

EL CICERÓN DE LA TRADICIÓN COSMOPOLITA DE MARTHA C. NUSSBAUM: ¿COSMOPOLITISMO O IMPERIALISMO JUSTO?

IKER MARTÍNEZ FERNÁNDEZ
Universidad Nacional de Educación a Distancia

RESUMEN: Se discute el uso que Martha C. Nussbaum hace del libro I de *Sobre los deberes* en *La tradición cosmopolita* como la primera propuesta de cosmopolitismo estoico. Más específicamente, cuestiono que del fragmento 1. 20-60 pueda extraerse una teoría sobre la «bifurcación de los deberes». Frente a esta tesis, propongo interpretar el fragmento, por un lado, como la exposición que un padre experimentado en política realiza a su hijo acerca de la manera más prudente de comportarse para que sus acciones sean consideradas dignas de su posición social, y, por otro, como un programa que definiría los valores propios de la romanidad tal y como Cicerón la concibe. Desde un punto de vista político, se pretende cimentar la postura *optimate* frente al programa redistributivo de los *populares*. Filosóficamente, se combate la versión del estoicismo igualitarista o cínico subrayando la importancia del principio platónico-aristotélico de sociabilidad natural del ser humano y de los deberes cívicos que se derivan de él.

PALABRAS CLAVE: Cicerón; Nussbaum; imperialismo; cosmopolitismo; estoicismo.

The Cicero of The cosmopolitan tradition by Martha C. Nussbaum: Cosmopolitanism or fair Imperialism?

ABSTRACT: Martha C. Nussbaum's use of Book I of *On Duties* as the first proposal of Stoic cosmopolitanism in *The Cosmopolitan Tradition* is discussed. More specifically, it is questioned whether a theory of the «bifurcation of duties» can be drawn from fragment 1. 20-60. Against this thesis, we propose to interpret the fragment, on the one hand, as the exposition that a father experienced in politics makes to his son about the most prudent way to behave so that his actions are considered worthy of his social position, and, on the other hand, as a program that would define the values proper to Romanity as Cicero conceives it. From a political point of view, the Roman orator seeks to cement the *optimate* position against the redistributive program of the *populares*. Philosophically, he combats the egalitarian or cynical version of Stoicism by stressing the importance of the Platonic-Aristotelian principle of the natural sociability of human beings and the civic duties that derive from it.

KEY WORDS: Cicero; Nussbaum; Cosmopolitanism; Imperialism; Stoicism.

1. LA TRADICIÓN COSMOPOLITA ANTIGUA Y LA «BIFURCACIÓN DE LOS DEBERES»

El presente trabajo discute un aspecto muy concreto de *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*¹, de M. C. Nussbaum: la interpretación que allí se ofrece de algunos textos de la última obra de Cicerón, el tratado

¹ El presente trabajo se enmarca en los siguientes proyectos de investigación: MITRAHIF: Miradas transversales de la historia de la filosofía. La filosofía como sintaxis de los discursos culturales (2023-VICE-0030). IP: Iker Martínez Fernández, Kilian Lavernia Biescas; e INconRES: Incertidumbre, Confianza y Responsabilidad. Claves ético-epistemológicas de las nuevas dinámicas sociales en la era digital. IP: Concha Roldán, Astrid Wagner.

Sobre los deberes, donde a su juicio se produce el primer intento de presentar la idea de un cosmopolitismo igualitarista de corte estoico, un ideal opuesto al de la *dignitas* antigua y medieval, donde el rango y el estatus configuran una ciudadanía marcadamente jerárquica. Las referencias a la obra ciceroniana se encuentran fundamentalmente en el capítulo 2 y no forman parte de la tesis central de *La tradición cosmopolita*, sino que se dirigen, por un lado, a fundamentar el papel que a su juicio juega el cosmopolitismo estoico en el contexto del pensamiento occidental y, por otro, a destacar las carencias de las tesis del orador romano en relación con lo que ella denomina la «bifurcación de los deberes»².

La filósofa estadounidense argumenta que el ideal cosmopolita se fundamentó desde sus inicios en un presupuesto moral consistente en que los individuos eran sujetos de una dignidad que ninguna carencia podía socavar. Esta idea contribuyó a que el desarrollo del concepto en el pensamiento estoico-ciceroniano considerase superfluo el papel de los bienes externos en la conquista de una vida buena. De ahí la escasez de referencias estoicas atestiguadas en relación con las limitaciones vitales derivadas de la ausencia de dinero, estatus social y, en general, de lo que hoy denominaríamos bienestar material. Este desinterés por los bienes externos³ y, en general, por todo aquello que no remita a «la ciudadela interior» del ser humano provocó lo que Nussbaum denomina una «bifurcación» entre los deberes de justicia o de respeto y los deberes de ayuda material⁴. Dos factores son los responsables de esta preterición: (1) la

² No corresponde a este trabajo una valoración global de la propuesta cosmopolita de la autora, que el lector puede encontrar en NUSSBAUM, M. C., COHEN, J. (eds.), *Los límites del patriotismo: Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*. Barcelona: Paidós, 1999.; NUSSBAUM, M. C., «Kant and the Stoic Cosmopolitanism». *Journal of Political*, 5, 1997, pp. 1-25; «The Worth of Human Dignity: Two Tensions in Stoic Cosmopolitanism». G. CLARK, T. RAJAK (eds.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World. Essays in Honour of Miriam Griffin*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 31-49; «Patriotism and Cosmopolitanism». T. BROOKS (ed.), *The Global Justice Reader*. Malden: Blackwell Publishing, 2008, pp. 306-314. Para una exposición de los elementos básicos de la propuesta cosmopolita de Nussbaum, véanse Konstantakos, L. «On Stoic Cosmopolitanism: A Respond to Nussbaum's *Patriotism and Cosmopolitanism*». *Prometeus-Filosofía*, año 8, Número 17, 2015, pp. 50-60; TRUEBA ATIENZA, C., «Una aproximación al cosmopolitismo de Martha Nussbaum». D. M. GRANJA CASTRO, G. LEYVA MARTÍNEZ (eds.), *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización*. Barcelona: Anthropos-Universidad Metropolitana de Iztapalapa, 2009, pp. 181-204; o BENÍTEZ PRUDENCIO, J. J., «La ciudadanía cosmopolita de Martha Nussbaum». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 2010, pp. 347-354; «La revisión del cosmopolitismo de Martha Nussbaum». *Isegoría*, 64, pp. 1-12, 2021, donde puede encontrarse abundante bibliografía sobre las cuestiones que suscita esta propuesta en la filosofía contemporánea.

³ La cuestión posee una enorme relevancia para la filosofía helenística, como se desprende de la lectura de los libros III-V del *De finibus* y curiosamente —como tendré ocasión de exponer más adelante— constituye una de las objeciones ciceronianas a las tesis estoicas (véase *Fin.* 4.72 y ss.).

⁴ HADOT, P. *La ciudadela interior*. Barcelona: Alpha Decay, 2013, pp. 488, en cuya conclusión postula el origen estoico del imperativo categórico kantiano.

inexistencia en aquel momento de datos sobre la desigualdad y las probables «menores desigualdades entre países», y (2) la «ficción» según la cual «cumplir con los deberes de justicia no exige gasto material alguno, lo que resulta empíricamente falso»⁵. El objetivo de *La tradición cosmopolita* consistiría en denunciar y corregir esta bifurcación a través de la aportación de un marco histórico del concepto que refuerce los principios liberales (en contraposición a los libertarios) de una política cosmopolita basada en su propia versión del enfoque de las capacidades⁶.

2. LOS PROBLEMAS DEL COSMOPOLITISMO ESTOICO EN *LA TRADICIÓN COSMOPOLITA*

En el capítulo 2 de *La tradición cosmopolita*, Nussbaum comienza planteando el siguiente problema: en *Sobre los deberes*, Cicerón realizaría una propuesta de ciudadanía cosmopolita en la que se aprecia una descripción muy completa de los «deberes de justicia», pero en la que los hoy llamados «derechos sociales y económicos» estarían completamente ausentes, lo que desvelaría la escasa relevancia que el orador romano otorgaba a los «deberes de ayuda material»⁷. Este olvido histórico se mantendría en iguales proporciones en la filosofía política posterior, basada en gran medida en el pensamiento político de Cicerón⁸:

La línea general de su argumento es que los deberes de justicia son muy restrictivos y exigen un elevado nivel moral del comportamiento transnacional de todos los actores. Se diferenciarían, así, de los deberes de ayuda material, que, por su mayor elasticidad, nos otorgan mucho margen para que mostremos en su cumplimiento cierta preferencia por aquello que nos es más cercano y querido. Y, de hecho, Cicerón cree que precisamente deberíamos preferir lo más cercano y querido para nosotros, y reservar la ayuda material que destinemos a quienes viven más allá de nuestras fronteras solo para casos en que esta pueda darse sin sacrificio alguno para nuestros compatriotas⁹.

⁵ NUSSBAUM, M., *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, op. cit. p. 16.

⁶ *Ibid.*, 18, 26.

