



# La ética ciudadana romana en el espejo de la Literatura Latina

Marco Antonio Coronel Ramos

Universitat de València/Estudi General

---

**Resumen:** Tras definir los *topoi* como conjunto de arquetipos que caracteriza ideológicamente una civilización, el presente trabajo analiza el origen de los postulados éticos que caracterizan la sociedad romana tal y como se transparenta en los tópicos que vertebran la historia de la literatura latina.

**Palabras clave:** Literatura Latina, Pensamiento Latino, Topicología, Ciudadanía Romana.

## Introducción: El Tópico como Ideología

En sentido general y no estrictamente retórico, un *tópos* podría definirse como un conglomerado de diversos motivos convergentes que forman una estructura significativa más o menos estable [1]. Para que un tópico se configure como tal será preciso, además, que dicha estructura significativa sea asumida por una sociedad como representación de los valores incontrovertibles -y por ello idiosincráticos [2]- que la caracterizan como civilización [3]. Esta definición no es contradictoria con el concepto aristotélico del tópico como línea de argumentación y *recipiente* donde se aglutina el caudal epistemológico que luego usarán los oradores [4], cual hilo de Ariadna, en los variados ámbitos de la materia tratada en sus discursos [5]. Muy al contrario, será partiendo de la acepción aristotélica y a medida que la retórica se fue transformando en ciencia literaria, como los tópicos devinieron lo que Curtius denomina un *almacén de provisiones* en el que un autor podía encontrar *las ideas más generales* [6] pertinentes a cualquier tipo de discurso o escrito. Desde ambos sentidos -el aristotélico y el más general- el tópico es una manera de desvelar o descubrir o lo que es lo mismo, un corpus ideológico que permite trabar la coherencia de un determinado discurso [7]. Los tópicos serán las sedes *-lugares-* de las opiniones aceptadas por una cultura, de ahí la doble función que juegan: de receptáculo de materiales, en la perspectiva de la creación, y de cifra hermenéutica, en la de la comprensión e interpretación [8].

No obstante, el tópico no es sólo un utensilio lógico o retórico, ni siquiera artístico-literario, sino que, en su vertiente de código de arquetipos -o fórmula, por usar un término con tradición- de una cultura y organizador discursivo y comunicativo [9], es sustento del universo ideológico de una sociedad, permitiendo explicar su visión de la realidad y desentrañar su conjunto de valores. Hará posible también que los individuos se sientan integrados culturalmente en la medida en que compartan esas experiencias definidoras de su civilización. El tópico, en definitiva, esquematiza el sistema de coordenadas ideológicas de una sociedad y decanta las opiniones individuales universalizándolas y creando el referente conceptual que amalgama una comunidad cultural. El tópico así visto es el patrón sobre el que se elabora el entramado de contenidos discursivos que sostiene no sólo la idiosincrasia de una cultura sino la propia cotidianeidad. El tópico facilita la validez comunicativa del conjunto de afirmaciones no probadas, de opiniones que no requieren justificación o de conjeturas no regidas por la lógica que pueblan la vida diaria [10].

Parece, pues, lícito interpretar la constelación de ideas comúnmente aceptadas por los romanos para contraponer la riqueza y la pobreza desde la perspectiva del tópico, es decir, como conjunto de líneas de argumentación transparentes en su significado y en su uso para todo hablante [11]. Todo romano parecía conocer sus ambivalentes significados culturales de ahí que, rastreando las trazas de estos significados sostenidos por el tópico, que les da cohesión y coherencia [12], se puedan descifrar algunos de los entresurcos ideológicos -entre ellos los éticos- más característicos de la sociedad romana.

## La Tópicos Morales Romanos

El origen de los diversos tópicos morales de los romanos ha de buscarse, por un lado, en los principios que en Roma se consideraban identificativos de la sociedad desde épocas remotas *-mores maiorum-* y, por el otro, en las corrientes filosóficas importadas de Grecia. Lo atávico *-los mores-* y lo novedoso *-la filosofía-* convergían en el término *virtus* que, enarbolado desde los *mores*, será polemizado y sistematizado desde una filosofía helenística cada vez más escorada hacia el ámbito de lo ético: los *mores*, como hábitos tradicionales de comportamiento y convivencia, delimitaban el ámbito de valores como la *virtus*, la *gravitas* y la *pietas* que regían tópicamente la mentalidad tradicional romana [13]. A estos conceptos hay que unir otros como los de *frugalitas*, *industria*, *severitas*, *fides* y *dignitas*, *clementia* o *miseriordia*. Todos ellos definen el entramado ideológico de los romanos [14]. La filosofía griega, por su parte, les ofrecía un método para sistematizar y explicar estos valores [15], un método para reinterpretar intelectualmente la civilización romana [16]. Por ello Séneca explica la convergencia entre *mores* y filosofía atribuyendo a la filosofía el cometido específico de afianzar en el romano los valores propios de las virtudes ciudadanas primigenias *-los mores* [17]. Surge así una definición ético-política de *virtus* que deriva en una ideología que antepone, en formulación de Lucilio, lo público a lo familiar y lo familiar a lo individual [18].

Esta conceptualización de la filosofía como correctora de los vicios [19] que los romanos ya estarían acostumbrados a evitar con los valores inherentes a sus tradiciones, asentará en su imaginario la creencia en un pasado ciudadano remoto donde la virtud imperaría [20]. De ahí que, y a pesar de la alta estima que Cicerón [21] sentía por la filosofía, el Arpinate apoye el tópico de la superioridad moral romana, basándose justamente en esta idea: en que los valores que los griegos asumieron por haber desarrollado el método filosófico, los romanos ya los poseían de un modo natural. Esta avenencia teórica de los *mores* con la filosofía transforma la filosofía en Roma en una propedéutica de valores consuetudinarios. Otra consecuencia de esta delimitación de lo filosófico es la manifiesta renuencia romana ante lo especulativo. En este terreno vuelve a ser un ejemplo Cicerón que, sin contemplaciones, arremeterá contra los sistemas intelectuales teóricos, postulando una filosofía que sirva de acceso a valores más tangibles *-tradicionales* [22].

Todas estas ideas darán origen a la tópica contraposición entre lo romano y lo griego como dos polos ocupados respectivamente por lo político-moral y lo especulativo, por la austeridad y el lujo banal. Este tópico alcanzará tal estabilidad que autores tan separados en el tiempo como Salustio y Tácito lo utilizarán para caracterizar la altura moral de sus personajes.

Salustio, en la primera mitad del siglo I a.C., se sirve de él para alabar a Mario frente a Sila: Mario estaría dotado de la rudeza y pragmatismo tradicionales romanos y carecería de toda superficialidad griega [23]. Sila, por el contrario, es presentado como un erudito conocedor de la cultura griega y, por ello, como un ser dado a los placeres y a los lujos. Este decantarse por la sofisticación frente a la rudeza de Sila es el modo que encuentra Salustio para retratarlo como un mal romano que no respeta los *mores* [24], entre cuyos valores estaba la ya comentada anteposición de lo público a cualquier otra consideración. De hecho, cuando Salustio procede a censurar la deriva moral del propio Mario, lo primero que le atribuirá será la ambición de cargos públicos y de las ganancias que estos reportan. Con esto le está reprochando su alejamiento de los *mores* [25]. Lo propio hará Tácito a caballo entre los siglos I-II d.C. para caracterizar a su suegro Agrícola [26]:

*memoria teneo solitum ipsum narrare se prima in iuventa studium philosophiae acrius, ultra quam concessum Romano ac senatori, hausisse, ni prudentia matris incensum ac flagrantem animum coercuisset. scilicet sublime et erectum ingenium pulchritudinem ac speciem magnae excelsaeque gloriae vehementius quam caute adpetebat. mox mitigavit ratio et aetas, retinuitque, quod est difficillimum, ex sapientia modum.*

En consecuencia, la filosofía sólo será tópicamente aceptada entre los romanos si servía para inspirar al hombre la austeridad y la mesura propias de los *mores*. Al tiempo se alabará la represión de toda inclinación especulativa que acabaría, según establece el propio Tácito, en deseos de gloria y en ambiciones. Al pensamiento del romano que leyese a Tácito acudiría esta constelación de tópicos y no le supondría esfuerzo alguno considerar a Agrícola un hombre de grandeza moral al atribuírsele que había sabido conjugar la tradicional austeridad romana con los modales civilizados aparejados a la filosofía helenística [27].

La comparación de estos autores -o de otros muchos como Juvenal [28]- permite concluir que en Roma la filosofía será cultivada como reflexión político-moral, pero censurada cuando se convierta en distintivo de la codicia, la ambición y la brillantez fuera asignada a muchos filósofos griegos más preocupados, según los romanos, por el esplendor de sus palabras que por la corrección de sus actos. Así se explica que Tácito alabe el freno que la madre de Agrícola puso a su hijo para contener su afición por una filosofía griega puramente especulativa y verbosa.

Por esta misma razón Tácito loará a Julio Grecino, padre de Agrícola, por haber aplicado la filosofía al bien común: por haberla utilizado de acuerdo con los *mores* romanos. Más fulgor todavía desprende esta afirmación si se tiene en cuenta que Tácito cuenta que Julio Grecino cayó en desgracia ante Calígula por celos de sus virtudes. Un romano que oyese esto, no dejaría de sentirse solidario con Grecino y asqueado de un Calígula que, contra los *mores* -contra Grecino- anteponía el interés personal a lo público. Tácito, para marcar esta oposición, recurrirá precisamente al tópico de atribuir a Calígula una gran atracción por la elocuencia y por la mera especulación filosófica, vicios contrarios a la romanidad de las virtudes características de Grecino [29].

En consecuencia, la filosofía, que empieza en Grecia como ciencia de la naturaleza, se asienta en Roma en su versión helenística de ciencia moral. Esta evolución no parece ajena a los pilares de la virtud que la filosofía helenística presupone: la naturaleza y la razón. Lo ético queda prefigurado por lo natural y lo racional. *Natural* significa nacido de la esencia del propio hombre y, por tanto, con rango de universal; *racional*, implica comprensión e interpretación de lo natural. Lo natural perfila al hombre como hijo y discípulo de la naturaleza y le obliga a seguir sus dictados y valores; lo racional le describe dotado de reflexión lógica y necesitado de comprender y explicar las cosas que le rodean. Lo natural impulsa al hombre hacia la virtud; la razón rige esos impulsos hacia la virtud. En resumen, el concepto de naturaleza va unido al de necesidad; el de razón, al de juicio y discernimiento. Por ello, la mencionada reivindicación de la superioridad moral romana en boca de los eruditos romanos formados en la filosofía helenística, se debe a que éstos reinterpretan los *mores* como la formulación práctica romana de los valores naturales y universales sistematizados por la filosofía [30]. Si lo natural antecede a lo racional, si los valores preceden a la reflexión moral, los *mores* serán anteriores y superiores a la filosofía. Lo natural y lo racional quedarán convertidos en sustentos de la *virtus* helenístico-romana y, como tal, en conceptos necesarios para explicar los tópicos romanos de la riqueza.

