

Auster, n° 21, e029, 2016. ISSN 2346-8890
Universidad Nacional de La Plata.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Centro de Estudios Latinos

Troya y Roma frente a la gloria en Cicerón

Los romanos han sentido el deseo de gloria. Incluso Lucrecio, quien rechaza la poesía, las riquezas, el poder y las armas, espera con gran intensidad la gloria merecida. Cicerón, con un lenguaje mítico tradicional, describe en el *Somnium Scipionis* cómo el alma se eleva en sueños al cielo contemplando la gloria eterna. Todos los esfuerzos ciceronianos se centran en señalar el camino para que los romanos encuentren al virtuoso gobernante, digno de gloria. Cicerón cimienta 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 civil¹. 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 nombres².

La integración del pensamiento helénico con la realidad política romana fue obra de Polibio. Rehén después de Pidna (168 a C), se enfrentó con el espectáculo de la potencia romana, que le causó más que admiración una fascinación casi irresistible.³ El mismo Polibio dice que los rodios decretaron que se hiciera en honor del pueblo romano un coloso de treinta codos de altura y que fuera colocado en el templo de Minerva.⁴ La penetración helénica en Roma está vinculada a la figura de Escipión Emiliano, nieto adoptivo del Africano, educado en el círculo de los Escipiones, quien tuvo la oportunidad, con su amigo Lelio, de asistir a las enseñanzas del filósofo estoico

¹ Que la parte conservada del *De re publica* sea aquella primera que trate 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 lleva a la gloria celestial al virtuoso gobernante. Quizá quien mejor ha destacado esta última razón del pensamiento político de Cicerón es Büchner, K. "*Somnium Scipionis* und sein Zeitbezug", *Studien* II, Weisbaden, Steiner, 1962, 148-170, 114.

² Krarup, P. "Scipio Aemilianus as a Defender of Kingship. A contribution to the Interpretation of Cicero's *De re publica*", *Classica et Mediaevalia* in honorem F. Blatt, Copenhague, 1973, 209.

³ Fustel de Coulanges, N., *Polibio ovvero la Grecia conquistata dai Romani*, Bari, Laterza, 1946, 102.

⁴ *Polibio. Storie. Libri XXIX-XL*, note di John Thornton, Collana Classici greci e latini, Milano, BUR, 2006, XXXI, 16.

Cita sugerida: Sustersic, M. E. (2016). Troya y Roma frente a la gloria en Cicerón. Auster, (21), e029. Recuperado de: <http://www.auster.fahce.unlp.edu.ar/article/view/Aus029>

Diógenes de Babilonia,⁵ trayendo luego consigo a Roma al filósofo Panecio de Rodas como su consejero político y amigo. En el siglo II a.C. se logró la asociación mítica del cosmopolitismo estoico con su misión civilizadora y la expansión de la romanidad, como lo interpretará Cicerón un siglo más tarde a través del patriotismo romano, acrecentado por la victoria contra los cartagineses. Roma se volvió hacia sus orígenes y los revalorizó en plena crisis.

En tiempos de Cicerón los romanos admiraban la cultura griega. Aquel, conector de esta cultura, se esforzó por integrarla a la cultura romana, sin descuidar las cualidades propias, al contrario enriqueciéndolas⁶. El *De re publica* ciceroniana se corresponde con la *Politeia* platónica, aunque el tratamiento de los temas es romano. En el pensamiento ciceroniano, las ideas de Platón están siempre presentes. Cuando Ático le pide que haga lo mismo con respecto de *Nómoi*, o sea *De Legibus*, le recuerda a Cicerón que admira tanto a aquel que lo coloca por encima de todos los demás⁷. Cicerón se integra a toda la tradición filosófica griega pero no se preocupa de las diferencias entre los filósofos, porque más que un filósofo es un *orator* que busca reafirmar la existencia de un pensamiento externo e independiente de la voluntad de los hombres. También traduce la terminología filosófica griega al latín y crea un vocabulario filosófico propio en latín. Frente a las artes, filosofía, literatura, escultura griegas, establece el arte de gobernar como el arte original de los romanos:

(...) generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salute defendendam datum. (*De re publica* I, 1)

El género humano recibió por naturaleza tanto amor para defender el bien común.

Emilio Paulo después de la batalla de Pidna trae como prisionero a Polibio y lo designa como maestro de sus hijos, entre los cuales estaba Escipión Emiliano, quien ya se destacó a sus diecisiete años junto con su padre en la lucha contra el rey Perseo y luego, al someter en 146 a. de C. a Cartago, obtuvo el sobrenombre de Africano el Menor. Escipión estableció una estrecha amistad con Polibio, quien lo acompañó en su campaña contra Cartago. Polibio encarna la personalidad victoriosa sobre sus vencedores, a quienes venció con su cultura.⁸ Sin embargo los romanos vencen en lo suyo, la dedicación al gobierno, a la *salutem communem*⁹. El primer proemio del *De re*

⁵ Cicerón, *De Oratore. Testo latino a fronte*, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, 1994, II-154.

⁶ Jax, K., “*Exempla* aus der römischen Geschichte”, *Ciceroniana*, I, fase. I, Firenze, 1959, 155.

⁷ Shackleton Bailey, D. R., *Cicero Letters to Atticus* (Volume I, II, III, IV, XII), Cambridge, Harvard University Press, 1999, I, 5, 15.

⁸ Henrichs, A. “*Graecia Capta: Roman Views of Greek Culture*”, *HSCPh* 97, 1995, 254.

⁹ Reynolds, L. D., *Cicero De Finibus Bonorum et Malorum*, Oxford, Clarendon Press, 1998, V, 23, 66.

publica tiene como tema la superioridad de la vida política activa sobre la puramente teórica. Esta posición viene a servir en general para toda la obra, justifica el método adoptado, y en ella consiste su originalidad frente al modelo platónico. Cicerón en *Rep.* I, 1 glorifica a quienes dedicaron la vida a la *salus* pública durante las Guerras Púnicas y en III, 6 menciona varios nombres para enfrentar la opinión de los epicúreos que invocan la ingratitud de los conciudadanos. La glorificación de estos grandes hombres, salvadores de la patria, los convierte en arquetipos de la comunidad.

Cicerón admite y hasta aprueba la guerra que persigue el fortalecimiento del poder y la gloria. Es la convicción de que Roma tiene una misión histórica universal. Así, surge una nueva obligación, una nueva imagen del ciudadano ideal: su obligación de soldado, de defender la *res publica* romana.¹⁰

Para Cicerón la contemplación sería incompleta si no se expresara en la acción,¹¹ porque la virtud consiste enteramente en las aplicaciones que se hagan¹². En esto establece la diferencia con los filósofos cuando dice que la más alta de las aplicaciones (de la virtud) es el gobierno de la *civitas* y el despliegue por actos y no por palabras, de los méritos mismos que glorifican los filósofos en las escuelas.¹³ En esto va más allá de la mente especulativa de Platón, en busca de la *polis* ideal, no pretende dar leyes universales sino las que resulten adecuadas a Roma.¹⁴ Cicerón manifiesta por medio de Lelio la conciencia de estar aplicando una metodología nueva —*ratio noua*— que no encuentra en los libros de los escritores griegos y —por boca de Escipión Emiliano— desarrolla un análisis racional de los elementos integrantes de la *res publica Romana*, tal como se han ido produciendo desde los días de Rómulo, para descubrir a lo largo del examen de sus realizaciones históricas los elementos integrantes de la mejor de las repúblicas.¹⁵

Rómulo, el virtuoso rey en Cicerón

En la fundación ciceroniana de Roma no hay rastros de Troya, sino que se inicia con Rómulo, quien es el virtuoso rey:

(...) quibus quidem Romulum tenebris etiamsi natura ad humanum exitum abripuit, virtus tamen in caelum dicitur (Cic. *Rep.* I, 25)

¹⁰ Utchenko, V. *Cicerón y su tiempo*, Madrid, Akal, 1978, 57.

