

‘QUOD ΤΈΛΟΣ GRAECI DICUNT’<sup>1</sup>  
EL CONCEPTO LATINO *FINIS* RESPECTO DEL GRIEGO ΤΈΛΟΣ  
ANTE LA PROBLEMÁTICA DE LA GRADACIÓN DEL SUPREMO BIEN  
PLANTEADA EN EL *DE FINIBUS* DE CICERÓN

CRISTINA GARCÍA SANTOS

The *extensive* quality of the idea of limit expressed by *finis* becomes evident in the aporia posed in *De finibus* by the necessity that *the supreme good, in order to be perfect, must not increase with duration*. The semantic comparison between ΤΈΛΟΣ and *finis* explains the difficulty –in the Ciceronian treaty– to understand virtuous acts as *non-cinetic acts* and, therefore, capable of increasing *intensively*.

Este trabajo arranca de la polémica mantenida por varios editores contemporáneos del *De finibus bonorum et malorum* de Cicerón en relación al título del tratado con respecto a los de sus precedentes griegos. Martha, en la introducción a su edición de 1928<sup>2</sup>, observa que *De finibus* debería bastar para el título, puesto que *finis* es el equivalente de ΤΈΛΟΣ, y ΤΈΛΟΣ tiene, entre otros significados, el de “sumo bien”. *Bonorum* redobla inútilmente la idea de “bien” que está ya presente en *finis*. Este pleonasma habría sido añadido por Cicerón para aclarar a sus lectores, poco familiarizados con el lenguaje filosófico, su significado doctrinal. En cuando a la adición de *malorum*, según Martha (que comparte en este

---

<sup>1</sup> Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* (cit. *De finibus*), III, VII, 26. Ediciones y traducciones utilizadas: Oxford Classical Texts (L. D. Reynolds), Oxford University Press, 1998; Société d'Édition “Les belles lettres” (J. Martha), Paris, 1967; Ed. Gredos (V. J. Herrero Llorente), Madrid, 1987.

<sup>2</sup> Reproducida por la Société d'Édition “Les belles lettres” en 1967, VII-VIII.

punto las opiniones de Escalígero<sup>3</sup> y Muret<sup>4</sup>), se trata de un contrasentido: *finis*, como τέλος, implica la idea de *fin* (τὸ οὐ ἔνεκα) y por tanto no puede aplicarse al mal, ya que el mal se rehuye, no se busca. Con todo, concluye Martha, el contrasentido aparece ya en la terminología estoica, que habla de τελικὰ κακά<sup>5</sup>.

En un artículo publicado en 1933<sup>6</sup>, Diano hace frente a las observaciones de Martha para sostener que el título ciceroniano no es ni pleonástico ni contradictorio. Defiende que τέλος, en su significado originario, equivale a «término último», teniendo como sinónimo en parte de sus acepciones a πέρας y que, unido a sustantivos que expresan una cualidad o un estado, indica el último término de perfección de éstos. Lo demuestra aduciendo abundantes citas de autores griegos (en su mayoría, de época helénica, e incluso, en gran número, posteriores a Cicerón) que documentan construcciones del tipo τέλος αγαθῶν, referente de cuya traducción habría resultado *finis bonorum*. Para justificar *malorum* razona así Diano: puesto que a un sumo bien se opone un sumo mal, si τέλος, que es τῶν ἐσχάτων τι, se usa tanto para el bien como para el mal, y el primero viene representado por τέλος αγαθῶν, el segundo deberá expresarse paralelamente por τέλος κακῶν. Y, en efecto, cita dos textos epicúreos: “Τὸ τελευτῶν αγαθῶν... τὸ τῶν κακῶν”, de Filodemo, y “τὸ τῆς φύσεως... τέλος, καὶ τὸ μὲν τῶν αγαθῶν πέρας... τὸ δὲ τῶν κακῶν”, de Epicuro, donde πέρας sustituye a τέλος por una variación frecuente en el estilo de este filósofo<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> J. C. Escalígero, *Exotericarum exercitationum liber XV de subtilitate*, CCL (J. Martha, VIII).

<sup>4</sup> M. A. Muret, *Variarum lectionum*, XVII, I (J. Martha, VIII).

<sup>5</sup> Diógenes Laercio, *Vitae*, VII, 97 (J. Martha, VIII).

