

Virtus Romana en el siglo I a.C.

Catalina BALMACEDA E.

(D. Phil Oxford)

Profesora de Historia Antigua
Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN

El análisis de la etimología y uso original de la palabra *virtus* junto con las complejas conexiones con sus paralelos griegos *andreia* y *areté*, nos llevan a argumentar que *virtus*, como concepto profundamente romano, se usó para la autodefinition y jugó un papel importante en la política. Este trabajo trata además de la expansión del concepto en un doble aspecto: por una parte, la ampliación de significados y por otro, el crecimiento de su aplicación a diferentes sectores de la sociedad. Se toca también el tema del encuentro de las culturas griega y romana y se discute el desarrollo de una definición filosófica de *virtus* y su uso en la sociedad romana del siglo I a.C. principalmente a través de los escritos de Cicerón.

Palabras clave: *virtus*, *areté*, virtud, valentía, cultura romana, Cicerón, estoicismo.

ABSTRACT

Analysing the etymology and original usage of the word *virtus* and the complex connections with its Greek parallels *andreia* and *areté* will take us to argue in this article that the deep Roman meaning of the concept was used for Roman self-definition and it played a special role in politics. I shall then deal with the idea of the 'expansion of the concept' in a twofold way: its broader range of meaning and its wider appeal to different sectors of society. The meeting of the Greek and Roman cultures will also be addressed here and I will discuss the development of a philosophical definition of the concept of *virtus* and the Stoic application of it to Roman society in the first century BC mainly through Cicero's writings.

Key words: *virtus*, *areté*, virtue, courage, Roman culture, Cicero, Stoicism.

Para analizar lo que el concepto de *virtus* significaba en el siglo I a.C. deberemos buscar no en unos cuantos breves acontecimientos cuyo carácter es indiscutiblemente claro, sino a través de procesos más largos, más complejos y menos fácilmente identificables y que probablemente estén abiertos a interpretaciones contrapuestas. Intentamos aquí no solamente explorar y presentar un debate literario sobre un concepto particularmente importante –que puede enriquecer nuestra lectura de textos antiguos–, sino también considerar cómo la cuestión de la definición y origen de la idea de *virtus* pronto llega a transformarse en un problema de significado más amplio. Buscando más allá de los aspectos literarios e históricos de *virtus* y concibiendo diferentes maneras de enfrentar el tema, empezamos a desentrañar un trozo de historia intelectual.

¿Es *virtus* un concepto totalmente romano? ¿Cuál es la relación entre *virtus* y sus paralelos griegos *andreia* y *areté*? ¿Podemos traducir *virtus* indistintamente como

‘valentía’ o ‘virtud’? ¿Era la *virtus* un atributo de un determinado grupo social, político, sexual, etc.? Aunque estoy consciente de que en el proceso de responder a estos puntos surgirán nuevas preguntas, espero poder aclarar en parte el complejo y multifacético carácter del concepto de *virtus* en un momento clave de la historia romana.

Encontraremos a la *virtus* funcionando como un complejo conjunto de ideas cuyo significado y uso son tan variados que dar una definición precisa es prácticamente imposible. La etimología de la palabra nos dice algo de su significado intrínseco, pero se queda corta cuando el concepto se aplica con un alcance más general, que es como se desarrollará el significado común de *virtus* en el siglo I a.C. También intentaremos mostrar cómo el supuesto contraste entre la virtud romana tradicional y los paralelos griegos, aunque ha sido muy útil para identificar las diferencias y los matices particulares del concepto, también ha creado una falsa dicotomía de los términos. Esta ha sido presentada por algunos académicos como la existencia de una *virtus* romana original con el significado de ‘valentía’, hasta que más tarde –principalmente bajo la influencia de las doctrinas griegas y especialmente el estoicismo– la *virtus* habría llegado a ser un concepto omnicompreensivo, específicamente relacionado con la moral¹. Esto es, por supuesto, verdadero en cierto sentido, pero acarrea la peligrosa presuposición de que los romanos habrían tenido que esperar hasta que la cultura griega se asentara completamente en Roma y sólo entonces ellos habrían empezado a justificar su manera de ser romana o fundamentar los principios de su código de valores.

1. La *virtus* como valentía

La etimología de *virtus* no ofrece problemas para identificar la palabra con su primer y más primitivo significado. *Virtus* viene del sustantivo ‘vir’ y el sufijo ‘tut’, que parece indicar el estado o forma de existencia, de la misma manera en que *senectus* es el estado propio de un *senex* o *iuventus* el ser de un *iuvenis*². Su paralelo griego exacto sería *andreia* de *aner*. Sin embargo, *virtus* parece haberse desarrollado más libremente que otras palabras con el sufijo ‘tut’ y es más comúnmente usada no como el estado de un hombre, sino como la característica propia de un hombre: lo que es propio de un *vir* es *virtus*. Cicerón recoge la etimología de la palabra en las *Disputaciones Tusculanas*: *appellata est enim ex viro virtus; viri autem propria maxime est fortitudo, cuius munera duo sunt maxima mortis dolorisque contemptio*³.

¹ Cf. M. McDonnell, ‘Roman Men and Greek Virtue’ en R. Rosen and I. Sluiter (eds.), *Andreia: Manliness and Courage in Classical Antiquity* (Leiden, 2003), 235-62.

² Para una explicación más detallada de la formación de la palabra y su sentido original, véase: W. Eisenhut, *Virtus Romana: Ihre Stellung im römische Wertesystem* (München, 1973), 12-3; J. Sarsila, ‘Some Aspects of the Concept of *virtus* in Roman Literature until Livy’, *Studia Philologica Jyväskyläensia* (1982), 17-22; A. Ernout and A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (Paris, 1951), 1305-6 and J. Hellegouarc’h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république* (Paris, 1972), 242-6.

³ Cic. *Disp. Tusc.*, 2.43.

En una sociedad altamente militarizada como la romana, la habilidad física y el coraje —especialmente mostrado en la guerra— permanecieron como los elementos centrales de la masculinidad a lo largo de todo el periodo republicano y hasta bien entrado el imperio. Era el valor de sus soldados el que había ganado a Roma la reputación de nación fiera e invencible. Esto se puede encontrar expresado en escritores tempranos⁴, particularmente historiadores que querían hacernos creer que los romanos eran más valientes que los otros pueblos. El concepto de valentía en Roma funciona no sólo como una autodefinición, sino también como la justificación de su éxito. Claudio Quadrigario, en su memorable narración del combate entre un galo y un romano, pone la superioridad de este último en su ánimo y coraje al enfrentar a un hombre mejor armado que él y así, *virtus* fue precisamente la razón de su triunfo⁵. En Catón este aspecto es todavía más evidente y explícito: varios de sus ejemplos pueden sintetizarse en uno: el valiente acto del tribuno para salvar al estado, dice Catón, no fue extremadamente alabado en su tiempo porque para un buen romano el servir a la *res publica* con valor no era (y no debía) ser algo fuera de lo común⁶.

Esta idea no era algo exclusivo del pensamiento romano. Ya con Tucídides encontramos a Pericles declarando la voluntad de los atenienses para dar su vida por la salud de su ciudad⁷. Y más tarde, Platón dedica un diálogo completo, el *Laques*, al intento de dar una definición de valentía y establecer cuáles eran las implicancias para el servicio del estado⁸. Cuando Cicerón dice que ‘el hombre valiente no siente las heridas en la línea de batalla, o las siente, pero prefiere la muerte antes que moverse un paso del sitio que el honor le ha apostado’⁹, el significado que da a *virtus* es casi idéntico a la definición que el general Laques da de *andreia* en el diálogo platónico: “cualquiera que está deseoso de permanecer en su puesto y enfrentar al enemigo y no huye, puedes estar seguro, es valiente”¹⁰. Laques defiende la visión tradicional de valentía¹¹; *andreia* se refiere aquí a la característica masculina por excelencia: el coraje. La valentía aparece, entonces, semánticamente relacionada a la palabra varón y siguiendo su significado original y básico podemos llamarla *virilis-virtus*.