⁷ A lo largo de este trabajo mantendré la distinción que Nussbaum realiza entre lo que ella denomina «deberes de justicia» y «deberes de ayuda material», aunque Cicerón no los consigna expresamente con tal nombre en *Sobre los deberes*.

⁸ El recorrido de Nussbaum por la historia de la recepción de Cicerón pasa por Suárez, Grocio, Pufendorf, Adam Smith o Kant, que se habrían servido de esta obra como punto de partida para sus reflexiones filosóficas en torno al cosmopolitismo. Incluso los líderes políticos del s. XX, como el padre de la nación ghanesa, Joe Appiah, han recurrido al pensamiento del Arpinate para inspirarse políticamente (*Ibid.*, pp. 32-33). Aunque la filósofa estadounidense opina que muchas de las ideas contenidas en esta obra han sido muy perniciosas para la reflexión política, cabe la posibilidad de ofrecer una interpretación de las mismas que suscite en nosotros, gentes del s. XXI, algunas perspectivas de análisis interesantes. La exposición crítica de estas perspectivas es el objeto del capítulo 2 de *La tradición cosmopolita*.

⁹ *Ibid.*, 31.

La distinción de Cicerón resulta en consecuencia problemática, pues se encontraría fundamentada en una serie de argumentos que desembocarían en una fuerte incoherencia interna del planteamiento. El más importante consistiría en tratar de defender la dignidad humana sin hacer referencia alguna a unos deberes de ayuda material, que, según nuestra autora, forman parte del núcleo central de lo humano. La crítica de Nussbaum se basa en dos presupuestos que conviene analizar con cierto detenimiento: el primero consiste en afirmar que el cosmopolitismo estoico se fundamenta en el concepto de dignidad humana; el segundo, en suponer que el planteamiento ciceroniano contenido en *Sobre los deberes* expresa este ideario estoico. Detengámonos un instante en cada uno de estos aspectos, pues ambos son cruciales para determinar en qué medida los estoicos, y con ellos este supuesto agente que es Cicerón, resultan congruentes.

En su *Politeia*, Zenón describía una ciudad perfecta habitada únicamente por sabios. Siendo una comunidad ideal, no se situaba en ningún tiempo ni lugar, y *más bien* constituía una suerte de vínculo teórico de los posibles sabios existentes¹⁰. En ella no habría fronteras y, en consecuencia, tampoco naciones distintas, pues todos sus ciudadanos habrían abrazado la filosofía estoica y vivirían de acuerdo con la naturaleza, garante última de la *ataraxia* y la *apatheia*. Es probable que en una comunidad tal, de evidente inspiración cínica, las carencias materiales resultasen sencillamente superfluas. Las necesidades de los cuerpos serían un asunto que únicamente habría de preocupar a los *proficientes*, a aquellos que aún se encontrasen luchando por derribar los múltiples obstáculos que separan su vida de la sabiduría¹¹. La *Politeia* de Zenón llevaría hasta sus últimas consecuencias políticas las enseñanzas estoicas en torno a su propuesta de sabio, pero desde el punto de vista de su realización en una comunidad humana concreta no pasa de ser un ejercicio de escuela¹². Su concepto extremadamente exigente de sabio, un ser humano cabalmente virtuoso, de una integridad moral sin fisuras y capaz de ser feliz incluso siendo torturado en el toro de Fálaris, resulta demasiado exigente. Como veremos, las dificultades de realizar este ideal de sabiduría no se le escaparon a Cicerón,

¹⁰ Cfr. D.L. 7.33 (=SVF 1. 222). «A community of sages geographically dispersed yet acknowledging one another as fellow-citizens of cosmos», dice SELLARS, J., «Stoic Cosmopolitanism and Zeno's "Republic"». *History of Political Thought*, 28 (1), 2007, p. 19. Antes de formar una comunidad, es necesario contar con individuos autosuficientes y virtuosos desde el punto de vista estoico.

¹¹ Como nos recuerda Mas Torres, la cuestión es más compleja, dado que no sabemos si Zenón había pensado en una sola ciudad o en varias, como afirma Diógenes Laercio (DL. 7. 33), si su propuesta era solo un intento de profundizar en la distinción entre ciudades sabias o necias. Por otra parte, afirmar que solo los sabios pueden ser cosmopolitas ¿no supone reconocer implícitamente que solo una minoría es capaz de someterse a la legislación natural? (MAS TORRES, S., *Pensamiento romano II*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2017, pp. 49-54).

¹² Aristón de Quíos, un estoico posterior, mantuvo la misma opinión que el fundador de la *Estoa*, aunque, a diferencia de este, no tenía interés por construir ningún modelo de comunidad política. Cfr. IOPPOLO, A. M., *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*. Napoli: Bibliopolis, 1980, p. 255.

siempre contrario a aquellas tesis estoicas que le parecían paradójicas en el sentido más amplio de la palabra, es decir, demasiado extrañas o alejadas de la opinión común¹³.

El cosmopolitismo, tal y como nosotros lo entendemos hoy, o como lo entiende Martha Nussbaum en *La tradición cosmopolita*, resulta muy distinto. Para empezar, no cabe entenderlo sin un contexto de comunidades políticas separadas por fronteras. Más precisamente, sus defensores lo presentan como un ideal que superaría las distintas desigualdades (jurídicas, políticas, económicas) provocadas por dichas fronteras en virtud de un elemento que todo humano comparte con sus semejantes: una igual dignidad. En cambio, el cosmopolitismo de Zenón se nos presenta más bien como aquella situación en la que nos encontraríamos en el supuesto de ostentar la condición de sabios, es decir, el grado máximo de excelencia en la virtud¹⁴. No hay aquí espacio para una igual dignidad entre los hombres, sino más bien la constatación de la distancia moral existente entre una gran mayoría de necios y una minoría excelente acreedora de felicidad¹⁵.

Considero que aquí yace la dificultad de la empresa de tomar el cosmopolitismo estoico antiguo como inspiración para versiones modernas como la de Nussbaum, pues los problemas que plantea el contraste entre la perspectiva antigua y la actual no se resuelven intercambiando al sabio estoico por el ciudadano moderno o la capacidad niveladora del *logos* por la dignidad humana¹⁶. La configuración del cosmopolitismo estoico presupone una jerarquía que tiene su origen en un criterio extremadamente exigente a partir del cual puede hablarse de una comunidad de iguales: un grado de comunión con el *logos* que permite al sabio considerar como indiferente todo aquello que no es el supremo bien, a saber, la vida conforme a la naturaleza. En consecuencia, no hay incoherencia en el planteamiento estoico cuando rechaza los bienes externos como indiferentes, pues el supremo bien es uno y solo uno¹⁷. Frente a lo que

¹³ Cic. *Fin.* 4. 74. Véase, a este respecto, *Paradoxa Stoicorum*.

¹⁴ Frente a los que han concebido la *Politeia* de Zenón como una respuesta a la que Platón realiza en *República* (Plu. *Stoic Repug.* 1034f; *Lyc.* 31; *Alex.* 1.6 =SVF. 1, 261, 262, 263), Sellars considera que Zenón no estaría tratando de organizar una ciudad ideal, sino de presentar qué conductas e «instituciones» sociales serían innecesarias en una ciudad de sabios por concordar su conducta con la naturaleza (SELLARS 2007, en especial, 12-14). Por este motivo, cuando Zenón se refiere a «todos los humanos», hemos de entender «a todos los sabios», como así lo han hecho BALDRY, H. C., *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965, pp. 153 y ss., o RIST, J. M., *La filosofía estoica*. Barcelona: Ariel, 2017, pp. 67 y ss.

¹⁵ Lo cual no significa que los estoicos no defiendan una «naturaleza humana» en los términos señalados por Cicerón en *De legibus* (véase *infra*).

¹⁶ Las dificultades de trasladar a la Modernidad los principios del cosmopolitismo estoico han sido ya puestas de manifiesto por BERGES, S., «Loneliness and Belonging: Is Stoic Cosmopolitanism Still Defendible?». *Res Publica*, 11, 2005, pp. 3-25, y Konstantakos, L. «On Stoic Cosmopolitanism: A Respond to Nussbam's *Patriotism and Cosmopolitanism*», *op. cit.*, sin que hallemos respuesta a las mismas en *La tradición cosmopolita*.

¹⁷ Así lo reconoce el propio Cicerón en *Fin.* 5. 83.

opina Martha Nussbaum, el cosmopolitismo estoico es ajeno al concepto de dignidad humana en su sentido moderno, es decir, como un conjunto de derechos subjetivos inalienables, imprescriptibles, inviolables y universales. De ahí que el estoico pueda defender un tipo de ideal cosmopolita y a la vez una acusada jerarquía entre sabios y necios¹⁸. Ahora bien ¿es este ideal el que defiende Cicerón en su tratado *Sobre los deberes*?