¹¹ Cicerón, *De Officiis*, The Loeb Classical Library, with an English translation, 1958, I, 43, 153.

¹² Bréguet, E., *Cicéron, La République*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, I, 2.

¹³ Cic. *Rep.* I, 2

¹⁴ Fontán, A. *Humanismo romano*, Barcelona, Planeta, 1974, 63.

¹⁵ Fontán, *Humanismo romano*, 53.

tinieblas en las que se dice que, aunque Rómulo fue arrebatado de la vida por la naturaleza, fue sin embargo llevado al cielo por su virtud.

La historia sobre Rómulo pertenece a los mitos conocidos como romanos¹⁶ aunque también es Rómulo parte de la tradición mitológica griega¹⁷. Rómulo es el héroe epónimo de Roma. *Rhomos*¹⁸ aparece como fundador a mediados del siglo IV a. C. en Alcimo, historiador de Sicilia (FGrH 560 F 4). En Calias (FGrH 564 F 5), historiador de Siracusa de fines del s. IV a. de C. es *Rhomos* uno de los tres hijos de Rome y Latino. La cultura latina estuvo también en este tema vinculada a la griega y se consideraba heredera de la literatura helenística. Pero la literatura latina no se limitaba a la imitación.¹⁹ Los romanos querían autoafirmarse en la política exterior e incluyeron la nación romana en la cultura helenística.²⁰ Entonces los romanos se sirvieron de autores griegos del sur de Italia.²¹ Después de la caída de Tarento llegan a Roma Livio Andronico y Nevio. Al mismo tiempo los romanos conservaron la conciencia de que el mito griego es griego y llegó del extranjero.²² Pero también se inicia allí la épica latina.

Pater Patriae

En el Rómulo enniano (*Ann.* 1, 108) como *custos*, *genitor* y *pater* del pueblo romano, este encarna las virtudes comunitarias y se destaca su origen divino:

...O Romule, Romule die, / qualem te patriae custodem di genuerunt! / ... / Tu produxisti nos intra luminis oras. (*Ann.* I, 110-114)

¡Oh Rómulo, divino Rómulo / qué gran defensor de la patria los dioses te hicieron! ¡Oh padre, oh progenitor, o sangre oriunda de los dioses! / Tú nos llevaste a las orillas de la luz.

¹⁶ El mito sobre la fundación de Roma proviene, entre otros, de Tito Livio (I, 3, 10- I, 7, 3), Dionisio de Halicarnaso (*Ant. Rom.* I, 76-83), Plutarco (*Rom.* 3-11).

¹⁷ J. Bremmer y N. Horsfall (*Roman Myth and Mythography*, Londres, Institute for Classical Studies, 1987, Bulletin Supplement 52, 58), utilizan la expresión ‘mito fundacional (‘foundation myth’). T. Wiseman (*Remus: A Roman Myth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 121) lo llama ‘mito romano’ (*Roman Myth*). *Oxford Classical Dictionary* dice ‘leyenda’ (‘legend’), para Rómulo y Remo, ‘fundadores míticos’ (‘mythical founders’). *DNP* designa a Rómulo y Remo como ‘fundadores míticos’ (*die legendaren Stadtgrunder*). La mitología romana es pobre comparada con la extensa mitología griega. La crítica identifica como mitos romanos únicamente dos mitos fundacionales, uno de los cuales es el mito de la fundación de Roma por Rómulo, aunque tienen origen griego.

¹⁸ Wiseman, *Remus: A Roman Myth*, 78.

¹⁹ Feeney, D., “The reconciliations of Juno”, *CQ* 34, 1984, 179-194, enfrenta el prejuicio de la imitación de lo griego y considera que la autonomía romana se basa en la correcta interpretación de la historia en la cual recibían la cultura griega y una redefinición de ambas culturas.

²⁰ Gruen, E. *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden, Brill, 1990, 82-84.

²¹ *Semigraeci* (Robinson, R. P. *Suetoni Tranquili C. De Grammaticis et Rhetoribus*, París, Édouard Champion, 1925, 1).

²² Feeney, “The reconciliations of Juno”, 64–67.

En cambio, Cicerón no destaca su naturaleza divina sino la *virtus*. La fama de Rómulo²³ consiste en su dedicación a la acción de gobierno: *bene meriti de rebus communibus* (Cic. *Rep.* II, 2, 4). Cuando es deificado, Cicerón sostiene que no lo hubiera logrado sin *virtus: sine eximia virtutis gloria* (Cic. *Rep.*, II, 2, 4)²⁴. Todo hombre virtuoso dedicado al gobierno podrá ser un nuevo Rómulo y logrará la apoteosis²⁵:

Neque enim est nulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas. (Cic. *Rep.* I, 7,12)

Pues no hay nada en lo que la virtud humana se acerque más a los dioses que la constitución de nuevas ciudades y la conservación de las ya constituidas.

Ennio destaca el origen divino de Rómulo; Cicerón, en cambio, destaca la *virtus*. El título de *parens patriae*²⁶ confirma la *auctoritas* espiritual del honrado con ese título.²⁷ En Roma los reyes virtuosos gozaron de gran prestigio, Cicerón los llama *patriae custodes*, porque el buen rey, como él nos dice, no es dueño y señor del reino, sino su custodio y servidor:

Non eros nec dominos appellabant eos quibus iuste paruerant, denique nec reges quidem sed patriae custodes, sed patres sed deos (Cic. *Rep.*, I, 41, 64.)

No llamaban amos ni señores a los que con justicia obedecieron, ni siquiera reyes, sino defensores de la patria, padres y dioses.

Después de la monarquía, los senadores o *patres* que tienen su propia denominación están indicando una función paternal. La sabiduría política, la gran experiencia y las

²³ Cicerón considera a Rómulo fratricida en *De officiis* III, 41. Schilling (“Romulus l’elu et Remus le reprouvé, *REL* 38, 1960, 182-199) considera que el cambio de la situación política motivó el cambio para que no se viera atrás del *rex* a César; por esto Rómulo es acusado de extralimitación.