El postulado de que la naturaleza es madre y maestra de la virtud es un tópico compartido por los más grandes pensadores helenístico-romanos, tanto epicúreos como estoicos. Entre los primeros, Lucrecio, en la primera mitad del siglo I a.C., afirmará con contundencia que la filosofía debe acercar al hombre a lo natural, porque es la naturaleza la que muestra al hombre el nulo valor de la riqueza, la justa medida de las necesidades y la preponderancia de las virtudes [31]:

(...)  
*nil aliud sibi naturam latrare nisi ut, quoi  
 corpore seiunctus dolor absit mente, fruatur  
 iucundu sensu cura semota metuque?*

El sentido de la austeridad y la severidad lo habrían heredado los romanos directamente de la naturaleza, de ahí que el auténtico sabio sea aquel que, superando las necesidades, sepa liberarse de todos los miedos y ataduras [32]. La naturaleza será maestra de virtud precisamente por ello: por mostrar el auténtico valor de las cosas y evitar la irrupción de valores ajenos a la esencia humana, como el de la riqueza [33]. De la misma opinión es Séneca que, en la primera mitad del siglo I d.C. habla del siguiente modo [34]:

*Quid sapiens investigaverit, quid in lucem protraxerit quaeris?  
 Primum verum naturamque, quam non ut cetera animalia oculis secutus  
 est, tardis ad divina; deinde vitae legem, quam ad universa derexit, nec  
 nosse tantum sed sequi deos docuit et accidentia non aliter excipere quam  
 imperata. Vetuit parere opinionibus falsis et quanti quidque esset vera  
 aestimatione perpendit; damnavit mixtas paenitentia voluptates et bona  
 semper placitura laudavit et palam fecit felicissimum esse cui felicitate  
 non opus est, potentissimum esse qui se habet in potestate. Non de ea  
 philosophia loquor quae civem extra patriam posuit, extra mundum deos,  
 quae virtutem donavit voluptati, sed illa quae nullum bonum putat nisi  
 quod honestum est, quae nec hominis nec fortunae muneribus deleniri  
 potest, cuius hoc pretium est, non posse pretio capi.*

Séneca combina en estas palabras la idea romana, derivada de sus valores tradicionales, que define la virtud como búsqueda del bien común, con el postulado filosófico que hace de la virtud la maduración racional del hombre. Ambas ideas responden en último término a impulsos naturales y se vincularían con la moderación en la satisfacción de las necesidades de la vida y con la ponderación de la realidad. La naturaleza sería el origen de la filosofía [35] y el espejo ético-político de la sociedad humana [36]. Sería, además, la que liberaría al hombre de percepciones falsas como convertir las riquezas en un valor o magnificar las necesidades reales del ser humano [37].

Desde esta óptica la recurrencia a la existencia de una edad antigua virtuosa hay que relacionarla con la idea de que el hombre es más virtuoso cuanto más cerca vive de lo natural. Por ende, la sofisticación y el lujo serán los valores contrarios a la naturaleza. La altura moral de los individuos podrá medirse por la justeza con que siguen la austeridad inspirada por la naturaleza. Por ello Séneca, para enseñar a Lucilio el sentido de la verdadera riqueza, cita una máxima de Epicuro -*magnae divitiae sunt lege naturae composita paupertas* [38]- que encierra dos ideas fundamentales en la tónica romana sobre la riqueza:

1. Que el hombre necesita muy pocas cosas para vivir
2. Que la naturaleza muestra el uso adecuado de las cosas

En efecto, al comentar esta máxima de Epicuro, afirma Séneca [39]:

*Ad supervacua sudatur; illa sunt quae togam conterunt, quae nos senescere sub tentorio cogunt, quae in aliena litora inpingunt: ad manum est quod sat est. Cui cum paupertate bene convenit dives est.*

La felicidad humana provendrá, por hablar con Aristóteles y su justo medio [40], de saber cuáles son los límites de la vida y las necesidades reales del individuo. De ambas cosas es maestra la naturaleza [41]. Las riquezas y la ambición, por el contrario, sólo contribuirían a ennegrecer la claridad natural de las cosas, por lo cual se convierten en generadoras insaciables de males, al obcecar al hombre y hacerle perder la noción de necesidad natural [42]: el rico sólo quiere riquezas o, como dice Marcial a un tal Emiliano [43]:

*Semper pauper eris, si pauper es, Aemiliane dantur opes nullis nunc nisi divitibus.*

Por tanto, la naturaleza es la que conduce al hombre a la virtud, mientras que las riquezas lo incitan al vicio. La naturaleza encarnará la parte rectora universal del hombre -lo innato; la virtud, la parte individual, la capacidad de cada hombre de adecuarse a los dictados naturales [44]. La virtud es específicamente la capacidad particular de acompañarse con la naturaleza y de atenerse a los límites que ésta impone al hombre [45].

En el sentido de *natural* la virtud es también racional. A este respecto puede definirse la razón como la facultad que explica la naturaleza e interpreta las necesidades del hombre mostrándole el camino virtuoso para satisfacerlas. Su opuesto será la imitación en sentido moral: si la razón es el diapason que marca la corrección de los actos, la imitación es un espejismo por no basarse en la comprensión de la realidad, sino en una falta de juicio suplida con la aceptación del ejemplo de otros [46]:

*Nihil ergo magis praestandum est quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes non quo eundum est sed quo itur. Atqui nulla res nos maioribus malis implicar quam quod ad rumorem componimur, optima rati ea quae magno adsensu recepta sunt, quodque exempla bonis multa sunt nec ad rationem sed ad similitudinem vivimus.*

La imitación se presenta como incapaz de discernir el valor de virtud de cada cosa [47]. Por ello, sólo puede ser considerado sabio el que se rige por juicios propios inspirado en las enseñanzas de la naturaleza. Nace de aquí la acepción moral del vocablo *vulgus* tan evidente en autores como Horacio o Juvenal [48]. Del primero de ellos es la famosa afirmación *Odi profanum vulgus et arceo* [49], con la que da entrada a unos versos en los que elogia la vida austera y severa que, según la moral tradicional, conduce a la perfección ciudadana. Es éste el tópico que está en la base de la contraposición de Séneca entre razón e imitación: la razón como propiciadora de una correcta comprensión de la realidad y de las necesidades naturales y, la imitación, como favorecedora del contagio de los comportamientos más detestables y adocenados [50]:

*Cum de beata vita agetur, non est quod mihi illud discessionum more respondeas: 'haec pars maior esse videtur'. Ideo enim peior est. Non tam bene cum rebus humanis agitur ut meliora pluribus placeant: argumentum pessimi turba est.*

En consecuencia la virtud racional nace de apartarse de lo moralmente vulgar [51]:

*Cum vulgaria et solita contempsit instinctuque sacro surrexit excelsior,  
tunc demum aliquid cecinit grandius ore mortali. Non potest sublime  
quicquam et in arduo positum contingere quam diu apud se est: desciscat  
oportet a solito et efferatur et mordeat frenos et rectorem rapiat suum  
eoque ferat quo per se timuisset ascendere.*

El instinto sagrado es del que carece el *vulgus* que Horacio llama, por esa carencia, *profanum*. Por tanto, el apartarse del vulgo no es un desprecio por la plebe como conjunto de ciudadanos más desfavorecidos, sino que es una llamada a guiarse por los valores morales más encumbrados, a saber, los que se atienen a la naturaleza y los que acercan al hombre a su dios interior, como diría Marco Aurelio, equiparando la razón a una suerte de numen interior [52] que guía al hombre hacia la felicidad [53]. Por ello mismo, insiste una y otra vez Séneca en la idea de que el único bien nace de satisfacer las necesidades intelectuales e interiores del ser humano [54]: atribuir un valor desmesurado a las riquezas sería para un romano un ejemplo tópico de irracionalidad y de moral vulgar como dice el autor cordobés [55]:

*At excaecant populum et in se convertunt opes, si numerati multum ex  
aliqua domo effertur, si multum auri tecto quoque eius inlinitur, si familia  
aut corporibus electa aut spectabilis cultu est. Omnium istorum felicitas  
in publicum spectat: ille quem nos et populo et fortunae subduximus  
beatus introsus est.*

Las riquezas, además, son caracterizadas, como bienes externos, por su gran poder de seducción capaz de difuminar el valor real de las cosas según el propio Marcial [56]. Con todo, como luego se indicará, no son para los romanos un mal en sí mismas, sino que se transforman en tal cuando obnubilan el discernimiento racional provocando en el hombre una ambición desmedida más allá de sus necesidades naturales. Por ello, la virtud requiere que la razón muestre el significado exacto de las palabras porque, como dice Séneca, no percibir los significados auténticos equivale a confundir la realidad que las palabras representan [57]. A su juicio, es rasgo inherente de la moral de imitación juzgar por las apariencias, de ahí que Séneca no guste de los retratos que reproducen apariencias que pueden falsear la realidad [58]. Un ejemplo extremo de cómo los falsos valores trastocan el significado de las palabras es la actitud que Marcial atribuye a los ricos [59]:

*Genus, Aucte, lucri divites habent iram:  
odisse quam donare vilis constat.*

De este modo, la riqueza ha trastocado el sentido de la generosidad y el de la austeridad: la austeridad se convierte en acaparar dinero y no gastarlo, de ahí que, para evitar la generosidad, se recurra a la invención de afrentas y odios. En este sentido es especialmente elocuente el citado epigrama IX 22 por resumir el conjunto de valores equivocados en la moral de los ricos y, por ende, el conjunto de vicios que éstos promueven en la sociedad por la vía de la imitación:

1. El acaparamiento de grandes terrenos
2. La posesión de muchos esclavos
3. La presencia excesiva de lujos en la decoración de la casa
4. La desmedida ostentación en la mesa y en la comida
5. La abundancia de perversiones morales

## 6. La necesidad de contar con muchos clientes

En una palabra, la imitación de lo exterior es propia del *vulgus* porque se sustenta en la más descarnada e *irracional* ostentación. La ostentación es un vicio en sí misma, de ahí que el propio Marcial no sólo censure la ostentación de la riqueza sino también la de la pobreza [60], por alejar ambas al hombre de su numen interior, en la formulación de Marco Aurelio, o de la razón que, entendida como capacidad de discernir el auténtico valor de las cosas [61], es tenida como origen de toda virtud [62]. De esta manera, la apelación tópica de los romanos a la razón como rectora de los instintos naturales del hombre se basa en una llamada a esforzarse por ver más allá de las apariencias y de la ostentación [63]. La razón perfilará los límites naturales de las cosas e inspirará los valores que se deben seguir para alcanzar la virtud y, con ella, la felicidad [64]. La filosofía sólo pudo ser aceptada en Roma precisamente por ser interpretada como método para llegar a la mesura y el equilibrio naturales [65].