3. COSMOPOLITISMO VS. IMPERIALISMO: ¿ES CICERÓN UN KANT AVANT LA LETTRE?

En ocasiones se ha dicho que Cicerón dirige su último tratado al *proficiens* como guía para acortar su camino hacia la sabiduría estoica¹⁹. Sin embargo, el planteamiento estoico y el ciceroniano del tratado difieren en muchos aspectos. Quizá el esencial sea la perspectiva con la que se abordan la importancia y la utilidad del comportamiento virtuoso, cuestión a la que dedica la mayor parte del libro I. Es cierto que Cicerón no oculta su inspiración estoica, pero este hecho no le lleva a realizar una exposición de postulados típicos de esta escuela. El arpinate utiliza como modelo el tratado sobre los deberes de Panecio, un estoico con rasgos platonizantes, tomando, según nos dice, de aquí y de allá solo lo que le interesa²⁰. Sin embargo, le preocupa que los estoicos hayan descuidado los deberes medios, esto es, los deberes que uno adquiere en su condición de ciudadano y que tan útiles resultan para la convivencia²¹. Además, Cicerón consideraba altamente disfuncionales los rasgos cínicos que se evidencian en el planteamiento cosmopolita de Zenón²². No se imagina una sociedad sin nor-

¹⁸ Sobre las diferencias entre el cosmopolitismo estoico y la interpretación «libre» que Kant hace de algunos de los conceptos relacionados con aquel, *cfr.* MOLINA CANTÓ, E., «Providencia y cosmopolitismo. Elementos estoicos en la filosofía política de Kant». *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 53, 2015, pp. 475-490.

¹⁹ En general, Cicerón rechaza expresamente algunas de las propuestas de Zenón y, en general, los rasgos más radicales del planteamiento cínicico (*vid.* S.E. P. 3. 245-247). Sobre el destinatario de los contenidos de Libro I del tratado *Sobre los deberes*, véase Lévy 2004.

²⁰ Cic. *de off.* 1. 6.: *fontibus eorum iudicio arbitrioque nostro quantum quoque modo videbitur auriemus.*

²¹ Cic. *de off.* 1. 7: *quorum autem officiorum praecepta traduntur, ea quamquam pertinent ad finem bonorum, tamen minus id apparet, quia magis ad institutionem vitae communis spectare videntur; de quibus est nobis his libris explicandum.*

²² En este sentido, Zenón sería lo que Cicerón denomina un cuasicínico (*Stoici paene Cynici*) (Cic. *de off.* 1. 128). Al igual que Nussbaum, John Sellars (SELLARS, J., «Stoic Cosmopolitanism and Zeno's "Republic"», *op. cit.*) ha observado las raíces cínicas que subyacen al planteamiento cosmopolita estoico, no solo el que se describe en la *Politeia* de Zenón, sino el que se nos transmite en textos posteriores, incluso romanos. Pero, a diferencia de la filósofa estadounidense, el británico desvincula de la propuesta estoica todos los elementos de corte humanístico presentes en la obra ciceroniana y que Nussbaum designa en *La tradición cosmopolita* como estoicos. Esta perspectiva resulta mucho más convincente por las razones que indicaré a continuación.

mas jurídicas y sin unas reglas sociales que preserven el decoro, ya que el pudor (*verecundia*) resulta fundamental para la vida en común²³.

Estas reticencias son muy relevantes a la hora de interpretar la exposición ciceroniana de las virtudes, pues desvelan dos aspectos que Nussbaum pasa por alto: por un lado, que el proyecto de los *Stoici paene Cynici* le parece un mero ejercicio de escuela propio del *otium* griego cuya aplicación en Roma tendría consecuencias muy negativas para la convivencia²⁴. El segundo y, a mi juicio, el más importante, que para Cicerón las ideas en torno a un orden que englobe todo el territorio conocido han encontrado ya una materialización política altamente desarrollada en el dominio romano sobre el mundo. El ideal cosmopolita estoico, propio del carácter utópico de la filosofía griega, se torna imperialismo pragmático en la visión realista romana de Cicerón. Para mostrar ambos aspectos, analizaré aquellos textos del tratado *Sobre los deberes* que, para Nussbaum, explicitan una propuesta de cosmopolitismo estoico, así como las críticas ya mencionadas a sus carencias en relación con los deberes de justicia y de ayuda material.

3.1. Cicerón y los «deberes de justicia»

La afirmación según la cual todos los seres humanos son racionales, que la filósofa estadounidense atribuye a Cicerón como justificación última para la defensa de la propuesta cosmopolita estoica en *Sobre los deberes*, no es ni específica ni originariamente estoica, pudiéndose remontar a Platón y a Aristóteles²⁵. Como ya hemos visto, en el estoicismo la racionalidad no es, en principio, un criterio de igualdad moral, sino más bien el enunciado de un elemento común desde el punto de vista lógico. Por lo tanto, resulta

²³ Cic. *de off.* 1. 148: *cynicorum vero ratio tota est eicienda; este nim inimica verecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum.*

²⁴ La posición de Cicerón posee un evidente trasfondo político, pues combate el igualitarismo estoico que habría nutrido las posiciones de los hermanos Graco, impulsores de las políticas de los *populares*. Por ello, es muy significativa la preferencia ciceroniana por Panecio, un estoico muy cercano al círculo de los Escipiones.

²⁵ El famoso texto que da comienzo a la *Metafísica* define al ser humano como el único animal que posee realmente capacidad de razonar: *to de ton anthropon genos kai techne kai logismois* (Arist. 980 b 27-8). Cicerón repite esta idea, vinculada al desarrollo del *ars* y de la memoria, en el mismo sentido en el que lo hace Aristóteles, en varias de sus obras, si bien siempre vinculado a temas o ideas estoicas: Cic. *Leg.* 1.22-3, 29-30; *Fin.* 3. 67 o *ND* 2, 154. La inclinación aristotélica de Cicerón o, mejor dicho, platónico-aristotélica, derivada de su formación en la Academia, se manifiesta en la centralidad de quien aspira a la sabiduría (*proficiens*) en sus escritos, esto es, en el ciudadano actual y concreto que vive en la República ocupando un determinado papel y que, dependiendo de este, ha de someterse a determinadas reglas de decoro. Dicho de otra manera: donde Zenón habla de sabios, Cicerón habla de ciudadanos cuya racionalidad les permite comportarse de manera correcta sin esperar a adquirir el estatuto de sabios: «virtue or excellence (*arete*) becomes something that can be achieved by anyone who is prepared to submit themselves to this conception of a moral law» (SELLARS, J., «Stoic Cosmopolitanism and Zeno's "Republic"», *op. cit.*, 23-4).

perfectamente compatible con las diferencias sociales y morales existentes en toda comunidad²⁶.

De nuevo, el planteamiento de *La tradición cosmopolita* es muy distinto. En relación con los deberes de justicia, Nussbaum analiza fundamentalmente los fragmentos *Off.* 1. 21-41 y 3. 21-27. De acuerdo con su interpretación, en el primero se definiría en abstracto la justicia en tanto virtud estoica de la cual derivan los deberes de justicia para con nuestros semejantes. En el segundo, se extendería el ámbito de aplicación de tales deberes a la humanidad. Todo ello llevaría a la filósofa estadounidense a concluir que, para Cicerón, existen unos deberes de justicia que «implican la idea de respeto por la humanidad»²⁷ y, en consecuencia, son «plenamente globales»²⁸. Es precisamente en este aspecto donde nuestra autora ve, como antes lo hizo Klaus Reich, el origen de la formulación kantiana de la ley universal²⁹. Y concluye:

en el núcleo central del argumento de Cicerón [en *Off.* 3.21-22] encontramos la idea de no violentar la dignidad humana y [...] la de no permitir que nadie violento a otras personas si podemos evitarlo [...] Cicerón liga entonces a esa idea de la humanidad como fin la idea de una ley universal de la naturaleza: nuestro modo de obrar será válido si se convierte en tal ley. Es evidente que Cicerón quiere que el ciudadano del mundo sea hercúleo en cuanto a su determinación para crear un planeta en el que no se produzcan tales violaciones de la humanidad, un mundo que sea acorde con la ley moral de la naturaleza³⁰.

²⁶ Dada la pretendida sistematicidad del estoicismo, no sería en absoluto descaminado postular una conexión entre este elemento lógico y el ético, pero, como explicaré a continuación, no nos conduce necesariamente al concepto moderno de dignidad. Al menos, no ocurre en el caso del Cicerón de *Sobre los deberes* ni del Séneca de la *Epístola* 47, textos utilizados por Nussbaum para fundamentar su tesis.

²⁷ NUSSBAUM, M., *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, op. cit., p. 38.

²⁸ *Ibid.*, 40.

²⁹ La tesis se encuentra ya en NUSSBAUM, M. C., «Kant and the Stoic Cosmopolitanism», op. cit., donde se resalta la deuda ciceroniana y, en general, estoica (en este artículo, fundamentalmente de Marco Aurelio) en la propuesta de cosmopolitismo kantiano. Siguiendo el ya clásico texto de Klaus Reich 1939 señala específicamente *De officiis* como la obra de referencia —que Kant habría leído en la edición de Garve justo antes de la composición del *Grundlegung* (REICH, K., «Kant and the Greek Ethics (II)». *Mind*, 48, 1939, p. 447)— en la conexión entre la idea de la ley universal de la naturaleza con la de respeto por la humanidad. Aunque la filósofa estadounidense incardina al Arpinate dentro de la línea marcada por el estoicismo medio y, en concreto, tal y como el mismo Cicerón reconoce, por Panecio de Rodas, no parece encontrar diferencias sustanciales entre el estoicismo clásico y las ideas defendidas por Cicerón (vid. al respecto, NUSSBAUM, M. C., «Kant and the Stoic Cosmopolitanism», op. cit., p. 6). Los paralelismos más claros se encontrarían en relación con el derecho de hospitalidad y en el campo del comportamiento moralmente correcto durante las guerras, pero también en su teoría de los deberes (NUSSBAUM, M. C., «Kant and the Stoic Cosmopolitanism», op. cit., pp. 13-5, donde puede leerse: «In general, we may say that Kant's conception of a world politics in which moral norms of respect for humanity work to contain aggression and to promote mutual solidarity close adaptation of Cicero's Stoic ideas to the practical problems of his own era»).