²⁴ M. D. Buisel (“Un caso ejemplar de ‘humanitas’ el ‘pater patriae’ en la república romana”, *Actas X Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Salta, 1988, 97-107: 80) sostiene que este criterio desmitificante y nueva celebración está en la línea platónica representada por el Filósofo del final (libro X) de la *Politeia*: es la propia *virtus* una fuente de deificación o mitificación más elevada que la obtenida por un semidiós gracias a su doble naturaleza, divina y humana.

²⁵ Büchner (“*Somnium Scipionis* und sein Zeitbezug”, 150) dice que la *virtus* es el motivo fundamental del *Somnium*.

²⁶ Según Ernout-Meillet (*Dictionnaire étymologique de la langue Latine*, París, Klincksieck 1959, s.v. *pater*) no se refiere a la paternidad biológica, la cual se designa con *parens* o *genitor*. Et término tiene connotaciones sociales por eso se refiere al *paterfamilias*. Según E. Benveniste (*Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983. 209-215) la palabra de raíz *pater* no indica la filiación parental, sino que se inscribe en el ámbito religioso como calificación permanente del dios supremo Júpiter y Zeus. Entonces el término designa relaciones sociales y religiosas, además de relaciones de filiación. La expresión *Pater Patriae* (a veces, *Parens Patriae*, plural *Patres Patriae*) fue un título honorífico de la Antigua Roma. La locución latina generalmente inscrita en monedas o monumentos imperiales era abreviada epigráficamente como *P.P.* En español, su significado podría ser "Padre de la Patria" o, más literalmente, "Padre de la Tierra de mis Padres". El título no representaba ninguna magistratura en particular ni tampoco conllevaba ningún estatus legal; era sólo un reconocimiento honorario asignado por el Estado.

²⁷ Buisel, “Un caso ejemplar de ‘humanitas’”, 108.

virtutes, los hace acreedores al afecto y al respeto de los ciudadanos. En los senadores ven los *cives* la más alta representación de la romanidad:

Tenuit igitur hoc in status rempublicam temporibus illis, ut in populo libero pauca per populum pleraque senatus auctoritate et instituto ac more gerentur (Cic. *Rep.* II, 32, 56.)

Así, pues, en esa época, el senado mantuvo la república de manera que, siendo libre el pueblo, unas pocas cosas las hiciera el pueblo y la mayoría se rigieran por la autoridad, la decisión y la tradición del senado.

El *pater* también es el *auctor*, “el que crea”, del verbo *augeo* significando incrementar, acrecentar.²⁸

Cicerón no se centra tanto en la gloria de Roma cuanto en la gloria del virtuoso gobernante. En el libro VI, *Somnium Scipionis* del *De re publica*, lo lleva a la gloria celestial.

Pero Cicerón también destacó el hecho de que los romanos fueron elegidos por los dioses para regir el mundo. En *Filípicas* se refiere a los romanos como el pueblo que los dioses quisieron que gobernara sobre todos los pueblos (*Filípicas* VI, 19). Se afirma aquí la vocación imperialista del pueblo romano, mucho antes de que Virgilio lo hiciera poéticamente en el libro VI de la *Eneida*. Cicerón repetirá esta misma idea más adelante (*Phil.* X 20) y en el *De natura deorum* afirma que siempre ha pensado que ninguno de estos aspectos de la religión debía ser menospreciado, y siempre ha albergado la convicción de que Rómulo mediante sus auspicios y Numa con su determinación del ritual pusieron los cimientos de la República, que seguramente no hubiera llegado nunca a ser tan grande como es si no se hubiera conseguido para él la más plena medida del favor divino (III, 2, 5/6). El mismo autor en *Pro Rabirio* habla del imperio eterno.²⁹ Valerio Máximo reiteraba la misma creencia al señalar que no hay que admirarse de que los dioses con perseverante bondad hayan velado siempre por conservar y engrandecer un imperio, en el que, según parece, se prestaba tan escrupulosa atención incluso a las más insignificantes fórmulas de la religión.³⁰

La categoría de lo propio y la gloria

²⁸ Buono Core, R. “Roma republicana: estrategias, expansión y dominios”, *Serie de monografías históricas*, 14, 523-531, 2002: 131.

²⁹ Nisard, M., *Cicéron, Oeuvres Complètes de Cicéron, Avec La Traduction En Français, Tome III, XXXVIII, Pro Rabirio Postumo, Oratio*, París, Dubochet, Le Chevalier, 1848, XXXIII.

³⁰ *Valerii Maximi, Factorum ac dictorum memorabilium*, I, 8, Leipzig, 1830.

Cicerón propone la idea de lo propio como plenitud, abundancia.³¹ Los pueblos y las ciudades buscan lo propio para progresar y lograr la plenitud. En el siglo IV a. C., cuando Grecia era la potencia en Europa, todas las naciones adoptaron modos helénicos. Entonces aparecieron dos tendencias, una helenizante y otra antihelénica. Cicerón acepta la gran cultura griega pero traduce la terminología filosófica griega al latín y al mismo tiempo crea una literatura latina con características propias. Cicerón se propone la creación de una cultura romana, una creación específica distinta a la griega. Así la fundación de Roma se inicia con Rómulo en Cicerón. En este momento de establecimiento de lo romano, para distinguirse deben fundar Roma sobre mitos propios.

Frente a la categoría de *lo propio* los términos de oposición son sustancia particular frente al ser genérico. De las teorías del ser genérico viene la idea de que todo lo individual es egoísta porque lo bueno es la totalidad.³² Entonces el individuo es un puro accidente. Para los realistas el individualismo no es egoísmo. Una comunidad que se basa en los seres indefinidos no es una comunidad. La comunidad tiene tanta fuerza cuanto le viene de los individuos vigorosos, individuales. El realismo es una metafísica del ser particular y el idealismo es una metafísica del ser genérico. En las antípodas del pensamiento del ser genérico³³, negador de lo propio con la correspondiente pobreza ontológica está la idea de lo propio como plenitud, abundancia. La persona existe dentro de los límites ontológicos de su ser que es propio de ella como existente. Cada ser pensante es este ser y no puede ser otro. Entonces el límite ontológico es inherente a la persona. Cada persona es distinta de las demás y ontológicamente no es superior a otras, pero ninguna está fuera de la medida propia. El ser la persona para otra no es alienación, porque no se renuncia a algo que le pertenece, sino que es alteridad ontológica que elimina la alienación y es libre de donarse a sus amigos, a sus conciudadanos, sacrificar su vida por la patria, etc. El límite ontológico garantiza la autonomía, la identidad respecto de sí mismo que además no le permite ser otro ser.³⁴ El individuo no tiene por qué perderse en el mar del ser genérico y en este sentido cobra gran actualidad la tesis de la patrística griega y oriental, sobre todo de Dionisio Areopagita cuando trata el tema de la persona individual y la sustancia individual y dice que Dios da la fuerza a lo que

³¹ Cic. *Off.* 1, 110.

³² Cf. Rodano, F., *La formazione della società opulenta*, Milán, 1988, 42.

³³ Hegel, F. *La fenomenología del Espíritu*, Madrid, FCE, 2004, 308-310.