<sup>6</sup> C. Diano, “Il titolo *De finibus bonorum et malorum*”, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1933 (2), 167-169. Exponemos el contenido de este artículo a través del resumen que realiza V. J. Herrero Llorente en su estudio introductorio al tratado (*Del supremo bien y del supremo mal*, 24-26).

<sup>7</sup> Podría decirse que en esta frase de Epicuro se resumen algunas notas fundamentales de la profunda transformación operada por el nuevo universo del *pensa-*

La controversia mantenida entre estos dos editores tiene su punto de inflexión en la noticia de varios tratados helenísticos que, bajo el título de *περὶ τέλους* (Epicuro) o *περὶ τελῶν* (Hecatón, Crisipo y, según la conjetura de Martha, Antíoco de Ascalón) habría tenido a la vista Cicerón para la composición del *De finibus*<sup>8</sup>. Esta indicación da la medida de la amplitud del problema: sabemos que, para los griegos de época helenística (incluso, probablemente, para un contemporáneo de Cicerón: Antíoco de Ascalón) bastaba el término *τέλος* para expresar lo que el Arpinate ha analizado como *finis / bona / mala*, y sabemos, por otra parte, que en esta misma época *τέλος* es ya elemento frecuente de combinaciones sintagmáticas con *αγαθά* y *κακά* como vehiculadores típicos del discurso ético (combinaciones extrañas, por ejemplo, en las *éticas* de Aristóteles<sup>9</sup>). Tendremos que preguntarnos, por un lado, qué ocurre en la historia del término *τέλος* entre los siglos IV y I a. C. (asunto ya a primera vista inquietante, si contamos con que el *Corpus Aristotelicum*, que pone en juego un concepto de *τέλος* muy diverso al que Cicerón tuvo que percibir en sus fuentes griegas para reproponerlo como *finis*, fue compilado y redactado en el s. I a. C.), y, por otro, de qué relaciones estructurales participan *τέλος* y *finis* en sus respectivas lenguas y en qué momentos de su genealogía semántica se cifran las convergencias que permiten traducir uno por otro. Sin embargo, la cuestión no podría zanjarse desde la perspectiva estrictamente filológica de un estudio lexico-

---

miento helenístico. No podemos, sin embargo, detenernos aquí a analizar las implicaciones que tiene el equiparar (en virtud de una «variante estilística», dice Diano) los conceptos de *τέλος* y *πέρας*.

<sup>8</sup> Una de las obras de referencia para la *Quellenforschung* del *De finibus* es: A. Lörcher, *Das Fremde und das Eigene in Ciceros Büchern De finibus bonorum et malorum und den Akademika*, Max Niemeyer Verlag, 1911

<sup>9</sup> Tendremos que referirnos a menudo a los usos del término *τέλος* en el *Corpus Aristotelicum*, al que tomaremos como *terminus post quod* para el estudio del significado helenístico-romano del término. El estado sumamente fragmentario en que nos han llegado los textos filosóficos helenísticos, así como la complejidad de su hermenéutica (que excede los límites de este trabajo) nos impiden abordar una investigación exhaustiva del término para esta época.



gráfico (que, por otra parte, nos obligaría, lo que excede las posibilidades de este trabajo, a manejar una ingente cantidad de textos), pues, en este caso, estaríamos obviando el carácter *técnico* de los conceptos que nos ocupan y su específica virtualidad pragmática como matrices de un cierto modo de pensar *lo ético*. Trataremos de buscar, entonces, los factores de *permeabilidad* o *impermeabilidad* del concepto de *finis* para dejar pensar en latín lo pensado en el concepto griego de *τέλος*, a través de la hermenéutica del *De finibus* de Cicerón. En efecto, si desempolvamos la citada polémica de los editores, es porque creemos que su contenido está latente en algunos momentos del tratado ciceroniano, justamente cuando se esbozan las aporías más «ásperas» en la delimitación del *supremo bien*.

