

Kant, Hume y Cicerón: El lugar del poder en las discusiones modernas sobre los fundamentos de la moral

[Kant, Hume, and Cicero: The Role of Power Relations in Modern Discussions on the Foundations of Morals]

CATALINA GONZÁLEZ QUINTERO

Resumen:

En este artículo examino la influencia del tratado ciceroniano *De officiis* en las disputas del siglo XVIII sobre los fundamentos de la moral, particularmente en la discusión epistolar entre Hume y Hutcheson, y entre Kant y Garve. Sostengo que, si aceptamos la premisa de que el conocimiento se produce histórica y socialmente, y las relaciones de poder desempeñan un papel crucial en su construcción, es necesario apreciar cómo las teorías morales de Hume y Kant retoman aspectos particulares del tratado ciceroniano tanto para resistir a las instituciones eclesiásticas y académicas que pretendían dictar los modos de hacer filosofía en el siglo XVIII europeo como para negociar con ellas y hacer de la Ilustración un fenómeno social ampliamente aceptado.

Abstract:

In this article I examine the influence of Cicero's treatise *De officiis* in eighteenth-century discussions on the foundations of morals, particularly in the epistolary exchanges between Hume and Hutcheson, and Kant and Garve. I suggest that, if we subscribe today's widely accepted view that knowledge is historically and socially constructed, and power relations play an essential role in it, we should pay special attention to these discussions to appreciate how Hume and Kant's theories on morals retrieved various aspects of Cicero's *De officiis* both to resist and negotiate the dictates of ecclesiastic and academic institutions in the eighteenth-century and, in this way, to bring the Enlightenment to a wider public.

Datos del artículo:

Recibido: febrero 11, 2025

Aceptado: marzo 24, 2025

Publicado: octubre 9, 2025

Palabras clave:

Garve, Hutcheson, *De officiis*, moral estoica, Ilustración

Keywords:

Garve, Hutcheson, *De officiis*, stoic ethics, Enlightenment

Datos de la autora:

Universidad de los Andes

Bogotá, Colombia

cgonzale@uniandes.edu.co

orcid.org//0000-0002-6859-0102

Introducción

Suele decirse que la escritura de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* de Kant (1785) estuvo motivada por su lectura de la traducción y comentario de Christian Garve del tratado *De officiis* (*Sobre los deberes* de Cicerón; en adelante, *Off.*).¹ Según los testimonios recibidos, en una carta a Herder de 1784 Hamann reporta que Kant está escribiendo una “anticrítica al Cicerón de Garve” (“Anti-kritik gegen Garves Cicero”)² y que ésta se ha convertido en una introducción a su propio sistema moral.³ Las cartas sugieren que la respuesta de Kant a Garve fue incitada por una suerte de venganza intelectual por la reseña negativa que Garve y Feder hicieron de la *Crítica de la razón pura* en el *Göttingische Gelehrte Anzeigen* de 1782. De ser así, al escribir la *Fundamentación* Kant estaría oponiéndose a Garve y a otros filósofos populares que fundaban la moral en los escritos de Cicerón y de los sentimentalistas británicos.

Más de cuatro décadas antes, el tratado de Cicerón detonó otra polémica sobre los fundamentos de la moral, esta vez entre David Hume y Francis Hutcheson. Después de leer el tercer libro del *Tratado de la naturaleza humana*, Hutcheson escribió una carta a Hume en la que criticaba el texto, entre otras razones, por su “falta de ardor en la causa de la virtud” (“lack of warmth in the cause of virtue”). Hume respondió a Hutcheson en septiembre de 1739 objetando sus críticas y concluyendo con las siguientes líneas: “Deseo tomar mi catálogo de las virtudes del *De officiis* de Cicerón, no de *The Whole Duty of Man*” (Hume 1932, pp. 32–34). Sabemos que, después del intercambio epistolar, Hutcheson se negó a recomendar a Hume para la cátedra de filosofía moral en la Universidad de Edimburgo y en los años subsiguientes los escritos de Hume fueron objeto de una censura severa.

Los historiadores de la filosofía suelen referirse a estas disputas sólo de modo tangencial, como meros antecedentes históricos de las teorías morales de los respectivos autores. Describen los episodios brevemente

¹ El comentario de Garve se titula *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten* (1783).

² Hamann afirma: “Kant soll an einer Antikritik – doch er weiß den Titel noch selbst nicht – über Garves Cicero arbeiten” (“Kant trabaja en una contracrítica, cuyo título aún no ha definido, al Cicerón de Garve”). Hamann, *Briefwechsel*, 8–9 de febrero de 1784, <<https://hamann-ausgabe.de/HKB/Briefe/729>>.

³ “Die Antikritik über Garves Cicero hat sich in einen Prodromum der Moral verwandelt” (“la contracrítica al Cicerón de Garve se ha convertido en una introducción a la moral”). Hamann, *Briefwechsel*, 2 de mayo de 1784, <<https://hamann-ausgabe.de/HKB/Briefe/738>>.

y a manera de introducción de sus análisis —éstos sí, sistemáticos— de la *Fundamentación* de Kant y de la segunda *Investigación* de Hume, pero no los consideran dignos de un análisis filosófico. A pesar de la idea, muy aceptada hoy en día, de que el conocimiento es siempre el producto de estructuras sociales históricamente determinadas y atravesadas por el ejercicio público del poder (Bloor 1991, p. 75; Foucault 2002, pp. 82–90; Goldman 1991, pp. 221–271; Harding 2004, pp. 1–15; Latour y Woolgar 1986, pp. 24–28), ningún comentarista, que yo sepa, se ocupa de reconocer el entramado de relaciones sociales y de prácticas institucionales que da lugar a estos episodios ni de conectarlos entre sí.⁴ Así las cosas, en este artículo me propongo tomar en serio la premisa contemporánea según la cual reconocer el punto de vista, ya sea hegemónico o marginal, de los agentes de conocimiento y las prácticas culturales o instituciones sociales que los legitiman como conocedores es parte esencial de la comprensión de las teorías que componen una ciencia o disciplina, en este caso, la filosofía.

Procederé en tres pasos. Primero me referiré al papel de Cicerón en la Ilustración como figura de autoridad que permitió a los filósofos modernos transitar de una moral cristiana a una propiamente moderna y secular. En segundo lugar, describiré en términos generales las disputas entre Hume y Hutcheson y entre Kant y Garve para examinar las instituciones y relaciones de poder que confluyen en ellas. Concluiré con algunas observaciones sobre la influencia del *De officiis* de Cicerón en la *Fundamentación* de Kant.