La valentía no es simplemente una cualidad de los individuos, sino una cualidad necesaria para sostener el hogar o la comunidad. El honor y la gloria le pertenecen al individuo que destaca en una batalla o un combate como un reconocimiento otorgado por su casa o comunidad por el rol desempeñado en la manutención del orden público. Ser valiente es ser alguien en quien se puede depositar confianza. De ahí

⁴ Cf. Sarsila, ‘Some Aspects of the Concept of *virtus*’, 23-64, entrega un recuento de *virtus* desde Livio Andrónico en adelante.

⁵ Cf. Claudio Quadrigario fr. 10b P. (= Aulo Gelio 9.13.4ff).

⁶ Cf. Catón, 4.83 P = 4.7aC (= Aulo Gelio 3.7).

⁷ Cf. Tucídides 2.39.4. Para una presentación más detallada de esta idea, véase: R. Balot, ‘Pericles’ anatomy of Democratic Courage’, *AJP* 122 (2001) 505-25.

⁸ Una exposición y comentario a las ideas centrales del *Laques* se puede encontrar en W.T. Schmid, *On Manly Courage: A Study of Plato’s Laches* (Illinois, 1992).

⁹ Cic. *Disp. Tusc.*, 2.24.59.

¹⁰ Platón, *Laques*, 190E.

¹¹ En oposición a Nicias, que postula una más ‘intelectualizada’.

que la valentía sea un ingrediente importante en todos aquellos que tienen la misión de defender algo, como los soldados, los gobernantes, etc. La valentía está siempre orientada al público, así lo afirma Cicerón: “La valentía que está dispuesta a enfrentar el peligro, si está inspirada no por un espíritu público, sino por sus propios motivos egoístas, debería llevar el nombre de desfachatez en vez de valentía”¹². Así, *virilis-virtus* aparece como una cualidad social. Y una de las principales características del sistema ético romano es que los valores morales están profundamente conectados con la comunidad y expresamente orientados a ella: es la comunidad como un todo la que es la última fuente y punto de referencia del valor moral, la generadora de incentivos y sanciones.

La valentía, como cualquier otra virtud, puede ser corrompida de dos maneras: por exceso o por defecto. La virtud de la valentía se encuentra entre la timidez y la impetuosidad imprudente. Aparece como la respuesta al peligro de acuerdo a la razón. Sócrates en el *Laques* señala que la valentía es un tipo de sabiduría: “En mi opinión muy poca gente está dotada de coraje y reflexión, mientras que audacia, intrepidez y osadía sin prudencia que las guíe se puede encontrar en muchos hombres, mujeres, niños y animales”¹³. La osadía y la valentía no son la misma cosa. Ésta última aparece, entonces, como una cualidad que puede ser propia solamente del alma humana racional y que se mostraba en hechos, no en palabras; especialmente en una sociedad pragmática como la romana, donde el hombre es lo que hace, ‘la gloria de la *virtus* está en la actividad’¹⁴.

Para Myles McDonnell, uno de los estudiosos contemporáneos del concepto de *virtus*¹⁵, el sentido de ésta como valentía habría sido minimizado en los principales estudios filológicos de Earl, Eisenhut y Sarsila, quienes sostienen que no es más que un aspecto dentro del amplio rango del concepto¹⁶. Para McDonnell, se habría malinterpretado la *virtus* en el latín preclásico siendo sacrificada en favor de su aspecto más general y moral¹⁷, que para Earl y Eisenhut sería la característica predominante de *virtus*. McDonnell parece subrayar tanto el significado ‘valeroso’ de *virtus*, el que coloca como una consecuencia de una sociedad altamente militarizada como la romana, que casi se olvida de que este sentido de *virtus* es también ético. La valentía no es algo dado con la masculinidad¹⁸, sino una cualidad del alma, y como tal es desarrollada y ejercitada por aquellos que eligen hacerlo. Pareciera que por tratar de recuperar el sentido ‘valeroso’ de *virtus*, McDonnell hubiera minimizado el aspecto ético de ésta.

¹² Cic. *De Off.*, 1.63.

¹³ Platón, *Laques*, 197B.

¹⁴ Cic. *De Off.*, 1.6.19.

¹⁵ Véase su reciente obra: *Roman Manliness: Virtus and the Roman Republic* (Cambridge, 2006).

¹⁶ D.C. Earl, *The Political Thought of Sallust* (Cambridge, 1961); W. Eisenhut, *Virtus Romana* (München, 1973); J. Sarsila, ‘Some Aspects of the Concept of *virtus* in Roman Literature until Livy’, *Studia Philologica Jyväskyläensia* (1982).

¹⁷ Cf. McDonnell, ‘Roman Men and Greek Virtue’, 236.

¹⁸ Cf. McDonnell, ‘Roman Men and Greek Virtue’, 255.

2. *Virtus* como *areté*

¿Cómo es que *virtus*, identificándose tan claramente con la valentía masculina por su etimología y su uso aparece también con un significado ético mucho más amplio? ¿Cómo llegó a ser también un término para significar ‘buenas cualidades’ en general, siendo la valentía sólo una de ellas? ¿Existe una manera de distinguir estos dos usos?

La expansión de la palabra *virtus* fue más compleja de lo que parece a primera vista. Las dificultades provienen parcialmente de la misma evidencia que poseemos. La mayoría de nuestras fuentes más antiguas que hablan de la *virtus* son del siglo II a.C. y, por lo tanto, no tenemos posibilidad de probar si *virtus* anteriormente significaba sólo valentía o más que eso. Lo más lejos que podemos rastrear el concepto, lo encontramos significando algo así como una cualidad del hombre, pero en términos bastante generales¹⁹. Masculinidad, militarismo y moralidad aparecen como inseparables en el pensamiento romano y por eso un término calificando cualquiera de éstos tenía que estar relacionado con los otros. Podemos tomar a Enio como ejemplo. Su *moribus antiquis res stat Romana virisque*²⁰, ofrecía un programa completo de lo que se podía identificar como la ‘romanidad’²¹. Esta descripción del carácter y los valores nacionales provee la base para la autoidentificación y, aunque no da una definición explícita de *virtus*, ciertamente nos presenta el ambiente moral donde *virtus* podía surgir. Probablemente una de las primeras definiciones que tenemos de *virtus* como tal es la de Lucilio y es notablemente abierta y general: ‘La *virtus*, Albino, es la habilidad para pagar el precio justo en cualquier negocio de la vida, (...) la *virtus* es saber lo que está bien y es de provecho y honorable para el hombre y también inútil y vergonzoso (...) la *virtus* es dar el honor que es debido; ser enemigo del hombre malo y defensor del hombre de buenos hábitos (...) pensar primero en la patria, luego en los padres y en tercer y último lugar en los intereses propios’²². Aunque se ha afirmado que este pasaje le debe mucho a las ideas estoicas de *virtus*, parece posible también que este conjunto de máximas fuera utilizado simplemente como un código de valores para la conducta de los romanos²³.

Al mencionar influencias extranjeras en realidades romanas, necesitamos quizá detenernos brevemente a considerar la actitud con la que los romanos se aproximaban a todas las cosas griegas, especialmente la cultura griega. Ésta implicaba no sólo la recepción de ideas filosóficas de Grecia, sino también la presencia de buenos y persuasivos oradores que presentaran estas doctrinas de una manera atractiva para una audiencia romana. *Imitatio* y *aemulatio* son probablemente dos buenos concep-

¹⁹ Cf. W. Harris, *War and Imperialism in Republican Rome* (Oxford, 1979), 20. Véase también, J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World* (London, 1958), 161-2.

²⁰ Enio, *Ann.*, 5.156.

²¹ Cf. L.R. Lind, ‘Concept, Action and Character: the Reasons for Rome’s Greatness’, *TAPA* 103 (1972), 235-83 ve en Enio el iniciador de la tradición literaria que vincula la moral romana con la grandeza militar, subrayando la dependencia de esta última sobre la primera.