Cada vez que Cicerón (o alguno de los interlocutores que van presentando la doctrina de las tres escuelas a las que somete a juicio) menciona genéricamente cuál es el cometido de la obra (“Quid est enim in vita tantopere quaerendum quam cum omnia in philosophia, tum id quod his libris quaeritur, qui sit finis, quid extremum, quid ultimum, quo sint omnia bene vivendi recteque faciendi consilia referenda, quid sequatur natura ut summum ex rebus expetendis, quid fugiat ut extremum malorum?”<sup>10</sup>) subraya la proximidad entre los términos *finis*, *extremum* y *ultimum*, que hace alternar con *summum bonum*. Él mismo exige –siguiendo uno de los preceptos capitales de sus *Topica*<sup>11</sup>– que se fije una definición para *finis* antes de iniciar la discusión<sup>12</sup>, y acepta la que ha ofrecido

<sup>10</sup> Cicerón, *De finibus*, I, IV, 11: “Pues, ¿qué hay en la vida tan digno de indagarse como las cuestiones de las que se ocupa la filosofía y, de manera especial, las que se tratan en esta obra: cuál es el fin, cuál el extremo, cuál el bien definitivo al que deben ordenarse todos los principios de vivir bien y de obrar rectamente; qué es lo que la naturaleza persigue como el supremo bien de los bienes deseables y qué es lo que rechaza como el mayor de los males?”. Otros lugares: I, VIII, 29; II, II, 4-5; II, VI, 19; III, VII, 26; V, VI, 15 y ss, etc.

<sup>11</sup> Cicerón, *Topica*, 26.

<sup>12</sup> Cicerón, *De finibus*, II, II, 4: “Quaerimus enim finem bonorum. Possumusne hoc scire quale sit, nisi contulerimus inter nos, cum finem bonorum dixerimus, quid finis, quid etiam sit ipsum bonum?”.

el epicúreo Torcuato: “Nam hunc ipsum sive finem sive extremum sive ultimum definiebas id esse quo omnia quae recte fierent referrentur neque id ipsum usquam referretur. Praeclare hoc quidem”<sup>13</sup>. La definición, en la que que parece resonar un propósito idéntico al de la *Éthica Nicomachea*<sup>14</sup>, es –afirmamos con Cicerón– sumamente clara. Pero a partir de aquí comienza a quebrarse el terreno. Se busca el *límite extremo* al que pueda referirse todo lo que se hace rectamente, es decir, el *fin* que garantiza la vida feliz y que, como señala Cicerón en la recusación del estoicismo<sup>15</sup>, permita establecer los *principios* de las acciones virtuosas. ¿Pero qué *tipo de límite* será el alojado bajo este *finis* si, proponiéndose como principio de la *acción*, se está pensando en términos de *extensión* (*extremum, ultimum*)?

Hagamos un repaso sumario de los componentes semiánticos de los vocablos τέλος y *finis*. Del galimatías de los diccionarios<sup>16</sup>

<sup>13</sup> *De finibus*, II, II, 5: “Pues este mismo límite o término extremo o último, lo definías diciendo que era aquello a lo que se refiere todo cuanto se hace rectamente, sin que ello se refiera a ninguna otra cosa. Magnífica definición, en verdad”.

<sup>14</sup> Aristóteles, *Éthica Nicomachea*, A, 1094 a, 18-22: “Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι’ αὐτὸ βουλούμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι’ ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ’ εἰς ἄπειρον, ὥστ’ εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ’ ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον”.

<sup>15</sup> Cicerón, *De legibus*, IV, XVII, 47: “Quibus natura iure responderit non esse verum aliunde finem beate vivendi, a se principia rei gerendae peti; esse enim unam rationem, qua et principia rerum agendarum et ultima bonorum contineretur [...]”.

<sup>16</sup> Diccionarios utilizados: *Griego*: H. G. Liddell, & R. Scott: *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press. Oxford, 1968; A. Bailly,; *Dictionnaire Grec-Français*. Librairie Hachette, Paris, 1950; Pabón S. de Urbina: *Diccionario manual Griego-Español*. Bibliograf, Barcelona, 1967; *Latín*: F. Gaffiot: *Dictionnaire Latin-Français*. Librairie Hachette, Paris, 1034; Lewis & Short: *A Latin Dictionary*. Oxford University Press, 1975; A. Blánquez: *Diccionario Latino-Español*. Ed. R. Sopena, Barcelona, 1960; García de Diego: *Diccionario ilustrado Latino-Español y Español-Latino*. Bibliograf, Barcelona, 1990; *Obra filosófica de Cicerón*: Mer-