1. *El De officiis de Cicerón en la Ilustración europea*

Las disputas sobre filosofía moral en el siglo XVIII europeo están íntimamente atadas a los debates sobre religión y, en los dos ámbitos, Cicerón ocupa un lugar central. No en vano decía Voltaire, “son nom est dans toutes les bouches, ses écrits dans toutes les mains [su nombre está en todas las bocas y sus escritos en todas las manos]” (Voltaire 2015, p. 7). Los moralistas modernos de todas las tendencias se sirven de los tratados morales del romano —en particular: *De finibus* y *De officiis*— para apuntalar sus posturas con argumentos tomados de las distintas escuelas helenísticas: el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo. En Gran Bretaña, la amplia adopción de la teoría ciceroniana de los deberes

⁴ Aunque DesJardins examina la influencia de Cicerón en Hume y Kant, lo hace separadamente y su análisis es insuficiente (DesJardins 1967, pp. 237–242).

por parte de la doctrina del derecho natural de raíz tomista hace que el tratado ciceroniano se enseñe en casi todas las universidades y sea fácilmente aceptado por la ortodoxia cristiana (Heydt 2017, p. 11; Stuart-Buttle 2019, p. 179). En particular, los sentimentalistas británicos, como Shaftesbury y Hutcheson, aliados con las tendencias más liberales del presbiterianismo, usaron el tratado para oponerse a la moral calvinista sostenida por la ortodoxia protestante y caracterizada por directrices de extrema severidad. Sin embargo, el *De officiis* también fue empleado por autores de corrientes más radicales, como deístas y librepensadores, quienes, influenciados por el materialismo epicúreo, como Hobbes, Mandeville y Campbell, propusieron el egoísmo como principio moral (Moore 2002, pp. 365–386).

En Alemania, la recepción de Cicerón fue igualmente amplia, aunque por motivos distintos. Allí no se trató tanto de refugiarse en la autoridad del romano para apuntalar una agenda secular en contra de la ortodoxia religiosa, sino de tomar sus obras como modelo para la difusión, hegemónicamente orquestada, del pensamiento ilustrado. En efecto, la Ilustración fue mandato monárquico en la Prusia de Federico el Grande. Bajo su influencia, los filósofos populares —entre ellos Moses Mendelssohn, Johan Georg Sulzer, Georg Friedrich Meier y Christian Garve— tomaron a Cicerón como modelo del filósofo-orador que pone la filosofía al servicio de la acción política. De este modo, no es de sorprenderse que la traducción de Garve del *De officiis* haya sido ordenada por el mismo monarca, así como lo fueron la traducción de Sulzer de la *Investigación sobre el entendimiento humano* de Hume y la de Johann Castillon de la *Academica* de Cicerón (Laursen 1996, pp. 261–282; Laursen 1997, pp. 117–126; Laursen 2024, pp. 1–21). Con diversos énfasis, este movimiento filosófico propone una teoría moral que salve las diferencias entre el racionalismo de Wolff y el empirismo británico y que sea “popular”, es decir, que esté expresada de un modo accesible al público con el objetivo de educar moralmente a los ciudadanos (van der Zande 1995, pp. 421–432).

Aquí estamos, pues, ante una distribución de fuerzas distinta. Si en Gran Bretaña la autoridad de Cicerón permitía, por así decirlo, capear la vigilancia eclesiástica y evadir la censura, en la Prusia de Federico el Grande Cicerón era el ejemplo oficial a seguir por los filósofos que se alineaban con el proyecto ilustrado del monarca. Así las cosas, podemos imaginar que la autoridad de Cicerón ya no funcionaba como un manto para proteger de la censura a quienes defendían principios seculares. Por

el contrario, para filósofos como Kant, quienes, sin alejarse del proyecto ilustrado, buscaban cierta autonomía filosófica, la autoridad del romano resultaba molesta: era una imposición del aparato institucional que, de ser aceptada sin más, conduciría a la filosofía por cauces burocráticos trillados, renunciando así a orientar el genuino progreso moral de la sociedad.

Ahora bien, el uso que del *De officiis* de Cicerón hicieron corrientes tan diversas en la modernidad se justifica por varias razones. Primero, por la preeminencia histórica del romano. Cicerón, el orador y político, ofrecía un modelo de “hombre virtuoso” de orientación mundana opuesto al del estoico Catón, quien representaba las virtudes más afines al ascetismo calvinista —las llamadas por Hume “virtudes monásticas” (Moore 2002, p. 366)—. Segundo, el estilo del tratado, accesible al público en general, hizo que fuera muy popular en la modernidad. En efecto, Cicerón escribió el *De officiis* para exhortar a su hijo Marco y a otros jóvenes de la nobleza romana a conducirse virtuosamente, utilizando un tono pedagógico en el que la exposición de las virtudes se entremezcla con consejos prácticos y ejemplos tomados de la historia romana. Eso hizo que el tratado fuera especialmente atractivo para quienes, como Hutcheson y los filósofos populares alemanes, creían que la filosofía moral debía tener una difusión amplia. Tercero, la teoría moral que contiene, a saber, la doctrina estoica tardía de los llamados “deberes medios” (*officium medium*) expuesta por Panecio de Rodas, es mucho menos rígida que la del estoicismo temprano y, por lo tanto, más adecuada para el *ethos* moderno. Tales deberes medios pueden ser realizados por las personas del común, a diferencia de los “perfectos” (*officium perfectum*), que eran dominio exclusivo de quienes tenían el estatus de “sabios”. Así, tanto el tono pedagógico del tratado como la doctrina se adecuan al espíritu ilustrado que busca que la moral se extienda más allá de la élite nobiliaria y las escuelas. Por último, debido a que el estoicismo medio estaba ya muy permeado por otras corrientes helenísticas como el Liceo y el Jardín, Cicerón reconocía la importancia de los llamados “bienes externos” para el desarrollo de la virtud y, por lo tanto, su doctrina moral ofrecía un lugar a la utilidad en la determinación de los deberes, un planteamiento que agrada también a quienes tienen inclinaciones ilustradas radicales, es decir, de raíz epicúrea o escéptica (Moore 2002, p. 366).