³⁴ Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*, Madrid, Gredos, 1973, 24.

está reunido para el amor, a aquello que se distingue, que quedará delimitado, que no se mezclará y protege el orden de todas las cosas hasta el fin para el bien.³⁵

El idealismo se basa sobre todo en esto: no acepta el ser final como realmente existente. La esencia del hombre es la reunión de las relaciones sociales. La persona es abstracta. La continua generación de las cosas no nos permite hablar de personas, ni patria, el mundo se modifica constantemente, todo es cambio. Todas las cosas tienen valor sólo como punto de transición, los hombres se cosifican, todo es equivalente, e intercambiable y la consecuencia es necesariamente el nihilismo³⁶, pues no existe el sentido intrínseco.

Todas las ideologías de pensamiento autónomo son por esencia negadoras de la categoría de lo propio. Entonces tampoco existe lo otro y sus derechos intrínsecos. El mundo es un material para ser usado. Los otros sólo pueden tener una finalidad práctica o utilitaria, no tienen sentido por sí mismos. Así tampoco existe lo otro y sus derechos intrínsecos. El mundo es un material para ser usado.³⁷ Estas concepciones no admiten la existencia de lo otro y por lo tanto de los demás. Los otros sólo pueden tener una finalidad práctica o utilitaria, no tienen sentido personal, ni dignidad, ni origen divino. Entonces no hay lugar en estas concepciones para los conceptos de honra, respeto, gloria, etc. Si el hombre no tiene derechos propios, dignidad propia, finalidad propia sino sólo una finalidad utilitaria no existe el deber de respetarlo³⁸. En una sociedad cuyo fin es la utilidad todos son en cierto sentido explotados. Esto lleva a la alienación³⁹. El individuo ya no se siente más él, sino ajeno a sí mismo, no es una persona que tenga en sí el centro de sus iniciativas, hace cosas que no son de él; no está unido con los otros por un valor común.⁴⁰

³⁵ Dionisio Areopagita, *De divinis Nominibus*, París, Morel, 1561, 337.

³⁶ K. Kosik (*La nostra crisi attuale*, Milán, Editori Riuniti, 1987, 95) hace la crítica de la mala infinitud desde el marxismo.

³⁷ Cf. E. Komar (*Meditaciones metafísicas*, 78) dice que el idealismo, positivismo o marxismo son en primer lugar negaciones de la creación. La realidad objetiva para ellos no es creación y su visión materialista no se debe a una filosofía de la materia sino a una visión de lo real objetivo como inmenso material que espera la elaboración humana, no entendida como *ars cooperatio naturae* sino como un quehacer demiúrgico.

³⁸ R. Guardini (*Una ética para nuestro tiempo*, Madrid, 1974, 62) dice que en el respeto, el hombre renuncia a lo que de otro modo le gustaría, esto es, a tomar posesión y usar para su provecho propio y surge un espacio espiritual en que se eleva lo que merece respeto, y puede subsistir libremente y resplandecer.

³⁹ La alienación significa que el otro es sentido como *alienos*, ajeno, extraño, separado. Esto lleva a la deshumanización recíproca de la relación social; para cada uno de los individuos el otro es sentido como extraño.

⁴⁰ Ródano, F., *La sociedad opulenta*, Madrid, Talasa, 2003, 78.

En las antípodas del pensamiento del ser genérico, negador de lo propio con la correspondiente pobreza ontológica está la idea de lo propio como plenitud, como abundancia:

Admodum autem tenenda sunt sua cuique, non vitiosa, sed tamen propria (Cic. *Off.*, 1, 110)

Ante todo cada uno debe tener lo suyo, no aquello que es vicioso sino lo que es propio.

La persona existe dentro de los límites ontológicos de su ser que es propio de ella como existente. Cada ser pensante es este ser y no puede ser otro⁴¹. Entonces el límite ontológico es inherente a la persona. Cada persona es distinta de las demás y ontológicamente no es superior a otras, pero ninguna está fuera de la medida propia. Cicerón dice que la igualdad sería muy injusta porque no distingue grados de dignidad.⁴² Esta idea de perfeccionamiento en el marco de lo propio incluye la virtud e implica una ontología de abundancia. Y la máxima expresión de la virtud está en la acción del gobernante:

(...)usus autem eius (virtutis) est maximus civitatis gubernatio. (Cic., *Rep.* I, 2, 2).

La práctica principal de la misma (virtud) es el gobierno de la ciudad.

Esto expresa la idea central en Cicerón, es decir, la dedicación al gobierno como la máxima virtud y singularidad esencial de los romanos. En el primer proemio del *De re publica* enumera una serie de grandes hombres que se dedicaron a la *salus communis*. La justicia distributiva considera a la persona y su dignidad, que tiene como objetivo la justa compensación. Cada persona recibe la gloria que debe responder a sus acciones meritorias:

(...) quod vix invenitur, qui laboribus susceptis periculisque aditis non quasi mercedem rerum gestarum desideret gloriam. (Cic. *Off.*, 1, 65)

Apenas se hallará quien después de haber emprendido muchos trabajos y peligros, no aspire a la gloria como justa recompensa de sus buenas obras.

El límite ontológico garantiza la autonomía, la identidad respecto de sí mismo, que además no le permite ser otro ser.⁴³ Dentro de la categoría de lo propio el hombre puede perfeccionarse si convierte en esenciales todas las potencialidades vitales. La

⁴¹ Komar, E. *Orden y misterio*, Buenos Aires, Emecé, 1996, 25.

⁴² Bréguet, *Cicéron. La République*, I, 27, 43.

⁴³ Sciacca, *El oscurecimiento de la inteligencia*, 24.

perfección implica la propia realización y la imperfección implica el no lograr esta realización⁴⁴.

La categoría de *lo propio* es esencial en el concepto de gloria. La amistad o el amor no se concibe sin esta categoría, tampoco la elección o *dilectio* ni la admiración. Y ¿en qué consiste la gloria?:

Summa igitur et perfecta gloria constat ex tribus his: si diligit⁴⁵ multitud, si fidem habet, si cum admiratione quadam honore dignos putat (Cic. *Off.* 11,9,20)

Pues la más elevada y perfecta gloria consta de estas tres cosas si lo ama el pueblo, si posee la confianza, si se estima que son dignos de confianza con cierta admiración.

Esto es: amor, confianza y admiración. El conjunto se resume y responde a un concepto existencial fundamental, el amor, expresado en el concepto de gloria:

Nec vero neglegenda est fama, nec mediocre telum ad res gerendas existimare oportet benivolentiam civium; quam ⁴⁶blanditiis et adsentando colligere turpe est; virtus, quam sequitur caritas, minime repudianda est. (Cic. *Am.* XVII, 61)

Ni hay que descuidar la buena fama, ni creer que la estima pública sea arma de poca monta para la acción política; conseguirla con halagos y adulaciones es vergonzoso; mas el mérito que provoca el amor no es despreciable en modo alguno.