Por todo ello la felicidad será definida tópicamente en la civilización helenístico-romana como la adecuación del hombre a los valores naturales promovida por la comprensión racional de la realidad [66]. Exponente claro de ello es Cicerón que entiende que el cometido principal de la filosofía es la consecución de la felicidad a través de la virtud [67]. Es más, para autores como Plutarco, la felicidad será consecuencia directa de los progresos en la virtud [68] mensurables con factores como la superación de las envidias y los celos originados por las riquezas [69] -por los valores exteriores [70]-. Esta afirmación convierte la independencia de la persona con respecto a todo lo que sea su propia naturaleza -su numen- en un axioma [71]:

*Bona conditione geniti sumus, si eam non deseruerimus. Id egit rerum natura ut ad bene vivendum non magno apparatu opus esset: unusquisque facere se beatum potest. Leve momentum in adventiciis rebus est et quod in neutram partem magnas vires habeat: nec secunda sapientem evehunt nec adversa demittunt; laboravit enim semper ut in se plurimum poneret, ut a se omne gaudium peteret.*

Las riquezas, pues, son incapaces de hacer mejores a los hombres [72], de ahí la necesidad, según los citados Plutarco o Séneca, de convertirlas en fiel de la maduración personal y del progreso social. Son incapaces porque no pueden ofrecer felicidad, ya que ésta nacería únicamente de la armonía natural y racional. Por ello, a juicio de Salustio, la virtud no es necesaria sólo para la felicidad personal, sino también para sostener la estabilidad ciudadana [73] e incluso para determinar la validez misma de las estrategias militares [74]. Concediendo a la virtud este papel tan relevante en la gestión de lo público, rinden los romanos pleitesía a sus *mores* en las que el servicio de lo público constituía, como se dijo, la principal nota del auténtico sabio. Es la justa conclusión de la concepción romana de la ética no como ejercicio especulativo sobre el numen individual, sino como una pragmática de las consecuencias públicas de un proceder personal inspirado por los valores superiores. Así debe interpretarse las siguientes palabras que Cicerón pone en boca de Escipión [75]:

*hanc tu exerce optimis in rebus! sunt autem optima curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit; idque ocius faciet, si iam tum, cum erit inclusus in corpore, eminebit foras et ea, quae extra erunt, contemplantis quam maxime se a corpore abstrahet. namque eorum animi, qui se corporis voluptatibus dederunt earumque se quasi ministros praebeuerunt impulsuque libidinum voluptatibus oboedientium deorum et hominum iura violaverunt, corporibus elapsi circum terram ipsam volutantur nec hunc in locum nisi multis exagitati saeculis revertuntur.*

Estos principios ideológicos que combinan los mores y la filosofía en el sentido ya indicado son los que permiten que el concepto *riqueza* origine en Roma un haz de argumentos utilizable en diversos órdenes de la vida social de la ciudad. La tópica que tiene como fundamento la riqueza sólo se explica si se tiene presente lo dicho hasta el momento: la virtud es un valor que nace del respeto racional a las cualidades y necesidades naturales. Por ello, la virtud no podrá medirse para un romano por premios, lujos o por cualquier otro valor externo, sino que ella misma es su retribución, como opina Cicerón [76]. Con estos principios los romanos construyen la historia de su pasado ancestral y de sus valores idiosincráticos.

## **Las Virtudes Ético-Política Romanas**

La utilización de los tópicos basados en la riqueza para la explicación del pasado ancestral romano tiene un ejemplo relevante en Dionisio de Halicarnaso, que presenta la hegemonía imperial de los romanos de su tiempo como consecuencia histórica de un pasado esplendoroso caracterizado por la vigencia de los valores ético-políticos de los *mores*. Estos son sintetizables en un conjunto de virtudes que van desde la austeridad a la valentía pasando por la habilidad político-militar. La admiración por estos valores romanos es lo que inspira a Dionisio la redacción para sus conciudadanos griegos en la segunda mitad del siglo I a.C. de una *Historia de la Roma antigua* con la que explicar las razones de la pujanza política y militar de la ciudad de Roma. Para ello utilizará todo el caudal de argumentos que conformaban la ideología imperante en su época, entre ellos, el tópico de la moderación, la austeridad y la severidad como virtudes propias de los romanos desde sus humildes orígenes. Prueba de ello es que, al comentar las medidas que Rómulo habría tomado para organizar la ciudad garantizando su preeminencia político-militar y moral [77], le asigna como motivación la voluntad de fomentar cuatro virtudes muy concretas:

1. Moderación en el vivir
2. Preferencia por la justicia frente a las ganancias
3. Ejercicio de la fortaleza
4. Consideración de la virtud como el valor más digno de todos

De ese modo se atribuyen a la voluntad del propio Rómulo los valores que sustentaban el universo ideológico -tópico- de la Roma ya plenamente helenística de la segunda mitad del siglo I a.C. Cada uno de estos valores tendrá su réplica en determinados vicios y, si los valores determinan la hegemonía de la sociedad romana, los vicios respectivos darán cuenta de su eventual degeneración. Así, al tópico de la moderación en el vivir, se opondrá la idea del lujo desenfrenado como causa de toda degeneración; al tópico de la justicia, se contraponen el de la apetencia desenfrenada de ganancias, que conduce a la disgregación social interna y a la pérdida de confianza en Roma de sus aliados; al tópico de la fortaleza de ánimo y de la constancia cívica, se oponen las muchas penalidades que conlleva una sociedad desestructurada; al tópico de la virtud -entiéndase virtud natural-racional, se opone la pérdida de todos los valores ciudadanos representados por los *mores maiorum* y de todos los valores personales representados por las virtudes tal y como fueron sistematizadas por las filosofías de salvación helenísticas.

Consiguientemente, el pasado romano queda explicado en función de los tópicos que conforman el código ideológico derivado de las filosofías helenísticas. Así se observa también en las medidas que Rómulo implementaría para evitar la decadencia

de los valores de moderación, justicia, fortaleza y virtud que quería imponer en su ciudad:

1. Que los cometidos únicos de los ciudadanos fueran la guerra y la agricultura
2. Que los esclavos y extranjeros se dedicasen a los trabajos sedentarios

De la implantación de estas medidas se deduce, en primer lugar, la consecuencia de que los que ostentan el poder deben ejercerlo en exclusiva para buscar el bien común, tomando todas las medidas necesarias para que la justicia y la equidad rijan en la ciudad: el poder ha de servir para evitar las corrupciones y los vicios. En segundo término, se puede inferir de la cita varios tópicos que anticipan en cierto modo las causas con que los propios romanos explican su decadencia: el tópico de que el sedentarismo origina la corrupción de los cuerpos y los espíritus y el tópico contrario de que el ejercicio de la agricultura -la vida en el campo- y de la guerra son el modo perfecto para que un hombre libre se transforme en un auténtico hombre ciudadano. En este sentido Dionisio de Halicarnaso aclara las tres virtudes esenciales que la agricultura y la guerra proporcionan al individuo y que, naturalmente, reporta parejos beneficios a la ciudad:

1. Dominio de los apetitos
2. Pureza de las costumbres: evita, en concreto, los enredos amorosos
3. Búsqueda de la prosperidad y no de la riqueza: la prosperidad es definida como un estado de comodidad que no perjudica a ningún conciudadano

Estos asertos permiten comprender las abundantísimas críticas de los más grandes autores romanos contra todo tipo de desenfreno y contra la riqueza como origen de los desequilibrios más graves. En justa contrapartida, la superación de los apetitos, la prevención de los adulterios y la evitación de las ambiciones desmedidas serán el objetivo moral preponderante en los escritos de esos mismos autores. Estos argumentos se transformarán en la ideología moral indiscutida -tópica- de la sociedad romana. Por ello es muy relevante la complementariedad que Dionisio atribuye a las dos tareas de Rómulo encomendaría a los ciudadanos: la dedicación a la agricultura y a la guerra debían ir juntas. Las mismas personas, en tiempos de paz, se dedicarían a las faenas del campo y, en tiempos de guerra, se enrolarían en la milicia. Rómulo habría establecido incluso que, en la paz, el trabajo agrícola sólo se interrumpiría el día señalado para el mercado. Por otro lado, el objetivo de la milicia no debía ser la obtención de ganancias fáciles, sino el logro de botines justos que serían repartidos equitativamente entre todos los que habían combatido por la victoria. La equidad en el reparto garantizaría que todo romano participase con agrado en la milicia.

A estas medidas atribuye Dionisio de Halicarnaso la hegemonía de Roma sobre los pueblos del mediterráneo. A la pervivencia o degeneración de estos principios, sustentadores de las citadas *mores maiorum* transformadas en valores éticos por mor de la filosofía helenística, atribuirán tópicamente los romanos la hegemonía o decadencia de su ciudad.

Deducción lógica de las palabras de Dionisio de Halicarnaso es la consideración ambivalente que en Roma se tiene de las riquezas. Esa ambivalencia se entenderá mejor si se traen a colación palabras dichas anteriormente: las riquezas sólo son malas cuando obnubilan la razón y apartan al hombre de las necesidades naturales.

Las medidas que Dionisio atribuye a Rómulo pretendían, precisamente, anclar al hombre en las virtudes racionales y en la moderación natural. Por todo ello, las riquezas no son concebidas *per se* como buenas o malas, sino que sus beneficios o perjuicios provienen en exclusiva del uso que se haga de ellas. Su bondad o perniciosidad dependerá, en última instancia, de la actitud del poseedor [78]:

*Divitias nego bonum esse; nam si essent, bonos facerent: nunc, quoniam quod apud malos deprenditur dici bonum non potest, hoc illis nomen nego. Ceterum et habendas esse et utiles et magna commoda vitae adferentis fateor.*

De su mal uso nacerán derroches, extravagancias y ostentaciones y, cuando a ello se suma la falta de honradez, desenfrenos e iniquidades. El causante último de esta actitud frente a las riquezas es la avaricia, considerada por Salustio el peor vicio por dejar insatisfechos los deseos de poseer y por azuzar al avaricioso a tomar lo que no le pertenece [79], actitudes todas nacidas de la falta de racionalidad que Rómulo, según Dionisio, quería evitar y que, como se dijo anteriormente, conduce a la moral *vulgar* de imitación.