(que parecen, en el caso de las lenguas que nos ocupan, guardarse la llave de los textos que los han engendrado) hemos rescatado un *árbol genealógico* y un esquema de sus *relativos léxicos* para cada uno de nuestros «acusados», a partir de la proposición de sendos *significados originarios*, y eliminando cualquier significado secundario que no esté implicado en una ética del sumo bien. Para *τέλος*, contamos también con la valiosa monografía de Waanders<sup>17</sup> sobre la historia antigua del término. Todas las fuentes consultadas coinciden en proponer como significado originario de *τέλος* (también el más antiguo atestiguado)<sup>18</sup>, así como de su verbo correlativo (*τελέω*), las nociones de ‘cumplimiento’, ‘realización’, ‘plenitud’<sup>19</sup>. De aquí pueden hacerse derivar fácilmente los significados que, junto al primero, intervienen en nuestra controversia: 1) ‘punto culminante’, ‘punto más alto’, ‘perfección’; 2) ‘final’, ‘término’; 3) ‘fin’, ‘meta’, ‘para qué’<sup>20</sup>. Y en la panorámica de esta derivación encontramos ya indicado el problema que nos va a ocupar. Pues si bien resulta sencillo asumir la implicación necesaria de los significados señalados cuando pensamos en conceptos vinculados a espacios o tiempos *sucesivos* (por ejemplo, en la «realización de una carrera»<sup>21</sup>, el cumplimiento de la acción –la llegada a la meta– coincide con su término (2), con su propósito (3) y con su perfección (1)), no ocurre lo mismo en el

---

guet, H.: *Lexikon zu den Philosophischen Schriften Cicero's*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1887 (Reimpr. 1987).

<sup>17</sup> F. M. J. Waanders: *The history of τέλος and τελέω in Ancient Greek*, B. R. Grüner Publishing co., Amsterdam, 1983, 225-240.

<sup>18</sup> Waanders reconstruye un *protosignificado* de carácter concreto: ‘carga, peso’.

<sup>19</sup> *Τέλος* suele ir acompañado de genitivos atributivos que indican ‘acciones’, ‘proyectos’, ‘medidas de espacio o tiempo’, ‘estados o cualidades’, ‘productos’, ‘regalos o cantidades de dinero’.

<sup>20</sup> Omitimos, de entre los significados abstractos, el de ‘resultado’, ‘efecto’, ‘sucesión’, ‘consecuencia’, que no intervienen directamente en la cuestión del supremo bien.

<sup>21</sup> ‘*Τέλος δρόμου*’. El ejemplo, tomado de Sófocles, es citado por Waanders, *The history of τέλος and τελέω in Ancient Greek*, 233.



caso de las acciones que no son *cinéticas*. En efecto, el τέλος del «ver» (su plenitud, su cumplimiento perfecto (1)) ocurre ya desde el primer instante en que comienza la visión, al igual que su meta, su ‘para qué’ (3), pero esto no implica en modo alguno que la acción haya tenido que dejar de realizarse (2)<sup>22</sup> (el significado de ‘cese’ de la acción no se sigue, por tanto, del de ‘cumplimiento’). Esta observación nos remite a la distinción entre τέλος y πέρας (distinción que, de quedar neutralizada, nos pondría en la situación de Epicuro, según lo afirmado por Diano acerca de su costumbre estilística de intercambiar ambos términos). Pues bien, πέρας (relacionado con περάω: ‘pasar de un lado a otro’, πέρα: ‘al otro lado’ y περαίνω: ‘terminar’) significa ‘término’, ‘extremo’, ‘frontera’, en suma, límite *de una extensión*, es decir, aquel límite que *se da* justamente cuando *deja de darse* lo limitado por él. Nada que ver con el modo *intensivo* de *limitar* propio de τέλος, en el que límite y limitado se dan *simultáneamente*, sin que el grado máximo de cumplimiento de la acción exija su *agotamiento*.

