

# LA GLORIA FRENTE A LA HISTORIA EN DE REPUBLICA DE CICERÓN

La gloria otorgada al buen gobernante es una condición para la permanencia de la república:

(...) stare rem publicam, quam diu ab omnibus honor  
principi exhiberetur (*De re publica* V, 6,30).

La república se mantiene en pie durante tanto tiempo  
cuanto el príncipe sea honrado por todos.

Así se mantiene en pie el ideal de la república romana, respaldada en la idea de la moralidad tradicional de los mayores que permanece viva en un pueblo. Su tradición moral se transforma en un pasado vigente con el que se mantienen los criterios de la convivencia política<sup>1</sup>.

El tema de la gloria se relaciona de manera estrecha con la realidad histórica y los grandes hombres de la patria. Muchos críticos consideran que hay una valoración negativa de la gloria terrena en Cicerón<sup>2</sup>. Creemos que,

<sup>1</sup> Büchner, K. *Somnium Scipionis*, Wiesbaden, 1976, ha destacado especialmente el tema de las virtudes del gobernante como razón última del pensamiento político ciceroniano.

<sup>2</sup> Para una lectura de las opiniones sobre el tema de la gloria en el *Somnium Scipionis*, vid. P. Boyancé (*Etudes sur le "Songe de Scipion"*. París, 1936; p.147-171), quien hace hincapié en los motivos ocasionales de las transiciones de Cicerón, enfrentando *De Finibus* III, 17, 57 -desprecio de la gloria en la época de máximo poder de César-, *De Officiis* II, 9, 31 -nueva exaltación de la gloria después de la muerte de César, época en que el autor entrevé la posibilidad de volver a la actividad política- y *De Re Publica* -posición intermedia-. Estas antinomias son según Boyancé, *op. cit.* p. 158 ss., el resultado no tanto de una persuasión filosófica como de una lucha de sentimientos. Asimismo, E. Bréguet, (*Cicéron "La République"*, Texto latino, traducción francesa con introducción y notas, París, 1980, p. 87) piensa que la confrontación entre la visión del universo y la tierra muestra la vanidad de la gloria terrenal, limitada en el espacio y tiempo, y exhorta a buscar la verdadera gloria, recompensa de la virtud. A., D'Ors (*M. Tulio Cicerón "Sobre la República" Introducción, traducción, apéndice y notas*, Madrid, 1984, p.29) estima que hay una minusvaloración de la gloria terrena en el *Somnium*, y que esto responde a un momento de excepción pesimista, por lo cual la inmortalidad celestial aparece como rectificativa del anhelo de gloria; U., Knoche considera ("Der Römische Ruhmgedanke" en Oppermann, H., *Römische Wertbegriffe*, Darmstadt, 1974, pp. 420-445) que en Cicerón la gloria consiste en el reconocimiento de un gran servicio a la patria y depende esencialmente de la pertenencia a una sociedad. Considera además que la gloria revela el amor del pueblo y una obligación de éste. También cree que la gloria cuida la memoria de un pueblo incluso después de la muerte, ya que está en estrecha relación con la virtud, por lo cual también tiene gran valor educativo. Sin embargo Knoche no considera la gloria terrena en relación a la eterna. A., Magariños (*Cicerón. "Sueño de Escipión"*, Madrid, 1950, pp. 23-27) sostiene que existen contradicciones en la valoración de la gloria, coincidiendo con distintas situaciones políticas, lo cual sitúa el problema en un nivel histórico y lo aparta de lo simplemente individual. Según Magariños, Cicerón encuentra la solución de tal contradicción en el subterfugio de la nadería de la gloria terrenal y la necesidad de pensar en un premio de ultratumba, que es el que nos ofrece en el *Somnium*. M. R., Lida de Malkiel (*La idea de la fama en la Edad Media castellana*, Méjico, 1952, pp.28-32) juzga despectivamente esta, según ella, inmoderada sed de gloria ciceroniana, considerándola

considerando la cuestión desde la perspectiva de la concepción de la historia en Cicerón, la gloria terrena adquiere valor.

En *De re publica* Cicerón se inserta en la tradición política del pensamiento griego.<sup>3</sup> Pero opone al idealismo del modelo platónico una teoría realista fundada en la historia, en la experiencia del pueblo que ha adquirido un indiscutible protagonismo histórico: Roma.<sup>4</sup> Así podemos leer también un libro de historia romana en *De re publica* II, desde Rómulo, el fundador, hasta la crisis gracana, que precede al año en el que se finge el diálogo (129 a.C.), hasta terminar en el *Somnium Scipionis*, en una visión donde la historia se integra en el cosmos.<sup>5</sup> Cicerón destaca la continuidad histórica, cree que el presente lleva en sí la obra de los hombres del pasado:

Moribus antiquis res stat Romana virisque. (*De re publica* V, 11; Enn, *Ann.* Fr. 156 Sk):

La república romana se yergue sobre las costumbres antiguas y en sus hombres

Esta idea debía llenar de entusiasmo al político, cuando sabía que sus acciones no iban a desaparecer sin dejar huellas sino que construían el porvenir de su patria. Cicerón dice en *De officiis* que son las buenas acciones de los padres la mejor herencia para sus hijos,<sup>6</sup> así como las obras del político son la mejor herencia para su pueblo.