Esta idea tópica de la avaricia y la ambición como deseo irracional y contra-natura de poseer riquezas y poder será utilizada por autores como Salustio para caracterizar, por boca de Catón, la depravación de Catilina. Su relajación moral es un contra-ejemplo de los *mores* y de la ortodoxia filosófica estoica de romanos como Catón, que veían incompatibles con la idea de virtud todo probabilismo o relativismo moral. Por ello defiende Catón que no se tenga piedad alguna con los que atenten contra los *mores* como es el caso de Catilina [80]. En este sentido, cuando Salustio quiere caracterizar a Catilina como vicioso y carente de moral lo presenta, como réplica a Catón, arengando a los suyos para que planten cara a la autoridad de la ciudad, es decir, a subvertir las leyes [81]:

*quocumque ire placet, ferro iter aperiendum est. quapropter vos moneo uti forti atque parato animo sitis est, quom proelium inibitis, memineritis vos divitias decus gloriam, praeterea libertatem atque patriam in dextris vestris portare. Si vincimus, omnia nobis tuta erunt: conmeatus abunde, municipia atque coloniae patebunt. Si metu cesserimus, eadem illa advorsa fient: neque locus neque amicus quisquam teget quem arma non texerint. Praeterea, milites, non eadem nobis et illis necessitudo inpendet: nos pro patria, pro libertate, pro vita certamus, illis supervacuaneum est pugnare pro potentia paucorum.*

Por contraste con la actitud defensora de los *mores* de Catón, Catilina lucha por riquezas, honra y gloria. Es a esto a lo él llama libertad y patria. Catilina, como diría Séneca, ha perdido el contacto con lo natural y con la razón y la primera consecuencia de todo ello es su manipulación del sentido de las palabras, trasunto de su perversión de las realidades. Catilina contraviene con ello los *mores*, ya que atenta contra los principios fundacionales de la ciudad establecidos por Rómulo -anteponer el interés general, evitar las guerras internas, justicia a la hora del reparto de los botines, etc., y teorizados desde la filosofía helenística -falta de clarividencia a la hora de discernir la realidad. Esta caracterización de Catilina se sustenta, en última instancia, en el argumento tópico de que el mal uso del dinero provoca la destrucción moral del hombre y, en este sentido, de su libertad. Este tópico tendrá un gran uso en muchos textos historiográficos en los que se explicará la decadencia de la sociedad romana, según luego se indicará, como falta de ponderación ante la enorme afluencia de riquezas que las victorias militares pusieron a disposición de Roma. Las riquezas habrían oscurecido el raciocinio de los ciudadanos que las habrían convertido en un objeto de deseo. Esta es, por ejemplo, la opinión de Salustio [82]:

*Sed primo magis ambitio quam avaritia animos hominum exercebat, quod tamen vitium propius virtutem erat; nam gloriam honorem imperium bonus et ignavos aequae sibi exoptat, sed ille vera via nititur, huic quia bonae artes desunt, dolis atque fallaciis contendit. Avaritia pecuniae studium habet, quam nemo sapiens concupivit: ea quasi venenis malis inbuta corpus animumque virilem effeminat, semper infinita insatiabilis est, neque copia neque inopia minuitur.*

Estas palabras sólo pueden entenderse desde un estoicismo con tintes aristotélicos - menos ortodoxo que el de Séneca o Persio, desde el que el valor de los comportamientos se mide en función de las consecuencias que tengan sobre la sociedad y sobre el individuo. Así, lo mismo que el ejercicio del poder puede ser bueno, si está inspirado por el bien común, o malo, si se basa en engaños y mentiras, la ambición será positiva según los objetivos que persiga. El dinero y las riquezas, sin embargo, siempre encarnan un mal porque en gran medida se sustentan, como dice Salustio, en un vicio absolutamente negativo como es la avaricia, es decir, la incapacidad de contener la ambición.

Estas ideas parecen plenamente asentadas en Roma mucho antes de Salustio como lo demuestra el ejemplo de Plauto a caballo entre los siglos III y II a.C. Este autor, en *Captivi*, presenta a Hegión, un rico que compra prisioneros con la idea de encontrar a sus dos hijos que fueron capturados hacía tiempo. Esa búsqueda noble y moral de su hijo y su concepción de la justicia y de la ecuanimidad le permiten valorar las cosas en su justa medida y decir [83]:

*ego uirtute deum et maiorum nostrum diues sum satis.  
non ego omnino lucrum omne esse utile homini existumo:  
scio ego, multos iam lucrum lutulentos homines reddidit;  
est etiam ubi profecto damnum praestet facere queam lucrum.  
odi ego aurum: multa multis saepe suasit perperam.*

La réplica a este comportamiento *racional* ante las riquezas la da el propio Plauto al comparar, en *Mostellaria*, la educación del hombre con la de un edificio para decir que el hombre se comportará según y como lo hayan diseñado y construido, es decir, según los valores derivados de la educación paterna [84]. Desde esta perspectiva, si Hegión es modelo de buen progenitor que ha engendrado dos hijos también modélicos, la réplica puede ser Saturión, el gorrón de la comedia *Persa*, parásito que ayuda al esclavo Tóxico a comprar y liberar a su amada. La moral de Saturión se pone de manifiesto cuando dice [85]:

*Veterem atque antiquom quaestum maiorum meum  
seruo atque optineo et magna cum cura colo.  
Nam numquam quisquam meorum maiorum fuit  
quin parasitando pauerint uentris suos:  
pater, auos, proauos, abauos, ataus, tritauos  
quasi mures semper edere alienum cibum.*

Saturión, con un lenguaje altisonante imitando las típicas *congeries* jurídicas, alardea de su gorronería considerándola herencia de sus mayores. Su baja moral, surgida de su ambición, le lleva a sostener con gran pompa ideas que debían chirriar a los oídos de los que acudían a la obra de Plauto: Saturión opina que se debería obligar a los delatores a devolver la mitad del dinero si se demuestra que la delación era correcta [86]. Es evidente que el gorrón no pretende reformar la justicia ni criticar el enriquecerse con las acusaciones, sino quiere que el campo quede libre para la acumulación de riquezas ilegales y para el ejercicio de las prácticas más ilegales. La gorronería, la trapacería y la imitación, en el sentido antes indicado, han subvertido los valores de Saturión convirtiéndolo en un cínico y en parásito para la sociedad.

Hegión, sin embargo, conoce el valor *natural* de las riquezas: el ser útiles para nobles propósitos.

Esta cuestión del valor de las riquezas la trata Cicerón de un modo sistemático en su *De Republica*. En sus páginas Escipión, uno de los prototipos morales del acervo ideológico romano, manifiesta que el deseo de atesorar riquezas por ellas mismas es propio de hombres más indignos. La posesión de las riquezas no puede servir, a su juicio, para la ostentación, ya que su valoración jamás podrá ser ajustada sino desde la ética y, por ende, desde su uso público. El que posee riquezas las tendrá siempre en usufructo. Desde esta perspectiva la idea del bien público y la conciencia de ciudadano son los valores supremos. Estos son precisamente los dos valores atribuidos por Dionisio a la Roma de tiempos de Rómulo: el bien público evita la rapiña en el reparto del botín tras las guerras y la conciencia de ciudadano hace que todos antepongan la prosperidad y la seguridad públicas a cualquier otra consideración.

En definitiva, poseer riquezas y no usarlas para el bien común es una indignidad derivada de una falta de juicio para ponderar el valor real de las cosas. Por ello, más allá de las garantías políticas y administrativas limitando la posesión de las riquezas, a Escipión le interesa destacar que la propia naturaleza pone obstáculos a la posesión de recursos que no se pueden usar. De ahí que sea ir contra la naturaleza acumular riquezas sin capacidad para administrarlas con el bien común [87]:

*agros vero et aedificia et pecudes et immensum argenti pondus atque auri qui bona nec putare nec appellare soleat, quod earum rerum videatur ei levis fructus, exiguus usus, incertus dominatus, saepe etiam deterrimorum hominum immensa possessio, quam est hic fortunatus putandus, cui soli vere liceat omnia non Quiritium, sed sapientium iure pro suis vindicare, nec civili nexu, sed communi lege naturae, quae vetat ullam rem esse cuiusquam nisi eius, qui tractare et uti sciat; qui inperia consulatusque nostros in necessariis, non in expetendis rebus, muneris fungendi gratia subeundos, non praemiorum aut gloriae causa adpetendos putet; qui denique, ut Africanum avum meum scribit Cato solitum esse dicere, possit idem de se praedicare, numquam se plus agere, quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse, quam cum solus esset.*

La naturaleza y la razón, como se vio anteriormente son los que puedan dotar de significado positivo a las riquezas. La naturaleza, porque marca los límites de la necesidad, y la razón, porque determina el uso adecuado de las riquezas. Por ello, según el pensamiento de Escipión -y la ideología romana dominante, rico será no desear nada, libre no verse preso de intranquilidades, seguro no temer los naufragios [88]. En consecuencia, es la filosofía y el uso *político* lo que hace que el uso de las riquezas sea adecuado. Ello es especialmente evidente desde la definición de República que Cicerón pone en boca del mismo Escipión [89]:

*Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. eius autem prima causa coeundi est non tam inbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio; non est enim singulare nec solivagum genus hoc, sed ita generatum, ut ne in omnium quidem rerum adfluentibus copiis (...).*

De este modo la riqueza -o la pobreza- no es vista como una cualidad intrínseca a una determinada clase, sino, más bien como una posesión colectiva de la sociedad. Esta es la idea que permite a Horacio, Juvenal o Séneca hablar del vulgo en un sentido moral más que social, según antes se indicó. Estos postulados condicionan las

diversas teorías en boga en Roma sobre el origen mismo de la sociedad: bien como unión voluntaria de individuos que buscan la prosperidad común bien, más aristotélicamente, como respuesta a una inclinación natural de los hombres. En cualquiera de estas dos concepciones, la posesión de riquezas no será un bien en sí mismo.