²² Lucilio, 1096-1208

²³ Con respecto al peligro de sobrevalorar la influencia estoica en Lucilio, véase D. Earl, *The Political Thought of Sallust*, 26 and Sarsila, ‘Some Aspects of the Concept of *virtus*’, 57-9.

tos para definir en cierto sentido la relación con que Roma enfrentó la manera de vivir griega y su desarrollo del conocimiento²⁴. Pero la imitación y la competencia eran sólo una parte dentro del complejo contacto que se da entre las dos culturas²⁵. Los romanos admitían la superioridad intelectual de los griegos algunas veces a regañadientes, pero conservaron la tendencia a encontrar a los griegos inconstantes, inclinados a teorizar y ciertamente inferiores en la práctica política, militar y moral²⁶. Cicerón, que dedicó gran parte de su tiempo a estudiar y escribir sobre filosofía –que había aprendido de maestros griegos– también reconoce los peligros de dedicar una vida a las actividades intelectuales permaneciendo desprendido o desgajado de los valores sociales y éticos de la sociedad. Él toca este punto enfáticamente en *De Oratore*, donde argumenta en favor de la superioridad romana en materias de moral²⁷, derecho natural²⁸, y sabiduría práctica²⁹. En las *Disputaciones Tusculanas*, Cicerón nuevamente confirma la aseveración de que los romanos son en algunos aspectos –de hecho en los más importantes– superiores a los griegos: “Es innegable que nosotros preservamos mayor y con mayor decoro las costumbres y las normas de vida, así como la administración de la casa y de la familia, mientras que en lo tocante al estado no hay duda de que nuestros antepasados lo han templado con instituciones y leyes mejores. ¿Y qué decir del campo militar en el que nuestros compatriotas no sólo han sobresalido por su valor, sino en grado mayor aún por su disciplina?”³⁰. Roma mantuvo sus tradiciones con orgullo y enseñó a sus hijos las costumbres de sus antepasados fielmente, incluso nostálgicamente, teniendo siempre un ojo alerta para las *res novae*³¹, y en esto radicaba en parte su originalidad. La habilidad para reconocer lo que era superior en la cultura griega se combinaba con la disputa por mantener lo propiamente romano en una lucha por la auto-identificación que produciría ricos frutos intelectuales: es a través de esta compleja relación con la cultura griega cuando Roma, con una mezcla de admiración y desprecio, sujeción y dominación, saca lo mejor de las mentes romanas. En el proceso de caracterizarse a ellos mismos y diferenciarse de otros –especialmente de la poderosa y dominante cultura griega– los romanos tuvieron que buscar autodefiniciones apropiadas que los ayudaran a tener una visión más clara de cuál era su esencia y su

²⁴ Cf. Cic. *De Fin.*, 1.10; *Nat. Deor.*, 1.8.

²⁵ El verso de Horacio: *Graecia capta, ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio* (*Ep.*, 2.1.156-7) expresa en parte la complejidad de esta relación.

²⁶ Cf. Cic. *Rep.*, 2.1.2; *Disp. Tusc.*, 1.1-3; *ad Quint. fr.*, 12.2.30. Para mayor detalle, véase E. Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic* (London, 1983), 3-18 y J. Zetzel, ‘Plato with Pillows: Cicero on the Uses of Greek Culture’ en D. Braund, and C. Gill (eds.), *Myth, History and Culture in Republican Rome* (Exeter, 2003), 119-38.

²⁷ Cf. Cic. *De Or.*, 1.47-8.

²⁸ Cf. Cic. *De Or.*, 1.193; 1.195; 1.198.

²⁹ Cf. Cic. *De Or.*, 1.193; 1.224; 2.18. Cicerón expresa su preferencia por los oradores romanos, mostrando su *auctoritas* en el arte retórico como algo genuina y profundamente romano, cf. *De Or.*, *passim*, pero especialmente, 1.23. y *Brut.*, 254.

³⁰ Cic. *Disp. Tusc.*, 1.1.2.

³¹ Es significativo que la expresión latina *res novae* es usada para traducir ‘innovación’ y también ‘revolución’. Para la educación tradicional romana, véanse: H.I. Marrou, *A History of Education in Antiquity* (London, 1956) y S. Bonner, *Education in Ancient Rome* (London, 1977).

misión. Es aquí donde el concepto de *virtus* aparece como elemento central y espero poder mostrar la importancia de este punto a lo largo de este trabajo.

Los contactos entre griegos y romanos habían empezado hace un largo tiempo; “incluso en la antigua Italia abundaban los pitagóricos en los días en que esa parte se llamaba la Magna Grecia”³², y por lo tanto la formación misma de Roma no estuvo nunca exenta de interacción con la cultura griega. Alrededor del siglo II a.C., después de que las guerras orientales se hubieran acabado y Macedonia y Grecia hubieran sido conquistadas finalmente, una gran cantidad de griegos marchó a Roma en busca de mejores oportunidades. La embajada del 155 a.C. trajo a Roma representantes importantes de la filosofía y cabezas de las tres escuelas más importantes de Atenas: Carnéades (Academia), Diógenes de Babilonia (Estoicismo) y Critolao (Peripatéticos)³³. Estos filósofos resultaron ser especialmente atractivos para los jóvenes romanos, incluyendo a Escipión Emiliano y sus amigos, y el efecto de sus enseñanzas empezó a expandirse poco a poco y se hizo popular. Pero su influencia no era incuestionada y Roma vio en este tiempo al campeón de los valores tradicionales romanos: Catón el Viejo. Su ataque era no tanto a la cultura griega como tal, sino más bien a la influencia perniciosa que un mal guiado entrenamiento retórico y formación filosófica podían ejercer en la juventud romana³⁴. Catón temía, en palabras de Plutarco, “que los jóvenes ganaran una buena reputación más con la retórica que con los hechos y las campañas militares”³⁵. Pero las advertencias de Catón eran difíciles de ser tenidas en cuenta en un tiempo en que Roma parece haber estado especialmente receptiva a la autoridad griega. Éste fue también el periodo de mayor influencia del filósofo estoico Panecio y del historiador Polibio, residente en Roma desde el 168 al 150 a.C., compañero de Escipión Emiliano en África y España.

Pero la filosofía no era la única área de contacto entre la cultura griega y romana. Gran cantidad de griegos –provenientes de las conquistas– que vivían en Roma desde la mitad del siglo II a.C., crearon un ambiente casi bilingüe en la ciudad e hicieron de las interacciones lingüísticas el primer y más importante medio de intercambiar ideas. Aparte de la elite romana educada, que sabía griego perfectamente bien, y de los soldados que deben haber cogido algo de griego en las guerras de conquistas, existía un constante flujo de esclavos griegos o griegos de condición servil que llegaban a Roma para quedarse ahí. Los préstamos de palabras deben haber sido algo relativamente común en las calles de Roma alrededor del siglo II a.C.³⁶, y más todavía después, cuando Roma finalmente se decide a escribir filosofía.

En el caso de *virtus*, la palabra parece haber tenido un paralelo griego exacto en la palabra *andreia*, ambas provenían de hombre (*vir* y *aner*) y estaban relacionadas con la cualidad viril de la valentía. Pero *virtus* también se usó para traducir *areté*.

³² Cic. *De Or.*, 2.154.

³³ Para un recuento más detallado de este acontecimiento, véase: M. Morford *Roman Philosophers* (London and New York, 2002), 14 y ss.

³⁴ Cf. A.E. Astin, *Cato the Censor* (Oxford, 1978), 157-81. Ver también, Cic. *De Sen.*, 26.38.

³⁵ Plut. *Cato Maior*, 23.1.

³⁶ Éste es el mundo retratado, por ejemplo, por Plauto en sus comedias.

McDonnell da una posible explicación para esto cuando habla de la escasez de palabras en latín³⁷, pero precisamente por eso podrían haber pedido prestado el término griego de ‘excelencia’, como habían hecho con otras palabras griegas con anterioridad. Yo me inclino a creer que los romanos –al menos en el latín preclásico– no veían una gran diferencia entre *areté* y *andreia*. En una sociedad altamente militarizada, la excelencia de un hombre se manifestaba en su valentía en la guerra. Un posible nexo entre *areté* y *virtus* podría ser que en la guerra se demostraba coraje y valor (*andreia*) y así se demostraba poseer la excelencia propia del hombre (*areté*) también de acuerdo al código de conducta ética de la nobleza. Las guerras expansionistas habrían dado suficientes oportunidades a los romanos de mostrar la virilidad, la valentía y la excelencia propia del hombre.