Cicerón se muestra en esto esencialmente finalista como Platón y

---

incoherente, además, con la moral estoica de Cicerón, que debía llevarlo a despreciarla. Philippon, R., ("M. Tullius Cicero. Die Philosophischen Schriften", *Philologische Wochenschrift*, R E. VII A. 1, 1939, pp. 145-159) declara a Cicerón un espíritu fácilmente mudable a causa de las variaciones de opinión en que incurre y la adopción de ideales opuestos con respecto al tema de la gloria; Ronconi, A., (*Cicero: "Somnium Scipionis"*, Intr. e Commento, Firenze, 1967, pp. 116-118), habla de las contradicciones en que incurre Cicerón a causa de su eclecticismo, que se debate entre la idea de la superioridad de la vida contemplativa y práctica, resolviendo el problema con el tópico helenístico del desprecio de la gloria. Seel, O., (*Philologische Wochenschrift*. LVIII, 1938, p. 489) afirma, con respecto a la valoración de la gloria, que Cicerón no está encuadrado de una manera definitiva en las ideas que expresa el *Somnium*. Cree que, por un lado, sus escritos están plagados de exaltación de la gloria, como en *Pro Marcello* 28, cuando Cicerón dice que la verdadera vida es la vida de la gloria, mientras las consideraciones del *Somnium* establecen una contradicción, aunque esta contradicción se encuentre en el mismo *De re publica* V, 117, 16, donde asegura que la gloria es el alimento de los príncipes. Sullivan, S., ("Cicero and gloria", *TAPA*, 1941, pp. 382-391) considera que Cicerón trata del desprecio de la gloria terrena en el *Somnium* y que, al proponer una entrega total a la vida política, respaldada por la justicia, virtud fundamental en las relaciones sociales, da a entender que la recompensa será necesariamente la inmortalidad.

<sup>3</sup> M. Radet, ("Sur Cicéron et l'histoire", *Revue des études anciennes*, XLI, 1940, p. 388) dice que no hay ninguna obra ciceroniana que exprese sus ideas sobre la concepción de la historia.

<sup>4</sup> cf. Rimbaud, M.: *Cicerón et l'histoire romaine*. Paris, 1953 (Coll. Et. Lat., Sér. Scient. 28).

En *De Legibus*. I, 2, 5; Cicerón habla de su intención de dedicarse a la historia y se hace decir por Ático que nadie está tan calificado para dar a Roma una historia.

<sup>6</sup> *De Officiis* I, 34.

Aristóteles<sup>7</sup> y enfrentado a los estoicos<sup>8</sup> y epicúreos<sup>9</sup>; presenta al gobernante a través de la figura del timonel que modera el curso de la república.<sup>10</sup> Los epicúreos huyen de la historia hacia una especie de acronía en su *carpe diem*. Los estoicos se evaden de ella despreciando los bienes externos y todo intento de operar sobre la realidad. Esta tendencia antihistórica se extremó en la modernidad con el idealismo hegeliano<sup>11</sup> que logró penetrar tan hondo en los gustos y conciencias actuales.

Cicerón enfrenta expresamente aquellas ideas en *De Finibus Bonorum et Malorum* donde compara las figuras del bailarín y actor con el arquero y médico<sup>12</sup>. Los primeros colocan el acento sobre la acción, los segundos sobre el fin.

Para Cicerón la virtud se encuentra en el obrar que trata de alcanzar un fin último con las cosas, a lo largo de la historia:

...nostra autem respublica non unius esset ingenio, sed multorum, nec una hominis vita, sed aliquot constituta saeculis et aetatibus, (*De re publica* II, 2, 2)

...nuestra república no ha sido constituida por el ingenio de un solo hombre sino de muchos y no se consolidó en una generación sino en varios siglos.

Este obrar ciceroniano se inscribe en la tradición del realismo griego que sostiene la idea de una ley inmutable que rige el Cosmos.<sup>13</sup> El universo entero se extiende como si fuera un imperio, donde Dios asegura el orden.<sup>14</sup> Esta idea aparece en la evocación grandiosa de la armonía de las esferas, la distribución de todas las cosas y el sol que ejerce la preeminencia en el *Somnium*. El hombre contempla el orden, la moderación, y no puede juzgar que los movimientos tan grandes de la naturaleza no sean gobernados por una providencia divina.<sup>15</sup> La Naturaleza contiene en sí el principio de todas las cosas y el hombre lo va develando para instituir un orden homólogo al cósmico sobre la tierra por el mandato de los dioses.<sup>16</sup> En tal concepción hay lugar para el concepto de gloria. La actividad del político, vista desde esta perspectiva cósmica, reclama la sanción a su labor para mantener la armonía de la justicia. El ideal de gloria, además

<sup>7</sup> Gilson, E. *El realismo metódico*. Madrid, 1952, p. 73.

<sup>8</sup> Boyancé, P. «Le Stoïcisme à Rome», *Ass. G. Budé*, 1963, París, pp. 227-230.

<sup>9</sup> Maslowsky, T. "The Chronology of Cicero's Antiepicureism", *Eos* 62, 1974, p. 55.

<sup>10</sup> *De re publica* I, 29, 45.

<sup>11</sup> F. Copleston (*La filosofía contemporánea*, Barcelona, Labor, 1959) presenta una formulación condensada del pensamiento de Hegel.

<sup>12</sup> Goldschmidt, V. *Le système stoïcien et l'idée du temps*. Vrin, 1969, p. 150.

<sup>13</sup> Gigon, O. "Cicero und die griechische Philosophie", *ANRW* 4, 1973, pp. 226-61.