Los que opinen que la sociedad nace de una inclinación natural del hombre sostendrán igualmente que las riquezas deberán ser limitadas por las leyes. Esta era el parecer más usual entre las clases dirigentes de Roma, por lo cual no es casualidad que a Rómulo se le tenga por un gran legislador que, dotado de gran racionalidad para entender las medidas naturales de las cosas, dictó las mejores leyes para establecer el uso correcto de las riquezas, limitándolo a la satisfacción de las necesidades básicas [90]. En este sentido, las leyes que dictó Rómulo están inspiradas por las mismas preocupaciones que hace decir a Lelio en respuesta a Escipión que sólo hay pueblo donde hay comunidad de derecho y no intereses contrapuestos [91]. Por consiguiente, la ley debe servir para garantizar que los hombres vivan en consonancia con los principios superiores, entre los que no se encuentran las riquezas, que formarían parte de los valores *exteriores* según la formulación antes aludida de Marcial o Marco Aurelio. La ley asume así el papel político que la razón presentaba para los filósofos en el terreno ético: la razón mostraba los valores de las cosas permitiendo al hombre vivir según la virtud; las leyes dictaminan lo correcto para mantener la sociedad cohesionada bajo la misma virtud. Por ello la ley tiene el mismo sostén que la virtud: la razón y la naturaleza [92]:

*Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec improbos iubendo aut vetando movet.*

Estos principios dan lugar al concepto en lo sustancial estoico de *ley natural*, definible como conjunto de principios inherentes al ser humano que, al tiempo que lo impulsa a agruparse en sociedades, le establece los límites necesarios para que la sociedad prospere. La ley natural es, en lo que tiene de ley, la salvaguarda de la ciudad y, en lo que tiene de natural, la salvaguarda de los principios básicos de convivencia, de ahí lo aberrante de la actuación de Catilina antes indicada en versión de Salustio: al no aceptar las leyes, subvierte los valores *naturales* representados por las leyes. Este concepto determina, por ejemplo, la idea de *guerra justa* que, como Dionisio atribuyera también a Rómulo, era aquella que no es una simple ocasión para practicar la rapiña indiscriminada o, como dice explícitamente Cicerón [93]:

*Illa iniusta bella sunt, quae sunt sine causa suscepta. nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causam bellum geri iustum nullum potest (...) Nullum bellum iustum habetur nisi denuntiatum, nisi indictum, nisi repetitis rebus (...)*

La guerra más injusta será la interna, la que divida la sociedad porque por su causa se destruyen los vínculos innatos que impulsan al hombre a convivir. Este mismo principio es el que se atribuye a Rómulo cuando éste intenta evitar enfrentamientos entre los romanos por el reparto de los botines estatuyendo que la equidad los debía presidir.

Estas ideas son las que inspiran a un Virgilio que, convertido en colaborador en el proyecto político de Augusto, proclama que la prosperidad de la nueva edad -la *augústea*- proviene de las medidas legales, administrativas y religiosas implantadas por un Augusto que trata de vitalizar los principios morales y políticos más tradicionales -tópicos- de la tradición romana. Augusto tendría los mismos objetivos que Rómulo -la prosperidad, la estabilidad y la hegemonía de Roma- y estaría

inspirado en los mismos principios políticos de Escipión -la universalidad de la ley. Por ello escribe Virgilio [94]:

*Vltima Cumaei venit iam carminis aetas;  
magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.  
iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna,  
iam nova progenies caelo demittitur alto.*

Las ideas aristotélicas de Escipión o de Virgilio -o del Rómulo de Dionisio de Halicarnaso- no eran compartidas por epicúreos como Lucrecio para el que el hombre se reúne en sociedad por intereses conscientes [95] y no por una inclinación natural. La consecuencia más clara de esta divergencia es que Escipión valora las riquezas según se use para el bien común, mientras que para Lucrecio las riquezas serán siempre perniciosas porque contribuyen a romper el pacto de convivencia sellado entre los hombres. Para Escipión el mal uso de las riquezas atenta contra los auténticos y *naturales* valores del hombre; para Lucrecio, contra la justeza social y el pacto que da prosperidad a una colectividad. En definitiva, para Lucrecio la sociedad es una comunidad de individuos que, en sus inicios, estaba presidida por virtudes *tópicas* como la falta de apetitos sexuales desmesurados. Sin embargo, desde un principio, había buenos y malos: los unos, los que respetaban los pactos, los otros, los que los transgredían. Con todo, según Lucrecio, los buenos eran mayoría en un principio, lo cual puede interpretarse como concesión al tópico de la edad dorada remota, aunque Lucrecio ofrezca una razón tan lógica para justificar su afirmación como que, de haber predominado los malos, la sociedad humana haría tiempo que habría perecido.

A pesar de estas diferencias entre Escipión y Lucrecio, ambos convergen en el punto *tópico* de que la naturaleza es el principio rector -limitador- de la vida y las necesidades humanas. En Lucrecio, en concreto, la naturaleza es presentada como la maestra que enseña al hombre hechos tan definidores de la sociedad humana como el lenguaje [96] o el fuego [97]. A su juicio, las enseñanzas de la naturaleza siempre reportan bienes al hombre. Por el contrario, todos los males como son el poder real, la propiedad privada o las riquezas, provienen de actitudes no inspiradas en la naturaleza [98]. A las riquezas achacará, en concreto, la responsabilidad de ser el germen de toda degeneración: las riquezas -y los honores- provocarían en los hombres una gran insatisfacción y el deseo insano de seguir acaparándolas. En consecuencia [99]:

*Quodsi quis vera vitam ratione gubernet  
divitiae grandes homini sunt vivere parce  
aequo animo; neque enimst umquam penuria parvi.  
At claros homines voluerunt se atque potentis,  
ut fundamento stabili fortuna maneret  
et placidam possent opulenti degere vitam.*

La riqueza, frente a la naturaleza, introduce valores espurios en las necesidades humanas y, con ellos, en la sociedad. En este sentido, en Lucrecio, las leyes se sobrepone a lo natural cuando lo natural se ha subvertido por las ambiciones. Este papel de las leyes contrasta con el ya visto en Escipión, en el que las leyes sancionan lo natural, son la manifestación visible de lo natural, de las necesidades naturales. Lucrecio, por el contrario, vincula el nacimiento del derecho a la caída de los reyes que se habrían hecho fuertes gracias a sus riquezas. Su caída da origen a la organización administrativa que tenía como cometido controlar con punición lo que la inclinación natural a la virtud ya no podía. El miedo a la ley y su castigo cumple la función entonces de la racionalidad natural [100]. La principal consecuencia de ese nuevo mundo es que el hombre da lugar a las creencias en los dioses, lo cual, a juicio de Lucrecio, es el reconocimiento del miedo del hombre y de la desconfianza en su

propia fuerza [101]. Otra consecuencia de esta caída, basada de nuevo en el tópico de las edades, es la aparición del valor que podríamos decir suntuario de los metales: los metales valían según su utilidad para el hombre, ahora se utilizarán por codicia simplemente para atesorarlos [102].

Si se tienen presentes todos estos contenidos las riquezas serán positivas si, el que las posee, las mantiene con mentalidad de usufructuario y las pone al servicio del bien común. Este tópico nace de visión de la virtud y de la felicidad trazada por los romanos partiendo, como se ha indicado, de la filosofía helenística. El que actúe de ese modo logrará mantener sus riquezas sin angustiarse, es decir, sin sentir apego por ellas. Así lo dice Séneca, uno de los romanos que más insistió en este punto, tal vez por sentirse obligado a explicar la contradicción que podía despertar el hecho de que él era un rico que pretendía regirse por los principios de la filosofía [103]:

*Ait ista debere contemni, non se habeat, sed ne sollicitus habeat; non abigit illa a se, sed abeuntia securus prosequitur. Divitias quidem ubi tutius fortuna deponet quam ibi unde sine querella reddentis receptura est?*

De ello se puede deducir que la posesión acertada de las riquezas es que nace de la razón, es decir, de la capacidad de darles su valor exacto, y de la naturaleza, es decir, de la tendencia a utilizarla con los límites que marcan las necesidades humanas. De hecho, como antes se dijo, la naturaleza y la razón son las que muestran al hombre la realidad, y el valor de las cosas imperecederas. Esta idea permite retomar lo dicho anteriormente: las riquezas son antagonistas de la virtud, porque, si la virtud introduce todos los bienes en la ciudad, las riquezas abren la puerta a todos los males. Es esto lo que manifiesta Salustio al escribir: *nam divitiarum et formae gloria fluxa atque fragilis est, virtus clara aeternaque habetur* [104] o, lo que es lo mismo, la virtud acerca al hombre a sí mismo y le muestra el correcto significado de todo, mientras que la riqueza lo aleja del conocimiento del valor real de las cosas. Así que la riqueza se opone a la virtud, es preciso reiterarlo ahora, porque la riqueza obnubila al hombre y ciega su razón y lo aparta de la naturaleza. En este sentido el sabio usa las riquezas sin dejarse dominar por ellas, es decir, permite que su espíritu con sus valores de razón y virtud manden sobre el hombre, porque esa es su misión [105].

Por ello, al explicar este valor de las riquezas, recurre Séneca al tópico de la edad pasada, de la edad gloriosa de los antepasados, para, con el ejemplo Catón, sostener que la actitud frente a las riquezas no debe ser de desprecio, sino de moderación y desapego [106]. Séneca utilizará en este mismo sentido al ejemplo de Escipión, considerado también, como antes se dijo, paradigma de la austeridad. La recurrencia a estos dos personajes como ejemplos de buen uso de las riquezas [107] en un autor del siglo I d.C. como es Séneca no es sólo una concesión al tópico de la edad dorada de los antepasados como la edad de la austeridad [108], sino que, si se tiene presente que estos dos personajes gozaron de grandes fortunas, de gran fama y de grandes honores, la cita de Catón y Escipión sirve sobre todo para ejemplificar la idea de que poseer riquezas no es un mal en sí mismo si se las sabe usar con racionalidad y siguiendo los dictados de la naturaleza, cosa que exime a Séneca de toda mala conciencia por sus propias riquezas. En este sentido, estos dos ejemplos -Catón y Escipión- sirven también para condenar el lujo como origen de toda molición y de toda desesperación [109].