Otro de los elementos que constituyen la gloria, la *dilectio*⁴⁷ (*dilectio-onis*⁴⁸ sustantivo femenino derivado del verbo *diligere* -“elegir”), señala un factor de preferencia selectiva y criterio seleccionador⁴⁹. El amor o la amistad incluye siempre la *dilectio* que se expresa a través de la preferencia selectiva y la calidad personal y espiritual del amor o amistad humana, por lo cual también es el menos natural de los amores.⁵⁰ La *dilectio* señala a la amistad como el mundo de las relaciones libremente elegidas. Cicerón en *De amicitia* (74-76) da consejos generales sobre la elección de amigos. La amistad es selectiva. Ya entre los griegos una de las primeras lecciones de la

⁴⁴ Cf. Pieper, J., *Die Wirklichkeit und das Gute (La realidad y el bien)*, Manchen, Kösel Verlag, 1949, 11-12.

⁴⁵ Ernout, y Meillet, *Dictionnaire etymologique de la langue Latine*, s.v. *dilectio*.

⁴⁶ P. Laín Entralgo (*Sobre la amistad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985, 54) considera que esta sentencia, no siendo en modo alguno ajena al pensamiento helénico, porque la *doxa* o buena fama en la *polis* fue uno de los grandes señuelos para el alma de un griego antiguo, acaso sea la más ciceroniana del diálogo *De amicitia*.

⁴⁷ *Si diligit multitud* (“si lo ama el pueblo”) (Cic. *Off.* 11, 9, 20).

⁴⁸ Cf. Gaffiot, F. *Dictionnaire Latin-Français*, Paris, 1948, s.v. *dilectio*.

⁴⁹ F. Ramirez (*De hominibus beatitudine*, Madrid, CSIC, 1972, n. 241) explica que realmente corresponde hablar de la libertad como una consecuencia propia del querer del hombre y toda acción humana es por un fin preestablecido por la propia razón y así la voluntad resulta dueña de sus actos.

⁵⁰ C. Lewis (*Los cuatro amores*, 73) dice que, de todos los amores, la amistad nos eleva a nivel de los dioses y los ángeles.

amistad dictaba su sabiduría bajo la forma de un concepto esencial de la ética: el concepto de *proairesis*, "elección".⁵¹ La *proairesis* era la posibilidad de romper con la ideología de la exclusión al pretender, con la posibilidad de la elección voluntaria y libre, la limitación que producía los intereses del parentesco. Así Aristóteles dice que sin amigos nadie elegiría vivir.⁵² La posibilidad de elegir es el principio esencial de la existencia que se construye con la amistad. Así la sociedad humana que se precie de tal debe preservar viva la posibilidad de elección. La *amicitia* manifiesta la elección humanizada y es una forma de acercarse, desde el mundo personal, a la sociedad de seres personales. La amistad elige al otro desde el ámbito de lo propio. Pero no todo puede ser objeto de nuestra predilección sino lo que es amable.

Al inscribirse la operación que propone Cicerón 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. cuique, vel patris utriusque iudicio, vel etiam meo studio me totum ab adulescentia dedidi. (Cic. *Rep.*, II, 1, 1)

Pertenece esto que voy a decir a Catón el Viejo, al que como sabéis amé singularmente y admiré más que a nadie y al que me dediqué enteramente desde mi juventud, sea por voluntad de nuestro padre de nacimiento como del de adopción.

El reconocimiento de un alma afín, elegida (acá expresada por *dilexi*) es presentada como una experiencia que trata al otro como una excepción. Entonces puede haber una comunidad de hombres basada en visiones comunes⁵³:

Amicitia autem est nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benivolentia et caritate consensus (Cic. *Am.* VI, 20)

Pero la amistad no es otra cosa sino el acuerdo sobre todas las cosas divinas y humanas, acompañado de benevolencia y amor.

La amistad como relación interpersonal es predicado esencial del hombre y expresa la calidad personal de la amistad que está dirigida a un ser elegido. Y la gloria es el amor de preferencia de muchos: *si diligit multitudo* (Cic. *Off.*, 11, 9, 20), "si lo ama el pueblo". 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

⁵¹ Lledó Íñigo, E. "Amistad y Memoria" en *La amistad en la filosofía antigua*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2009, 25.

⁵² Bywater, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, 1962, VIII, 1155a5.

⁵³ Stock, G, *Ciceronis Laelius vel De amicitia*, With Introduction and Notes, Oxford, 1960.

fuerte de amor son las virtudes que posee la persona que es su objeto. Lo que atrae en estas acciones y lleva a imitarlas es su propia bondad intrínseca. Otro elemento allí destacado era la admiración correspondiente al concepto de dignidad. En esta definición de gloria Cicerón también emplea el término *dignus*, referido al que merece algo, proporcionado al mérito o condición de una persona⁵⁴. Pero el amor o la elección dirigida a una persona no impide al que ama percibir la amabilidad de todos los seres humanos⁵⁵.

Como conclusión acerca de la categoría de lo *propio*, podemos decir que Cicerón destaca la dedicación al gobierno como una de las características propias de los romanos.

La homogeneidad y la heterogeneidad, distinción esencial entre Troya y Roma

El concepto de *lo propio* se amplía y profundiza en la noción de homogeneidad y heterogeneidad.

Tanto Troya como Roma tuvieron sus murallas; sin embargo, se diferencian claramente. Los troyanos decidieron en la fundación de su ciudad establecer el triunfo de su voluntad concentracionista. Eneas, en cambio, buscó la heteronomía en Italia. Ambas ciudades tuvieron sus murallas y en cada una de ellas representan conformaciones políticas de cierre y apertura. Troya limita la ciudad dentro de la muralla mientras que Roma extiende la ciudad más allá de sus murallas.

La muralla no sólo es el *dintorno* del *afuera* sino, sobre todo, el *contorno* del *adentro*. Su dinamismo no es únicamente *centrífugo*, de repulsión de lo exterior, sino también *centrípeto*, de recolección de lo exterior. No tiene sólo como función rechazar al enemigo extranjero sino, también, y sobre todo, reunir a los aliados exteriores. Troya y Roma representan ambas actitudes, correspondientes al cierre y a la apertura. Rutilio Namaciano dice: *Urbem fecisti quod prius orbis erat* (*De reditu suo*, lib. I. 19, 19). Con Roma, en efecto, el *orbe* se transforma en *urbe*⁵⁶. Podríamos decir que en Troya el límite opera fundamentalmente como *determinación*, mientras que en Roma el límite es *disposición*.⁵⁷ Troya es la ciudad *en sí*; Roma es la ciudad como *lo otro de sí*. En la

⁵⁴ Cf. Gaffiot, s.v. *dignus*.

⁵⁵ *Caritas generis humani* (Reynolds, *Cicero De Finibus Bonorum et Malorum*, 5, 23, 65). J. Pieper (*Las virtudes fundamentales*, Madrid, 1985, 471) asegura que la intensidad del amor dirigido a una persona seleccionada parece colocar al que ama en una situación desde la que ve brillar ante sus ojos la bondad y amabilidad de todos los demás seres humanos y que precisamente ese amor dirigido a una única persona con exclusión de todas las demás es el que hace posible la universalidad de la afirmación en el amor.

⁵⁶ M. T. Varrón (Manuel-Antonio Marcos Casquero, *Varrón Marco Terencio De Lingua Latina*, Bilingüe, Barcelona, Anthropos, 1990), en su *De lingua latina* V, 127, 135, deriva «urbs» de «orbis». La ciudad, en efecto, reproduce el orden cósmico. Esto representaba un verdadero tópico para los romanos.