<sup>14</sup> G. Fraile (*Historia de la Filosofía*, Madrid, 1965, t. I, p. 386) dice que en la tradición griega el Universo esta regido por una ley universal, conforme a la cual todo está perfectamente medido, regulado y proporcionado. Y existe una relación entre lo cósmico y lo humano.

<sup>15</sup> Cic. *De natura Deorum* II, 5, 15.

<sup>16</sup> Cic. *De Legibus* I, 9, 27.

de constituir una suerte de inmortalidad, más duradera que la naturaleza,<sup>17</sup> transmite las obras de los grandes hombres de la patria y constituye parte de la historia de un pueblo. Los hombres buscan la gloria, no tanto por sí misma, sino más bien como prueba y reconocimiento público de su bondad y de su virtud:

Idcirco illos, in quibus eas virtutes esse remur, a natura ipsa diligere cogimur (*De Officiis*, 1, 9, 6)

Por esto estamos inclinados por la misma naturaleza a amar a aquellos en quienes creemos que se hallan estas virtudes.

Entonces las virtudes se revelan como algo más importante que la gloria. Cicerón no considera la gloria terrena el fin moral último<sup>18</sup>, pero le otorga un valor moral inherente.<sup>19</sup> Así la gloria adquiere valor por la bondad del fin. El unir los conceptos de valor y fin y considerar los bienes inferiores como fines subordinados le permite a Cicerón asignarle a la gloria un valor moral inherente, lejos de considerarla o reducirla a puro medio.

Así también en el orden moral el logro del bien es facilitado por la ejemplaridad de la historia y los antepasados:

Historia, vita memoriae, magistra vitae. (*De Oratore* 2, 35).  
La Historia es vida de la memoria, maestra de la vida.

Aquí se conjuga el tema de los grandes hombres y la historia. Aquellos son los que constituyen la historia. Pero el hecho de que estos hombres sean públicamente reconocidos y alabados en el tiempo constituirá parte de la historia con carácter docente, tal como lo había destacado Cicerón en *Pro Archia poeta*.<sup>20</sup>

Concluimos entonces que la gloria, el reconocimiento, la alabanza constituyen el testimonio de la grandeza de una misión. La obra se extiende así en el tiempo a través de la historia y fructifica nuevamente cuando encuentra personas abiertas y receptivas para el ejemplo. En ese intercambio de influencia, generosidad, reconocimiento, alabanza, apertura y admiración, vive y crece una sociedad, concorde con una realidad que crece y se perfecciona en el tiempo.

En el momento de la decadencia de la República y la inminencia de la guerra civil<sup>21</sup> Cicerón apela a la grandeza romana, obra de los eminentes hombres de la patria, y pone sus ideas en boca de los ciudadanos más ilustres, para dar a sus propias apreciaciones la autoridad de aquellos grandes nombres. Publio Escipión Emiliano Africano Numantino<sup>22</sup> es el héroe, anfitrión de la reunión e interlocutor

<sup>17</sup> Cic. *Tusculanae*. I, 45, 109.

<sup>18</sup> Cic. *De Officiis* I, 19, 65.

<sup>19</sup> Cic. *De Partitione oratoria* XXIV.

<sup>20</sup> Cic. *Pro Archia Poeta* VI, 14.

<sup>21</sup> Büchner, K. "Somnium Scipionis und sein Zeitbezug", *Gymnasium* 69, 1962 ; pp. 220-241.

<sup>22</sup> Escipión fue cónsul en el 147 para dirigir la Guerra de África y consiguió la destrucción de Cartago

principal del diálogo. Este Escipión fue adoptado por el hijo de Escipión, el vencedor de Aníbal, tuvo fama como destructor de Numancia y Cartago pero también por su cultura. Cicerón cimienta así su teoría sobre el fundamento moral del poder. Roma basa su permanencia en la jerarquía del hombre, en sus valores, en sus posibilidades de virtud al servicio de la comunidad civil.<sup>23</sup>

La grandeza Romana se basó en la calidad de sus primeros ciudadanos:

Itaque ante nostram memoriam, et mos ipse patrius praestantes viros adhibebat, et veterem morem ac maiorum instituta retinebant excellentes viri. (*De re publica* V, 1, 1)

Así, pues, antes de nuestro tiempo, la moralidad patria formaba varones valiosos, y hombres excelentes conservaban la moral antigua e instituciones de nuestros mayores.

Estos grandes hombres son ejemplos vivos, aquellos en los que se ha plasmado en grado máximo la teoría. En ellos encontramos la conjunción de la vida contemplativa y práctica:<sup>24</sup>

Quid enim potest esse praeclarus, quam cum rerum magnarum tractatio atque usus cum illarum artium studiis et cognitione coniungitur? Aut quid P. Scipione, quid C. Laelio, quid L. Philo perfectius cogitari potest? (*De re publica* III, 3, 5)

Pues ¿qué puede haber más ilustre que unir la práctica de las grandes cosas al estudio y conocimiento de aquellas disciplinas? ¿Qué puede pensarse más perfecto que un Publio Escipión, un Cayo Lelio o un Lucio Filo?

La perfección se logra cuando la teoría se materializa en la vida práctica. La teoría de los filósofos no es objeto de gloria, sino la obra de los políticos:

Qui, ne quid praetermitterent, quod ad summam laudem clarorum virorum pertineret, ad domesticorum maiorumque morem etiam hanc a

---

en el 146, como procónsul. Luego siguieron la censura el 142, las legaciones en Oriente el 141, nuevo consulado el 134 y el triunfo sobre Numancia el 133.