Veamos ahora brevemente las características generales del tratado ciceroniano. El primer libro se ocupa de “lo honesto” o moralmente

bueno y sus virtudes principales, a saber, la sabiduría, la justicia, la fortaleza y la temperancia. El segundo aborda la utilidad, es decir, la enumeración de los bienes externos que contribuyen a la virtud y a hacer la vida humana más llevadera. Al comenzar el segundo libro, Cicerón afirma la equivalencia entre la moralidad y la utilidad en los siguientes términos, que serán parafraseados permanentemente por los autores modernos:

El uso de la lengua, cometiendo un error, se desvió del recto camino y llegó insensiblemente a separar lo honesto de lo útil, y afirmó que había algo honesto que no era útil y algo útil que no era honesto; nada tan pernicioso como esta doctrina para el género humano. (*Off.* II. 9)

No obstante, como veremos más adelante, la postura de Cicerón no es que la virtud esté fundada en la utilidad de las acciones, sino que es siempre ventajosa en el largo plazo, de modo que lo aparentemente útil sólo lo es realmente si está en consonancia con la virtud.

Por último, el tercer libro contiene la regla ciceroniana para dirimir conflictos entre lo honesto y lo útil, según la cual, “no es lícito causar daño a otro para beneficiarse a sí mismo” (*Off.* III, 5.23). Esta regla es expresión del precepto estoico de “vivir de acuerdo con la naturaleza”, el cual establece una continuidad entre la naturaleza y la razón. Por ello, para Cicerón esta regla puede considerarse una “ley natural”. De aceptarse la conducta de dañar a otros para obtener beneficios personales, el romano afirma que los lazos sociales se destruirían (*Off.* III, 5.21), pues quien hace daño a otro “priva al ser humano de toda su parte humana” (*Off.* III, 5.26). Con esta brevísima síntesis del *De officiis*, observemos ahora cómo lo utilizaron los filósofos modernos en las disputas ya mencionadas.

2. Hutcheson y Hume: la disputa sobre lo “honesto” y lo “útil”

En 1739, después de leer el manuscrito del tercer libro del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, Hutcheson escribió al autor expresándole sus críticas. Las más relevantes para mis propósitos son, en primer lugar, que el tono que emplea Hume no es suficientemente entusiasta en favor de la causa de la virtud, es decir, que sus análisis son excesivamente metafísicos o abstractos, con lo cual el tratado no contribuye a la educación moral del público. Hume respondió diciendo que había escrito el *Tratado* como un “anatomista” y no como un “pintor”, buscando descubrir los “resortes y principios” de la moral, en vez de describir “la

gracia y belleza de sus acciones” (Hume 1932, p. 32).⁵ En segundo lugar, Hutcheson objeta a Hume su concepción de la justicia como una “virtud artificial”. Dado que, para el primero, las virtudes se fundan en el “sentido moral” —una capacidad natural concedida por Dios a los seres humanos según su diseño providente—, que la justicia sea artificial, es decir, el producto del reconocimiento racional de las ventajas sociales que trae consigo la moralidad, va en contra de su proyecto de conciliar teología y ética. A esta objeción, Hume responde cuestionando la idea de naturaleza de Hutcheson, la cual, afirma, tiene presupuestos metafísicos sobre el ordenamiento divino del universo que no está dispuesto a aceptar (Hume 1932, p. 33).⁶ Al final de la carta se encuentra la referencia al *De officiis* de Cicerón. Hume afirma que prefiere tomar del tratado ciceroniano su “catálogo de las virtudes” (p. 34) y, en la posdata, recomienda además leer el cuarto libro del *De finibus*, donde Cicerón explica por qué la virtud no puede ser escogida por sí misma, sino que requiere siempre de otros motivos o resortes:

Usted es un gran admirador de Cicerón, tal como yo. Por favor, revise el libro cuarto de *De finibus bonorum & malorum*, donde encontrará que él prueba contra los estoicos que si la virtud fuera el único bien, sería imposible en realidad que hubiera virtud, pues la mente no tendría motivos para actuar, y la virtud de la acción depende de la bondad o maldad de los motivos. Esto prueba que para cada acción virtuosa debe haber un motivo o una pasión distinta de la virtud misma y la virtud no puede ser el único motivo de la acción. (Hume 1932, p. 35)

A los ojos de lectores contemporáneos estaríamos simplemente ante un intercambio epistolar que expresa los desacuerdos entre dos filósofos sobre los fundamentos de la moral y la referencia de uno de ellos a un autor clásico. Sin embargo, como afirma James Moore, las menciones

⁵ Las traducciones de los fragmentos de las cartas de Hume a Hutcheson son mías.

⁶ Las otras críticas son, primero, que el sistema moral humeano no se funda, como el de Hutcheson, en la benevolencia, a lo cual Hume responde que prefiere una descripción más variopinta de las virtudes humanas, pues “si la benevolencia es la única virtud, los caracteres humanos no podrían tener mezcla, sino que dependerían enteramente de grados de benevolencia” (Hume 1932, p. 34). Y, segundo, que Hume ha incluido habilidades humanas entre las virtudes en función de su utilidad, a lo cual el autor responde que el problema es meramente terminológico: “Si las habilidades humanas son virtudes o no es sólo una disputa de palabras. Creo que sigo el uso común del lenguaje” (p. 33). Calificar un problema filosófico de una mera “disputa de palabras” es, sin duda, un lugar común ciceroniano que Hume adopta para sus propios fines (véase también Hume 2006, pp. 216–230).

de Hume a Cicerón son fundamentales para entender el carácter filosófico e histórico de su desacuerdo (Moore 1994, p. 26). Tanto Shaftesbury como Hutcheson se habían servido de los textos de Cicerón para sostener la tesis estoica de que la virtud debe ser el único motivo de la acción moral sin importar sus consecuencias. Shaftesbury utiliza un pasaje de *De finibus* en el que Cicerón expone la doctrina del estoicismo temprano según la cual “es moral [*honestum*] aquello que, prescindiendo de toda utilidad, independientemente de premios o ventajas, puede ser juzgado o alabado por sí mismo” (*DF* II, 14.45). Por su parte, Hutcheson cita un fragmento del *De officiis* como epígrafe de la *Investigación sobre el origen de nuestras ideas de belleza y virtud* (1725), en el que Cicerón afirma que la virtud es placentera para el espectador y, de nuevo, que debe ser escogida por sí misma, sin importar sus consecuencias: “De estos componentes se forma lo honesto que tratamos de definir, que, aunque no agrade a la multitud no deja por eso de ser digno de honor, y afirmamos con toda verdad que eso, aunque nadie lo alabe, es digno de alabanza por naturaleza” (*Off.* I, 4.14). Así, la idea estoica de que “lo honesto” en sí mismo es digno de alabanza les permite a Shaftesbury y a Hutcheson argumentar, contra Hobbes y Mandeville, que la utilidad de las acciones no tiene injerencia alguna en el juicio moral. Por ello es sin duda provocador que Hume responda a Hutcheson aduciendo que la justicia debe fundarse en la utilidad de las acciones y que esta idea también es tomada de los textos de Cicerón.