Los griegos entendieron *areté* originalmente como excelencia, algo que daba a una criatura viviente la capacidad de ejecutar a la perfección su función propia. En los poemas homéricos, *areté* se usaba para excelencia de cualquier tipo: un corredor mostraba la *areté* de sus pies³⁸, y también los caballos podían superar a otros caballos en *areté*³⁹. Así, como Eisenhut ha señalado, el origen de *areté* no tenía una conexión específica con la ética: “aus Etymologie und Grundbedeutung erklärt sich, daß *areté* –in Gegensatz zu *virtus*– ursprünglich frei von moralischer Wertung ist: *areté* ist die gute Qualität und Tauglichkeit schlechthin”⁴⁰. Pero las consideraciones éticas se fueron haciendo más y más populares durante el siglo V a.C.; los sofistas y Sócrates habían llevado al núcleo de la discusión algunos conceptos morales centrales y se comienza a encontrar *areté* con una carga más ética, significando no solamente excelencia, sino principalmente excelencia moral⁴¹.

Cuando la lengua griega se expande más por Roma –siglo III al II a.C.– el término *areté* ya tenía un significado más amplio; por lo tanto, la palabra griega también influye en el uso de *virtus* para indicar excelencia y en particular excelencia moral. Señalar el preciso momento en que *virtus* se hace predominantemente una palabra ética es prácticamente imposible. Puede haber sido en una época tan temprana de la literatura romana que no tengamos fuentes literarias que contengan exclusivamente el significado romano original de *virtus*. A fines del siglo III a.C. apareció el Elogio de los Escipiones con su claro mensaje de *virtus* con doble significado de valentía y excelencia moral⁴², Catón pronuncia sus discursos, donde *virtus* era coraje y virtud en un sentido más comprensivo⁴³. Las comedias de Plauto y Terencio también hacen referencia a la *virtus* con una apreciación más general del término y no sólo de valentía⁴⁴, y ya hemos visto el significado que Lucilio le asigna a la palabra. Por lo tanto, en general, yo sería cautelosa en atribuirle una importancia arrolladora al

³⁷ Cf. McDonnell, ‘Roman Men and Greek Virtue’, 236. Cf. Cic. *De Fin.*, 3.2.5.

³⁸ Homero, *Il.*, 20.411.

³⁹ Homero, *Il.*, 23.276. Para el mismo significado de ‘excelencia’, véase: Plauto, *Mil. Gl.*, 3.1.131; Catón, *HRR*, 1.2 y más ejemplos en J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, 161-2.

⁴⁰ Eisenhut, *Virtus Romana*, 16.

⁴¹ Véase, por ejemplo, Tucídides, 2.34.5 y 2.40.4, en el discurso de Pericles.

⁴² Cf. *CIL*, VI, 1285, 1288, 1289, 1293.

⁴³ Cf. Catón, *ORF* 3, fr.146 and *HRR* I fr. 83.

⁴⁴ Cf. Plauto, *Most.*, 139, 144; *Cap.* 690; *Mil. Gl.*, 649; Terencio, *Adel.*, 257; 442; *Heau. Timor.*, 207.

poder de *areté* sobre *virtus*. Sin negar su influencia, lo que me parece más plausible es que cuando los romanos se encontraron con la terminología griega para las ideas filosóficas –y especialmente las estoicas– localizaron que *areté* era la palabra griega propia para traducir y significar su *virtus* romana en el sentido más amplio, que permanecía en esencia la misma *virtus* de la que Enio y Lucilio habían hablado. Eso también explicaría por qué no fue necesario tomar prestada una palabra griega para expresar *areté*: pues ellos ya tenían una latina propia. Vaga, indefinible, plurisemántica, *virtus* podía representar la *andreia* y *areté* griegas simultáneamente sin problemas, y precisamente en estas características se hallaba su poder político, social, moral y lingüístico.

De esta manera, *virtus* tuvo un desarrollo diferente con respecto a su paralelo griego original, *andreia*. Sólo podemos especular sobre este proceso –sabemos que el lenguaje no siempre se desarrolla todo lo lógicamente que nos gustaría– y así *virtus* llegó a identificarse con un sentido moral general de una manera en que *andreia* nunca lo hizo. *Areté* parece haber influenciado *virtus* para la definición filosófica rigurosa que encontraremos más tarde, pero sólo más tarde, y para esto tendremos que esperar a que Cicerón alcance la completa expresión racional en latín.

3. Estoicismo en Roma

El estudio del estoicismo en el siglo I a.C. resulta particularmente importante para dar cuenta del significado de la *virtus* en Roma, pues esta doctrina filosófica pone un acento especial en el concepto de virtud. Contrastar la *virtus* romana con la *virtus* estoica es de gran utilidad para ver cuánto hay de ésta última en la primera.

Se ha dicho bastante de la afinidad de las ideas estoicas con la visión del duro y fuerte romano tradicional. De hecho podemos encontrar dos posturas antagónicas para la relación entre el estoicismo griego y la Roma tradicional. Unos afirman que los sucesores de la embajada griega a Roma del 155 a.C. habrían desarrollado las necesarias adaptaciones en su filosofía para hacerla aceptable a la cultura romana⁴⁵. Un buen ejemplo de esto sería Panecio, quien fue muy apreciado por haber adaptado la rígida y dogmática doctrina estoica al gusto romano. Cicerón comenta que Panecio: “huyendo de esta pesadumbre y aspereza de los estoicos, desaprobó la acritud de sus sentencias y las espinas de su dialéctica, y se mostró más moderado en las opiniones y más claro en la expresión”⁴⁶. Otra visión es que la popularidad del estoicismo en Roma se encuentra en su habilidad para satisfacer las necesidades de la gente de ese tiempo. La idea de que el mundo se regía por la Providencia o la noción de que la excelencia del hombre no dependía del éxito material era obviamente muy atractiva en una época de incertidumbres⁴⁷. Es difícil calcular la real influencia de los filósofos en la política romana, de alguna manera la filosofía jugaba un papel muy importante en una socie-

⁴⁵ Para esta posición, véase Earl, *The Political Thought of Sallust, passim*, pero especialmente 113. Contra: Rawson, *Intellectual Life*, 64.

⁴⁶ Cic. *De Fin.*, 4.79.

⁴⁷ Cf. B.D. Shaw, ‘The Divine Economy: Stoicism as Ideology’, *Latomus* 44 (1985), 16-54.

dad donde la religión tenía poca metafísica y menos ética⁴⁸. En su *De República* Cicerón menciona que Escipión conversaba de política a menudo con Panecio y Polibio y nos da evidencia de esta influencia en sus otros escritos⁴⁹. Política y moralidad estaban íntimamente conectadas en la vida romana, tanto así que conceptos morales parecían tener una aplicación principalmente social y no tanto individual y se concentraban en ideas de función pública y éxito más que en nociones éticas individuales de bien o mal. La distinción moderna entre conceptos éticos y valores sociales para ellos no existía, o al menos se presentaba como algo difuso.

No podemos entrar aquí a considerar en detalle los diferentes aspectos de la ética estoica –para todos, además, bien conocida–, pero sí podemos sintetizarla en la afirmación que pone a la virtud como la meta máxima del ser humano, meta que es a la vez dada por la naturaleza e indispensable para conseguir la *eudaimonía*, que es el fin (*telos*) del hombre. Sólo la virtud es necesaria para la felicidad del hombre y todos los otros bienes como riqueza, salud, fama, etc. son sólo ‘preferibles’ con respecto a sus contrarios: pobreza, enfermedad, etc. que son estrictamente sólo indiferentes para el sabio. Nada es un mal para el sabio quien mantiene su alma inalterable a los reveses de la fortuna⁵⁰.

Volviendo entonces a la relación del estoicismo con Roma, ¿hasta dónde podemos decir que encontramos influencia estoica en los escritos romanos, política romana e incluso, moral romana? Primero es importante ser capaces de distinguir entre estar formalmente suscrito a un credo filosófico y estar naturalmente expuesto a un cierto lenguaje y ambiente. Miriam Griffin ejemplifica claramente los fallos y equivocaciones que se dan al establecer tales conexiones. La filosofía, más que dar respuestas absolutas o inequívocas, proveía con el lenguaje técnico a los intelectuales para analizar y justificar de manera racional su propia moral y sus decisiones políticas⁵¹. Así, la influencia del estoicismo en Roma no debe ser sobrevalorada; de hecho, puede ser un buen ejercicio imaginarnos sólo por un momento qué habría sido de los valores romanos si el estoicismo no hubiera entrado para nada en escena. Seguramente no muy diferentes, sino sólo equipados con menos argumentos teóricos y filosóficos para explicarlos.