De este modo pretende Séneca también romper el tópico de la pobreza como amiga de la sabiduría [110]:

*Desine ergo philosophis pecunia interdicere: nemo sapientiam paupertate damnavit. Habebit philosophus amplas opes, sed nulli detractas nec alieno sanguine cruentas, sine cuiusquam iniuria partas,*

*sine sordidis quaestibus, quarum tam honestus sit exitus quam introitus, quibus nemo ingemescat nisi malignus.*

Por tanto, el sabio, según Séneca, tiene las riquezas a su servicio, el necio les sirve [111]. En cualquier caso, la moderación en su uso será la regla de oro de Séneca [112] y de sus compatriotas junto con la idea de que esas riquezas deben haber sido ganadas por métodos justos y virtuosos, principios ambos presentes también en las medidas tomadas por Rómulo según Dionisio.

Por otro lado, el sabio, según Séneca, sabe también prescindir de las riquezas y nunca se preocupa por acapararlas [113]. Éste será el tema preponderante de su epístola 2 17 en la que, distinguiendo entre pobreza y escasez, afirma que ninguna de las dos impiden al hombre vivir acorde con los principios racionales y naturales de la virtud. Por tanto, ni la riqueza ni la pobreza lastran al sabio [114], porque la ocupación principal de éste no es mantener y aumentar su patrimonio, sino su crecimiento personal [115]. Lo mismo ha de decirse de la pobreza: no es un mal ni un bien, sino que el auténtico sabio debe estar preparado tanto para vivir en la pobreza como en la riqueza, por eso aconseja Séneca a Lucilio, que no es pobre, tomarse días de austeridad como si fuera pobre [116], para estar preparado por si ese momento llegase [117].

En síntesis, Séneca plantea la privación en medio de la riqueza como un ejercicio filosófico para afianzar la independencia del hombre con respecto a los placeres que ofrecen las riquezas. Esa es la actitud de un auténtico romano que, recurriendo al tópico de la mayor altura moral de los romanos, reivindica una idea de *mores* sistematizadas por la filosofía [118]. Esta actitud, por otro lado, debe servir tanto en lo público como en lo privado, facetas perfectamente trabadas en un estoico como Séneca que concibe al hombre como ser social [119]. En conclusión [120]:

*Qui continebit itaque se intra naturalem modum, paupertatem non sentiet; qui naturalem modum excedet, eum in summis quoque opibus paupertas sequetur. Necessariis rebus et exilia sufficiunt, supervacuis nec regna.*

Por tanto, el buen uso de las riquezas proviene de haberlas adquiridos con justicia, administrarlas sin apego, ponerlas al servicio del bien común y poder prescindir, llegado el caso, de ellas. Este es el conjunto de ideas tópicas que determinan en Roma el lado positivo de las riquezas. Los *mores* reflejan este uso mesurado de la opulencia en favor del bien común; la filosofía sirve para explicar el concepto de bien común, de uso mesurado y, sobre todo, para poner de relieve que la naturaleza inspira a la razón los límites que ésta pone a la posesión de riquezas. Las leyes, por último, servirán para sancionar socialmente esos límites. Todos estos extremos ayudan a vertebrar ideológicamente la literatura latina. Así aparece reflejado en el artículo *Sociología de la Riqueza y la Pobreza en Roma*, que complementa este trabajo.

## Notas

- [1] Burke K.A. (1945): *Grammar of Motives*. Prentice-Hall. New York; Burke K.A. (1969): *A Rhetoric of Motives*. University of California Press. Berkeley; Danesi M. - Perron P. (1999): *Analyzing Cultures: an Introduction and Handbook*. Indiana University Press. Bloomington; Garry J. - El-Shamy H. eds. (2005): *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature: A Handbook*. Sharpe. New York.

- [2] Estos valores son transmitidos en la escuela en calidad de *nacionales*. A este respecto ver Clark D.L. (1957) *Rhetoric in Greco-Roman Education*. Columbia University Press. New York; Bonner S.F. (1977): *Education in Ancient Rome, from the elder Cato to the younger Pliny*. Methuen. London; Marrou H.I. (1985): *Historia de la educación en la antigüedad*. Reimpr. Akal. Madrid.
- [3] Esta concepción del *tópico* es especialmente productiva en el campo del derecho, de ahí obras como Viehweg Th. (1964): *Tópica y jurisprudencia*. Taurus. Madrid; García Amado J. (1988): *Teorías de la tónica jurídica*. Civitas. Madrid; Perelman Ch. - Olbrechts-Tyteca L. (1990): *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Gredos. Madrid y Atienza M. (1993): *Las razones del derecho. Teorías de la argumentación jurídica*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid.
- [4] Aristóteles habla de tres tipos de tópicos: los comunes -1358a; 1397a; 1391a-1393a; los generales -1358a; 1397a-1400b; y los especiales -1358a. Desde esta perspectiva están escritas obras muy conocidas y usuales en nuestras universidades como las siguientes: Baldwin C.S. (1959<sup>2</sup>): *Medieval Rhetoric and Poetic to 1400*. Peter Smith. Gloucester; Lausberg H. (1964): *Manual de retórica literaria*. 3 vols. Gredos. Madrid; Kennedy, G.A. (1980): *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Traditions from Ancient to Modern Times*. The University of North Carolina Press. Chapel Hill; Lausberg H. (1983<sup>2</sup>): *Elementos de retórica literaria*. Gredos. Madrid; Kennedy G.A. (1983): *Greek Rhetoric under Christian Emperors*. University Press. Princeton; Albadalejo T. (1989): *Retórica. Síntesis*. Madrid; Conley Th. (1990): *Rhetoric in the European Tradition*. Longman. New York; Herrick J.A. (2005<sup>3</sup>): *The History and Theory of Rhetoric. An Introduction*. Pearson. Boston.
- [5] Owen G.E.L. ed. (1968): *Aristotle on Dialectic: The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Clarendon Press. Oxford; Green-Pedersen N.J. (1984): *The Tradition of the Topics in the Middle Ages: The Commentaries on Aristotle's and Boethius' Topics*. Philosophia Verlag. München-Wien; Braet A. (1987): "The Classical Doctrine of Status and the Rhetorical Theory of Argumentation", *Philosophy and Rhetoric* 20: 79-93; Ryan E.E. (1987): "Aristotle's theory of Rhetorical Argumentation", *Dialogue* 26: 211-213.
- [6] Curtius E.R. (1984<sup>4</sup>): *Literatura europea y edad media latina*. Madrid I 122.
- [7] Rubinelli S (2003): "Topoi e idia nella Retorica di Aristotele", *Phronesis* , 43.3.: 238-47.
- [8] En esta acepción el *tópico* ha entrado a formar parte de las modernas teorías del razonamiento y la argumentación. Sirvan de ejemplo títulos como Plantin C. (2001): *La argumentación*. Ariel. Barcelona; Eemeren F. van - Grootendorst R. (2002): *Argumentación, comunicación y falacias. Una perspectiva pragma-dialéctica*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile; Goffman E. (1981): *Forms of Talk*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia; Anscombe J.C. - Ducrot O. (1994): *La argumentación en la lengua*. Gredos. Madrid; Rivano E. (1999): *De la argumentación*. Bravo y Allende. Santiago de Chile.

- [9] Rigotti E. (1997): "La retorica classica come una prima forma di teoria della comunicazione" Bussi G.E. - Bondi M. - Gatta F. eds.: *Understanding Argument: la logica informale del discorso*. Clueb. Bologna: 1-8.
- [10] Cicourel A. (1973): *Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction*. Penguin. Harmondsworth; Leech G. (1983): *Principles of Pragmatics*. Longman. London; Pollner M. (1987): *Mundane Reason: Reality in Everyday and Sociological Discourse*. Cambridge University Press. Cambridge; Eco U. (1995): *Apocalípticos e integrados*. Lumen. Barcelona; Rigotti E. - Rocci A. (2003): "From argument analysis to cultural keywords (and Back Again)", Eemeren F. van - Blair H. - Willard C. et alii eds.: *Proceedings of the Fifth Conference of the International Society for the Study of Argumentation*. Sic Sat. Amsterdam: 125-42.
- [11] Esto es válido para la retórica en general y para la *elocutio* en particular: Goodwin P.D. - Wenzel J. (1979): "Proverbs and Practical Reasoning: A Study in Socio-Logic", *The Quarterly Journal of Speech* 65: 289-302; Lakoff G. - Johnson M. (1980): *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press. Chicago; Romo F. (1995): *Retórica de la paradoja*. Octaedro. Barcelona; Katz A. Jeffery M. eds. (1996): *Metaphor: Implications and Applications*. Lawrence Erlbaum Associates. New Jersey; Katz A. (1998): *Figurative Language and Thought*. Oxford University Press. New York; Rigotti E. (1999): "The enthymeme as a rhetorical device and as a textual process", Rigotti E. - Cigada S. eds: *Rhetoric and Argumentation. Proceedings of the International Conference* (Lugano, April 22-23, 1997), Max Nyemer Verlag. Tübingen: 39-52; Kovecses Z. (2002): *Metaphor: A Practical Introduction*. Oxford University Press. Oxford; Coronel Ramos M.A. - Giménez Moreno R. (2004): "Cognición y retórica", *Arbor* 697: 41-58.
- [12] Utilizo estos términos de forma general partiendo de su definición por autores como Halliday M.A.K. - Hassan R. (1976): *Cohesion in English*. Longman. London; Van Dijk T.A. (1980): *Texto y contexto*. Cátedra. Madrid; Beaugrande R.A. - Dressler W.V. (1981): *Introducción a la lingüística del texto*. Ariel. Barcelona; García Berrio A. (1984): "Retórica como ciencia de la expresividad. (Presupuestos para una retórica general)", *Estudios de Lingüística* 2: 7:59.
- [13] Eisenhut W. (1973): *Virtus Romana: ihre Stellung im römischen Wertesystem*. Fink. München; Sarsila J. (2006): *Being a Man: The Roman Virtus as a Contribution to Moral Philosophy*. Lang. Frankfurt a/M.
- [14] Hölkeskamp K.-J. (1996): "Exempla und mos maiorum. Überlegungen zum kollektiven Gedächtnis der Nobilität", Gehrke H.-J. - Möller A. eds.: *Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewusstsein*. Gunther Narr. Tübingen: 301-38.
- [15] Bodéüs R. (1993): *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*. State University of New York Press. Albany.
- [16] Koch H.-A. (1970): *Homo mensura: Studien zu Protagoras und Georgias*. Hogl. Erlangen; Guariglia O. (1998): *Ética y Política según Aristóteles*. Reimpr. Eudeba. Buenos Aires.
- [17] Beltrán Serra J. (1990): *La consecución de la virtud en Séneca: ciclo epistolar 63-80*. Gráficas Montañés. Castellón; Wyszomirski S. (1993): *Der*

*Virtus-Begriff in den philosophischen Schriften von L. Annaeus Seneca: ein semantische Studium.* Uniwersytet Mikolaja Kopernika. Torun.