En las cartas siguientes (del 12 de noviembre de 1739 y del 4 de marzo de 1740), Hume anuncia a Hutcheson que ha corregido algunos de los problemas indicados y omitido del texto cualquier comentario que pudiera ser ofensivo para el clero (Hume 1932, p. 37). Parece haberse arrepentido del tono confrontativo de su carta anterior, pues, después del intercambio epistolar, modifica algunos pasajes del tercer libro del *Tratado* y escribió el apéndice para satisfacer de algún modo las demandas de Hutcheson. A pesar de estas concesiones (menores, hay que decirlo), la relación entre los dos autores se deteriora por completo y no sólo Hutcheson se retracta de sus alusiones al *De officiis* como modelo de su sistema moral en *A Short Introduction to Moral Philosophy* (1747), sino que participa activamente en la censura de la que Hume es objeto desde entonces (Moore 2002, p. 378; Stuart-Buttle 2019, pp. 189–190).⁷ Sin embargo, un lustro después, Hume

⁷Que Hume no obtuviera la cátedra de filosofía moral en la Universidad de Edimburgo en 1745 es el resultado de no haber contado con la buena voluntad de Hutcheson y de los

publica la *Investigación sobre los principios de la moral* (1751), en la que parece optar por el estilo del “pintor”, es decir, por dirigir su tratado moral a un público más amplio, haciendo uso de un tono más exhortativo, lo cual parece ser una concesión a Hutcheson, además de ir en consonancia con el *De officiis* de Cicerón. Hume afirma:

La meta de toda especulación moral es enseñarnos nuestro deber, y mediante representaciones adecuadas de la fealdad del vicio y de la belleza de la virtud, engendrar en nosotros los hábitos correspondientes que nos lleven a rechazar el uno y abrazar la otra. (Hume 2006, p. 37)

En efecto, parece ser que la *Investigación* es el esfuerzo de Hume por recrear el tratado de Cicerón. En palabras de Moore: “la *Investigación* puede haber representado para Hume el cumplimiento de una ambición compartida por varios de sus contemporáneos: escribir la filosofía moral de Cicerón de un modo relevante para los lectores de su generación” (Moore 2002, p. 365). En la *Investigación*, Hume también abandona la división entre virtudes artificiales y naturales, y otorga un papel importante a la benevolencia. Sin embargo, sus ideas centrales siguen en pie y, de hecho, se acentúan: la justicia sigue fundándose en la utilidad (Hume 2006, pp. 51–78) y la benevolencia complace moralmente justamente porque es útil a la sociedad (pp. 42–50). Es decir, Hume sigue usando e imitando a Cicerón para sostener que la utilidad es uno de los principios esenciales de la moral.

Con esta breve síntesis de la disputa podemos ahora apreciar el subtexto histórico. La irritación de Hutcheson con Hume obedece claramente a las fuerzas de poder que se entrelazan en la Gran Bretaña del siglo XVIII. Como sostenía antes, Hutcheson se inclina por una teoría moral compatible con las tendencias liberales del presbiterianismo. Su postura obedece, digámoslo así, a un proyecto de ilustración moderado en el

rumores que éste extendiera sobre el contenido irreligioso de sus doctrinas (Moore 1994, p. 25; Moore 2002, pp. 378–379; Calvo 2020, p. 64; Emerson 1994, pp. 1–22; Stuart-Buttle 2019, pp. 187–190). Hume lo sabía bien, a juzgar por su carta a William Mure of Caldwell en 1744, donde afirma que “la acusación de herejía, deísmo, escepticismo, ateísmo, etc. [...] fue mantenida con la autoridad de Mr Hutcheson” pues “todos mis amigos piensan que me ha estado prestando malos oficios”. Por ello pide a su amigo que “investigue un poco la cuestión, pero con mucho cuidado, no sea que, sin querer, lo convierta en mi enemigo abierto y profeso, lo cual preferiría evitar”. Todo parece indicar que la cautela de Hume fue puesta en marcha muy tardíamente, pues Hutcheson ya para entonces era “su enemigo abierto y profeso” (Hume 1932, pp. 57–58).

que los principios morales se fundan en una naturaleza humana compatible con la teología cristiana. Así que, aunque Hutcheson da pasos decisivos hacia una moral secular, su énfasis en la benevolencia humana y su oposición al principio de utilidad como fundamento de la moral siguen enraizándose en la doctrina cristiana. Se opone abiertamente a quienes tienden hacia una moral fundada en la utilidad de las acciones por tener motivos epicúreos, es decir, materialistas e irreligiosos. Así que, a sus ojos, al decantarse por el principio de utilidad Hume se acerca peligrosamente al epicureísmo de autores como Hobbes y Mandeville, quienes sostienen que el placer es el fin último de los seres humanos y rechazan la moral cristiana. Por eso, no sorprende que Hutcheson, Reid y Beattie tomaran a Hume por un epicúreo en moral y lo censuraran duramente (Moore 2002, p. 376), a pesar de su insistencia, contra Hobbes y Mandeville, en que el motivo de la virtud no es nunca el egoísmo o el interés propio (Hume, 2006, 194–204).

En síntesis, la disputa entre Hume y Hutcheson a propósito del *De officiis* explica cómo la gestación de las ideas morales modernas en la Ilustración británica se realizó de cara al poder eclesiástico, ya sea para subvertirlo o para defenderlo de corrientes más radicales, como las de los librepensadores. Veamos ahora qué fuerzas institucionales están en juego en la disputa entre Kant y Garve.