En el siglo I a.C., principalmente a través de Cicerón, se realiza un intento formal de definir y sistematizar lo que asertivamente se ha llamado *philosophia togata*

⁴⁸ Cf. M. Griffin, ‘Philosophy, Politics and Politicians’, 1-37 y P.A. Brunt, ‘Philosophy and Religion in the Late Republic’, 174-98, ambos en M. Griffin and J. Barnes (eds.) *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society* (Oxford, 1989).

⁴⁹ Cf. Cic. *De Rep.*, 1.34. Cf. también *De Off.*, 2.51; 2.60; *Ad Att.*, 16.14.3. Ver también, Aulo Gelio, 13.28.

⁵⁰ No es siempre fácil aceptar esta visión tan optimista hacia los acontecimientos, sin importar lo terrible que sean. Este aspecto ha sido considerado uno de los menos amables del estoicismo. El estoicismo difiere aquí con la visión de Aristóteles, para quien la *eudaimonía* se alcanzaba con la virtud, pero también reconocía que otras posesiones podían ayudar a obtenerla. Para el tema del determinismo, véase: D. Frede, ‘Stoic Determinism’ in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics* (Cambridge, 2003) 179-205 y R.W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, 76-8.

⁵¹ Cf. Griffin, ‘Philosophy, Politics and Politicians at Rome’, 34-7. Para una visión similar, cf. P.A. Brunt, ‘Stoicism and the Principate’, *Papers of the British School at Rome* 30 (1975), 31; B. Shaw, ‘The Divine Economy: Stoicism as Ideology’, 49; Ch. Wirszubski, *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and early Principate* (Cambridge, 1950), 138.

ta. Él transmitió las doctrinas griegas sobre ética, epistemología y teología para los romanos en latín, desarrollando un vocabulario filosófico para el cual conservó algunas palabras griegas clave –como ‘filosofía’ misma– y creó otras nuevas en latín. Es a él a quien debemos el énfasis estoico en la virtud y la razón cuando hablamos de moralidad en Roma, aunque él mismo se definía no como un estoico, sino como un académico. Cicerón intenta definir y relacionar el término *virtus* con sus orígenes etimológicos y también con el sentido más amplio de *virtus* de ‘virtud moral’. Dice en las *Disputaciones Tusculanas*: “aunque todas las disposiciones rectas del alma reciben el nombre de virtudes, éste no es el nombre adecuado para designarlas a todas, sino que todas han tomado su nombre de la que destacaba sobre las demás. La palabra virtud deriva de *vir*; ahora bien la característica esencial de un *vir* es la fortaleza, cuyas funciones principales son dos: el desprecio a la muerte y el desprecio al dolor. De manera que debemos ponerlos en práctica si queremos estar en posesión de la virtud, o mejor dicho, si queremos ser hombres, puesto que la virtud ha tomado su nombre de hombres (*e viris*)”⁵². Más adelante, en el mismo tratado, define *virtus* en términos más genéricos: “La virtud misma puede definirse sumariamente como recta razón”⁵³.

Podemos ver cómo se da una superposición en la definición de Cicerón. No es que una palabra sirva para identificar dos realidades diferentes (como el caso de los homónimos), sino que, aunque las dos realidades expresadas por la misma palabra son parecidas y están interconectadas, igual podemos reconocerlas como dos cosas diferentes. Por un lado tenemos una palabra especial para definir valentía, y por otro lado un término para clasificar toda cualidad buena, valentía entre ellas.

Aparece como una notable concurrencia que la palabra *virtus* derivada de *vir* llegara a significar al mismo tiempo la excelencia del hombre manifestada en acciones y la “perfección natural de un ser racional como ser racional”⁵⁴. Podemos decir entonces que mientras *virtus*-valentía aparece como el atributo propio del hombre, *virtus*-virtud llegó a significar lo que debía ser el atributo de la humanidad y la llamamos *humana-virtus*. Lo que en un comienzo fue la marca e identificación de la virilidad (valentía) evolucionó hasta significar la identificación con la *humanitas* (virtud en general). Poco a poco, cuando el concepto de *virtus* llegó a ser más interior, expresado no sólo en el campo de batalla, sino también en otras áreas de la actividad humana, la libertad que se necesitó fue también más interior: un hombre en la cárcel o un hombre moribundo también podía mostrar su *virtus*. Lo que en un principio había sido una característica de la aristocracia romana, cuya misión era mostrar su *virtus* en la sociedad, se expande a los *homines novi* y más tarde a todos, incluso mujeres y esclavos. Se puede decir que existe una ‘llamada universal a la *virtus*’, de hecho dice Cicerón “no hay hombre de raza alguna, que tomando la naturaleza por guía no pueda alcanzar la virtud”⁵⁵. La *virtus*, en un comienzo una característica propia del varón, llega a ser el atributo ideal del ser humano.

⁵² Cic. *Disp. Tusc.*, 2.43.

⁵³ Cic. *Disp. Tusc.*, 4.14.34.

⁵⁴ Diógenes Laercio, 7.94.

⁵⁵ Cic. *De Leg.*, 1.10.30.

4. Cicerón y la *virtus*

Me gustaría ahora concentrarme brevemente en Cicerón, ya que es el autor del cual tenemos más evidencia de la yuxtaposición de sentidos en el término *virtus*.

Se ha dicho que en sus discursos Cicerón usa la palabra *virtus* en el sentido tradicional romano de ‘valentía’ o ‘coraje’, y que en la mayoría de sus obras filosóficas se refiere más bien a la *virtus* como *areté*⁵⁶. Aunque la situación es obviamente más compleja que esto, veamos algunos ejemplos: “haber militado en una guerra que entonces el pueblo romano sostenía, no sólo como trascendental sino como la única, fue una prueba de valor”⁵⁷ o “no puede citarse una guerra de mayor envergadura ni que fuera concluida con más pericia y valentía”⁵⁸. No hay necesidad para Cicerón de decir a qué tipo de *virtus* se está refiriendo, ya que aquí está claramente hablando del valor de Murena y por lo tanto la palabra no necesita de una calificación. Esto se puede ver también en el *Provinciis Consularibus* y en el *Pro Lege Manilia*. Aquí Cicerón nuevamente alaba la virtud militar de Mario, César o Pompeyo, y no su virtud moral en general⁵⁹.

Una posible manera de identificar el tipo de *virtus* del cual se está hablando es ver si aparece en plural o singular. En plural, *virtutes* siempre significa ‘virtudes’ o ‘cualidades buenas’; una persona no puede tener al mismo tiempo varias valentías o corajes; por lo tanto, cuando la palabra está en plural el significado es más claro. Esto puede verse explícitamente, por ejemplo, en: *non solum militaris illa virtus, quae est in Cn. Pompeio singularis, sed aliae quoque virtutes animi magnae et multae requiruntur*⁶⁰.

Algunas veces Cicerón es deliberadamente ambiguo. *Pro di immortales! Ubi est ille mos virtusque maiorum?*⁷⁶¹ *Virtus* aquí se refiere a la antigua manera de vivir romana, cuya decadencia Cicerón está apuntando en estos discursos. Su significado es específicamente ‘valentía’ y al mismo tiempo ‘virtud’ en general. Cuando *virtus* significa algo relativamente vago relacionado con el alto estándar moral de los antepasados y su expresión de libertad política en defender la república valientemente, pareciera ser que *virtus* está siendo usada como un slogan político: *Virtus ... propria est Romana generis et seminis*⁶².

Este uso político no es exclusivo de Cicerón. Los historiadores también se aprovecharon de esta ambigüedad y trabajaron para presentarla como una visión distintiva de Roma y su pasado. En ausencia de otra palabra mejor, *virtus* pasó a significar ‘romano tradicionalmente libre, moralmente bueno’. Más difícil de discernir es

⁵⁶ Cf. Eisenhut, *Virtus Romana*, 57-76; Sarsila, ‘Some Aspects of the Concept of *Virtus*’, 86.

⁵⁷ Cic. *Pro Mur.*, 12. Ver también, *Pro Mur.*, 16; 32; 37.