³⁰ NUSSBAUM, M. C., *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, op. cit. p. 40.

Este planteamiento explicaría por sí mismo los motivos por los que Kant acogió las tesis ciceronianas con una enorme fidelidad, hasta el punto de reproducir incluso los ejemplos del orador romano³¹. Ahora bien, analicemos con atención los textos propuestos para determinar hasta qué punto alcanzan las semejanzas entre ambos filósofos.

En el fragmento de *de off.* 1. 21-41 Cicerón trata sobre una de las cuatro partes en las que se divide la *honestas*: la justicia, *in qua virtutis splendor est maximus*, que obliga a no causar daño a nadie, así como al respeto de los bienes comunes como comunes y de los privados como privados. A partir de estas premisas, el arpinate desarrolla el contenido de la justicia enunciando lo que hoy denominaríamos «principios generales del derecho», pero no de un derecho abstracto o utópico, sino del *ius civile* romano. La reproducción de esquemas jurídicos resulta a este respecto evidente. Muy sumariamente serían los siguientes: la injuria puede causarse por acción o por omisión (1. 23-25) y, en su comisión, ha de distinguirse si el hecho es fruto de la premeditación (doloso) o si se comete sin meditación (culposo). En este último caso, cabe preguntarse si puede aplicársele alguna causa atenuante, como puede ser una perturbación pasajera (1. 27). La posibilidad de atribuir responsabilidad al gobernante exige que los cargos deban ejercerse de manera voluntaria y no forzosa, pues el comportamiento justo únicamente puede ser voluntario (*aequius autem erat id voluntate fieri; nam hoc ipsum ita iustum est quod recte fit, si est voluntarium*) (1. 28). Es propio del hombre justo (*vir bonus et aequus*) devolver un depósito, cumplir una promesa³², actuar de buena fe evitando el excesivo rigorismo en la aplicación de la norma, pues *summun ius, suma iniuria* (1. 33)³³, y atendiendo a lo que hoy denominaríamos «principio de proporcionalidad» en la imposición de las sanciones (1. 34). En cuanto a las normas que deben regir en la guerra, tratadas en 1. 36-40, Cicerón plantea la cuestión desde el punto de vista de la utilidad que proporciona al vencedor un tratamiento indulgente hacia el vencido y remite al *ius fetiale*³⁴.

³¹ *Ibid.*, 41.

³² El cumplimiento de la promesa posee unos límites claros que reflejan de nuevo la casuística jurídica con la que el arpinate expone su idea de la justicia: así, no deben cumplirse cuando resulten nocivas a las partes, o cuando exista una fuerte desproporción entre el beneficio que produce a quien se prometió algo y el perjuicio de quien realizó la promesa; son nulas las promesas realizadas bajo coacción o como consecuencia del fraude, etc. (*de off.* 1. 32).

³³ Sobre esta máxima como principio general de interpretación del derecho, véase el clásico estudio de Stroux 1926, reseñado por Pasquali 1994 y contestado por Büchner 1957.

³⁴ *Cic. de off.* 1. 36: *Ac belli quidem aequitas sanctissime fetiali populi Romani iure prescripta est, ex quo intellegi...* Considero que esta remisión es importante para conocer qué idea posee Cicerón de lo que ha de ser una suerte de «derecho de guerra». Ese derecho no sería otro que el romano ya existente, un derecho, por su naturaleza, sagrado. Para Nussbaum, la referencia al derecho fecial no es una remisión, sino una mera ejemplificación. La distinción es importante, por lo que expondré más adelante.

Esta identificación ciceroniana entre la justicia como virtud y el *ius civile* puede apreciarse, si cabe con mayor claridad, en *Sobre las leyes*, donde nuestro autor defiende, inspirándose de nuevo en los estoicos, la fundamentación de la ley con base en la naturaleza. Afirma allí Cicerón:

Pero de todos los asuntos que se tratan en las discusiones de los hombres sabios nada hay sin duda más importante que llegar a comprender perfectamente que nosotros hemos nacido para la justicia y que el derecho no está fundamentado en la conjetura, sino en la naturaleza. Esto se hará evidente desde el principio si se examina el vínculo de sociabilidad que hay entre los hombres. No hay en efecto una sola cosa tan semejante, tan igual a otra como todos los hombres lo somos entre nosotros [...] En efecto, la razón, la única cosa en la que somos superiores a las bestias, por la cual podemos hacer conjeturas, argumentamos, rebatimos, discutimos, convenimos en algo, llegamos a una conclusión, es ciertamente común a la totalidad de los hombres [...] Y no hay nadie de pueblo alguno que tomando la naturaleza como guía no pueda llegar a la virtud. Y no solo en las cosas buenas, sino también en las malas es enorme la semejanza en el género humano. En efecto, todos son presa del placer, el cual, aunque es un atractivo de lo indigno, tiene, sin embargo, cierta semejanza con el bien natural, pues deleita por su naturaleza y dulzura³⁵.

Una vez determinado que el derecho procede de la naturaleza y solo por proceder de la naturaleza es justo, cabe preguntarse por el contenido de los preceptos naturales. En la misma obra, Cicerón va adelantando que aquello de lo que realmente quiere hablar es del *ius civile*, pero no es hasta el libro II cuando hace una relación de tales preceptos³⁶. Concluida la relación, uno de sus interlocutores en el diálogo, su amigo Ático, señala el parecido de estos preceptos con las leyes de Numa y las costumbres y tradiciones romanas³⁷. Cicerón responde que, en efecto, es la República de los antepasados, esa en la que vivieron Catón o Escipión el Africano, el gobierno más acorde con la naturaleza y, sin solución de continuidad, remite a su obra *Sobre la República*, donde afirma haber demostrado este aspecto³⁸.

El paralelismo entre el *ius civile* y la ley natural no es, a mi juicio, una simple estrategia retórica de Cicerón, sino la convicción sincera de que el derecho romano es la realización más verosímil entre los hombres de lo prescrito por

³⁵ Cic. *Leg.* 1. 28-31. Utilizo la traducción de Carmen Teresa Pabón, ligeramente modificada.

³⁶ Cic. *Leg.* 2. 19-22.

³⁷ Cic. *Leg.* 2. 23: *Att: Sed ut mihi quidem videtur, non multum discrepant ista constitution religionum a legibus Numae nostrisque moribus. Cic: An censes, quom in illis de re publica libris persuadere videatur Africanus, omnium rerum publicarum nostrum veteram illam fuisse optumam, non necesse esse optumae rei publicae leges dare consentaneas?*

³⁸ Encontramos una enumeración, aunque más general, de algunos principios generales del derecho romano en *Luc.* 47 como muestra de valores y tradiciones «probables» que no han podido ser destruidos por ningún ataque retórico ni dialéctico, lo que probaría, según Cicerón, su verosimilitud.

la naturaleza³⁹. Idea que podemos encontrar igualmente en la obra de la jurisprudencia romana, a menudo inspirada por la lectura de los textos del arpinate⁴⁰, donde muchas instituciones del *ius civile* encuentran su fundamentación en el *ius gentium* convenientemente interpretado⁴¹. La configuración de la justicia que encontramos en el libro I de *Sobre los deberes* en relación con el trato humanitario forma parte de un programa político que nuestro autor considera necesario retomar para dotar de nuevo al Imperio Romano de los rasgos propios de quien ejerce una dominación equilibrada. Solo de esta manera será posible un intercambio justo con los socios de Roma en todos los órdenes, algo que ya sucedía bajo ese gobierno cuasi perfecto de la República de los *maiores*:

Mientras el imperio romano (*imperium populi romani*) mantenía su señoría con beneficios, no con injusticias (*beneficiis ... non iniuriis*), las guerras se emprendían o para defender a los socios o para mantener la supremacía: el Senado era el puerto y el refugio de reyes, de pueblos y de naciones. Nuestros magistrados y generales se preciaban de conseguir los mayores elogios, protegiendo a los socios con justicia y fidelidad. Así pues, aquello más que dominio podía llamarse patrocinio de todo el mundo (*patrocinium orbis terrae verius*

³⁹ De ahí que, en *Rep.* 3. 36, Lelio, tras identificar la *lex naturae* con la recta razón acorde con la naturaleza, se pregunte por la utilidad de la dominación de los mejores sobre los más débiles y, por extensión, de una ciudad poderosa y con mejores leyes sobre una más atrasada a este respecto (*Rep.* 3. 36=Aug. *Civ.* 19. 21). Sobre el *ius civile* como instrumento del imperio, véase Ando 2011.