3. Kant y Garve: la disputa sobre la popularidad y el estatus a priori de la moral

La polémica entre Kant y Garve también tiene por objeto una rencilla de carácter epistolar. Como ya había mencionado, en 1782 Garve escribió una recensión de la recientemente publicada *Crítica de la razón pura* que, por ser demasiado larga para su publicación —Garve habla de doce páginas de notas— fue editada con anterioridad por Feder, editor en jefe de la revista. La reseña contiene objeciones muy fuertes a la obra de Kant, entre las cuales está la afirmación de que el sistema kantiano no es más que otra forma de idealismo berkeleyano. Kant se enfureció tanto al leerla que escribió una respuesta en el apéndice de los *Prolegómenos*, en la que retó al autor anónimo a identificarse públicamente y a dar pruebas metafísicas que refuten su sistema crítico (Ak. IV, 379–380).⁸ Poco después, en julio de 1783, Garve envió una carta a Kant en la que

⁸De aquí en adelante me referiré a las obras de Kant con la numeración estándar de la Akademieausgabe.

reconoce que es uno de los autores de la reseña y explica que la mayoría de las críticas a su sistema fueron introducidas por Feder. Afirma, además, que enviará la reseña original (sin las intervenciones de Feder) a la *Allgemeine deutsche Bibliothek* para que sea publicada allí y Kant pueda observar las diferencias (Ak. X, 331). Sin embargo, no deja de mostrarse adverso al proyecto kantiano. Dice que su objeción principal a la *Crítica de la razón pura* tiene que ver con su oscuridad estilística, pues el texto usa un vocabulario excesivamente técnico y una argumentación innecesariamente abstracta que habrían podido evitarse sin sacrificar la verdad de la teoría en cuestión: “Mi opinión, tal vez errada, sigue siendo ésta: que su sistema entero, si ha de ser útil, debe ser expresado de una manera popular, y si contiene un grano de verdad, entonces puede serlo” (Ak. X, 331).⁹ Kant respondió a la crítica arguyendo que “tal popularidad no se puede lograr en estudios de tan alto grado de abstracción”, aunque deja abierta la puerta para dar a su filosofía crítica una expresión más popular en el futuro (Ak. X, 339).

Esta desavenencia sobre el estilo popular no es filosóficamente trivial. Garve sostiene que si una doctrina es verdadera, entonces *puede y debe* ser expresada de modo popular, mientras que Kant cree que las ideas filosóficas deben ser primero elaboradas en términos abstractos y sólo después presentadas en un estilo accesible al público. El núcleo de la cuestión tiene que ver con la relación entre la reflexión filosófica y el sentido común fundado en la experiencia. Como afirma Thompson 2018 (p. 62), para Garve la filosofía ha de hacer explícita la verdad ya presente, aunque de modo oscuro, en el sentido común, y por ello el estilo popular es la marca distintiva del buen razonamiento filosófico, no una forma de dotar al pensamiento de un ropaje atractivo para el público sacrificando su rigor y precisión. Kant, por supuesto, no acepta esta postura, por razones, en mi opinión, de peso filosófico: puesto que el sentido común se asienta en la experiencia, los fundamentos *a priori* de la moral no son, en principio, expresables en sus términos (Ak. IV, 409). La tarea filosófica es, pues, cualitativamente distinta del conocimiento del sentido común.

Aunque la correspondencia entre Kant y Garve tiene un tono conciliatorio, sabemos por la carta de Hamann a Herder del 8 de febrero de 1784 que, una vez que Kant leyó la reseña original de Garve, se sintió doblemente decepcionado. A pesar de lo anunciado por Garve, las dos reseñas no eran radicalmente distintas, de modo que Kant sintió que había

⁹ Las traducciones a los apartes de la correspondencia de Kant también son mías.

sido tratado como un “imbécil” (Thompson 2018, 66–68). Así pues, se decidió a escribir su “anticrítica al Cicerón de Garve”, la cual se convierte rápidamente en una introducción a su propio sistema moral.¹⁰

Examinemos ahora cómo influye la disputa con Garve en la escritura de la *Fundamentación*. Aunque son pocos los especialistas que han discutido la relación entre el texto de Kant y el de Cicerón, sus posturas al respecto son variadas. A partir de Reich, los comentaristas (Reich 1939, pp. 446–463; DesJardins 1967, pp. 237–242; Glei 1999, pp. 49–61; Melches Gibert 1994; Visnjic 2021, pp. 120–133) suelen aducir que Kant toma del tratado ciceroniano su concepción del deber y algunos aspectos cruciales de las distintas fórmulas del imperativo categórico. Sin embargo, hay voces disidentes como la de Kühn 2001 (pp. 270–278), quien se opone radicalmente a la tesis de una influencia directa del *De officiis*, subrayando, más bien, las diferencias entre los dos tratados morales. Kühn afirma que el carácter eudaimonista y comunitario de la ética ciceroniana es radicalmente distinto de la ética deontológica y universalista de Kant, razón por la cual:

Se podría incluso afirmar que Kant concibe su propia postura ética en claro contraste con algunas de las doctrinas propuestas por Cicerón (y Garve). [...] La *Fundamentación* ofrece no sólo la respuesta de Kant al “Cicerón de Garve”, sino también su respuesta a cualquier tipo de ética ciceroniana. (Kühn 2001, p. 272, mi traducción)

En mi opinión, el desacuerdo se resuelve si ubicamos el asunto en el contexto histórico de la disputa. En efecto, los aspectos de la ética ciceroniana que Garve destaca son precisamente los que Kühn menciona para sostener que ésta no influye de manera decisiva en Kant o que Kant se opone a ella, a saber, los que corresponden a una ética situada en la cultura romana que hace énfasis en virtudes como el decoro (*decorum*) y el honor (*dignitas*), ejemplificadas en múltiples anécdotas históricas. Kant rechaza estos aspectos del *De officiis* en la medida en que se alinean con la concepción garveana de una filosofía moral fundada

¹⁰ La animosidad entre los dos autores no cesó aquí. Una década después de la publicación de la *Fundamentación*, Garve criticó la ética kantiana en su artículo “Sobre la paciencia” (1792), aduciendo que, para Kant, la moralidad es el único fin de la vida humana y desecha la felicidad. Kant respondió a esta última crítica en su ensayo *Sobre el dicho: esto puede ser correcto en teoría pero no vale para la práctica* (Ak. VIII, 275–313), corrigiendo la interpretación de Garve y elaborando su distinción entre el deber y la felicidad.

en la experiencia y expresada en un lenguaje popular. En cambio, como lo reconocen Reich y otros, los aspectos universalistas y no consecuen- cialistas del estoicismo medio de Panecio sí influyen decididamente en Kant. Así las cosas, tanto unos como otros comentaristas aciertan, sólo que se enfocan en rasgos distintos del tratado de Cicerón. Y éste es el caso porque los autores modernos recogen aspectos muy diversos del *De officiis* para sus propios fines. Así como en la disputa entre Hutcheson y Hume el primero tomaba la definición de lo honesto del primer libro para fundar una moral sentimental adecuada al cristianismo, mientras que el segundo se basaba en la identificación ciceroniana entre la vir- tud y la utilidad precisamente para oponerse a la moral de ascendencia cristiana, así mismo, en el caso de Garve y Kant, el primero retoma los elementos empíricos de la moral estoica para fundar un empirismo mo- ral popular, mientras que el segundo recoge los metafísicos para ofrecer una teoría moral de carácter universal.