- [18] Coronel Ramos M.A. (2002): *La sátira latina*. Síntesis. Madrid: 35.
- [19] Cic. *Tusc.* V 5.
- [20] Sen. *Epist.* 90 9. Entre la abundante bibliografía al respeto destacamos los títulos siguientes: Eisenhut W. (1973): *Virtus romana: ihre Stellung im römischen Wertsystem*. Fink. München; Heim F. (1991): *Virtus: idéologie politique et croyances religieuses au I<sup>er</sup>. Siècle*. Peter Lang. Bern; McDonnell M. (2005): *Roman Manliness: Virtus and the Roman Republic*. Cambridge University Press. Cambridge.
- [21] Lacey W.K. - Wilson B.W.J.G. ed. (1970): *Res Publica: Roman Politics and Society according to Cicero*. Oxford University Press. London.
- [22] Cic. *Tusc.* V 33.
- [23] Sall. *Iug.* 63 3.
- [24] Sall. *Iug.* 95-96.
- [25] Sall. *Iug.* 64 3-6.
- [26] Tengo en la memoria que, según él mismo solía contar, se habría lanzado en su primera juventud al estudio de la filosofía con un afán mayor de lo que se le permite a un romano y a un senador, si la prudencia de su madre no hubiera refrenado su ánimo impetuoso y ardiente. Evidentemente su talante elevado e idealista apetecía la cara brillante de una gloria grande y excelsa con más vehemencia que cautela. Después, la reflexión y la edad suavizaron su conducta y -algo que es muy difícil- consiguió retener de la filosofía la medida. Tac. *Agr.* 4 4-5. Las traducciones de *Agricola* son de J. M. Requejo (Gredos. Madrid 2001<sup>2</sup>).
- [27] Sobre el concepto de virtud en Tácito Glatzfelder T. (1986): *Virtus in den Annalen des Tacitus*. Bern (Tesis doctoral).
- [28] Braund S. ed. (1989): *Satire and Society in Ancient Rome* <http://lib.leeds.ac.uk/search~S4/t?SEARCH=Satire+and+Society+in+Ancient+Rome>. University of Exeter Press. Exeter; Freudenburg K. (2001): *Satires of Rome. Threatening Poses from Lucilius to Juvenal* <http://lib.leeds.ac.uk/search~S4/t?SEARCH=Satires+of+Rome.+Threatening+Poses+from+Lucilius+to+Juvenal>. Cambridge University Press. Cambridge. Coronel Ramos M.A. (2002): *La sátira latina*. Síntesis. Madrid 2002: 79.
- [29] Tac. *Agr.* 4 1.
- [30] Cic. *Tusc.* V 7.
- [31] “No ver que ladrando / el ser natural no más para sí reclama que, en cuanto / quitado del cuerpo el dolor del alma se vaya, de algo / de alegre sentir disfrutar, de miedo libre y cuidados!”. Lucr. II 16-19. Las traducciones de Lucrecio son de A. García Calvo (Gredos. Madrid 1997).

[32] Lucr. II 7-13.

[33] Lucr. II 47-58.

[34] “¿Preguntas qué es lo que el sabio ha investigado, qué es lo que ha dado a conocer? Primeramente la verdad y la naturaleza, la cual no ha examinado como el resto de los animales con mirada lenta en percibir las cosas divinas; luego, la ley que regula la vida, que ha acomodado al orden del universo, y ha enseñado no sólo a conocer a los dioses, sino a secundarlos y a recibir los sucesos fortuitos igual que un mandato. Nos ha prohibido someternos a opiniones falsas y ha sopesado en su justo precio lo que vale cada cosa; ha condenado los placeres a los que va unido el remordimiento; ha elogiado los bienes que siempre nos han de complacer, y ha declarado públicamente que es el más feliz aquel que no precisa de felicidad y el más poderoso el que es dueño de sí mismo. No hablo de aquella filosofía que sitúa al ciudadano fuera de la patria y a los dioses fuera del mundo, que ha sacrificado la virtud al placer, sino de aquella que no acepta bien alguno que no sea la honestidad, y que no se puede ganar con las dádivas de los hombres o de la fortuna, cuyo precio consiste en no poder ser comprada a ningún precio”. Sen. *Epist.* 90 34-35. Las traducciones de las *Epístolas a Lucilio* son de I. Roca Meliá. (Gredos. Madrid 2001<sup>2</sup>).

[35] Sen. *Epist.* 115 18.

[36] Entre la abundantísima bibliografía al respecto véase Cacciaglia M. (1974.): “L’etica stoica nei drammi di Seneca”, *Rendiconti dell istituto lombardo, classe di lettere e scienze morali e storici* 108: 78-104; Bellincioni M. (1978): *Educazione alla sapientia in Seneca* Paideia. Brescia; Bellincioni M. (1984): *Potere ed etica in Seneca*. Paideia. Brescia.

[37] La diferencia entre la visión de Lucrecio y la de Séneca es que Lucrecio se atiene al individuo como mónada de lo natural, mientras que Séneca considera que es la ciudad el elemento más pequeño e indivisible de la naturaleza humana.

[38] “Grande riqueza supone la pobreza conforme a la ley de la naturaleza”. Sen. *Epist.* 4 10.

[39] “Lo superfluo nos hace sudar; ello es lo que nos desgasta la toga, lo que nos obliga a envejecer en la tienda de campaña, lo que nos empuja hacia regiones extranjeras: lo suficiente está al alcance de la mano. Quien de buen grado se acomoda con la pobreza, es rico”. Sen. *Epist.* 4 11.

[40] Vigo A. (1997): *La concepción aristotélica de la felicidad*. Universidad de los Andes. Santiago de Chile.

[41] Sen. *Epist.* 119.

[42] Sen. *Epist.* 119 9.

[43] “Siempre serás pobre, si eres pobre, Emiliano: / a nadie se da ahora riquezas sino a los ricos”. Mart. V 81. Las traducciones de los libros I-VII son de A. Ramírez de Verger y las de los libros VIII-XIV de J. Fernández Valverde (Gredos. Madrid. 2001).

[44] Sen. *Ad Helviam* 8 2.

[45] Sen. *Ad Helviam* 9 3.

[46] “Nada hay, por tanto, que procurar más que no seguir, al modo del ganado, el rebaño de los que nos preceden, encaminándonos no a donde hay que ir, sino a donde la gente va. Pues bien, nada nos enreda en desgracias mayores que el hecho de que nos amoldamos a la opinión común, calculando que lo mejor es lo que se ha admitido con general aprobación, y de que tenemos numerosos modelos y no vivimos según la razón sino según la imitación”. Sen. *De vita beata* 1 3. La traducción de los diálogos y la consolación a Helvia es de J. Mariné Isidro. (Gredos. Madrid 2001<sup>2</sup>).

[47] Sen. *Epist.* 31 6.

[48] Coronel Ramos M.A. (2002): *La sátira latina*. Síntesis. Madrid: 44; 50-1; 72-3; 80.

[49] “Detesto a la gente común y la rechazo”. Hor. *Carm.* III 1 1.

[50] “Como se trata de la vida feliz, no tienes por qué responderme, según el uso de las votaciones por agrupamiento, aquello de ‘esta parte parece ser mayor’. Pues por eso es lo peor. En los asuntos humanos no se actúa tan bien que lo mejor agrade a la mayoría: la prueba es la abundancia de lo peor”. Sen. *De vita beata* 2 1.

[51] “Cuando ha menospreciado lo vulgar y lo corriente y, siguiendo un instinto sagrado, se ha elevado hasta lo sublime, entonces por fin ha cantado algo realmente extraordinario con su boca mortal. No puede alcanzar nada excelso y puesto en lugar escarpado mientras esté en sus cabales: conviene que se salga de lo habitual y se haga notar y muerda las bridas y arrastre consigo a su conductor y lo lleva a donde habría temido remontarse por sí solo”. Sen. *De tranquillitate* 17 11.

[52] M. Aurelius III 1.

[53] M. Aurelius III 4.

[54] Sen. *Epist.* 31 3.

[55] “Pero las riquezas deslumbran al pueblo y cautivan su atención, siempre que una gran cantidad de dinero contante se saca de una casa, o el artesonado se reviste con abundancia de oro, o la servidumbre es de exquisita presencia y de notable refinamiento. La felicidad de toda esta gente se orienta al público: aquel que nosotros hemos sustraído al influjo del vulgo y de la fortuna es feliz en su interior”. Sen. *Epist.* 119 11.

[56] Mart. IX 22.

[57] Sen. *Epist.* 45 5-6.

[58] Sen. *Epist.* 40 1.

[59] “Los ricos, Aucto, consideran la cólera una forma de ahorro: / resulta más barato odiar que regalar”. Mart. XII 13.

[60] Mart. 12 32.

[61] Sen. *Epist.* 85 6-9.

[62] Sen. *Epist.* 66 32.

[63] Esta afirmación es más relevante si se tiene presente que la virtud estoica preconizada tópicamente por las clases dirigentes romanas es absoluta, de ahí que un solo vicio -generalmente la riqueza- pueda hacer flaquear a todo el individuo. Desde esta perspectiva empieza a perder vigencia el tópico del campo como lugar de la virtud ya que, en una formulación estoica radical como la preconizada por Marco Aurelio, el lugar de la virtud es exclusivamente el interior de la persona. M. Aurelius IV 3.

[64] Sen. *De vita beata* 2 2.

[65] Sen. *Epist.* 5 3-5.

[66] Sen. *De vita beata* 3 3.

[67] Cic. *Tusc.* V 2.

[68] Plu. *Moralia* 75B-78D.

[69] Plu. *Moralia* 78D-E.

[70] Junto a estos elementos destacan también la inclinación a escuchar el sentido y la profundidad de las palabras. Plu. *Moralia* 79B-80D. Así también decía Séneca, como antes se indicó.

[71] “Hemos sido engendrados en condiciones favorables mientras no nos apartemos de ellas. La naturaleza ha hecho que para vivir bien no hay necesidad de grandes preparativos: cada cual puede hacerse feliz a sí mismo. La importancia de las circunstancias externas es poca y tal que no tiene gran influencia en ninguno de los dos sentidos: ni las favorables encumbran al sabio ni las adversas lo abaten. En efecto, siempre se ha esforzado por depender lo más posible de sí mismo, por esperar de sí mismo todas las satisfacciones”. Sen. *Ad Helviam* 5 1.

[72] Sen. *Ad Helviam* 10 6.

[73] Sall. *Catil.* 2 4-9.