<sup>23</sup> Que la parte conservada del *De re publica* sea aquella primera que trata principalmente del tópico tradicional de las formas de gobierno, y haya desaparecido casi totalmente la posterior, mucho más extensa, sobre las virtudes del político, ha venido a oscurecer quizá lo que era la idea principal de Cicerón, la idea de que, en último término, lo que realmente importa, cuando de "re publica" se trata, no es la forma de gobierno, la estructura política, sino la virtud de los hombres que se dedican a gobernar efectivamente. Esta idea culmina en el *Somnium* donde se eleva a la gloria celestial al virtuoso gobernante. Quizá quien mejor ha destacado esta última razón del pensamiento político de Cicerón es K. Büchner, (*Somnium Scipionis*, Wiesbaden, 1976).

<sup>24</sup> cf. Leeman, M.A.D. "Le genre et le style historique à Rome: théorie et pratique", *R.E.L.* XXXIII, 1956, pp. 183-208.

Socrate adventiciam doctrinam adhibuerunt. Quare qui utrumque voluit et potuit, id est ut cum maiorum institutis, tum doctrina se instrueret, ad laudem hunc omnia consecutum puto. (*De re publica* III,3,5-6)

Los cuales, para no omitir nada de lo que correspondía a la máxima alabanza de unos hombres ilustres, unieron la doctrina extranjera de un Sócrates a la tradición doméstica de los antepasados; por lo que, quien quiso y pudo reunir ambas cosas, esto es, instruirse a la vez con la enseñanza de los antepasados y la doctrina, considero que ha conseguido todo lo necesario para tal alabanza.

Estos grandes hombres no son extraños, fríos datos históricos interesantes para ser conocidos sin más. Cicerón los presenta en el concernimiento cordial de la patria. Los hombres conforman en su patria *societas caritatis cum suis* ("la sociedad de amor con los suyos" -*De natura deorum* II, 28, 71).

Más allá de la justicia que estructura la sociedad está la amistad civil, esencialmente personal. Cicerón ofrece ejemplos que seguir, modelos que imitar. Los que sigan los grandes ejemplos van a ser los nuevos Escipiones que van a transformar la realidad presente:

Laelius: Video iam illum quem expectabam virum cui praeficias officio et muneri.

Huic scilicet, Africanus, uni paene, (nam in hoc fere uno sunt caetera) ut numquam a se ipso instituendo contemplandoque discedat; ut ad imitationem sui vocet alios; ut sese splendore animi et vitae sicut speculum praebeat civibus (*De re publica* II, 42, 69).

Lelio: Veo ya a aquel hombre que yo esperaba, a quien puedes encargar ese deber y función.

Africanus: A este hombre, sin duda, casi un solo deber le encargo, (pues en éste solo están los demás) que nunca deje de estudiarse y vigilarse a sí mismo, que atraiga a los otros a que le imiten, que con el brillo de su alma y de su vida se ofrezca a los otros ciudadanos como un espejo.

Al inscribirse esta operación en la relación cordial de la amistad civil, el modelo supera la simple constatación y una mecánica imitación. Aquí se opera una singular unión afectiva, como ha sido la vivida entre Escipión y Catón:

Catonis hoc senis est, quem, ut scitis, unice dilexi, maximeque sum admiratus (*De re publica* II, 1, 1).

Pertenece esto que voy a decir a Catón el Viejo, al que como sabéis he profesado amor y admiración profundo.

Tenemos enunciados aquí los principales elementos que conforman el concepto de gloria. Uno de estos elementos es el amor de los conciudadanos y precisamente el motivo más fuerte de amor son las virtudes que posee la persona que es su objeto; otro elemento allí destacado es la admiración correspondiente al concepto de dignidad.

Los grandes hombres de la patria son aquellos que merecen el premio por su labor.

Si el ejemplo es efectivo y ejerce su real influencia, si la sociedad no ha echado por tierra todos sus valores viviendo en el caos,<sup>25</sup> estos hombres eminentes tendrán su reconocimiento.

Todas estas consideraciones últimas sobre los grandes hombres han sido tomadas del *De republica*. Concluimos entonces que el concepto de gloria mantiene un interés especialmente destacado en dicha obra.

Unde num pietas aut a quibus religio? (...) unde iustitia, fides, aequitas (...)?  
Nempe ab his, qui haec disciplinis informata alia moribus confirmarunt.  
(*De re publica* I, 2, 2)

Pues ¿de dónde procede la piedad? o ¿de quiénes la religión? (...) ¿de dónde la justicia, la fidelidad, la equidad (...)? Ciertamente de los que confirmaron con su conducta lo enseñado por la doctrina.