⁵⁸ Cic. *Pro Mur.*, 33.

⁵⁹ Cic. *Prov. Cons.*, 13.32: “El mismo C. Mario, cuya divina y eximia valentía...” [*Ipse ille C. Marius, cuius divina atque eximia virtus*]; Cic. *De Imp. Cn. Pomp.*, 13.36: “Tan extraordinario e increíble es el coraje de este general” [*incredibilis virtus*].

⁶⁰ Cic. *De Imp. Cn. Pomp.*, 22.64. La diferencia entre el plural y el singular se ve también en Cic. *De Imp. Cn. Pomp.*, 1.3; 10.27; 11.29; 12.33; 13.36; 23.67; 23.68.

⁶¹ Cic. *Phil.*, 8.23.

⁶² Cic. *Phil.*, 4.13. Para otras instancias con este mismo uso, véase: *Verr.*, 4.81; *Pro Mil.*, 105; *Verr.*, 4.73.

si esta noción fue el resultado de una decisión consciente o si surgió espontáneamente, como un deseo no intencionado de proyectar una imagen que pudiera despertar a los romanos del presente a la acción. Yo me inclino por esta última visión, aunque en cierto momento deben haberse dado cuenta de que estaban utilizando una idea y dándole un contenido político específico, pero esto no afectaría la decisión de seguir utilizándola aún más.

Los hombres no consideraban la *virtus* como su propia recompensa. Ellos esperaban un ‘pago’ por su demostración de valentía en la guerra o por una conducta virtuosa. Y este pago era el honor y la gloria: “la *virtus* aspira a la honra y no tiene otra retribución”⁶³, “la gloria acompaña a la virtud como una sombra”⁶⁴. Esto es cierto con respecto a la *virtus* militar y también respecto a cualquier otra virtud moral. Cicerón es bastante insistente en referirse a la recompensa de la *virtus*: “Lo que manda la ley de rendir culto a los humanos que fueron consagrados, como Hércules y otros, da a entender que las almas de todos son inmortales, pero que las de los esforzados y virtuosos son divinas”⁶⁵. Un premio especial está reservado a todos los que han demostrado *virtus* en el servicio de la patria. Esto es para Cicerón la vocación más alta y trae en consecuencia el premio más grande: “Para todos los que hayan conservado la patria, la hayan asistido y aumentado, hay un cierto lugar determinado en el cielo, donde los bienaventurados gozan de la eternidad”⁶⁶. La gloria—como la recompensa natural y el reconocimiento de la *virtus*—jugaba un rol particularmente importante para entender cómo funcionaba el sistema político y social. La disposición social en la Roma republicana expresaba la idea de que los primeros romanos habían alcanzado la gloria realizando actos de *virtus* y así habían llegado a ser conocidos. Estos *nobiles* pasaban su gloria a sus hijos y herederos que sentían que esta gloria heredada imponía una suerte de deber sobre ellos para realizar los mismos grandes actos que sus ancestros: había una cierta competencia para mantener el alto nivel de *virtus* dejado por sus predecesores⁶⁷. Los actos de *virtus* pertenecían a los romanos de una manera muy especial: “La *virtus* es un atributo de la estirpe y del nombre romano. Os ruego que conservéis esa *virtus*, que vuestros antepasados os dejaron por herencia; aquí abajo todo es incierto, precario, caduco, sólo la *virtus* está unida por profundas raíces que ninguna fuerza podrá quebrantar o arrancar”⁶⁸. En este pasaje parece como si Cicerón estuviera urgiendo a su audiencia romana a realizar actos de *virtus*; ellos habían heredado la gloria de la *virtus* de sus

⁶³ Cic. *De Rep.*, 3.28.40. Véase también: Cic. *Brut.*, 281: *cum honos sit praemium virtutis*.

⁶⁴ Cf. Cic. *Disp. Tusc.*, 1.45.109.

⁶⁵ Cic. *De Leg.*, 2.11.28.

⁶⁶ Cic. *De Rep.*, 6.13.

⁶⁷ Para el rol de los ancestros, véase: H.I. Flower, *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture* (Oxford, 1996), esp. 185-222.

⁶⁸ Cic. *Phil.*, 4.13. El texto latino es significativo: *Virtus ... propria est Romana generis et seminis. Hanc retinete, quaeso, quam vobis tamquam hereditatem maiores vestri relinquerunt. Nam cum alia omnia falsa, incerta sint, caduca, mobilia, virtus est una altissimis defixa radicibus, quae numquam vi ulla labefactari potest, nunquam demoveri loco. Hac virtute maiores vestri primum universam Italiam devicerunt, deinde Karthaginem exciderunt, Numantiam everterunt, potentissimos reges, bellicossimas gentes in dicionem huius imperii redegerunt.*

antecesores, pero eso no era suficiente, ahora debían mostrar que eran capaces de ganársela por sí mismos.

Cicerón se refiere a los riesgos de vivir o apoyarse en la gloria de su predecesor sin hacer nada para conseguirla personalmente en su obra *De Officiis*. Intentando unir lo *utile* con lo *honestum*, Cicerón insiste que la gloria –que era ciertamente útil para el individuo– no debía separarse de lo honesto o de la conducta virtuosa sirviendo al estado. Esta separación, de acuerdo a Cicerón, había sido una de las causas principales para la ruina de la república⁶⁹. La obsesión con la *dignitas*, el poder político y las riquezas llegaron a ser valores por sí mismos. El riesgo de tener un sistema en que la gloria fuera el premio por haber servido al estado con actos de *virtus* era que los límites no estaban absolutamente definidos. Servir al estado para lograr gloria estaba bien, era una aspiración legítima para un hombre de estado, pero la ‘pasión’ por la gloria debía evitarse: *cavenda etiam est gloriae cupiditas... eripit enim libertatem*⁷⁰. El deseo por la propia gloria podía privar a otros de su libertad.

En su descripción de valentía como una de las virtudes cardinales en el *De Officiis* – así como también en otros tratados filosóficos– Cicerón está consciente de que la traducción de *andreia* como *virtus* puede crear confusión en los lectores, y para evitar lo que parecería una tautología al decir ‘*virtus* es una *virtus*’, elige la palabra *fortitudo* para significar *virtus*-valentía. En su *De Republica* dice: “esta virtud se llama valentía, que está hecha de nobleza de espíritu y un desprecio total al dolor y a la muerte”⁷¹. *Fortitudo* no era una palabra de uso común antes de Cicerón⁷², pero él elige usarla para poder así reservar *virtus* al significado de la suma total de todas las cualidades buenas y también el término para identificar cualquier cualidad buena de manera individual⁷³. *Virtus*, en este sentido general, también significó fuerza, que está íntimamente relacionado con fortaleza: *Magna vis est in virtutibus*. “La primera [virtud] que vendrá en tu ayuda –dice Cicerón– será la fortaleza, que te hará tan animoso que despreciarás y no tendrás en consideración todo lo que al ser humano le puede acontecer”⁷⁴.

Otro aspecto importante del pensamiento político romano es la doctrina que afirma que existe una conexión práctica entre la moralidad de los ciudadanos y la de sus gobernantes con el éxito del estado. Enio ya lo había dicho con su *moribus antiquis res stat Romana virisque*⁷⁵. Y Cicerón reafirma que la excelencia moral debe ser la base de un estado exitoso en varias de sus obras filosóficas⁷⁶. El mensaje de Cicerón puede ser resumido como sigue: sólo si los líderes políticos son hombres de *virtus*,

⁶⁹ Véase también Sal, *BC.*, 2.9-3.5 para la idea de que la caída en la moralidad trajo la decadencia de la República.

⁷⁰ Cic. *De Off.*, 1.68.

⁷¹ Cic. *De Rep.*, 5.7.9.

⁷² Aunque *fortis* era usado como el adjetivo de alguien que poseía *virtus*. Para esto, véase Hellegouarc’h, *Vocabulaire Latin*, 247-8 and T. Moore, *Artistry and Ideology: Livy’s Vocabulary of Virtue* (Frankfurt, 1989), 14-5.

⁷³ Cf. J. Sarsila, ‘Some Aspects of the Concept of *Virtus*’, 93.

⁷⁴ Cic. *Disp. Tusc.*, 3.17.37.