[74] Sall. *Catil.* 1 6.

[75] “Ejercita tú el alma en lo mejor, y es lo mejor los desvelos por la salvación de la patria, movida y adiestrada por los cuales, el alma volará más velozmente a esta su sede y propia mansión; y lo hará con mayor ligereza, si, encerrada en el cuerpo, se eleva más alto, y contemplando lo exterior, se abstrae lo más posible del cuerpo. En cambio, las almas de los que se dieron a los placeres corporales haciéndose como servidores de éstos violando el derecho divino y humano por el impulso de los instintos dóciles a los placeres, andarán vagando alrededor de la misma Tierra, cuando se liberen de sus cuerpos y no podrán regresar a este lugar sino tras muchos siglos de tormento”. Cic. *Rep.* VI 29. Las traducciones del *De republica* son de Á. d’Ors, Madrid 2000<sup>2</sup>.

[76] Cic. *Rep.* III 40. Sobre esta cuestión sigue siendo válido un trabajo clásico como Atzert C. (1933<sup>2</sup>): *Die Apotheose der Virtus Romana in Ciceros Schrift De re publica: Ein Beitrag zur Würdigung Ciceros*. Franke. Breslau. Véase también Sarsila J. (1982): *Some Aspects of the Concept of Virtus in Roman Literature until Livy*. University of Jyväskylä. Jyväskylä.

[77] D.H. *Antiquitates Romanae* II 28 1-3.

[78] “Digo que las riquezas no son un bien; en efecto, si lo fueran, nos harían buenos: ahora, como lo que se descubre en los malvados no se puede llamar un bien, les niego este nombre. Por lo demás, reconozco que son dignas de tenerlas, útiles y tales que procuran muchas comodidades de vida”. Sen. *De vita beata* 24 5.

[79] Sall. *Catil.* 13 1-5.

[80] Sall. *Catil.* 52 7-12.

[81] “Dondequiera que optemos por ir, hemos de abrirnos camino con la espada. Por ello os exhorto a que seáis valientes y decididos y que, cuando entréis en combate, recordéis que lleváis en vuestras manos riquezas, honra, gloria, y, además, la libertad y la patria. Si vencemos, tendremos todo asegurado, abastecimiento abundante, y los municipios y las colonias nos abrirán las puertas. Si cedemos por miedo, todo eso mismo se nos volverá en contra; no habrá lugar ni amigo alguno para protegernos si no nos han protegido las armas. Además, soldados, ellos y nosotros no tenemos la misma necesidad a nuestras espaldas: nosotros peleamos por la patria, la libertad y la vida; para ellos es un lujo luchar por el poder de unos pocos”. Sall. *Catil.* 58 7-12. Las traducciones de Salustio y de Pseudo-Salustio son de B. Segura Ramos. (Gredos. Madrid 2000<sup>2</sup>).

[82] “Pero al principio la ambición acuciaba más el espíritu de los hombres que la avaricia, ambición que pese a ser un vicio estaba más cerca de la virtud. Pues gloria, cargos públicos, poder, el valioso y el inepto los ansían para sí por igual, sólo que el primero sigue el camino de la verdad, y el segundo, como le faltan las buenas cualidades, compite mediante engaños y falacias. La avaricia tiene por móvil el dinero, del que nadie en su sano juicio siente deseo. Ella, como empapada de horrible veneno, arruina el cuerpo y el espíritu varonil, es siempre ilimitada e insaciable, no se reduce ni con a abundancia ni con la escasez”. Sall. *Catil.* 11 1-3.

[83] “Yo, gracias a Dios y a nuestros antepasados, tengo riquezas suficientes y no soy en absoluto de la opinión de que el lucro sea siempre y en toda ocasión de provecho para los hombres; yo sé muy bien que el afán de lucro ha echado a muchos al barro; hay también ocasiones en las que es preferible perder que no ganar. Yo aborrezco el oro, que en buen número de casos fue para muchos el motivo de obrar como no debían”. Plaut. *Capt.* 324-328. Las traducciones de Plauto son de M. González-Haba. (Gredos. Madrid 2000<sup>2</sup>).

[84] Plaut. *Most.* 84-158.

[85] “Yo guardo y mantengo y ejerzo escrupulosamente la antigua e inveterada profesión de mis antepasados. Porque no ha habido jamás entre mi parentela nadie que no llenara la panza si no es por medio de la gorronería: mi padre, mi abuelo, mi bisabuelo, mi tatarabuelo y mi architatarabuelo no se

alimentaron jamás, al igual que si fueran ratones, más que de la mesa ajena”.  
Plaut. *Persa* 53-58.

[86] Plaut. *Persa* 68-74.

[87] “¡Qué afortunado debemos considerar a quien no suele considerar y desear como bienes las fincas, casas, rebaños, grandes cantidades de plata y de oro, porque estime que es poco el fruto de tales cosas, exiguo su uso e inseguro su dominio, y, que con frecuencia la posesión sin límites es propia de los hombres más indignos! Sólo él podría reivindicar como propias las cosas, y no por el derecho de propiedad quiritaria, sino por el derecho de los sabios; no por un vínculo civil, sino por la ley común de la naturaleza, según la cual se prohíbe que nada pertenezca a quien no sepa usar y servirse de las cosas; que no juzgue que el gobierno supremo y los consulados que se pueden alcanzar son cosa de obligación y no de ambición, con las que uno debe cargar en función de servicio y no por el afán de tener premios o fama; en fin, que, como escribe Catón que solía decir mi abuelo, pudiera proclamar de sí mismo que nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo”. Cic. *Rep.* I 27.

[88] Cic. *Rep.* I 28.

[89] “Así, pues, la cosa pública (república) es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual. La causa originaria de esta conjunción no es tanto la indigencia humana cuanto cierta como tendencia asociativa natural de los hombres, pues el género humano no es de individuos solitarios (...)”. Cic. *Rep.* I 39.

[90] Desde esta perspectiva se explica la opinión de Escipión sobre el origen de la sociedad como respuesta natural del hombre (Cic. *Rep.* I 41-42) y su afirmación de que todo tipo de gobierno -monarquía, oligarquía o democracia- tiene virtudes y defectos (Cic. *Rep.* I 43-57), por lo cual serán valorados según la estabilidad que procuren al estado, es decir, según fomenten los valores de virtud en la sociedad. Estas ideas de raigambre aristotélica llevan a Escipión a abogar por una forma de gobierno que combine lo mejor de cada uno de los regímenes contemplados por el estagirita (Cic. *Rep.* I 69).

[91] Cic. *Rep.* III 45.

[92] “La verdadera ley es una recta razón, congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones; pero que, aunque no inútilmente ordena o prohíbe algo a los buenos, no conmueve a los malos con sus preceptos o prohibiciones”. Cic. *Rep.* III 33.

[93] “Son injustas las guerras que se acometen sin causa, pues no puede haber guerra justa si no se hace a causa de castigo o para rechazar al enemigo invasor ..., y no es justa si no se ha declarado y anunciado, y si no se hace por reclamar la restitución de algo”. Cic. *Rep.* III 35.

[94] “La última edad del vaticinio de Cumas es ya llegada; / una gran sucesión de siglos nace de nuevo. / vuelve ya también la Virgen, Temis, la que indica esa edad de oro, vuelve el reinado de Saturno / una nueva descendencia baja ya

de lo alto de los cielos”. Verg. *Ecl.* 4 4-7. Las traducciones de las *Bucólicas* son de T. de la Ascensión Regio García. (Gredos. Madrid 2000<sup>2</sup>).

[95] Lucr. V 1011-1027.

[96] Lucr. V 1028-1090.

[97] Lucr. V 1091-1107.

[98] Lucr. V 1108-1135.

[99] “Que, si uno en razón de verdad le da a su vida gobierno, / crecida riqueza a un hombre le es con poco viviendo / tener su alma en paz; de lo poco escasez no hay nunca, por cierto. / Pero los hombres, ilustres y poderosos quisieron / ser para su fortuna asentar en firme cimiento / y vida poder tranquila llevar abundantes en medios”. Lucr. V 1117-1122.

[100] Lucr. V 1135-1160.

[101] Lucr. V 1161-1240.

[102] Lucr. V 1241-1280.

[103] “Afirma que se deben menospreciar esas cosas no para no poseerlas, sino para no poseerlas angustiado; no las aleja de su lado, pero, cuando se marchan, se despide sereno de ellas. Y las riquezas, de hecho, ¿dónde las depositará la suerte con más garantías que allí de donde las va a recuperar sin protestas de quien se las restituye?” Sen. *De vita beata* 21 2.

[104] “Pues la gloria de las riquezas y de la belleza es lábil y quebradiza, la virtud la poseemos con lustre y para siempre”. Sall. *Catil.* 1 4.

[105] Sall. *Catil.* 1 2.

[106] Sen. *De vita beata* 21 3.

[107] Sen. *Epist.* 87 9.

[108] Sen. *Epist.* 87 10.

[109] Sen. *Epist.* 86.

[110] “Deja entonces de prohibir el dinero a los filósofos: nadie ha condenado a la pobreza a la sabiduría. Tendrá el filósofo amplias riquezas, pero no arrebatadas a nadie ni tintas de sangre ajena, adquiridas sin perjuicio de ningún otro, sin sórdidas ganancias, y cuya partida sea tan honrada como su venida, que nadie deplora salvo el malintencionado”. Sen. *De vita beata* 23 1.

[111] Sen. *De vita beata* 26 1.

[112] Sen. *De tranquillitate* 9 1-7.

[113] Sen. *Ad Helviam* 10 7-11.

[114] Sen. *Epist.* 17 8-10.

[115] Sen. *Epist.* 17 1.

[116] Sen. *Epist.* 123 3.

[117] Sen. *Epist.* 20 10-13.

[118] Sen. *Epist.* 123 16-17.

[119] Sen. *Epist.* 66 10.

[120] “Quien se mantiene dentro de los límites naturales no notará la pobreza; a quien sobrepasa los límites naturales lo perseguirá la pobreza en medio incluso de la opulencia más absoluta. Para lo necesario hasta los destierros bastan, para lo superfluo ni tan siquiera los reinos”. Sen. *Ad Helviam* 11 4.

© Marco Antonio Coronel Ramos 2007

*Espéculo. Revista de estudios literarios.* Universidad Complutense de Madrid

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

---

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). [www.biblioteca.org.ar](http://www.biblioteca.org.ar)

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). [www.biblioteca.org.ar/comentario](http://www.biblioteca.org.ar/comentario)



**editorial del cardo**