La gloria es el testimonio que mantiene vivo el ejemplo. Cicerón describe y destaca la vida de estos grandes hombres, con la aspiración de que sean ejemplo de futuros gobernantes, portadores de valores ligados a realidades superiores. A la sociedad sin categorías morales, sin caminos, gobernantes y modelos, autoridades para resolver su situación, sólo le queda el camino de la disolución.<sup>26</sup>

Pero del desencanto de una época emerge una alta visión de la vida política, cuya apoteosis se consuma en el *Somnium Scipionis*, donde se lleva a la gloria celestial al virtuoso gobernante. Cuando la sociedad se rige por el concernimiento cordial entre los conciudadanos es posible apelar a los grandes hombres de la patria, porque en una sociedad regida por la amistad civil tales personas no pueden resultar indiferentes. En segundo lugar, en relación

<sup>25</sup> *Ut necesse sit eiusmodi republica plena libertatis esse omnia; ut et privata domus omnis vacet dominatione, et hoc malum usque ad bestias perseniat; denique ut pater filium metuat, filius patrem negligat; absit omnis pudor, ut plane liberi sint; nihil intersit, civis sit, an peregrinus; magister ut discipulos metuat e iis blandiatur spernantque discipuli magistros (...).* (Cic. *De re publica* I, 43, 67.) ("En tal república es necesario que todo sea enteramente libre, y que no sólo toda casa particular quede libre de todo dominio, sino también que este mal alcance a los animales; en fin, que el padre tema al hijo, y el hijo desdeñe al padre; que no haya pudor alguno para que sean del todo libres, no haya diferencia entre un ciudadano y un extranjero, el maestro tema a sus discípulos y los adule y desprecien los discípulos a los maestros ..."). Ésta es una traducción libre de *La República* de Platón VIII 562d ss.

<sup>26</sup> Cic. *De re publica*, I, 43, 66.

al tema de los grandes hombres de la patria y la amistad civil, Cicerón avanza hacia la concepción de una sociedad integrada por personas,<sup>27</sup> porque en el amor encontramos especialmente determinada la noción de persona.

Si bien Cicerón estructura la sociedad sobre la justicia que es la virtud por excelencia y reina y señora de todas las demás,<sup>28</sup> sin embargo la justicia es esencialmente impersonal, ya que se considera excluyendo la aceptación de personas. Pero por sobre la justicia que estructura la sociedad está la amistad civil que le da verdadera vida.<sup>29</sup> Decisiones personales y generosas que no se pueden exigir por justicia y son la respuesta del amor por la patria, como la generosidad de Régulo que pide ser entregado al enemigo y a una muerte segura. Hay acciones que, emprendidas con plena conciencia y libremente, es decir voluntariamente, por propia decisión, implican la autonomía de la persona.

Desde el punto de vista ontológico, el concepto de persona tal como aparece en Cicerón constituye la base del realismo filosófico. Por el contrario, el hecho de no reconocer lo finito como verdadero existente, constituye la esencia del idealismo filosófico. Cada persona, dentro de una perspectiva realista, existe en sí y por sí misma, sin necesitar un sujeto en quien apoyarse ontológicamente. Ahora bien, mientras que los demás seres existen como unidad, sólo el hombre tiene conciencia de ella. El hombre es el único que es capaz de conocerse a sí mismo frente al mundo, como un todo independiente. Acorde al principio delfico que ordena conocerse a sí mismo, el hombre descubre que posee la *ratio*, connatural con la *Summa Ratio*.<sup>30</sup> Para Cicerón, la posesión de la *ratio*, el conocimiento, es insuficiente, y debe manifestarse en la acción<sup>31</sup>; la virtud consiste especialmente en las acciones.<sup>32</sup>

Tanto el punto de vista jurídico como el ético dependen del metafísico. El ser humano contrae obligaciones y adquiere derechos porque su naturaleza es racional. Si no fuera así, no sería sujeto de derecho y no tendría la posibilidad de regir el curso de la historia.<sup>33</sup>

Desde la perspectiva realista, ciceroniana, la persona racional es un ser en sí con libre determinación y elección; lejos de identificarse con toda la realidad, se distingue claramente.<sup>34</sup>

En cambio en la perspectiva idealista<sup>35</sup> la persona queda anulada en una realidad espiritual única y suprapersonal, de la cual va participando en mayor

<sup>27</sup> Ayer, A.J. *El concepto de persona*. Barcelona, 1969, p. 36.

<sup>28</sup> Cic. *De Officiis* III, 6.

<sup>29</sup> Cic. *De Officiis* II, 23.

<sup>30</sup> Cic. *De Legibus* I, 22, 59.

<sup>31</sup> Cic. *De Finibus*. I, 1, 3.

<sup>32</sup> Cic. *De re publica* I, 2, 2.

<sup>33</sup> Bargalló Cirio, J.M. *Sociedad y persona. Un ensayo de fundamentación metafísica del orden político*. Buenos Aires, 1943, p. 50; Massini, C.I., *El pensamiento contemporáneo acerca de los derechos humanos. Persona y Derecho*. Navarra, 1991, p.123.

<sup>34</sup> D'Agostino, V. "Il contrapposto fra l'uomo e gli animali nelle opere di Cicerone", *Riv. Di St. Class.* XII, 1964, p. 59 ss.

<sup>35</sup> de Koninck, Ch., *El principio del orden nuevo*, Madrid, 1952, p. 66-67.



o menor grado cada individuo humano. No es un “yo” que exista por sí, un ser singular, sino un “yo” ideal, una conciencia trascendental. Desde el punto de vista del idealismo representamos inconscientemente el papel de una centella de la divinidad,<sup>36</sup> errantes por un breve tiempo a través del espacio material, para luego volver a perdernos en la inmensidad total de la conciencia divina. Sería incompatible sostener la idea de un ser genérico y al mismo tiempo pretender que el hombre emerja por sobre la historia. Si la naturaleza humana es un conjunto de relaciones donde se sitúa la capacidad de cambiar las relaciones políticas y sociales, evidentemente pertenecería esta capacidad a algo accidental. Esta es la contraposición ideológica con respecto a la esencia de la persona. En cuanto a la concepción de la historia, correlativa a esta última, definidos los conceptos ciceronianos, precisaremos ahora las características de los movimientos contrapuestos, antes mencionados brevemente.