⁵⁷ DRAE, s.v. *determinación*, del latín *determinatĭo*. *Determinación* es la acción y efecto de determinar (tomar una resolución, fijar los términos de algo). Es una disposición con el mundo, con nuestro mundo. Establecimiento de los límites de una cosa: *determinación* de fronteras.

segunda parte de la *Eneida* se describe la misión de Roma que consiste en reunir los pueblos itálicos, manteniendo sus características diferenciales. En esto consiste la condición de Juno para su asentimiento.⁵⁸ En la construcción de la muralla de Troya está también la causa de su ruina.⁵⁹ La realeza troyana es desde el inicio corrupta, impía. Laomedonte, rey de Troya que mandó construir las murallas es el *fraudulentus dux*⁶⁰ porque engañó a Poseidón y a Apolo, que le permitió apacentar sus rebaños en el monte Ida: *destituit deos mercede pacta*.⁶¹ La casa de su hijo Príamo es *domus periura Priami*⁶² por el falso juramento del padre y por la inmoralidad del mismo Príamo y sus hijos. Paris es el *fatalis incestusque iudex*⁶³ porque se dejó comprar por Afrodita. La construcción de la muralla de Troya fue el castigo de Poseidón porque junto a Hera y Atenea quiso encadenar a Zeus.⁶⁴ Es claro que Troya cae por sus propias culpas y está condenada porque se ganó el castigo de los dioses.⁶⁵

Si comparamos la fundación de Troya con la fundación de Roma, podemos decir que los troyanos decidieron establecer una ciudad que consignaba el triunfo de su voluntad concentracionista, habitar un sitio exclusivo. Troya representa la obstinación de un rey que no busca la reciprocidad sino acceder a la ciudad, pretendiendo hacer de ella materia de posesión, contra la divinidad. Así, la unidad del pueblo afincado en un lugar único se conforma como un absoluto. Se trata de una idealizada identidad reacia a toda diferencia. Absorber en esta unidad los atributos divinos es la meta de la ciudad. Así se pone fin a la distinción entre el habitante del cielo y la tierra. Para que el hombre indistinto y abroquelado en la homogeneidad se confunda finalmente con Dios. La

La *Disposición (Diátesis)* es el orden de lo que tiene partes, o con relación al lugar, o con relación a la potencia, o con relación a la forma. Es preciso, en efecto, que haya en este caso cierta posición, como lo indica el nombre mismo: disposición. *Aristóteles* (García Yebra, V. *Metafísica*, trilingüe: griego, latín, castellano, Madrid, Gredos, 1970) libro V, 19 dice que la *Diátesis* es la capacidad de disponer de una cosa o poder hacer uso de ella: Ordenación de algo de la forma conveniente para lograr un fin. Bourdieu, E. *Savoir Faire. Contributions à une théorie dispositionnelle de l'action*, Paris, Seuil, 1998, 58. Hegel en su doctrina del Ser, a propósito de la categoría de realidad (*Realität*), distingue en el límite o *determineidad (Bestimmtheit)* dos lados: la *determinación (Bestimmung)* o ser-en-sí y *disposición (Beschaffenheit)* o ser-para-otro. Cf. Hegel, F. *Wissenschaft der Logik*, Erster Band: *Die objektive Logik*, Hamburg, Felix Meiner, 1978, 67 y 69-71.

⁵⁸ Virgilio, P.M. *Obras completas*. Bilingüe: latín-español. Madrid, Ediciones Cátedra, 2003. Verg. *Aen.* XII, 820.

⁵⁹ Feeney, "The reconciliations of Juno", 185.

⁶⁰ Horacio, Villeneuve, F. *Odes et Épodes*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, *Oda* III,3. El mismo año en el que a Octaviano le dieron el nombre de Augusto, Horacio escribió una de las *odas romanas*, la *oda* III,3. El núcleo central de la *oda* es el discurso de Juno sobre la apoteosis de Rómulo.

⁶¹ Hor., *Carm.*, III, 3.

⁶² Hor., *Carm.*, III, 3.

⁶³ Hor., *Carm.*, III, 3.

⁶⁴ Hom., *Il.*, I, 396-406

⁶⁵ R.G. Nisbet, and Rudd (*Commentary on Horace, Odes Book III*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 44-45) ven el motivo para la ira de las diosas en el juicio de Paris.

divinidad tratará de ser oída y discernida como otra que interpela al hombre. A ese hombre que ha clausurado su corazón a la heteronomía. Por eso cae Troya. Al encerrarse en un lugar excluyente, el hombre también excluye a la divinidad, no sólo con el atropello sino también la igualación. Los troyanos traicionan a los dioses y al mismo tiempo desconocen los avisos divinos, avisos de Laocoonte y Casandra. A la divinidad se opone el hombre encerrado entre murallas excluyentes, el hombre sin atributos personales, global y uniforme. Esto es el ejemplo del sopor que se adueña del espíritu cuando el hombre abdica de su complejidad. De ella depende el entendimiento de los hechos.

Pero lo que definía a la antigua Roma no era su muralla.⁶⁶ La muralla no era un elemento constituyente suyo. Las primeras murallas (las murallas denominadas anacrónicamente servianas) se erigieron como defensas frente a la invasión de los galos del año 386 a. C. Lo que caracterizaba propiamente a Roma era el límite *sin muralla* denominado *pomoerium*. El *pomoerium* era una franja de terreno, señalada por unos mojones (los *cippi pomoerii*), que separaba el territorio de la *urbs* (dominio de los ciudadanos) del *ager* (dominio de agricultores y soldados). Tan marcado estaba este límite que, antes de franquearlo, los magistrados con *imperium militiae* debían deponer éste dejando sus tropas extramuros de la ciudad, en el campo de Marte (Marte, el dios de la guerra, junto con otros dioses cuya influencia era considerada peligrosa para la comunidad, como Vulcano, dios del fuego o Venus, diosa de la lujuria, recibían culto fuera del *pomoerium*). Tampoco la cremación ni la inhumación de cadáveres estaba permitida en el interior sagrado del recinto *urbano*⁶⁷. Lo relevante para nosotros, lo que muestra la vocación de trascenderse de ese contorno mágico que fue el *pomoerium*, es la relación entre éste y el *limes* o, dicho de otro modo, entre la ciudad y el imperio. Según Aulo Gelio el derecho (*ius*) de ampliar el *pomoerium* era potestad de quien había ampliado el *ager* romano capturándolo al enemigo.⁶⁸ La ampliación centrífuga del espacio militar (*ager*) conllevaba la ampliación correlativa del espacio civil (*urbs*). El *pomoerium* resulta ser así un eco, un reflejo del *limes*. Por eso Roma no tiene murallas: porque no mira hacia su interior sino hacia fuera. No es *determinación*, es *disposición*. Roma no da la espalda al mundo: Roma aspira a *ser* el mundo.

⁶⁶ Rykwert, J. *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en Roma, Italia y el mundo antiguo*, Salamanca, Sígueme, 2002, cap IV, nota 6.