Ahora bien, para entender mejor la disputa examinemos primero los aspectos en los que Kant se opone al “Cicerón de Garve”. Como he dicho, el enfrentamiento de Kant con una moral fundada en la experien- cia es claramente antigarveana. Su idea de que se requiere una metafí- sica —no una antropología o una psicología moral— para determinar los principios morales es muestra de ello (Ludwig 2007, p. 184). Para Kant, la moralidad no debe fundarse en principios derivados empírica- mente de la naturaleza humana, sino en principios *a priori* de la razón, pues sólo éstos pueden dar cuenta de la universalidad y necesidad de las reglas morales (Ak. IV, 389). Los ejemplos, en particular, “no sirven sino de aliento, esto es, ponen fuera de duda que sea viable lo que la ley manda” (Ak. IV, 409), de modo que sólo deben ser usados una vez que el establecimiento de los principios morales *a priori* se haya llevado a cabo. Kant, pues, sigue pensando, como en su carta a Garve, que la de- terminación de los principios debe preceder a la exposición popular de toda doctrina filosófica (Ak. IV, 409).

No obstante, no podemos decir sin caer en un anacronismo que Ci- cerón tenga una concepción empirista de la moral. Si bien el romano se sirve de casos de la experiencia para mostrar la aplicación de los prin- cipios morales estoicos, eso no significa que tales principios, como la regla de “vivir de acuerdo con la naturaleza”, se deriven de dichos casos. Lo más que podemos decir sobre el *De officiis* es que en él se entremez- clan principios morales que podrían ser tanto empíricos como puros. Por ello, cuando Kant afirma que la filosofía que mezcla principios puros y

empíricos “no merece el nombre de filosofía” (Ak. IV, 390), es probable que se refiera al *De officiis*, pero también a la interpretación de Garve del mismo en términos de la filosofía popular.

En mi opinión, si bien Kant se distancia de los aspectos empíricos del *De officiis* llevado por su deseo de atacar a Garve y a los filósofos populares, ello no quiere decir que deseche otros aspectos compatibles con su fundación *a priori* de la moral. Como afirman algunos comentaristas (Reich 1939, p. 455; Gleib 1999, pp. 52–56; DesJardins 1967, p. 241), en primer lugar, la fórmula de la ley natural (Ak. IV, 421–422) parece expresar el principio estoico de “vivir de acuerdo con la naturaleza” (*convenienter naturae vivere*). En efecto, para Cicerón, la ley natural o la ley de vivir según la naturaleza dicta que los seres humanos establezcan relaciones mutuas de cooperación y respeto para preservar y fortalecer los lazos sociales. Aceptar que unos individuos se beneficien de acciones que perjudican a otros implica con el tiempo la disolución de tales lazos sociales y, por lo tanto, la violación de dicha ley natural: “Si estamos habituados a que cada cual haga daño al otro para conseguir su propia ventaja, se disgregará la convivencia humana, que es lo más conforme que hay a la naturaleza” (*Off.* III, 5.21).

Por su parte, Kant considera que, si entendemos la naturaleza como un entramado de leyes universales, podríamos formular el imperativo moral como si se tratase de una ley natural:

Como la universalidad de la ley por la cual tienen lugar los efectos constituye aquello que propiamente se llama naturaleza en su sentido más lato (según la forma), o sea, la existencia de las cosas en cuanto se ve determinada según leyes universales, entonces el imperativo universal del deber podría rezar también así: obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley natural. (Ak. IV, 421)

A pesar de las diferencias entre los modos de concebir tal ley natural —para Cicerón se trata de una ley *de facto*, mientras que para Kant sólo es una ley hipotética que el agente, en su calidad de legislador moral, pudiera querer que se convirtiera en natural—, que Kant haya incluido la fórmula de la ley natural en su teoría parece ser una decisión tardía que obedece a su lectura del *De officiis*. Como afirma Reich, antes de escribir la *Fundamentación*, en la Reflexión no. 6984 de 1776–1778 y en sus *Lecciones de ética* de 1775 a 1780, Kant había rechazado la máxima estoica de “vivir de acuerdo con la naturaleza” afirmando que ésta es sólo una regla de la “filosofía moral aplicada”, de modo que no sirve de

fundamento *a priori*. Sin embargo, su inclusión en la *Fundamentación* parece indicar que en algún momento de la redacción del tratado decidió dar a su trabajo un tono más “popular” al introducir esta variación del principio estoico, que era bien conocido por sus contemporáneos (Reich 1939, p. 455). En ese sentido, la inclusión de la fórmula de la ley natural sería algo así como una concesión a Garve. En mi opinión, dado que las distintas fórmulas del imperativo categórico tienen como objetivo conferir validez subjetiva a la ley moral al “acercar la razón a la intuición (según una cierta analogía) y por ello al sentimiento” (Ak. IV, 436), esta hipótesis es altamente probable.

En segundo lugar, existe una conexión importante entre la regla ciceroniana de no dañar a otros para obtener un beneficio y la segunda fórmula del imperativo categórico, a saber, la fórmula de la humanidad: “obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como medio” (Ak. IV, 429). De acuerdo con los especialistas (Reich 1939, p. 458; Gleit 1999, p. 57; Visnjic 2021, p. 128), la fórmula se inspira en la afirmación de Cicerón de que quien se beneficia de un daño a otro “priva al ser humano de toda su parte humana” (*Off.* III, 5.26).