Tendremos entonces que revisar la interpretación intuitiva que primeramente nos suscitó el ejemplo de la «carrera». En efecto, el significado, para τέλος, de ‘término’, ‘cese’ (punto en el que se solapa, en parte, con πέρας y ἔσχατον) entra en conflicto con los de ‘cumplimiento’, ‘perfección’ y ‘fin’ siempre que tratemos de aplicarlo a una *acción*: si se trata de una *acción cinética*, porque su cumplimiento, la realización de su *fin*, está fuera de la acción misma (a la que pertenece, en sentido estricto, no un τέλος, sino un πέρας) y si se trata de una *acción no cinética*, que tiene su τέλος en sí misma, porque su cumplimiento, su grado perfecto, no implica su cese (el límite de su duración). Se pone así de manifiesto más bien lo contrario de lo que nuestro ejemplo parecía sugerir: que son las acciones cinéticas, en tanto que siempre imperfectas (necesitadas de realización procesual, diacrónica) las que están fuera del ámbito de lo designado por τέλος.

<sup>22</sup> Estamos aludiendo –obviamente– a la distinción marcada por Aristóteles entre κινήσεις y ἐνέργειαι (*Metaphysica*, IX, 6, 1048 b).

La genealogía semántica de *finis* presenta una jerarquía muy distinta. El término se aplica originariamente a la delimitación de un espacio: ‘frontera’, ‘límite’, ‘confín’ (en plural, además: ‘territorio’, ‘país’) y tiene como sinónimo en parte de sus acepciones a *terminus*, ambos correlativos al griego ὄρος. Cuando la designación de los límites se hace en sentido figurado (a), el vocablo aparece a menudo relacionado con *modus* (como en la expresión ciceroniana ‘*finem et modum transire*’: ‘transpasar los límites y la medida’). Aplicado análogamente a una extensión temporal, expresa su ‘cese’, ‘punto final’, ‘conclusión’ (b). Todos los diccionarios consultados aceptan una influencia del griego τέλος para explicar el significado de ‘grado supremo’, ‘punto más alto’ (c) (para el que proponen como ejemplo canónico precisamente el ciceroniano *De finibus bonorum et malorum*), si bien, como sabemos, se podría concebir este sentido derivándolo de la *finalización de una acción* –ahora ya únicamente– *cinética*, la que sólo alcanza su grado de completitud en el punto en que deja de realizarse. Más complejo nos resulta comprender el significado, también presente en *finis*, de ‘propósito’, ‘objeto’, ‘mira’ (d) (por ejemplo, en ‘*domus finis est usus*’ (Cic.), donde el fin constituido por el *uso de la casa* parece estar más próximo a un *límite intensivo* que a la idea de *delimitación extensiva* genuina del término *finis*. Por último, el significado de ‘definición’ (ὄρισμός en griego) nos devuelve a la imagen de *demarcación territorial* que hemos propuesto como regente de la semántica del vocablo.

Planteada de este modo la comparación, el término *finis* se nos presenta más próximo a πέρας que a τέλος (y tal vez nos sirva de muestra el hecho de que el verbo *finio* –que no ha sufrido la diversificación y especialización semántica de su correspondiente sustantivo– se mantiene en un ámbito de significación –‘terminar’, ‘limitar’, ‘fijar’– que conecta directamente con περᾶινο: ‘acabar’, pero sólo lateralmente con τελέω: ‘llevar a cabo’<sup>23</sup>). Así, los significados básicos de τέλος tendrían su correlato en latín más bien en

<sup>23</sup> Waanders insiste en que “el significado de ‘fin’, comúnmente asumido para τέλος, encuentra poco apoyo en los datos documentales” (Waanders, 235).



términos como *effectus*: ‘ejecución’, ‘cumplimiento’, ‘realización’; la noción de ‘resultado’ se reservaría para *eventus* y las ideas de ‘perfección’ o ‘completitud’ estarían depositadas preferentemente (así lo comprobamos en la lectura del *De finibus*) en adjetivos verbales como *perfectum*, *expletum*, *absolutum*.

Esta genealogía del concepto de *finis* en tanto que *límite extensivo* –y, en consecuencia, su escasa permeabilidad para poner en juego la concepción de un *límite intensivo* que pueda determinar el *modo* de las *acciones no cinéticas*– va a poner en apuros a los participantes en el coloquio ciceroniano en los momentos más controvertidos. El debate con cada una de las tres escuelas filosóficas llega a su clímax cuando se plantea la *autonomía del supremo bien* para garantizar la estabilidad de la vida feliz y, por tanto, la *autosuficiencia* del sabio para procurársela. Se exige entonces resolver no sólo la cuestión del *enlace* entre los bienes (¿cuál es el bien más perfecto, al que han de subordinarse los demás?), sino también la de si este supremo bien se puede perfeccionar (¿puede admitir *gradaciones* el supremo bien?).