⁴⁰ Véase a este respecto MAROTTA, V., «*Iustitia, vera philosophia e natura*. Una nota sulle *Institutiones* di Ulpiano». *Seminarios complutenses de Derecho Romano y tradición romanística*, XIX. Madrid: Fundación «Ursicino Álvarez», 2006, pp. 285-334.

⁴¹ La distinción entre *ius civile*, *ius naturale* y *ius gentium* se encuentra enormemente matizada en la jurisprudencia romana posterior. Así, Ulpiano (D. 1. 1. 1. 3= 1. *inst.*) define el *ius naturale* como aquel que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, mientras que *ius gentium* es el que utilizan *gentes humanae* (véanse las semejanzas con el texto ciceroniano). En el mismo sentido, Gayo (D. 1. 1. 9= *Inst.* 1. 1). Sin embargo, como es bien sabido, del *ius gentium* deriva la distinción de los humanos en *liberi et his contrarium servi et tertium genus liberti, id est hi qui desiderant esse servi* (D. 1. 1. 4 =1 *inst.*). Para Hermogeniano (D. 1. 1. 5=1 *epitom.*) por *ius gentium* se produjo la separación de los pueblos, la fundación de los reinos, el respeto a la propiedad privada, la regulación de las compraventas, los arrendamientos y obligaciones, etc. La distinción es compleja y no parece fundada en una jerarquía de estratos en la que culminaría el *ius gentium* / *ius naturale*, al que se sometería el *ius civile*. Esta misma jurisprudencia reconoce que el *ius civile* «ni se aparta del todo del natural o de gentes ni se somete enteramente a él» [*neque in totum a natural vel gentium recedit nec per Omnia ei servit*] (D. 1.1.6=Ulp. 1 *inst.*), lo que parece derivarse de la ciertamente ambigua afirmación ciceroniana, atribuida a los *maiores*, que hallamos en *de off.* 3. 69: *itaque maiores aliud ius gentium, aliud ius civile esse voluerunt; quod civile, non idem continuo gentium, quod autem gentium, idem civile esse debet*. Sobre este pasaje, existen distintas interpretaciones, sobre todo en lo relativo a la identificación del *ius gentium* con el *ius naturale*. Véase a este respecto, KASER, M. *Ius gentium*. Weimar – Wien: Böhlau Verlag Köln, 1993, pp. 14 y ss.; FALCONE, G. «Il rapporto *ius gentium* – *ius civile* e la *societas vitae* in Cic. 3. 69-70». *Annali del seminario giuridico dell'università degli studi di Palermo*, LVI, 2013, pp. 259-273; o FIORI, R. «La nozione di *ius gentium* nelle fonti di età repubblicana». En Piro, I. (ed.), *Scritti per Alessandro Corbino* 3, 2016, pp. 109-129.

quam imperium poterat nominari). Este ordinario método de gobierno lo íbamos relajando poco a poco; pero, después de la victoria de Sila, lo hemos abandonado enteramente⁴².

Este matiz es decisivo a la hora de analizar el fragmento de *Sobre los deberes* 3. 121-127, en el que Nussbaum quiere ver el reconocimiento ciceroniano de la dignidad humana como fundamento del cosmopolitismo. A pesar de que en él Cicerón se refiere a la *humani generis societatem* o a la *societas hominum et communitas*, resulta extraño atribuirle la idea según la cual «la ley universal condena toda infracción que, de generalizarse, socavaría la comunidad del género humano»⁴³. Más bien Cicerón expresa una serie de prescripciones que toda sociedad debe seguir (defensa de los bienes propios frente a ataques del resto de los ciudadanos, castigo a quienes alteren la vida del común para extraer beneficio personal, etc.) para preservar el bien principal de una comunidad política: la convivencia pacífica (3. 23). Todo ello precedido por una obstinada llamada de atención hacia la importancia de los deberes frente a los demás (3. 16), verdadero hilo conductor del tratado⁴⁴.

Lo cierto es que, por mucho que indagemos en la obra de Cicerón, no encontraremos el concepto moderno de dignidad. *Dignitas* es, en efecto, un concepto propiamente romano que en la obra del arpinate se utiliza fundamentalmente en dos sentidos. Desde el punto de vista político, tiene como función destacar las diferencias de estatus entre los ciudadanos. La igualdad total —dice el Escipión de *Sobre la república*— es injusta, pues no hace distinciones en cuanto a los grados de dignidad⁴⁵. Un segundo sentido es el moral, en el que *dignitas* remite fundamentalmente a dos aspectos: por un lado, a presentarse de manera adecuada ante los demás y, por otro, a aquello que es lícito y bueno de acuerdo con las costumbres. En el libro I de *Sobre los deberes*, Cicerón se refiere a la *dignitas* desde una perspectiva moral, si bien sería un error no apreciar el estrecho vínculo existente entre este sentido y el político, pues solo posee «*dignitas* política» quien se comporta correctamente desde el punto de vista moral. La naturaleza

⁴² Cic. *de off.* 2. 26-27. Traducción de José Guillén Cabañero. Acerca de la identificación entre *imperium populi romani* y el mundo civilizado, Richardson (2008: 74) ha encontrado veintinueve casos en los que tal expresión hace referencia al dominio de todo el universo conocido (habitualmente con el significado de *orbis terrarum*).

⁴³ NUSSBAUM, M. C., *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, op. cit., p.39.

⁴⁴ No creo, por tanto, que exista en el libro I de *Sobre los deberes* una crítica al cosmopolitismo estoico, como trató de mostrar en su momento, contra los defensores de una filosofía cosmopolita, PANGLE, Th. L., «Socratic Cosmopolitanism: Cicero's Critique and Transformation of the Stoic Ideal». *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de science politique*, 31 (2), 1998, pp. 235-262, p. 262) cuando afirma que «Cicero warns us against the mistake of supposing that a universalist ethic can ever simply replace the insuperable divisions among peoples and nations».

⁴⁵ Cic. *Rep.* 1. 43. El mismo Escipión que describe la república romana de los *maiores*, centro del programa político que, como ya he señalado, promueve Cicerón.

y extensión de este trabajo me impide analizar más detenidamente un concepto que ha sido objeto de pormenorizada investigación por distintos estudiosos⁴⁶.

Si la indagación terminológica no permite equiparar el concepto de *dignitas* con el moderno de dignidad, tampoco es posible hallar en el mundo romano del siglo I a. C. una sensibilidad que atribuya un conjunto de derechos inviolables, inalienables, imprescriptibles y universales como núcleo esencial de lo humano. No lo vemos en el cosmopolitismo estoico antiguo, pero tampoco en *Sobre los deberes* ni en los *responsa* de la jurisprudencia romana de la época⁴⁷.

En consecuencia, resultaría inadecuado el uso de términos como «ley universal» o la calificación de los deberes de justicia como «plenamente globales» en los fragmentos de *Sobre los deberes* analizados, salvo que entendamos que

⁴⁶ Véase DREXLER, H., *Dignitas, Rektoratsrede gehalten in der Aula der Georg. August Universität zu Göttingen am 18 November 1943*. Göttingen: Dieterichsche Universitäts-Buch-druckerei, 1944; HELLEGOUARC'H, J., *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris: Société d'édition «Les Belles Lettres», 1963; MASO, S., «“Dignitatem tueri” in Cicerone: dalla dimensione civile all'istanza filosofica». *Methexis* XXII, 2009, pp. 1-24, entre otros.

⁴⁷ A este respecto, el propio Cicerón hace referencia, en *Fin.* 1. 12, a un caso concreto de *ius controversum* que divide a tres juristas romanos del s. II a.C.: Manio Manilio, P. Mucio Escévola y M. Junio Bruto. Se trata del caso conocido como *partus ancillae*. El supuesto de hecho es el nacimiento del hijo de una esclava que se encuentra en usufructo y la cuestión que se plantea es si el hijo nacido de la esclava pasa a ser propiedad del usufructuario, como defienden los dos primeros, o amplía el patrimonio del nudo propietario, como afirma el tercero. De acuerdo con el criterio de M. Junio Bruto, al usufructuario se le niega tanto el *dominium* como el *usus fructus* del niño nacido de la esclava. La motivación se asocia con la natural irreductibilidad del ser humano a la categoría de *fructus* (así nos lo transmite Gayo en D. 22. 1. 28=Gai. 2 *rer. cott.* cuando afirma que «parecía absurdo que un hombre fuera fruto siendo así que todos los frutos fueron proporcionados por la naturaleza a causa de los hombres» (Trad. de d'Ors, Hernández-Tejero, Fuenteseca, García-Garrido y Burillo). El argumento de Bruto alega la específica naturaleza humana para negar al esclavo la consideración de *fructus*, un argumento que quizá sea de inspiración estoica, como han defendido Giachi y Marotta (GIACHI, C., MAROTTA, V., *Diritto e giurisprudenza in Roma antica*. Roma: Carocci editore, 2021, p. 191), pero ¿supone la apelación a una naturaleza específica del humano el reconocimiento de una dignidad entendida en sentido moderno? No lo parece, puesto que, aunque no se considera fruto, el hijo de la esclava pasa a integrar el patrimonio del nudo propietario. Por lo tanto, sigue siendo una *res*. La naturaleza humana es en este caso, como ocurre en *Sobre los deberes*, una clasificación al servicio de una argumentación que sirve a un determinado interés: en este caso concreto, el del nudo propietario. En el caso de Cicerón, como ya he señalado, el del *ius civile* como expresión más acabada de la *lex naturae*. Sobre si los hijos y nietos de las esclavas integran el caudal hereditario, véase la posición de Ulpiano en D. 5. 3. 27=Ulp. 15 *ed.*, favorable a la tesis de Bruto. Labeón (s. I a.C. – I d. C.) nos ofrece un supuesto similar en relación con el esclavo corrupto que es asesinado antes de que el *dominus* pueda torturarlo para descubrir a sus cómplices (D. 9. 2. 23. 4=Ulp. 18 *ed.*). En el caso que así sea, el *dominus* no deberá recibir del homicida solo el valor del esclavo, sino el monto total de lo que le proporcionaría la información que pensaba extraer con la tortura. Para un análisis de los detalles de este caso, véase Rodger 2009. Tampoco parece que en Roma se reconociera algo parecido a nuestro actual concepto de dignidad a los bárbaros. Sobre esta cuestión, véase BENÍTEZ PRUDENCIO, J. J., «La revisión del cosmopolitismo de Martha Nussbaum», *op. cit.*, p. 6, en especial, n. 21.