⁷⁵ Enio, *Ann.*, 5.156.

⁷⁶ Véase, *De Leg.*, 1.62 y *Disp. Tusc.*, 1.1.2.

la república sobrevivirá. Esto es lo que intenta decir en el *De Officiis*, que ha sido considerado frecuentemente como su testamento político. La política para Cicerón significaba una forma de vida y de conducta.

La práctica de la *virtus* –en el doble sentido de valentía o virtud en general– es por lo tanto verdaderamente un ideal social. Hay algo de público en su definición. Una persona es valiente para algo: defender o proteger al débil, a otros hombres o a su patria. Los estándares de una buena conducta implicaban un buen comportamiento hacia la comunidad. El individuo tenía un rol social y público que cumplir; no era suficiente ser ‘privadamente bueno’, o ‘valiente en privado’, al menos para el aristócrata romano. Ellos tenían una misión con respecto al estado: sostenerlo, apoyarlo y agrandarlo, mientras que el resto tenía una misión hacia los aristócratas.

5. Expansión de la *virtus*

Virtus era un término primera y originalmente relacionado con la *nobilitas*⁷⁷. La *nobilitas* republicana expresaba su ideal en el concepto de *virtus*. Del aristócrata romano se esperaba que mostrara valentía y sabiduría –*virtus et ingenium*–, que eran vistas como las cualidades más importantes y necesarias para un general o un magistrado –las únicas maneras para un aristócrata– de servir a la república. También eran las dos únicas maneras de lograr la verdadera gloria. Gloria y honor eran los premios de *virtus* por el servicio público del estado. Pero este ideal aristocrático, que implicaba la *gens* completa, generaciones pasadas y también las futuras, empieza gradualmente a cambiar de énfasis. Ya con M. Porcio Catón al principio del siglo II a.C., la nobleza fue seriamente atacada por el abandono de sus estándares de moral pública y privada, por el lujo femenino y por la decadencia de la observancia religiosa. El acento se ponía más y más en el hecho de que el verdadero honor y gloria no venía con el nacimiento o la sangre, sino a través de buenas acciones y la *virtus* empezó a perfilarse como independiente o desconectada de la *nobilitas*. La gloria de los ancestros era ahora un débil apoyo para la afirmación de la posesión de *virtus*. Lo que realmente importaba eran los logros del individuo y su moral personal.

Catón, Mario y sobre todo Cicerón –todos *novi*– parecen haber introducido en sus discursos y escritos la idea de que *virtus* era la cualidad particular y propia de los *homines novi*, así como el nacimiento noble era la marca del aristócrata. En su *Pro Sestio*, Cicerón afirma: “Y a vosotros jóvenes, los que pertenecéis a la nobleza, os invitaré a imitar a vuestros antepasados, y a los que podéis conseguir la nobleza por vuestros talentos y virtudes, os exhortaré a seguir el mismo método de vida en que han brillado por sus honores y por su misma gloria muchos hombres nuevos”⁷⁸. Hablando a los jóvenes en este discurso, Cicerón distingue dos clases de *nobilitas*:

⁷⁷ Cf. Earl, *Sallust*, 18-27; E. Badian, *Roman Imperialism in the Late Republic* (Pretoria, 1967), 13; W. Harris, *War and Imperialism*, 20; R. Alston, ‘Arms and the Man: Soldiers, Masculinity and Power in Republican and Imperial Rome’ en L. Foxhall y J. Salmon (eds.), *When Men were Men: Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity* (London and New York, 1998), 205-23.

⁷⁸ Cic. *Pro Sest.*, 136.

la obtenida por la sangre y la que se adquiría a través de la *virtus*. Este pensamiento iba clara y abiertamente en contra de la concepción tradicional de *nobilitas*, que descansaba en el nacimiento y la familia, y no tanto en la valía personal o la *virtus*. Cicerón lo expresa resumidamente en su *moribus non maioribus*⁷⁹. Un noble como Catilina no tenía la *virtus* asegurada y podía, de hecho, ser un sinvergüenza e inferior a cualquiera de los mejores *homines novi*. Ser virtuoso depende de uno mismo; está relacionado con la libertad personal y las decisiones propias, no es algo dado por los dioses o heredado. Es por esto que llega a ser la característica principal del *homo novus*, el hombre que se hace a sí mismo, que no debe a los dioses sus cualidades ni tampoco a sus padres la nobleza de su cuna como los aristócratas. “Tenemos razón para estar orgullosos, esto no sería así si el don de la *virtus* viniera a nosotros de los dioses y no de nosotros mismos... ¿acaso alguien alguna vez dio gracias a los dioses por ser un buen hombre? No, sino por su riqueza, honor y seguridad”⁸⁰. Esto no nos puede llevar a afirmar que se trata de una polaridad estricta: los *novi* reclamando para ellos la *virtus* y los *nobiles* la *genus*. Más bien se daba una interconexión de las dos: los hombres nuevos sostenían que, en razón de su *virtus* ellos debían ser considerados *nobiles*⁸¹, y lo nobles, aun cuando la mayoría de la evidencia se concentre en afirmar el estatus y la gloria que sus antecesores habían ganado, reclamaban que ellos también poseían *virtus* y eran moralmente superiores: el término *virtus* les pertenecía porque ellos eran los *boni*⁸².

La dupla perfecta de cualidades que podía definir a los *homines novi* era *virtus* e *industria*: “puesto que con tu virtud y tu trabajo conseguiste que, siendo hijo de un caballero romano, se te considerara merecedor de la más alta dignidad”⁸³. Y esto no sólo lo encontramos en discursos latinos de defensa usados como una suerte de slogan político, sino también en algunos de sus obras político-filosóficas. En su *De República*, Cicerón inmediatamente después de que ha tratado con los héroes republicanos como Metelo, Fabio Máximo y Marcelo, que liberaron a la república del terror de Cartago, empieza a hablar de Catón el Viejo y cómo él debería ser el prototipo para el romano de su época: “Y Marco Catón –hombre desconocido y sin alcurnia – por el que todos los que nos dedicamos a estas lides nos dejamos llevar como por un modelo de diligencia y de virtud [*industriam virtutemque*]”⁸⁴. Éstas eran las cualidades que debía buscar el hombre común. Era obvio que no todos podían pertenecer a la *nobilitas*, pero ésta no constituía un pre-requisito para ser un hombre de *virtus et industria*.

Con los *novi* aspirando a la *virtus* y al mismo tiempo lográndola, se puede decir que el concepto sufrió una expansión social. La *virtus* le pertenecía a cualquiera que fuera lo suficientemente comprometido como para practicarla. *Virtus* iba ahora a ser

⁷⁹ Cf. Cic. *Pis.*, 2.

⁸⁰ Cic. *Nat. Deo.*, 3.35.87.

⁸¹ Esta es la nueva *nobilitas* que Salustio pone en boca de Mario en su discurso de *BJ*, 85.

⁸² Cf. Earl, *The Moral and Political Tradition in Rome* (London, 1967), 47-51 and A. Woodman, *Velleius Paterculus: The Tiberian Narrative* (Cambridge, 1977), 257.

⁸³ Cic. *Pro Mur.*, 16. Otro ejemplo en Catón, *ORF*, 51.

⁸⁴ Cic. *De Rep.*, 1.1.1.

exhibida no sólo en empresas militares, sino en cualquier esfera de la vida social, precisamente porque había muchas otras maneras –aparte de la guerra y las magistraturas– de servir al estado⁸⁵.

La presencia de estos significados superpuestos de *virtus*, como lo he descrito en Cicerón, muestra la real complejidad del término dentro de la tradición romana y al mismo tiempo expresa una ‘intelectualización’ del concepto de masculinidad. Las palabras –especialmente palabras de contenido político– no son realidades fijas⁸⁶, sino que por el contrario, el uso da el significado, y el continuo desarrollo de un concepto era expresado en su re-definición y re-interpretación. La imprecisión de la terminología política romana, que no nos ayuda a encontrar una definición consistente, demuestra que estamos en la presencia de un vocabulario que cambia y evoluciona⁸⁷. La vida política romana se encontraba en constante expansión y transformación y el lenguaje, al ser un signo de la realidad, ilustraba este fenómeno de una manera poderosa. Con todo el énfasis en la tradición y en las *mores maiorum*, los romanos estaban incesantemente adaptando lo viejo a lo nuevo. Este hecho, junto con el proceso de helenización cultural que Roma estaba experimentando desde hacía unos siglos, trajo a la vida política real un cierto conflicto por el cual los significados divergentes de *virtus* fueron públicamente confrontados. Además, la lucha jugó un papel ideológico en la crisis de la república tardía⁸⁸.