Cicerón concentra sus objeciones a la ética epicúrea desvelando la incongruencia que supone depositar en el *placer* la garantía de una vida *eternamente* feliz. Y, contra lo que sostiene Epicuro, cifra la fragilidad del placer en su completo «estar entregado a la fortuna» y su condición de «siempre imperfecto» por la circunstancia de que el placer *aumenta con la duración*. Así se lo explica a Torcuato:

“Atque hoc dabitur, ut opinor, si modo sit aliquid esse beatum, id oportere totum poni in potestate sapientis. Nam si amitti vita beata potest, beata esse non potest. Quis enim confidit semper sibi illud stabile et firmum permansurum, quod fragile et caducum sit? [...] At enim, quem ad modum tute dicebas, negat Epicurus diuturnitatem quidem temporis ad beate vivendum aliquid afferre, nec minorem voluptatem percipi in brevitate temporis, quam si illa sit sempiterna. Haec igitur inconstantissime. Cum enim summum bonum in voluptate ponat, negat infinitio tempore aetatis voluptatem fieri maiorem quam finito atque modico.

Qui bonum omne in virtute ponit, is potest dicere perfici beatam vitam perfectione virtutis; negat enim summo bono afferre incrementum diem. Qui autem voluptate vitam effici beatam putabit, qui sibi is conveniet, si negabit voluptatem crescere longinquitate? Igitur ne dolorem quidem<sup>24</sup>.

Es el primer esbozo de un problema que se va a reiterar continuamente a lo largo de la obra y que enunciaremos así: «*La exigencia de que el supremo bien no aumente con la duración para que pueda ser perfecto*». Notemos, antes de dedicarnos al segundo de los interlocutores de Cicerón, la dirección que ha abierto el epicúreo Torcuato al situar el valor del supremo bien en un modo especial de *temporalidad*, mediante su indicación de que el placer del alma es más intenso que el del cuerpo, aun con la misma duración, porque el primero es capaz de reunir lo pasado, lo actual y lo futuro<sup>25</sup>.

Resuelta ya la “*virtute cum voluptate certatio*”<sup>26</sup>, de la que (dice Cicerón asumiendo la opinión de Crisipo) depende el conocimiento definitivo del sumo bien, toca someter a juicio la llave de la felicidad estoica: lo *honestum*. A través de una comparación y diferenciación con respecto del arte del actor y el de la danza, Catón, que

<sup>24</sup> Cicerón, *De finibus*, II, XXVII, 86 y ss.: “Admitiréis, creo yo, que si la felicidad existe, debe estar por completo en poder del sabio. Pues si la vida feliz puede perderse, no puede ser feliz. Pues ¿quién puede confiar que siempre será para él firme y estable lo que es frágil y caduco? [...] Pero, como tú mismo decías, Epicuro sostiene que la larga duración no contribuye nada a la vida feliz, ni es menor el placer que se percibe en un instante que el que pudiera gozarse eternamente. Estas afirmaciones son de la mayor incongruencia. Pues, aunque pone el supremo bien en el placer, niega que el placer pueda ser mayor en una duración infinita que en un espacio limitado y breve. Pero el que pone todo bien en la virtud puede decir que la vida es perfectamente feliz cuando es perfecta la virtud; pues afirma que el tiempo no aporta incremento al sumo bien. Pero quien piense que la felicidad la da el placer, ¿cómo será consecuente si dice que el placer no aumenta con la duración? Según eso, tampoco el dolor”.

<sup>25</sup> Cicerón, *De finibus*, I, XVII, 55 y ss.

<sup>26</sup> Cicerón, *De finibus*, II, XIV, 44.

habla en nombre del estoicismo, ofrece simultáneamente una respuesta a la cuestión del *enlace* de las «acciones rectas» y de la *perfección* de la virtud:

“Nec enim gubernationi aut medicinae similem sapientiam esse arbitramur, sed actioni illi potius quam modo dixi et saltationi, ut in ipsa insit, non foris petatur extremum, id est artis effectio. Et tamen est etiam aliqua cum his ipsis artibus sapientiae dissimilitudo, propterea quod, in illis quae recte facta sunt, non continent tamen omnes partes e quibus constant; quae autem nos aut recta aut recte facta dicamus, si placet, illi autem appellant *κατορθώματα*, omnes numeros virtutis continent. Sola enim sapientia in se tota conversa est, quod idem in ceteris artibus non fit”<sup>27</sup>.