Frente al realismo del pensamiento ciceroniano que busca la vigencia de un orden permanente, fundamento de la historia y la actividad humana, encontramos una ideología de carácter dogmático, el estoicismo y el epicureísmo, con un mayor o menor fundamento extramental, junto a movimientos voluntaristas<sup>37</sup> que se manifestaban en cuestiones de derecho público romano, iniciados en el idealismo positivista de la sofística griega.<sup>38</sup>

La doctrina estoica sostiene el gobierno del mundo por una providencia divina, que mantiene el principio de un orden ontológico, fundamento de la vida del hombre y se inserta en una larga tradición naturalista que abarca entre otros a Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles. Pero el estoicismo es esencialmente antifinalista.<sup>39</sup> El vivir u obrar estoico significa la adaptación a la Naturaleza tal como se presenta, acomodando a ella la actuación. Es así que el estoico no busca cambiar la realidad que le toca vivir, sosteniendo la acción que se conforma al orden de las cosas tal como son en el presente. La acción cumple para el estoico el *télos* al mismo tiempo que realiza el *skópos*.

Debido a este concepto, los estoicos utilizan para graficar la actividad humana las figuras del actor y el bailarín, a causa de su finalidad interna y por la profunda desconfianza del Pórtico con respecto a todo finalismo.<sup>40</sup>

En principio se vislumbra en el estoicismo una especie de positivismo

<sup>36</sup> H. Welzel, (*Derecho natural y justicia material*, Madrid, 1957, p. 43) dice que según la escuela estoica los hombres son una parte de la ley eterna; hay en cada uno una parte de Dios o sea que de alguna manera los hombres son dioses. El panteísmo de esta postura es, pues, evidente.

<sup>37</sup> El voluntarismo implica básicamente la anulación en el plano del pensamiento de las estructuras permanentes de la realidad. Esta corriente tiene antecedentes en la antigüedad, en especial en la sofística y el epicureísmo. Cf. Mondolfo, R. *El Pensamiento Antiguo*, Buenos Aires, 1969, t. I, p. 142.

<sup>38</sup> Los sofistas no se sintieron capaces de llegar hasta el “ser” y postularon actitudes relativistas, que ponían en duda todos los valores estables. La sofística inicia el voluntarismo pactista en el mundo antiguo. Vid. Cairns, H., *Legal Philosophie from Plato to Hegel*, Baltimore, 1949, p. 127 ss., y Mondolfo, R. *El Pensamiento Antiguo*, Buenos Aires, 1954, I, p.142.

<sup>39</sup> Queremos limitar estas consideraciones sólo a la Estoa Antigua y Nueva. La Estoa Media sigue la doctrina aristotélica sobre el *telos*. Cf. Elorduy, S.J. *El Estoicismo*, Madrid, 1965, t. I. p.123.

<sup>40</sup> cf. Goldschmidt, V. *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Vrin, 1969, p. 150.

ya visible en la escuela de Aristóteles, por lo cual la filosofía se va alejando de la metafísica y se vuelve dogmática, aunque mantiene ciertos fundamentos y no es una creación *ex nihilo*.

En tal concepción hay una primacía de la acción sobre el ser. El estoico no obra sobre la realidad en la extensión del tiempo: la actividad estoica hace pasar en el instante la totalidad que construye una concepción finalista con dificultad y esfuerzo a lo largo del tiempo. A partir de estos conceptos estoicos se configura un hombre fuerte para enfrentar la adversidad con tenaz impasibilidad y autosuficiencia que no conoce mayor bien que el que él mismo puede darse; sin embargo queda manifiesto lo profundamente inhumano de esta actitud, sin temores, pero también sin historia ni futuro.

Boyancé<sup>41</sup> destaca la diferencia que se presenta con respecto al tema de la gloria entre Cicerón y el estoicismo. La doctrina sostenida por los estoicos se diferencia esencialmente de la ciceroniana: la *claritas* es la opinión favorable de los *boni viri* y como tal se opone al concepto de gloria. En realidad se conforma con el juicio de un solo hombre de bien.

Cicerón, en cambio, se muestra esencialmente finalista, como Platón y Aristóteles, y enfrentado a los estoicos:

Tum vero prospicere impendentes, in gubernanda republica moderantem cursum, atque in sua potestate retinentem, magni cuiusdam civis et divini paene est viri. (*De re publica* I, 29, 45)

Pero el prever las degeneraciones, como timonel que modera el curso de la república y la conserva con su potestad, corresponde a un gran hombre, casi divino.

El arte de gobernar, presentado a través de la figura del timonel, se corresponde con la figura del arquero o médico aristotélico. El hombre construye su realidad en la extensión del tiempo, buscando un objetivo. Así la tradición significa continuar las buenas obras de los antepasados. La obra se prolonga en el tiempo con sus frutos. El conflicto se presenta entre el finalismo y el antifinalismo. ¿En qué puede afectar la acción el hecho de que se tenga en cuenta o no un fin? Además de construir una realidad, instituir un orden político, cuanto más se asienta en el pensamiento y el sentimiento de las personas la falta de un fin, tanto más difícil es la vivencia de un absoluto y con él el sentido para los principios e ideales de todo lo que conserva los valores por sobre las circunstancias. Las consignas de libertad, justicia, gloria, nacionalidad, progreso, patria, historia, pierden su fundamento. La consideración y la vivencia de un fin le da sentido a

<sup>41</sup> Boyancé, P. *Études sur le "Songe de Scipion"*. París, 1936, p.155. Nos referimos aquí al Estoicismo Antiguo y Nuevo. Panecio y Posidonio, filósofos que estuvieron en estrecha relación con el occidente romano, tuvieron en alta estima el concepto de gloria.

los medios o fines infravalentes; sin aquél pierde sustento la acción y se convierte en un activismo vacío de significado.