⁶⁷ Plutarco, *Lives*, Londres, Harvard University Press, 1919, *Vit.*, XI, 2, III.

⁶⁸ Marshall, P. K., *Auli Gellii Noctes Atticae*, Oxford, 1968, XIII, 14. Véase también en el mismo sentido: Church, A. J., Brodribb, W. J., Bryant, S., *Complete Works of Tacitus*, New York, Random House, Inc. 1942, *Ann.* XII, 23. La lista de ampliaciones del *pomoerium* se puede consultar, por ejemplo, en Rykwert, *La idea de ciudad*, 257.

La caída del Hombre, en la ortodoxia cristiana, con el pecado original y el paso de la dignidad a la miseria se expresaba en el mito de Babel, es decir con la caída del lenguaje.⁶⁹ Así podemos establecer un paralelo entre Troya y la torre de Babel que resalta la obstinación del hombre que no se resigna a su naturaleza humana.

Fijar residencia en un lugar absoluto o excluyente quiere decir que no existe otro lugar o es tan superior a otros que los anula. Aquellos que se instalan en un sitio único pretenden con esto lograr la perfección. El hombre presume que puede excluir a los demás de su lugar de excelencia. Además, la homogeneidad de los hombres indiferenciados en este lugar único, exclusivo y excluyente niega toda heterogeneidad, incluso la divina.⁷⁰ El hombre que borra la diferencia con sus iguales incluye finalmente a Dios en esta homogeneidad. Así el hombre homogéneo borra los límites en el espacio entre el cielo y la tierra y borra también la diferencia entre el hombre y Dios absorbiéndolo en esta homogeneidad. Júpiter ya no sería garante del *fatum* porque será humillado e igualado al hombre. Cuando el hombre desconoce a la divinidad pretende arrogarse, en un pie de igualdad, los atributos de los dioses y sobreviene la profanación. La imposibilidad de discernimiento entre el nombre y la cosa se impone en la unidad absoluta.⁷¹

La catástrofe obliga a los hombres a volverse hacia los dioses en busca de ayuda. Podemos recordar a Eneas, distinguido por su piedad. Después de la caída de la soberbia Troya sigue al *fatum* en sus frecuentes dudas o zozobras respecto al comportamiento o actitud a adoptar en momentos críticos del poema: la noche final de Troya, su romance con Dido, su enfrentamiento final con Turno.

En la heterogeneidad se impone la alteridad, la unidad de lo diverso. La *Eneida* detalla una extensa lista de etnias italianas, incluidos los etruscos, y pueblos de origen

⁶⁹ Cave, T., “La cornucopia y el mito de Babel”, *Insula* 674, Madrid, 2003, 28.

⁷⁰ Cuando Dios confunde las lenguas (*Génesis*, 11.7) resulta la revelación del otro como otro. Así se termina con los hombres indiferenciados y comienza a regir la diferencia. Se termina la igualdad. La multiplicación de lenguas obliga al hombre necesariamente a la comprensión del otro. A esto se añade también el regreso de la conciencia de Dios. La lengua única representa la soberbia de los que no admiten lo diferente. Con la caída de la torre nace la alteridad. Antes reinaba la uniformidad omnipotente entre los hombres anónimos. Dios ha impuesto la distinción entre los hombres y entre el cielo y la tierra. Ahora los hombres deben traducir y desentrañar para entenderse entre sí. La verdadera proximidad se dará entre distintos.

⁷¹ En esto es ejemplificador *Cra.*, 432b-d de Platón (Burnet, J., *Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Sophista, Politicus, Theaetetus*. Vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1977), donde Sócrates dice que es preciso que lo que llamamos imagen no sea capaz de reproducir el modelo entero; sólo así ella podrá ser efectivamente su imagen. Y que sería bueno, si los nombres y las cosas que ellos designan coincidieran absolutamente. Entonces dice que todo se haría doble sobre la marcha y ya no sería posible decir: ésta es la cosa y éste es el nombre.

griego que habitan suelo italiano que no constituyen una unidad étnica y mucho menos política. Al encontrarse con otros pueblos, el hombre se hace más humano.⁷² La convergencia entre los hombres se hará mediante –y no a expensas de– la variedad. La misión de Roma es reunir las razas itálicas, preservando sus características: esa es la condición de la misión.⁷³ Con este tema se entrelaza el elogio virgiliano a Italia porque Augusto conoce el amor que por Italia sienten los romanos. Este elogio se manifiesta también en el desfile de héroes del libro VI de la *Eneida* y los personajes itálicos del libro VII, como una reflexión sobre el patrimonio espiritual de Italia, centro ecuménico del mundo.⁷⁴ Se abrió de este modo, como necesidad e ideal, la perspectiva de la auténtica convivencia, el camino posible e incierto hacia la concordia.

Babel –escribe Steiner– fue todo lo contrario de una maldición. El don de las lenguas es precisamente eso: un regalo y una bendición incalculables. La riqueza de la experiencia, la creatividad del pensamiento y del sentimiento, la penetrante y la delicada singularidad de la concepción hecha posible por la condición políglota, son el principal medio de adaptación y la principal ventaja del espíritu.⁷⁵

Cicerón comparaba la concordia con la armonía musical que torna congruentes los sonidos diferentes en la unidad de la melodía:

Et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia, artissimum atque optimum in omni republica vinculum incolumitatis; eaque sine iustitia nullo pacto esse potest > (Aug. *De civ. Dei* II, 21; Cic. *Rep.* II, 42, 69)

Y la que es llamada por los músicos armonía en el canto, es la concordia en la ciudad, vínculo de bienestar seguro y óptimo para toda la república, pues sin la justicia ningún pacto puede conservarse.

La república romana mantenía la unidad entre los latinos y los aliados, gracias al asentimiento de aquellos, que se reforzaba por la justicia, que era la forma que asumía esa unidad. Podría perder su estabilidad si se instauraba un régimen de ilegitimidad, porque en tal caso quienes obedecían voluntariamente en un régimen de justicia sólo acatarían al poder por miedo en un estado de injusticia y violencia.⁷⁶ Claudio en el año 48 d. de C. propone aceptar a extranjeros de la Galia entre los senadores con el argumento de que, en la historia romana, la ciudad siempre había aceptado a los extranjeros porque estos contribuirían a la grandeza romana.⁷⁷ Los romanos siempre

⁷² Pieper, *Las virtudes fundamentales*, 464.

⁷³ Verg. *Aen.*, XII, 820-8.

⁷⁴ von Albrecht, M. *Virgilio*, Murcia, Universidad de Murcia, 2012, 135.

⁷⁵ Steiner, G. *Errata*, Madrid, Siruela, 1998, 118.

⁷⁶ Cic, *Rep.*, II, 42, 69.

