencia. Ya en el *Sueño de Escipión*, había expresado una forma de pensamiento platónico-pitagórico, cuya influencia sobre las generaciones posteriores sería inmensa. Pero el *Somnium* era un sueño de incierto estatuto. Lo que expresa la correspondencia de los días posteriores a la muerte de Tulia no es ya un sueño, sino la realidad del sufrimiento de un padre que busca cómo liberarse de los mordiscos del dolor (*quae quasi morsu quodam dolorem efficiunt*²⁴) y al mismo tiempo intenta descubrir el sentido de lo que está viviendo. En el *De Finibus*, tratado consagrado a las éticas helenísticas, las menciones de Platón son escasas, en el primer libro de las *Tusculanas* muy abundantes. Entre las dos obras están la *Consolación*, la idea de divinizar a Tulia, y la irrupción de un platonismo que, sin renunciar al probabilismo de los académicos, tiene ya muchos rasgos de lo que será el medio-platonismo.

Para concluir. Cicerón legó al pensamiento romano, y por tanto al cristianismo, un edificio de aspecto algo laberíntico, pero en realidad perfectamente estructurado. En cuanto a la filiación, él divide la filosofía en dos campos: el de aquellos que ven en la filiación un acto, un momento meramente biológico sobre el cual se proyectan ulteriormente valores cuya raíz es siempre, en definitiva, el egoísmo, y el de los que piensan —estoicos, platónicos, peripatéticos— que la filiación lleva en sí misma la programación gen-ética, si se me permite ese juego de palabras, del ser humano. Entre los dos campos, el escepticismo neo-académico actúa como un evaluador permanente, es decir, como alguien para quien la filiación es ante todo una interrogación planteada al ser humano. La posición ciceroniana, yo la calificaría de holística. No quiso renunciar a nada, ni a la tradición ancestral, ni al naturalismo racionalista de los estoicos, ni al probabilismo escéptico, ni a la trascendencia platónica. Su pensamiento evolucionó siempre en un área definida por la tradición, la inmanencia y las diferentes versiones de la tradición platónica, con vista crítica sobre el Jardín. Se puede decir que preparó la llegada del cristianismo, como alguien que elabora la redacción de un problema cuya solución no posee.

24. *Att.* XVIII,1.