esta «globalidad» alude al espacio comprendido dentro de las fronteras de Roma. Como ya he señalado, el problema que subyace al planteamiento ciceroniano es el de la recuperación de unos valores que definan la romanidad ante los retos que el Imperio debía hacer frente. A la altura del siglo I a. C. el territorio romano estaba conformado por una significativa diversidad cuya problemática había que abordar con soluciones novedosas. De ahí que la cuestión en materia de deberes de justicia no sea tanto la de constituir una comunidad humana universal basada en la igual dignidad de los seres humanos como la de afrontar la diversidad jurídica y de tradiciones de los pueblos incorporados a Roma como consecuencia de la expansión del imperio. Eso sí, teniendo en cuenta que la naturaleza de los humanos es la misma y que el *ius civile* es la interpretación más acabada de la *lex naturae*. No estamos, pues, ante una reflexión sobre el cosmopolitismo, sino ante la aplicación de las virtudes que hacen posible un dominio justo de Roma sobre los pueblos conquistados⁴⁸.

3.2. *La «bifurcación de los deberes» y la cuestión de los bienes externos*

A continuación, pasaré a analizar lo que Nussbaum denomina «bifurcación de los deberes» en el tratado. Para la filósofa estadounidense, la exposición de Cicerón, que ha admitido el carácter universal de los deberes de justicia, resulta inconsecuente al circunscribir los deberes de ayuda material solo a los más próximos. Incluso en estos casos, el arpinate condicionaría su ejercicio a que no supongan una merma del propio patrimonio. Esta actitud, que también podría entenderse como la práctica de una prudente generosidad, es para Nussbaum la prueba de la defensa ciceroniana de la asimetría entre los distintos estratos sociales y de la desigual distribución de la riqueza⁴⁹. Además, desvela una concepción latente del bien, típicamente estoica, que considera como *adiaphora* o *indifferentes* todas las necesidades materiales que permiten desarrollar una vida digna. Nussbaum aborda la crítica adoptando una postura «aristotélico-marxista» que subraya la importancia de los bienes externos para la consecución de la felicidad. De acuerdo con esta visión, no es posible abordar de manera separada el respeto de los deberes de justicia y de ayuda material, pues

⁴⁸ Para ello, Cicerón trata de compaginar, en palabras de Conde (2008: 131), «el aristocrático discurso de los principios (*honestum*) y el plebeyo del beneficio *para todos* (*utile*)». Sobre las implicaciones retóricas y políticas de esta integración, véase CONDE, J. L., *La lengua del imperio. La retórica del imperialismo en Roma y la globalización*. Alcalá la Real: Alcalá Grupo Editorial, 2008, pp. 96-101 y 129-148.

⁴⁹ Cicerón concibe los deberes de *beneficentia* entre familiares (entendido en sentido amplio, no solo mediante un lazo de consanguinidad) y amigos, esto es, en el contexto de una relación previa. Con los desconocidos, tales deberes se debilitan dado que existe un potencial infinito de solicitantes, y resulta imposible ayudar a todos. Pero esta precaución ciceroniana le parece a la filósofa estadounidense injusta: «[L]o que está claro» —afirma Nussbaum— «es que las personas que están fuera de nuestra nación siempre salen perdiendo», pues al extranjero se le ofrece solo aquello que no merma nuestros propios recursos (NUSSBAUM, M. C., *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, op. cit. p. 44).

[e]s incoherente calmar la propia conciencia a propósito de los deberes de ayuda material pensando que lo material no es necesario para el verdadero florecimiento, y, al mismo tiempo, insistir con tanto vigor en la inviolabilidad absoluta de los deberes de justicia, que no son sino otras formas de suministrar a los seres humanos las cosas externas que necesitan⁵⁰.

Nussbaum prueba la insuficiencia del planteamiento estoico en relación con los bienes externos acudiendo a la *epístola* n.º 47 de Séneca, «considerada uno de los textos constituyentes de la visión progresista» del estoicismo⁵¹. El filósofo cordobés insiste en afirmar que el esclavo es un ser humano que requiere respeto, pero su grito se torna hueco al no reconocer que la esclavitud misma es un «insulto a la humanidad»⁵². El argumento estoico que niega la importancia de los bienes externos para la felicidad no tendría en cuenta, según la filósofa estadounidense, que las condiciones materiales resultan esenciales para una vida digna⁵³.

Como el lector habrá percibido ya, esta interpretación de los textos ciceronianos trae causa de los debates contemporáneos en torno a la necesidad de considerar la justicia como un bien externo. En efecto, como Nussbaum nos explica, al igual que Cicerón (o el Séneca de la *epístola* 47), muchos autores contemporáneos son incoherentes en el tratamiento de esta cuestión: por una parte, consideran que algunas acciones deforman la condición humana dado que afectan a la dignidad de los individuos (la tortura o la violación de derechos), pero no sienten ninguna inquietud cuando a esas mismas personas se les niega aquello que necesitan para vivir. Parecen decir, al igual que Cicerón y Séneca: basta con la virtud para ser felices, aunque se viva en situaciones materiales durísimas. En cambio, para Nussbaum «ciertas condiciones de vida son una ofensa a la humanidad con independencia de si la persona se ve afectada internamente por ellas o no». Cicerón y Séneca se comportarían como los libertarios estadounidenses que defienden la existencia de deberes positivos y negativos⁵⁴. En el caso concreto de Cicerón, su perspectiva «libertaria» se apreciaría en dos aspectos: a) la preterición de los bienes externos derivada de la inspiración estoica del tratado ciceroniano; y b) su defensa a ultranza de la propiedad privada frente a las propuestas redistributivas de origen estoico. Dos aspectos que desvelarían una inconsecuencia grave con la defensa de la dignidad humana realizada en *Sobre los deberes* 3. 21-22.

La autora de *La tradición cosmopolita* fundamenta su crítica al escaso aprecio del estoico Cicerón por los bienes externos en los párrafos 42-59 del libro I del tratado. En ellos, el arpinate desarrolla el contenido de la beneficencia (*beneficentia*) como virtud, *qua quidem nihil est naturae hominis, sed habet multas*

⁵⁰ *Ibid.*, 48.

⁵¹ *Ibid.*, 48.

⁵² *Ibid.*, 49.

⁵³ Véase a este respecto, *ibid.*, 62-65.

⁵⁴ *Ibid.*, 53 y ss.

*cautiones*⁵⁵. El ejercicio prudente, moderado de la *beneficentia* requiere considerar muchos aspectos, entre los cuales Cicerón destaca el cuidado por no perjudicar a aquellos que queremos beneficiar; evitar la vana ostentación y la extrema prodigalidad teniendo en cuenta en todo momento a nuestros herederos, evaluar los méritos del beneficiario, sobre todo si su comportamiento es virtuoso, así como los servicios prestados y los vínculos que con él nos unen o la justa correspondencia con los beneficios previamente recibidos. Después de estos consejos de prudencia, realiza algunas consideraciones sobre el papel y límites de la beneficencia desde el punto de vista socio-político. El límite fundamental observado por Cicerón es el cumplimiento de la ley y el mantenimiento del orden, que no se preserva cuando se ejerce la generosidad a costa de los bienes de los demás, como hicieron Sila o César. Ahora bien, practicada con prudencia, la *beneficentia* fortalece los vínculos entre los coetáneos más próximos: los esposos, los hijos, los hermanos, los demás parientes y los amigos. La generosidad del hombre virtuoso es además imprescindible para la honra de los padres y la defensa de la patria, *quorum beneficiis maximis obligati sumus*⁵⁶. Como había hecho con la justicia en parágrafos anteriores, se presenta aquí el contenido y límites de un ejercicio prudente de la liberalidad. Nada más y nada menos.