En tercer lugar, la distinción ciceroniana entre “deberes perfectos” y “medios” se ve reflejada en la diferencia kantiana entre acciones realizadas “por deber” (*aus Pflicht*) y “en conformidad con el deber” (*pflichtmäßig*). Para Cicerón, un deber perfecto es una acción moral llevada a cabo correctamente en todos sus aspectos, es decir, con la motivación correcta, hacia los sujetos y objetos adecuados, en el contexto apropiado, etc. (*Off.* III, 3.14–15). Por esta razón, sólo los sabios llevan a cabo deberes “perfectos”, pues poseen el conocimiento moral así como las virtudes y las disposiciones afectivas necesarias para ello, mientras que las demás personas sólo realizan “deberes medios”, a saber, acciones morales correctas pero deficientes en alguno de estos aspectos. Sin embargo, como afirma Cicerón, sus acciones tienen “cierta semejanza de honestidad” (*Off.* III, 3.13), razón por la cual la mera observación de las acciones no nos permite distinguir si una acción realizada fue un “deber perfecto” o uno “medio” (Visnjic 2021, p. 121; Torralba 2012, p. 298). Siguiendo a Cicerón, pues, Kant afirma que no podemos, ni puede el agente mismo, determinar empíricamente si una persona actuó por deber o por otros motivos (Ak. IV, 407).

Tales son, en pinceladas muy gruesas, los aspectos del *De officiis* que Kant adopta para sus propios fines. Quiero volver ahora al problema

de las instituciones sociales y las relaciones de poder que se entrecruzan en su disputa con Garve y en virtud de las cuales surgen las ideas más novedosas de la moral kantiana. Como mencioné, la adopción de la autoridad de Cicerón por parte de los filósofos populares proviene del mandato de Federico el Grande de popularizar la Ilustración, mandato que Garve acoge y cumple. Por su parte, Kant parece querer preservar ciertos márgenes de autonomía filosófica, aun cuando está de acuerdo con la orientación ilustrada del régimen. En ese momento Kant no teme a la censura —de la que desafortunadamente será objeto bajo el mandato del heredero del trono, Federico Guillermo II—, lo cual le permite resistirse a participar en el proyecto de popularización de la filosofía, no porque tenga, como suele pensarse, inclinaciones elitistas, sino porque cree que en un Estado verdaderamente ilustrado el ejercicio filosófico debería ser parte del “uso público” de la razón, en virtud del cual es legítimo oponerse a las diversas corrientes filosóficas, en particular a las sostenidas por la institucionalidad académica (Ak. VIII, 41).

Kant, pues, a diferencia de Hume y de los ilustrados británicos, no se esconde bajo la autoridad de Cicerón, sino que se enfrenta a ella, negándose a seguirla ciegamente, como al parecer lo hacen los filósofos populares o, al menos, Garve. La consecuencia más importante de este ejercicio de resistencia es su fundación de la moral en un concepto del deber de alcance universal. Sin embargo, no todo es oposición a Cicerón en la moral kantiana. Como hemos visto, el texto de Cicerón ofrece pistas importantes a Kant para su proyecto. En otras palabras, aunque Kant realiza, como afirma Hamann, una “anticrítica al Cicerón de Garve”, en el proceso se queda con un Cicerón no garveano, cuyas ideas más importantes adopta para dar a luz uno de los sistemas morales más importantes de la modernidad europea.

Conclusión

Que el *De officiis* de Cicerón se encuentre en el centro de las disputas modernas sobre los fundamentos de la moral y que dé lugar a tan diversas teorías morales como las de Hume y Kant habla de su función como catalizador de la Ilustración europea. En efecto, la elección de fundamentos morales ciceronianos tan disímiles como la utilidad, en Hume, o las fórmulas del imperativo categórico de la humanidad y de la naturaleza, en Kant, no obedece a que estos autores carecieran de originalidad filosófica, sino a que Cicerón les ofrece un modelo de moral secular, universalista y, a la vez, popular, que les permite alzar las

banderas de la Ilustración decididamente. En efecto, el texto de Cicerón les permite enfrentarse a instituciones que ejercen el poder directamente sobre las ideas morales del siglo XVIII, ya sea a través de la censura eclesiástica o de la imposición de una agenda institucional. En primer lugar, los dos autores coinciden en oponerse a la derivación religiosa de la moral: Hume, cuando sostiene que la justicia se funda en la utilidad, y Kant, cuando afirma que se asienta en una ley moral *a priori*. En segundo lugar, tanto Hume como Kant optan por rechazar el estilo popular del *De officiis* que sus adversarios, Hutcheson y Garve, acogen sin miramientos. Para ambos pensadores, el esfuerzo por fundar la moral sobre principios sólidos implica sacrificar popularidad en pro de una reflexión filosófica que Hume denomina “abstrusa” y atribuye al “anatomista” (Hume 1932, p. 32) y que Kant reconoce, más precisamente, como *a priori* (Ak. IV, 408–409). En este sentido, los dos se oponen también al estilo de pensamiento impuesto por las instituciones del momento que dictan que la filosofía debe atenerse a los gustos e inclinaciones del público educado.

Sin embargo, su rechazo no es total, pues, como vimos, estos autores también hacen algunas concesiones: Hume escribe la *Investigación* en un tono más popular imitando el *De officiis*, y Kant ofrece en la *Fundamentación* las diversas fórmulas del imperativo categórico y sus ejemplos para hacer más intuitivo el conocimiento moral. Esto indica que los dos resisten y negocian a la vez con las instituciones y fuerzas de poder en juego. Las resisten en la medida en que se niegan a seguir los lineamientos de la ortodoxia cristiana o la institucionalidad filosófica, pero también negocian con ellas, pues reconocen que para que sus ideas sobrevivan a la censura y la Ilustración sea efectiva es necesario llegar a un público cada vez más amplio.

Hume y Kant lograron su cometido en la medida en que sus teorías morales resultaron ser mucho más influyentes que las de sus contendientes, Hutcheson y Garve. La pregunta que debería quedar abierta para nosotros es si el conocimiento gana, como en el caso de nuestros filósofos, en los procesos de enfrentamiento y negociación con los poderes institucionales. En tiempos tan turbulentos como los nuestros, tal vez deberíamos aprender de esta manera de resistir y negociar con poderes que nos resultan cada vez más despóticos.