Cicerón aparece enfrentado también al epicureísmo.<sup>42</sup> Brevemente expresada, la doctrina epicúrea, en cuanto involucra la actividad humana y la historia, puede resumirse en las siguientes premisas: 1-Los dioses no gobiernan el mundo; 2-El hombre debe librarse de los negocios y la política; 3- El sabio debe buscar el placer. Los epicúreos no creen en el gobierno del mundo por una providencia divina y tratan de buscar la felicidad en el placer y, por lo tanto, huyen de todo compromiso social y político. El hombre no está ordenado a ningún fin último, distinto de él mismo. El placer es el fin supremo. El epicureísmo elige el retraimiento de la actuación; esto es lo que más lo distingue del estoicismo. El primer renunciamiento es la acción política, puesto que los seguidores del Jardín consideran que el hombre se compromete en la acción política por ambición de poder, riquezas y honores, los que turban el alma y limitan el placer. Si la sabiduría consiste en extinguir todos los deseos, en tornarse indiferente a toda actividad humana, lo ideal sería, de acuerdo con la doctrina epicúrea, un ser completamente átono e inerte a excepción del contenido positivo, una especie de beatitud autosuficiente. Por otra parte, la muerte es total para el epicúreo; así el temor de los dioses, de su venganza contra los muertos, queda anulado.

No hay lugar entre los epicúreos para una continuidad histórica, donde los grandes hombres perfeccionen y construyan una realidad a lo largo del tiempo. La concepción epicúrea sobre el hombre sustrae a éste de toda posibilidad de reconocimiento presente o futuro a lo largo de la historia de un pueblo.

Cicerón se sitúa, esencialmente comprometido en la actividad política, en las antípodas de los epicúreos, absolutamente desvinculados de todo compromiso externo. Por otra parte, nuestro autor subordina la política a un orden regido por la Providencia Divina, fundamento de la actividad y alejado de la concepción pactista-epicúrea.

El principio de autonomía, esencialmente idealista, deriva en distintas líneas de pensamiento, orientadas a destruir el orden real de las cosas y todo lo que se considera válido, apoyado sobre la verdad de las cosas. El "neo-estoicismo", a partir del siglo XVI, expresa la aspiración del alma moderna por la autonomía del sujeto moral y en la independencia de la razón con respecto a las tradiciones. La moral de la Modernidad, desde Descartes hasta Kant, toma muchos elementos del estoicismo.<sup>43</sup> El idealismo filosófico inicia las corrientes historicistas que conceden una importancia total y decisiva al hecho histórico, pero sin intención transhistórica. El idealismo absoluto, evolucionista, de Hegel, sostiene que lo Absoluto, la Idea deviene a través de contradicciones, contrastes y vicisitudes, la Historia es el tribunal del mundo, los pueblos reciben de la Historia su justa sentencia.<sup>44</sup> Para Hegel no

<sup>42</sup> Festugière, A.J. *Épicure et ses dieux*. París, 1946, cap. IV.

<sup>43</sup> Goldschmidt, V. "El Estoicismo Antiguo", *Historia de la filosofía antigua*, México, 1974.

<sup>44</sup> Del Vecchio, G. *Filosofía del Derecho*, Barcelona, 1991, p.117.

hay nada permanente, todo cambia. Nada hay realmente verdadero, bueno, bello. Lo que existe es verdadero y bueno mientras existe, cuando llega a su lugar otra cosa, esto es lo bueno, pero lleva en sí el germen de la destrucción. El idealismo conlleva una tendencia a la indeterminación, al no compromiso, toda determinación, todo compromiso anticipa la muerte. Esta libertad idealista, obligada, sin límites, la gran necesidad de cuestionarlo todo, propia del pensamiento autónomo e idealista, deriva en el nominalismo<sup>45</sup> sociologista. Su objetivo son las convenciones sociales. Las únicas realidades son subjetivas y artificiales. De ahí surge la idea de que cada generación puede imponer sus convencionalismos sin relación entre ellas. Bayle<sup>46</sup> considera la realidad histórica carente de significado, sin fundamento: no existe ninguna totalidad ordenada con sentido que pueda sustentarla. La historia es una colección de crímenes y desgracias del género humano.

Frente al pensamiento autónomo subsiste a lo largo de la historia el realismo filosófico. Para Leibniz,<sup>47</sup> el presente está cargado de pasado y lleva en sí el porvenir. La adaptación al tiempo es la adaptación del "ser" al "ser". Cuando vivimos en el tiempo vivimos con aquello que el tiempo trae. Todo lo que es pasajero y superficial debe pasar; en cambio lo fundamental permanece. En lo efímero y cambiante, en lo temporal encontramos lo permanente, aquello que tiene sustento en la realidad.