Parece obvio que, para ejercer la *beneficentia*, resulta imprescindible estar en posesión de bienes: quien no posee nada, difícilmente puede ser generoso, salvo con sus acciones. Pero, si esto es así, si Cicerón llama la atención de su hijo contra la prodigalidad y sus efectos, ¿puede afirmarse que no concediera importancia a los bienes externos? Dicho de otra forma: si, como afirma Nussbaum, Cicerón, en tanto que estoico, no diera importancia a los bienes externos, ¿por qué no defiende una prodigalidad total? Parece extraño que un padre dedique tantas líneas a aconsejar a su hijo sobre el cuidado del patrimonio propio y su utilidad en el juego de las relaciones sociales cuando lo considera un elemento indiferente para conseguir la felicidad. *La tradición cosmopolita* no nos ofrece ninguna respuesta ante este paradójico comportamiento.

Como muy bien señala Nussbaum, el arpinate no admite la extensión de la *beneficentia* a todos los humanos. El motivo alegado es que «[l]a tesis estoica [sobre la indiferencia de los bienes externos] dificulta normalmente mucho que un estoico pueda motivar y defender la beneficencia»⁵⁷. De nuevo, si esa fuera la razón, Cicerón o bien guardaría silencio por resultar indiferente, o bien objetaría todos los comportamientos derivados de la *beneficentia*. Pero no lo hace: defiende su necesidad, personal y social, y su adecuado desarrollo de acuerdo con la ley y el *decorum*, esto es, conforme a las reglas de la prudencia. Una exposición que se parece mucho más a una perspectiva aristotélica o, por decirlo con el lenguaje de la época, peripatética.

⁵⁵ Cic. *de off.* 1. 42.

⁵⁶ Cic. *de off.* 1. 58.

⁵⁷ NUSSBAUM, M. C., *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, op. cit., p. 46.

Nussbaum refuerza la tesis filostoica de Cicerón acudiendo a *Sobre el supremo bien y el supremo mal*, escrito pocos meses antes. En este tratado, el orador romano discute sobre diversas cuestiones éticas con las escuelas epicúrea, estoica y peripatética. El motivo de los bienes externos es una de las mayores discrepancias entre estoicos y peripatéticos, pues para los primeros solo existe un bien, la virtud, que es el bien supremo, y para los segundos, aunque aceptan que el supremo bien es la virtud, reconocen como bienes la amistad, la riqueza o la belleza física. Al final del libro V, Cicerón plantea los problemas que comporta la postura peripatética: pudiera ocurrir que alguien sea rico y a la vez pierda a los amigos o a los hijos. ¿Podría entonces ser feliz? Parece que su felicidad siempre estará condicionada al mantenimiento de los bienes externos. El defensor de la filosofía peripatética en el tratado replica introduciendo un matiz: los que pierden algún bien externo pueden ser felices, aunque menos que otros que han conservado todos hasta el final de sus vidas. A lo que Cicerón responde que, si la felicidad es un estado no se puede admitir que tenga grados: se es feliz o no; se es o no virtuoso⁵⁸. Nussbaum sostiene que la crítica ciceroniana a los grados de felicidad de los peripatéticos supone a su vez una defensa de la tesis estoica del supremo bien. Sin embargo, esta afirmación olvida, por una parte, que la forma de los diálogos de Cicerón es siempre la exposición de los argumentos *in utramque partem*⁵⁹, y, si bien es cierto que en el libro V de *Del supremo bien y el supremo mal* el arpinate reconoce mayor coherencia argumental a los estoicos, no lo es menos que en el libro IV Cicerón ha rebatido al defensor del estoicismo en el diálogo con argumentos peripatéticos que ponen en valor la importancia de los bienes externos⁶⁰. Además, Nussbaum pasa por alto las numerosas ocasiones en las que el orador romano declara su mayor proximidad a las tesis peripatéticas, tanto en *Del supremo bien y el supremo mal* como en otras obras, incluida *Sobre los deberes*⁶¹.

En realidad, en ambos tratados se concede enorme importancia a los bienes externos, razón por la cual Cicerón previene a su hijo de los peligros de la prodigalidad para su conservación⁶². Nussbaum no puede admitir esto, porque

⁵⁸ Julia Annas (ANNAS, J., *Cicero. On Moral Ends*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2001, pp. 142 n.52, 143 n. 54-55) califica la crítica ciceroniana a la tesis peripatética como «devastadora». Para una lectura de este debate, así como de la naturaleza de la postura de Antíoco, que es la que se discute realmente en el libro V del *Del supremo bien y el supremo mal*, véase IRWIN, T. H., «Antiochus, Aristotle and the Stoics on degrees of happiness». En D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 151-172.

⁵⁹ Cic. *Fat.* 1. 1.

⁶⁰ La cuestión es compleja, pues Cicerón acusa a los estoicos de haber copiado las tesis peripatéticas cambiando el nombre de las cosas (*Fin.* 4.8-13, 5.74 *passim*).

⁶¹ A modo de ejemplo, *Div.* 2. 150; *Tusc.* 4.6, 5.119-20; *Fin.* 4.24, 5.76; *de off.* 1. 2.

⁶² Sobre las raíces aristotélicas de las tesis mantenidas en el Libro I de *Sobre los deberes*, véase Fermani 2014.

supondría reconocer que donde cree ver una «bifurcación de los deberes de justicia y de ayuda material» en el contexto de una propuesta imperfecta de cosmopolitismo estoico, se halla en realidad un conjunto de consejos que un padre ofrece a su hijo para calibrar sus acciones de acuerdo con las reglas del *decorum* y la *prudencia* en el contexto romano del siglo I a. C. Y, de hecho, tal bifurcación no se explicita en *Sobre los deberes* ni en ninguna de las demás obras del arpinate.

La confusión resulta todavía mayor cuando Nussbaum reprocha a Cicerón su posición respecto a la propiedad privada, que ella considera claramente contraria a cualquier política redistributiva. ¿No resulta esta afirmación incompatible con la indiferencia hacia los bienes externos atribuida previamente al arpinate? Si es cierto que los estoicos antiguos defendieron la comunalidad de los bienes en su propuesta cosmopolita⁶³, sería necesario explicar los motivos por los que Cicerón no sigue hasta este punto el ideario estoico. Para Nussbaum, la experiencia política del orador romano, a saber, su oposición a los intentos de distribución de la propiedad habría distorsionado su filosofía. Es posible, pero parece una respuesta insuficiente en términos filosóficos⁶⁴. Además, no resuelve el problema fundamental: cómo se puede acusar a Cicerón de no tener en cuenta los bienes externos por ser un estoico y, a la vez, de tenerlos en cuenta por no ser un estoico consecuente. ¿En qué quedamos? Si Cicerón es un estoico y los bienes externos le resultan indiferentes, entonces ¿por qué instruye a su hijo para evitar la prodigalidad y defiende la propiedad privada? Y, al contrario: si no es un estoico consecuente, ¿por qué reprocharle que lo haga? Una vez más, el lector tiene la sensación de que la cuestión que se dilucida tiene más que ver con los debates contemporáneos acerca de los límites de la propiedad privada y el grado aceptable de intervención del Estado como mecanismo de distribución de la riqueza que con el objetivo que persigue la propuesta ciceroniana de *Sobre los deberes*. Es sobre el uso que la filosofía contemporánea ha hecho de este tratado lo que Nussbaum combate y no el

⁶³ Y lo es, ciertamente, tal y como nos lo transmite Estobeo (Stob. *Ecl.* 2.93.19 y ss.), quien se destaca la idea de que, en la ciudad ideal de sabios que presenta Zenón en su *República*, todos los bienes son comunes para la consecución del bien moral. Pero ¿se puede vivir en la ciudad estoica? Ver Sext. *Hyp.* 3.245-6; *Adv. Math.* 9.189-95. Ello sin tener en cuenta las dificultades de la empresa, tal y como relata Diógenes Laercio en D.L. 7. 33 en el caso de los no sabios, esto es, de casi todos, o todos: «En otro lugar de su *República* [Zenón] sostendría que ciudadanos, amigos, familiares y libres lo son solamente los virtuosos, de modo que para los estoicos los padres y los hijos son también enemigos mutuos. Porque no son sabios» (Trad. C. García Gual). Véase SCHOFIELD, M., *The Stoic Idea of the City*. Chicago, London: Chicago University Press, 1991, obra que la propia Nussbaum cita y prologa.

⁶⁴ También en términos políticos, pues es uno de los elementos de confrontación más importantes de Cicerón con los *populares*. Sobre la postura de Cicerón en relación con la defensa de la propiedad privada, véase LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P., *Imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*. Antonio Machado Libros, 2007, pp. 190-201. Sobre el contexto al que se enfrentó Cicerón al inicio de su consulado y el proyecto de ley agraria de Rulo, véase PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*. Barcelona: Ariel, 2005, pp. 111 y ss.

interés por los problemas que Cicerón pretende afrontar en él. De ahí que llegue a equiparar sus argumentos con los de cualquier torpe libertario⁶⁵.