Y la comparación de la virtud con «las demás artes» acaba por resolverse en una distinción de capital importancia: la que se señala entre las actividades artísticas –cuyo resultado es *posterior* y *consiguiente* a la propia actividad– y las acciones «hechas con sabiduría» –cuya virtud se realiza ya desde su primer momento–. “Quicquid enim a sapiente proficiscitur, id continuo debet expletum esse omnibus suis partibus; in eo enim positum est id quod dicimus esse expetendum”<sup>28</sup> –dice Catón–. Y concluye: “(...) ea quae profiscuntur a virtute susceptione prima, non perfectione recta sunt

<sup>27</sup> Cicerón, *De finibus*, III, VII, 24: “Porque no creemos que la sabiduría se parezca al arte de navegar o a la medicina, sino, más bien, al arte del actor que acabo de mencionar y al de la danza, en el sentido de que reside en sí misma y no debe buscarse fuera de ella su fin, es decir, la realización de su arte. Y, sin embargo, hay otra diferencia entre la sabiduría y estas mismas artes, porque en ellas lo que está bien realizado no comprende todas las partes de las que constan esas artes, mientras que lo que nosotros llamamos acciones rectas o, si te parece bien, acciones rectamente hechas, pues los estoicos las llaman *katoρθώματα*, contienen todos los requisitos de la virtud. Sólo la sabiduría está totalmente contenida en sí misma, lo que no ocurre en las demás artes”.

<sup>28</sup> Cicerón, *De finibus*, III, IX, 32: “En efecto, todo lo que proviene del sabio debe ser inmediatamente perfecto en todas sus partes, pues en esto reside lo que decimos que es digno de ser buscado”.



iudicanda”<sup>29</sup>. ¿Se está indicando, bajo un principio similar al de la división aristotélica entre κινήσεις y ἐνέργειαι que las acciones virtuosas no pueden ser cinéticas?

Pero oigamos los nuevos elementos con que el propio texto nos adentra en la cuestión. Catón fundamenta la perfección de la virtud en su carácter de «ser incapaz de hacerse mayor por la prolongación del tiempo», «no poder crecer por adición»<sup>30</sup> (“Non intelligent” –contesta Catón a sus oponentes– “valetudinis aestimationem spatio iudicari, virtutis, opportunitate”<sup>31</sup>). Y aduce un par de ejemplos (así como los que están sumergidos en el agua no pueden respirar, tanto si distan poco de la superficie y casi están a punto de emerger como si se encuentran en el fondo, de la misma manera el que ha avanzado un poco hacia el estado de virtud no es menos miserable que el que no ha avanzado nada<sup>32</sup>) que, en el libro IV, retoma Cicerón para refutar la idea estoica de la imposibilidad de acrecentamiento y gradación de la virtud. Su argumentación (aparte de aportar un amplio surtido de contraejemplos, que, como los anteriores, son –¡curiosamente!– todos ellos de acciones cinéticas) se sirve de aplicar simétricamente a los bienes lo que considera una evidencia en los males –hay vicios mayores que otros–, para demostrar que se producen, efectivamente, diferencias de gradación en las virtudes y que, por tanto, son susceptibles de aumento a través del ejercicio.

En sus palabras de respuesta a la exposición del sistema *académico-peripatético* (con toda probabilidad, recibido de Antíoco de Ascalón), Cicerón vuelve a replantear la aporía, esta vez ligada al problema de la fragilidad del «vivir bien». “Si ista mala sunt” –le dice a Pisón– “in quae potest incidere sapiens, sapientem esse non esse ad beate vivendum satis”. Y Pisón responde: “Immo vero, ad

<sup>29</sup> Cicerón, *De finibus*, III, IX, 32: “[...] las cosas que tienen su origen en la virtud deben considerarse rectas desde su comienzo, no por su terminación”.

<sup>30</sup> Cicerón, *De finibus*, III, XIV, 46.