Estos diferentes tipos de *virtus* están magistralmente retratados en las monografías de Salustio. La *virtus* de Mario es diferente de la de Metelo; la de Catón, no es la misma que la de César. En su artículo sobre ‘El hombre romano y la virtud griega’, McDonnell señala la interesante idea de que la *virtus* romana que Mario decía tener era principalmente militar y opuesta a aquella de Metelo Numídico, que McDonnell identifica con una *virtus* más ético-filosófica de corte griego. La *virtus* de Mario sería para este autor un valor marcial, en esencia más social que ético, y considerado como una entidad divina que otorgaba su poder sobre sus favoritos. La *virtus* ética de Numidico, en cambio, y su afirmación respecto a que los dioses aprobaban, pero no concedían lo que era innato al hombre, expresaría una visión griega que no sólo se opone a la *virtus* romana marcial de Mario, sino que busca además redefinir el concepto tradicional de masculinidad para que se adecue a las experiencias y valores de los hombre más helenizados y menos militarizados que dominaban la esfera senatorial a finales del siglo II a.C.⁸⁹. Esto me parece un análisis excesivamente coherente: una vez más el guerrero romano en oposición al sabio griego. Es cierto que el Mario de Salustio no muestra ningún interés por la instrucción griega: él mismo dice que no ha aprendido griego⁹⁰, pero la insistencia en su conducta moral

⁸⁵ El reciente e interesante trabajo de John Dugan, *Making a New Man: Ciceronian Self-fashioning in the Rhetorical Works* (Oxford, 2005), está relacionado precisamente con este punto.

⁸⁶ Véase, por ejemplo la palabra ‘democracia’.

⁸⁷ Hellegouarc’h, *Vocabulaire Latin*, 569, habla de ‘un vocabulaire en pleine gestation’.

⁸⁸ El mejor ejemplo es Salustio, pero también encontramos interesantes huellas de este fenómeno en Lucano, *Bellum Civile*.

⁸⁹ Cf. McDonnell, ‘Roman Men and Greek Virtue’, 255.

⁹⁰ Sal. *BJ.*, 85.32.

sin tacha a lo largo de su vida hace que su *virtus* no sea sino plenamente ética. Él se apoya en sí mismo, su *virtus* y su *innocentia*⁹¹. Del mismo modo, Metelo, el exponente de la virtud ética helenizada según McDonnell, se afirma también en su valentía. Metelo trata a su ejército siguiendo las costumbres antiguas (*more maiorum*) y gana las batallas por su valor (*virtus*)⁹². Lo mismo se aplica a la otra caracterización salustiana de hombres de *virtus*: César y Catón. McDonnell pone la misma polaridad entre los dos; el mismo contraste entre virtud griega y romana, pero esa descripción me parece a mí más complicada que eso⁹³. En su comparación de César con Catón, Salustio demuestra cómo la *virtus* se podía expresar de diferentes maneras en cada caso, aunque los dos hombres eran similares en *genus, aetas, eloquentia, magnitudo animi, gloria*. Salustio admiraba a ambos, *Caesar beneficiis ac munificentia magnus habebatur, integritate vitae Cato*⁹⁴. César deseaba mostrar su *virtus* en una nueva guerra, lo que podría indicar que se está refiriendo al antiguo coraje romano, y “no hay nada de ético en esta virtud” dice McDonnell⁹⁵. Sin embargo, también hay algo ético en un sentido más amplio en la *virtus* de César que va más allá de la valentía cuando Salustio subraya su *mansuetudo, misericordia* y *munificentia*⁹⁶. Catón, por otro lado, tiene la tradicional *constantia, modestia, decorum*, y sobre todo la *severitas* romana⁹⁷. Su código moral era el de los *maiores* que anticipaba el filosófico (estoico). Contrastar la *virtus* ética, privada y griega con la valiente, pública y romana no nos ayuda al entendimiento del término de manera comprensiva y corremos el riesgo de no ser capaces de tomar contacto con las complejidades que tiene la palabra como un todo. Los antiguos generales de la república –Camilo, Marcelo, Fabio Máximo, etc.– eran valientes y honestos, mostraban su valor en la batalla *junto con* todas las demás virtudes necesarias para ser considerados como hombres de *virtus*. La dicotomía, entonces, resulta algo artificial.

Virtus había estado relacionada con la república de una manera indisoluble. Sus héroes nacionales habían sobresalido por su *virtus* y la tradición debía ser conservada y estimulada. Ésta había sido y seguiría siendo la tarea de los historiadores. A medida que nos acercamos al colapso definitivo del sistema republicano y al establecimiento del orden imperial, vemos cómo los romanos estaban más conscientes de la necesidad de justificar y definir lo que ellos pensaban que era la esencia de la romanidad y cualidad principal: la *virtus*. La filosofía vino en su ayuda proporcionando una base y una terminología con la que fueron capaces de expresar estos conceptos; les ayudó a reflexionar de una manera más profunda sobre algo de mucho significado para todo romano. Pero la *virtus* se mantuvo básicamente la misma, muy parecida a la que cualquier romano sería capaz de reconocer en cualquier momento de la historia de Roma. Como consecuencia de los cambios políticos, empieza a des-

⁹¹ Cf. Sal. *BJ.*, 85.4. Véase también: 85.7; 85.10; 85.14; 85.34; 85.47.

⁹² Sal. *BJ.*, 55.1.

⁹³ Cf. McDonnell, ‘Roman men and Greek virtue’, 254; 256-8.

⁹⁴ Sal. *BC.*, 54.5.

⁹⁵ McDonnell, ‘Roman men and Greek virtue’, 256.

⁹⁶ Cf. Sal. *BC.*, 54.2.

⁹⁷ Sal. *BC.*, 54.5.

arrollarse una *virtus* que no dependía de las circunstancias externas –que serían mayoritariamente malas durante el principado– ni en el carácter de sus gobernantes –que sería aún peor–, sino una *virtus* que se fundamentaba tanto en la voluntad libre y la determinación del sabio estoico como en la valentía y fortaleza que había caracterizado siempre al romano en el momento de la dificultad. La *virtus*-valentía era todavía muy necesaria, pero no sólo para defender el estado, la valentía era ahora vital también para defenderse uno mismo. El coraje, entonces, continuó como el atributo esencial de los romanos, pero el énfasis cambia. Durante el principado, más que nunca, el romano tuvo que tomar la decisión de ser lo suficientemente valiente para vivir una vida de virtud.

Espero haber mostrado que *virtus* tanto en su sentido más amplio como en el más específico, era un concepto ético propiamente romano. *Virtus*, en su origen la cualidad relacionada con el *vir*, llegó a significar valentía, y como tal, fue desde un comienzo una realidad ética. *Virtus* se desarrolló y expandió hacia las otras cualidades buenas porque como había significado ‘el hombre ideal’ en una sociedad primariamente militar, luego llegó a ser la idealización de lo que un hombre debía ser en cualquier sociedad. *Virtus*, interpretada como virtud en general, le debe a la *areté* griega no tanto su significado como su racionalización.

Mientras que *virilis-virtus* era específica y restringida, *humana-virtus* era general y abierta, pero ambas formaban parte de la *virtus Romana*. *Virilis-virtus* funcionaba como la cualidad que capacitaba a los romanos para llevar a cabo su rol social y los ayudaba en el logro de la *humana-virtus*, que equipaba a los individuos a moverse hacia la realización de su *telos* humano. La *virtus* romana en su lado cooperativo, entonces, estaba relacionada con la función social del hombre, principalmente servir a la comunidad o al estado. Al mismo tiempo, la *virtus* romana era también competitiva en el desafío de superar en excelencia no sólo a otros hombres, sino también en sobrepasar la propia naturaleza. Estos dos aspectos, tomados en conjunto, contribuyen a la comprensión de lo que el hombre romano hace y es.