4. ALGUNAS CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo he expuesto mis dudas y objeciones acerca del uso que *La tradición cosmopolita* hace de libro I de *Sobre los deberes* como la primera propuesta, imperfecta e inacabada, de cosmopolitismo estoico. Más específicamente, he cuestionado que del fragmento 1. 20-60 pueda extraerse una teoría sobre la «bifurcación de los deberes» en la que Cicerón reconoce a todo ser humano como destinatario de unos deberes de justicia, mientras que solo unos pocos, familiares y allegados, lo serían de los deberes de ayuda material. Frente a esta tesis, propongo interpretar el fragmento en dos niveles: uno particular, como la exposición que un padre experimentado en política realiza a su hijo acerca de la manera más prudente de comportarse en sociedad para que sus acciones sean consideradas dignas de su posición social, y otro más general, como un programa que definiría los valores propios de la romanidad tal y como Cicerón la concibe. Su motivación es doble: desde un punto de vista político, pretende cimentar la postura *optimate* frente al programa redistributivo de los *populares*. Filosóficamente, combate la versión del estoicismo igualitarista o cínico subrayando la importancia del principio platónico-aristotélico de sociabilidad natural del ser humano y de los deberes cívicos que se derivan de él. La propuesta se inscribe en un contexto específico que la determina: Roma, entendida como entidad política, el *imperium populi romani* que domina el mundo civilizado y cuyo *ius civile* resulta ser el ejemplar más acabado de la *lex naturae*. Dada la importancia de este contexto y las razones alegadas en este trabajo, encuentro muchas dificultades en la defensa de una posición cosmopolita en *Sobre los deberes*.

La perspectiva hermenéutica de Nussbaum, más atenta al contexto de la filosofía política anglosajona contemporánea que al conjunto de la obra ciceroniana, no facilita la comprensión del tratado y, en ocasiones, origina graves distorsiones. Cicerón propone un conjunto de valores para un ciudadano del imperio y no para un supuesto ciudadano ideal (o sabio estoico) digno de habitar la kantiana República de los Fines. Frente a la *Politeia* de Zenón, una comunidad abstracta, necesariamente utópica y difícilmente realizable, el planteamiento ciceroniano —donde los elementos estoicos son solo un factor

⁶⁵ Nussbaum llega a reprochar a Cicerón que su teoría sobre el derecho de propiedad es excesivamente simplista y mucho menos elaborada que la de Nozick, quien además aportaría una teoría de las transferencias justas (NUSSBAUM, M. C., *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, op. cit. p. 291, n. 35). Por lo dicho hasta aquí, considero dudoso que los párrafos aludidos por *La tradición cosmopolita* pretendan ser una «teoría sobre la propiedad». Por otra parte, hallamos en el análisis del texto ciceroniano otras incorrecciones y anacronismos.

de la ecuación— se sitúa en el plano de lo real y propone acciones concretas para hacer compatible la honestidad y la utilidad en la vida pública. Cicerón no es un Kant *avant la lettre*, sino un pensador realista con un programa político cuyo objetivo es la preservación de la versión del imperio que, a su juicio, resulta más justa.

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

- Ando, C. (2011). *Law, Language, and Empire in the Roman Tradition*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Annas, J. (2001). *Cicero. On Moral Ends*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Baldry, H. C. (1959). «Zeno's Ideal State». *JHS*, 79, 3-15.
- Baldry, H. C. (1965). *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benítez Prudencio, J. J. (2010). «La ciudadanía cosmopolita de Martha Nussbaum». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 347-354.
- Benítez Prudencio, J. J. (2021). «La revisión del cosmopolitismo de Martha Nussbaum». *Isegoría*, 64, 1-12.
- Berges, S. (2005). «Loneliness and Belonging: Is Stoic Cosmopolitanism Still Defendible?». *Res Publica*, 11, 3-25.
- Büchner, K. (1957). «*Summum ius, suma iniuria*». *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 85, 117-150.
- Conde, J. L. (2008). *La lengua del imperio. La retórica del imperialismo en Roma y la globalización*. Alcalá la Real: Alcalá Grupo Editorial.
- Drexler, H. (1944). *Dignitas, Rektoratsrede gehalten in der Aula der Georg. August Universität zu Göttingen am 18 November 1943*. Göttingen: Dieterichsche Universitäts-Buchdruckerei.
- Falcone, G. (2013). «Il rapporto *ius gentium* – *ius civile* e la *societas vitae* in Cic. 3. 69-70». *Annali del seminario giuridico dell'università degli studi di Palermo*, LVI, 259-273.
- Fermani, A. (2014). «Tra vita contemplativa e vita attiva: il *De Officiis* di Cicerone e le sue radici aristoteliche». *Etica & Politica/Ethics and Politics*, 16(2), 360-378.
- Fiori, R. (2016). «La nozione di *ius gentium* nelle fonti di età repubblicana». En Piro, I. (ed.), *Scritti per Alessandro Corbino* 3, 109-129.
- Giachi, C., Marotta, V. (2021). *Diritto e giurisprudenza in Roma antica*. Roma: Carocci editore.
- Hadot, P. (2013). *La ciudadela interior*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hellegouarc'h, J. (1963). *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris: Société d'édition «Les Belles Lettres».
- Ioppolo, A. M. (1980). *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*. Napoli: Bibliopolis.
- Irwin, T. H. (2016). «Antiochus, Aristotle and the Stoics on degrees of happiness». En D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*. Cambridge: Cambridge University Press, 151-172.
- Kaser, M. (1993). *Ius gentium*. Weimar – Wien: Böhlau Verlag Köln.
- Konstantakos, L. (2015). «On Stoic Cosmopolitanism: A Respond to Nussbaum's *Patriotism and Cosmopolitanism*». *Prometeus-Filosofia*, ano 8, Número 17, 50-60.

- Lévy, C. (2004). «Y a-t-il quelqu'un derrière le masque? A propos de la théorie des *persona* chez Cicéron». *Itaca: quaderns catalans de cultura clàssica*, 127-40.
- López Barja de Quiroga, P. (2007). *Imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*. Antonio Machado Libros.
- Marotta, V. (2006). «*Iustitia, vera philosophia e natura*. Una nota sulle *Institutiones* di Ulpiano». *Seminarios complutenses de Derecho Romano y tradición romanística*, XIX. Madrid: Fundación «Ursicino Álvarez», 285-334.
- Mas Torres, S. (2017). *Pensamiento romano II*. Valencia: Tirant Lo Blanch.
- Maso, S. (2009). «“*Dignitatem tueri*” in Cicerone: dalla dimensione civile all'istanza filosofica». *Methexis* XXII, 1-24.
- Molina Cantó, E. (2015) «Providencia y cosmopolitismo. Elementos estoicos en la filosofía política de Kant». *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 53, 475-490.
- Nussbaum, M. C. (1997). «Kant and the Stoic Cosmopolitanism». *Journal of Political*, 5, 1-25.
- Nussbaum, M. C. (2002). «The Worth of Human Dignity: Two Tensions in Stoic Cosmopolitanism». G. Clark, T. Rajak (eds.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World. Essays in Honour of Miriam Griffin*. Oxford: Oxford University Press, 31-49.
- Nussbaum, M. C. (2008). «Patriotism and Cosmopolitanism». T. Brooks (ed.), *The Global Justice Reader*. Malden: Blackwell Publishing, 306-314.
- Nussbaum, M. (2020). *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. C., Cohen, J. (eds.) (1999). *Los límites del patriotismo: Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*. Barcelona: Paidós.
- Pangle, Th. L. (1998). «Socratic Cosmopolitanism: Cicero's Critique and Transformation of the Stoic Ideal». *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de science politique*, 31(2), 235-262.
- Pasquali, G. (1994). «*Summum ius, suma iniuria*». *Pagine stravaganti di un filologo II. Terze pagine stravaganti. Stravaganze quarte e supreme*. Firenze: Casa editrice Le Lettere, 336-340.
- Pina Polo, F. (2005). *Marco Tulio Cicerón*. Barcelona: Ariel.
- Reich, K. (1939). «Kant and the Greek Ethics (II)». *Mind*, 48, 446-463.
- Richardson, C. (2008). *The Language of Empire. Rome and the Idea of Empire from the Third Century BC to the Second Century AD*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rist, J. M. (2017). *La filosofía estoica*. Barcelona: Ariel.
- Rodger, A. (2009). «Labeo and the fraudulent slave». En A. D. E. Lewis, D. J. Ibbetson (eds.), *The Roman Law Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 15-31.
- Schofield, M. (1991). *The Stoic Idea of the City*. Chicago, London: Chicago University Press.
- Sellars, J. (2007). «Stoic Cosmopolitanism and Zeno's "Republic"». *History of Political Thought*, 28(1), 1-29.
- Stroux, J. (1926). *Summum ius, suma iniuria*. Leipzig: Teubner.
- Trueba Atienza, C. (2009). «Una aproximación al cosmopolitismo de Martha Nussbaum». D. M. Granja Castro, G. Leyva Martínez (eds.), *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización*. Barcelona: Anthropos-Universidad Metropolitana de Iztapalapa, 181-204.