Referencias bibliográficas:

- Bloor, David, 1991, *Knowledge and Social Imagery*, University of Chicago Press, Chicago.
- Calvo, Ángela, 2020, “Benevolence and Self-Interest in Hume’s Moral Philosophy”, en Jacqueline Taylor (comp.), *Reading Hume on the Principles of Morals*, Oxford University Press, Oxford, pp. 58–76.
- Cicerón, Marco Tulio, 2016, *Sobre los deberes*, trad. I. García Pinilla, Gredos, Madrid.
- Cicerón, Marco Tulio, 2007, *Del supremo bien y del supremo mal*, trad. V.J. Herrero Llorente, Gredos, Madrid.
- DesJardins, Gregory, 1967, “Terms of *De officiis* in Hume and Kant”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 28, no. 2, pp. 237–242. <<https://doi.org/10.2307/2708418>>
- Emerson, Roger L., 1994, “The ‘Affair’ at Edinburg and the Project at Glasgow: The Politics of Hume’s Attempts to Become a Professor”, en M.A. Stewart y John P. Wright (comps.), *Hume and Hume’s Connexions*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, pp. 1–22.
- Foucault, Michel, 2002, *La arqueología del saber*, trad. A. Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Glei, Reinhold F., 1999, “Lux Regiomontana. Der kategorische Imperativ in Ciceros *De officiis*”, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, vol. 4, no. 1, pp. 49–61.
- Goldman, Alvin, I., 1991, *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, Nueva York.
- Hamann, Johann Georg, 2020, *Kommentierte Briefausgabe*, Leonard Keidel y Janina Reibold (eds.) <URL: www.hamann-ausgabe.de>.
- Harding, Sandra, 2004, *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, Routledge, Nueva York.
- Heydt, Colin, 2017, *Moral Philosophy in Eighteenth-Century Britain. God, Self, and Other*, Cambridge University Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1017/9781108363327>>
- Hume, David, 2006, *Investigación sobre los principios de la moral*, trad. C. Mellizo, Alianza, Madrid.
- Hume, David, 1932, *The Letters of David Hume, volume I. 1727–1765*, J.Y.T Greig (comp.), Clarendon Press, Oxford.
- Hutcheson, Francis, 2007, *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*, Liberty Fund, Indianápolis.
- Hutcheson, Francis, 2004, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Liberty Fund, Indianápolis.
- Kant, Immanuel, 2004, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. R.R. Aramayo, Alianza, Madrid.
- Kant, Immanuel, 2002, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. R.R. Aramayo, Alianza, Madrid.
- Kant, Immanuel, 1999, *Correspondence*, trad. A. Zweig, Cambridge University Press, Cambridge/Nueva York.

- Kühn, Manfred, 2001, “Kant and Cicero”, en Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann y Ralph Schumacher (comps.), *Kant und die Berliner Aufklärung*, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, vol. I, De Gruyter, Berlín/Boston, pp. 270–278. <<https://doi.org/10.1515/9783110874129.1520>>
- Latour, Bruno y Steve Woolgar, 1986, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Laursen, John Christian, 2024, “The Availability of Cicero’s *Academics* in the 18th Century: Editions, Translations, Histories of Philosophy, Uses”, en Peter Adamson, et al. (comps.), *Works of Philosophy and Their Reception*, De Gruyter, Berlín. <<https://www.degruyterbrill.com/database/WPR/entry/wpr.31032945/html>>
- Laursen, John Christian, 1997, “Cicero in the Prussian Academy: Castillon’s Translation of the *Academica*”, *History of European Ideas*, vol. 23, nos. 2–4, pp. 117–126. <[https://doi.org/10.1016/s0191-6599\(97\)00014-4](https://doi.org/10.1016/s0191-6599(97)00014-4)>
- Laursen, John Christian, 1996, “Swiss Anti-skeptics in Berlin”, en Martin Fontius y Helmut Holzhey (comps.), *Schweizer in Berlin des 18. Jahrhunderts*, Akademie Verlag, Berlín, pp. 261–282. <<https://doi.org/10.1515/9783050072296-017>>
- Ludwig, Bernd, 2007, “Kant, Garve, and the Motives of Moral Action”, *Journal of Moral Philosophy*, vol. 4, no. 2, pp. 183–193. <<https://doi.org/10.1177/1740468107079251>>
- Melches Gibert, Carlos, 1994, *Der Einfluss von Christian Garves Übersetzung Ciceros “De Officiis” auf Kants “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”*, S. Roderer Verlag, Regensburg.
- Moore, James, 2019, “Scepticism and Epicureanism: From David Hume to J.S. Mill”, en Georgios Varouxakis y Mark Philp (comps.), *Happiness and Utility. Essays Presented to Frederick Rosen*, UCL Press, Londres.
- Moore, James, 2002, “Utility and Humanity: The Quest for the *Honestum* in Cicero, Hutcheson, and Hume”, *Utilitas*, vol. 14, no. 3, pp. 365–386. <<https://doi.org/10.1017/s0953820800003666>>
- Moore, James, 1994, “Hume and Hutcheson,” en M.A. Stewart y John P. Wright (comps.), *Hume and Hume’s Connexions*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, pp. 23–57.
- Reich, Klaus, 1939, “Kant and Greek Ethics (II.)”, *Mind*, vol. 48, no. 192, pp. 446–463. <<https://doi.org/10.1093/mind/xlviii.192.446>>
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 1999, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Lawrence E. Klein (ed.), Cambridge University Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511803284>>
- Stuart-Buttle, Tim, 2020, “‘An Authority from Which There Can Be No Appeal’: The Place of Cicero in Hume’s Science of Man”, *Journal of Scottish Philosophy*, vol. 18, no. 3, pp. 289–309. <<https://doi.org/10.3366/jsp.2020.0278>>
- Stuart-Buttle, Tim, 2019, *From Moral Theology to Moral Philosophy. Cicero and Visions of Humanity from Locke to Hume*, Oxford University Press, Oxford.

- Torralba, José M., 2012, “Stoic *kathôma*, Perfect Duty and Kant’s Notion of Acting *aus Pflicht*”, en Alejandro Vigo (comp.), *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zúrich/Nueva York, pp. 295–346.
- Van der Zande, Johan, 1995, “In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, no. 3, pp. 419–442. <<https://doi.org/10.2307/2710034>>
- Visnjic, Jack, 2021, *The Invention of Duty: Stoicism as Deontology*, Brill, Leiden.
- Voltaire, 2015, *Rome sauvée, ou Catilina*, Theatre Classique, París. <https://www.theatre-classique.fr/pages/pdf/VOLTAIRE_ROMESAUVÉE.pdf>