⁷⁷ Giardina, A. *L'Italia romana. Storie di un' identità incompiuta*, Roma, Laterza, 2004, 3 ss.

declararon con satisfacción su múltiple origen y la política de integración.⁷⁸ Esta concepción de unificación ya está implícita en la leyenda de fundación en el *asylum* de Rómulo.⁷⁹ Cuando Roma logra la supremacía en el Mediterráneo en el siglo II. A. de C., se planteó la cuestión de la aceptación de los itálicos como ciudadanos romanos⁸⁰ a manera de una necesidad que luego culmina en las guerras civiles. Pero entre los romanos no existió la idea de una comunidad étnica.⁸¹ En esto se distingue de Grecia que impulsó el centralismo.⁸²

Bajo esta perspectiva el acercamiento entre culturas, entre hombres y del hombre con la divinidad será el objetivo de la verdadera humanidad.

Si el hombre es un producto social y cultural, como sostiene la concepción moderna, no posee una naturaleza y todos los proyectos se originan en el hombre mismo.⁸³ El hombre posmoderno y el idealista en general, negador de la realidad y lo propio, no sale de sí mismo. Su pasión no es referencial, está dentro de él: ama el placer o el estado afectivo que los demás le desencadenan. No busca el vínculo sino simplemente el poder o la posesión. La desontologización nos acerca a la nada, así aparece el nihilismo y la ausencia de fundamentos y de lo propio.⁸⁴ Aceptar la individualidad, es decir, aceptar una individualidad propia, irreductible a una red de puras relaciones, significa aceptarse como algo propio. El realismo es una metafísica del ser particular y el idealismo es una metafísica del ser genérico.

Los racionalismos, idealismos, existencialismos, positivismos y todas las ideologías de pensamiento autónomo son por esencia negadoras de la categoría de lo propio. Estas concepciones no admiten la existencia de lo otro y por lo tanto de las demás personas, pueblos, etc.

Hoy, en cambio, se propone la exaltación de la eficacia. Es lo que Jacques Lacan ha llamado “la correspondencia de todo con todo”.⁸⁵ Los hombres ya no se verán

⁷⁸ Gabba, E. (“Italia e Roma nella ‘Storia’ di Velleio Patercolo”, *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, Firenze, ETS, 1973, 352 ss.) señala que Velleio Patérculo sostiene que el poder alcanzado por los romanos se debe a la política de integración. Cf. también Sordi, M. “Integrazione, mescolanza, rifiuto nell’Europa antica: il modello greco e il modello romano”, *Integrazione mescolanza rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall’Antichità all’Umanesimo*, Roma, Fondazione Niccolò Canussio, 2001, 23 ss.

⁷⁹ Briquel, D., *Le regard des autres*, Besançon, ISTA, 1987, 137ss.

⁸⁰ Nicolet, C. *Rome et la conquête du monde méditerranéen. I. Les structures de l’Italie romaine*, París, PUF, 1979, 287 ss.

⁸¹ Giardina, A. *L’Italia romana*, 25ss.

⁸² Brinkman, J. A., “The Foundation Legends in Vergil”, *CJ* 54, I, 1958, 25-33: 399-417. Herodoto (VIII 144) definía a los griegos por la consanguineidad, por la lengua, santuarios y cultos comunes.

⁸³ Lukács, G. art. publicado en *Der Spiegel*, junio, 1970, 19.

⁸⁴ Baudrillard, J., *Sobre la seducción*, Madrid, Cátedra, 1987, 9.

⁸⁵ Lacan, J., *El triunfo de la religión*, Paidós, Buenos Aires, 2005, 81.

diferentes. Pero el resultado de esto no es la integración sino la disolución de las singularidades en una masa amorfa. Estamos ante una pérdida vivida como triunfo. Hoy nos gobierna un neototalitarismo uniformador y la búsqueda de la globalización. La diferencia es el enemigo. No hay lugar para la disonancia. Toda alteridad va en camino de ser repudiada. No es que todos pensamos lo mismo, todos debemos pensar lo mismo. Imponemos constantemente la idea del diálogo uniformador, pero el diálogo no se impone y no es uniformador.

El acercamiento entre culturas es posible a partir de la categoría de lo propio. La asimilación con otra cultura se produce cuando se imita la cultura, las costumbres o el pensar de otro. Este proceso se acrecienta con la célebre globalización que va homogeneizando las idiosincrasias de otras naciones. La globalización implica un lenguaje único.

La unidad sin alteridad es signo de soberbia. Si no existe la distinción sino solamente lo homogéneo, el hombre finalmente se iguala a los dioses y no existe la posibilidad de la gloria. Entonces solamente podemos pensar en la gloria autónoma. Una ciudad igualitaria, exclusiva y excluyente como Troya no puede aspirar a la gloria. En cambio, puede esperar la gloria una ciudad que encarne la concordia, la cual intenta lograr la unidad de lo diverso, como Roma.

Conclusión

La leyenda de la fundación significó la unión de distintos pueblos, unión continuada en una propuesta religiosa única. También Salustio en su *Bellum Catilinae* se refiere al nacimiento de Roma como la fusión de troyanos y aborígenes. Estos hechos marcaron el inicio del sentido que tendrá la historia romana como concordia de diversos pueblos con el proyecto de imperio universal.⁸⁶

Si la naturaleza humana cambia constantemente, pueden los hombres que integran un grupo social o un momento histórico tener relación o comunicación con otro grupo social. Si esto no es posible, no puede existir el concepto de la gloria que mantiene en pie las costumbres, ideales antiguos y el ejemplo que permanece en el tiempo. Si en el hombre no hay nada propio y lo determina el conjunto social, de dónde proviene el cambio, la orientación en la actividad política. Puede deberse este cambio o esta orientación a algo accidental o al todo social. Cicerón le otorga esta capacidad al

⁸⁶ Ogilvie, R. M., *Roma antigua y los etruscos*, Madrid, Taurus, 1981, 36.

hombre que tiene la capacidad intrínseca de transformar la situación, de modo que sobrepasa el conjunto de las relaciones en las que vive.

La gloria representa el fin de la actividad política, representa al hombre libre y vinculado a la sociedad por una vocación singular, que a la vez lo distingue de la masa y lo vincula a la comunidad, en la que está integrado de manera única con todos.

María E. Sustersic

Universidad Nacional de La Plata

mesustersic@yahoo.com.ar

Resumen:

La ambigüedad que sintieron los romanos hacia lo griego dio origen a diversos mitos fundacionales. Cicerón afirma lo romano con la fundación romuliana, y destaca la gloria del virtuoso gobernante. La gloria implica la plenitud y sólo se puede alcanzar en la categoría de *lo propio*. Además, si no existe la distinción sino solamente lo homogéneo, el hombre finalmente se iguala a los dioses y no tiene la posibilidad de la gloria. Entonces solamente podemos pensar en la gloria autónoma.

Palabras clave: Cicerón, gloria, dignidad.

Abstract:

The ambiguity felt by Romans towards the Greek spirit gave rise to various foundational myths. Cicero affirms the Roman character by means of the Romulean foundation and emphasizes the glory of a virtuous ruler. Glory involves plenitude and can only be achieved in *one's own* category. Moreover, where there is no distinction and only the homogenous exists, man finally is equal to the gods and has no chance to achieve his own glory. Therefore, only autonomous glory is possible.

Keywords: Cicero, glory, dignity.

RECIBIDO: 8-11-2016 – ACEPTADO: 12-12-2016