Nos enfrentamos a dos concepciones radicalmente contrapuestas: de una parte están el idealismo y el nominalismo y una historia sin continuidad y sin sentido, y de otra el realismo fundado en la unidad objetiva del mundo, en cuanto orden ontológico y permanente de cosas y una historia que encarna valores a través de las generaciones. Esperar una continuidad histórica, pensar en la tradición, raíces, vínculos con el pasado, un sentido de la actividad humana como rectora del orden terreno, si no se entrevé una verdad permanente, es un artificio sociologista o convencional, y la convención puede ser reemplazada, criticada, anulada por otra convención, arbitrariamente y sin fundamentos. Si no existe la historia como continuidad, si el hombre no tiene la capacidad de instituir un orden político y está subordinado a las relaciones sociales, si no existen las esencias, no tiene sentido hablar de reconocimiento justo a la labor. La negación de la objetividad del ser o la negación del ser mismo no permite el desarrollo de un proyecto personal ni histórico que subsista en el tiempo y

<sup>45</sup> El nominalismo define entre otros el pensamiento de Occam, que piensa que no hay conceptos ni esencias universales, sino sólo palabras. Entonces el nominalismo resulta por esencia sociologista. De ahí que una generación pueda imponer sus convencionalismos y la siguiente los suyos. No hay raíces ni vínculos capaces de obligar. Esto desvincula con respecto al pasado y al futuro. La tradición es la mera continuidad entre los mundos artificiales de las distintas generaciones. Cf. Gilson, E. *Filosofía de la Edad Media*. Madrid, 1965, p. 591-634.

<sup>46</sup> P. Bayle, ("Manichéens" en *Dictionnaire historique et critique*, Paris, 1926) dice que la historia no tiene ningún orden, es sólo una colección de crímenes y desgracias.

<sup>47</sup> Ogliaiti, F. "Il significato storico di Leibniz", En: *Vita e Pensiero*, Milán, 1929, p. 132.

tampoco logra constituir la base firme para la convivencia política. Si nada tiene sentido, si todo es posible y equivalente, la consecuencia es necesariamente la destrucción o el nihilismo propio del existencialismo. Estas corrientes filosóficas le dan preeminencia a la acción sobre el ser, al momento de la actuación sobre la finalidad y la historia.<sup>48</sup> En una concepción que niega la continuidad histórica, el reconocimiento, la gloria, la memoria, el testimonio y permanencia de los grandes hombres pierde sentido.

En la búsqueda del sentido histórico, de valores permanentes, del significado y fundamento de la actividad política, reside la actualidad del pensamiento ciceroniano, de su consistente realismo, inseparable del personalismo y el optimismo metafísico, apoyado en un orden divino de cosas.<sup>49</sup> Cicerón nos ayuda a develar en la historia romana los caminos del hombre que descubren al ser humano el carácter personal e intransferible en el marco de un acontecer cósmico con un sentido profundo e inagotable. No significa sólo que el hombre está sometido al tiempo, como todos los demás seres vivientes: el hombre es un ser histórico, porque es capaz de dar al tiempo, a lo transitorio, al pasado, un contenido particular de la propia existencia, una dimensión particular de la propia temporalidad. No es una sucesión de generaciones humanas, sino la historia del pueblo romano, que se integra como una unidad con un vínculo común. Hay en la historia una presencia, que hace de ella algo más que una simple sucesión de acontecimientos; lo nuevo continúa lo anterior y prolonga su significado.

El mundo histórico no está constituido de forma que sea posible establecer plenamente el equilibrio de la justicia. Esto determina absolutamente la existencia humana. La conciencia de la gloria eterna que se manifiesta por la consumación de la obra política, engendra el sentimiento de su dignidad y honor. Supera así el buen político la estricta justicia y se sitúa en perspectiva de los dioses que rigen el universo, sin poner en peligro la justicia que queda, al contrario, plenificada. La gloria es ahora la plenitud de la propia existencia, la consumación de la vida y además la corroboración de que es bueno ser lo que alguien es y lo que hace. En el *Somnium* el concepto de gloria no opera sobre la vida del más allá: el buen gobernante vive en la historia. El objetivo de Cicerón en su *De re publica* es la revalorización de la gestión de gobierno, actividad específicamente terrena, pero vista en perspectiva del fin último, perspectiva de excelencia que por sí misma no poseería.

**María Sustersic**

*Universidad Nacional de La Plata*

[mesustersic@yahoo.com.ar](mailto:mesustersic@yahoo.com.ar)

<sup>48</sup> Se deduce por lógica que en las corrientes antifinalistas hay una preeminencia de la acción sobre el ser.

<sup>49</sup> Cic. *De Natura deorum* II, 23, 60.

## Resumen

El tema de la gloria se relaciona de manera estrecha con la concepción de la historia. Frente al realismo del pensamiento ciceroniano, que busca la vigencia de un orden permanente, fundamento de la historia y la actividad humana que se integra al concepto de gloria, encontramos una ideología de carácter dogmático, el estoicismo y el epicureísmo, con un mayor o menor fundamento, junto a movimientos iniciados en el idealismo de la sofística griega, que no valora el concepto de gloria.

**Palabras clave:** Cicerón- historia- gloria- realismo- finalismo.

## Abstract

The topic of glory is closely related to the concept of history. Given the realism of Ciceronian thought, which aims at the validity of a permanent order, base of history and of human activity integrated into the concept of glory, we find a dogmatic ideology, such as Stoicism and Epicureanism, with a greater or lesser foundation, along with movements originated in the idealism of Greek Sophistic, which does not appreciate the concept of glory.

**Keywords:** Cicero- history- glory- realism- finalism.

RECIBIDO: 30-03-2009 – ACEPTADO: 24-07-2009