<sup>31</sup> Cicerón, *De finibus*, III, XIV, 47: “No comprenden que el valor de la salud se mide por la duración, mientras que la virtud se aprecia por la oportunidad”.

<sup>32</sup> Cicerón, *De finibus*, III, XIV, 48.

beatissime vivendum parum est, ad beate vero satis”. Este ‘*beatissime*’ hace reaccionar a Cicerón: “Quid minus probandum quam esse aliquem beatum nec satis beatum? Quod autem satis est, eo quicquid accesserit nimium est; et nemo nimium beatus est; ita nemo beato beator”<sup>33</sup>. Pero la cuestión no llega a hacerse tema en boca directa de Cicerón, que la despacha escudándose en su propósito de limitarse a exponer las doctrinas de las escuelas filosóficas: “Non enim quaero, quid verum, sed quid cuique dicendum sit”<sup>34</sup>.

¿Pero en qué consiste, en definitiva, esa resistencia a concebir el incremento del sumo bien, so pena de volverlo *imperfecto* o incapaz de desplegarse en el tiempo de toda una vida? Dejando de lado el asunto de la amenaza con que la fortuna hace peligrar la estabilidad del bien<sup>35</sup>, ¿qué tipo de acción ha de ser la *acción virtuosa* para que pueda ser *perfecta* y, al mismo tiempo, *perfeccionable*? Pues el texto nos ha puesto en situación de admitir que, si el sumo bien es susceptible de acrecentamiento, ya no es tan «sumo», ni tan «perfecto» (ni tan «límite», a no ser por *diferición* hasta el *in-finito*). Si la *acción buena-virtuosa* es una acción *cinética*, no alcanzará su grado sumo (su fin) hasta que no deje de ejercerse; su *incremento* no será otra cosa que la aproximación espacial a su meta, a su cese. Y dicha aproximación al cumplimiento de su fin conllevará necesariamente la pérdida progresiva de su posibilidad. Esto es lo que, implícitamente, se empeña en descartar el estoico Catón del *De finibus*. Pero, por algún motivo que quizás –proponemos– tenga que ver con la condición de *límite extensivo*

<sup>33</sup> Cicerón, *De finibus*, V, XXVIII, 81: “[Cicerón a Pisón] [...] si hay males en los que puede caer el sabio, ser sabio no basta para ser feliz. [Pisón responde] Di, más bien, que no basta para ser lo más feliz posible, pero sí para ser feliz. [Cicerón] [...] pero ¿hay algo más inadmisibles que afirmar que un hombre es dichoso, pero no lo bastante dichoso? Porque todo lo que se añade a lo que basta es demasiado; y nadie es demasiado feliz; por tanto, nadie es más feliz que el feliz”.

<sup>34</sup> Cicerón, *De finibus*, V, XXVIII, 83: “Pues no pregunto cuál es la verdad, sino qué tiene que decir cada uno”.

<sup>35</sup> Véase al respecto: M. C. Nussbaum, *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Ed. española en Visor, Madrid, 1995.

del concepto de *finis*, no se llega a poner en juego para esta controversia ética el *modo* de la acción que no se gasta con la duración: el de las *acciones perfectas* (ἐνέργεια), no-cinéticas, que, teniendo su fin en sí mismas, se caracterizan precisamente por *autoincrementarse intensivamente*. Por eso –contrapuntearía Aristóteles– *se piensa más cuanto más se piensa, se ama más cuanto más se ama, se vive mejor cuanto más se vive bien*<sup>36</sup>.

Cristina García Santos  
Universidad de Burgos  
Facultad de Humanidades  
C/ Villadiego s/n  
09001 Burgos España  
Dpto. de Filología Latina  
cristinagrujar@hotmail.com



---

<sup>36</sup> Sobre la expresión aristotélica de las ἐνέργεια y su carácter *autoincrementativo*, véase: T. Oñate Zubia: “Pierre Aubenque: Proximidad y distancia del Aristóteles dialéctico”, *Actas del Congreso “En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor Pierre Aubenque”*, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, 95-117. Lugares aristotélicos citados en este artículo en relación a nuestro estudio: *Metaphysica*, IX, 8, 1049 b 27-32; 1050 a 10-14 y 1050 a 35-1050 b 2; *Éthica Nicomachea*, K, especialmente 4-5.