

De los matices del interés existencial romano hasta el siglo I de Cristo

Por JOSE LUIS GARCIA-RUA

Profesor Adjunto en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Salamanca

I. "Aucun peuple ancien dans sa façon de comprendre la divinité n'a si vite tourné les conceptions physiques du côté moral", dice Boissier refiriéndose al pueblo romano (1). Aquí, bien vista por el autor francés, encontramos ya una rara implicación corporalismo-espiritualismo que, por rara, obscurece muchas veces la comprensión del genio romano. La *Weltanschauung* romana es una *Weltanschauung sui generis* y sólo de una manera restringida merece tal nombre. Más que una "visión del mundo" es una "visión de su mundo". Y ya esta restricción del horizonte mental comporta una manera especial de ver. Si las visiones fundamentalmente intelectivas del griego y el indoiranio implicaban, en el primero, un apartamiento metódico del mundo, y en el segundo una adición puramente intelectual al devenir del mundo, el romano, en la visión del mundo, no llega más allá de la intuición de un profundo misterio en los bastidores de su vida. Esta limitación, "su mundo", provoca ya esta otra inflexión del ver: El misterio esencial queda ahí como fuerza incógnita tremendamente superior a la capacidad humana. Pero aun esta distanciaci3n, este abismo entre facultad cognoscitiva y esencia a conocer no se la plantea el romano inquisitivamente, es decir, el romano no tiene conciencia l3gica o dial3ctica de su inferioridad intelectual, lo cual supondr3a ya una visi3n intelectual y general. La

(1) Boissier: *La Religión Romana* I p. 32.

limitación de la visión implica que este misterio no sea objeto de conocimiento en un ámbito intelectual, ni siquiera objeto de sensaciones en un puro ámbito sentimental, sino que, dentro de la vivencialidad romana, tal misterio sólo tenga razón de ser como ineludible referencia abstracta de una serie de operatividades, de un circuito de *sucesos* que al romano se imponen. Lo que se impone, pues, del mundo oculto a la mente romana, no es su esencialidad y su esquema, es la energía interna que se define en sus acciones. El pueblo romano es un pueblo profundamente religioso porque siente la omnipresencia o mejor aun la omniactividad de la divinidad, y la ascendencia de los dioses romanos estará siempre en razón directa de su capacidad y efectividad de acción. En la mentalidad extralógica (2) del romano se puede concluir que el ser de la divinidad es precisamente actividad, epifanía perpetua. Toda coyuntura física o moral que tenga una unidad real, es decir, que tenga un sentido para el romano, comporta una interna fuerza divina que la está conformando. Conocer tal divinidad para el romano no es contemplarla, es tener como una conciencia sensible de esa esencial dinamicidad. Esto que es, en efecto, un sucedáneo de conocimiento, requiere, como todas las formas de conocimiento, una adecuación de objeto y sujeto; el romano que ha divinizado la acción con esa manera de ver, encuentra la adecuación al objeto de su visión en una sintonización personal con esa esencial dinamicidad de lo divino: Conocer y creer para el romano es actuar, y actuando, el romano cree y conoce. Pero la acción divina no apunta a ningún particularismo, es una acción mostrenca que se realiza de consuno para todos los seres adonde alcanza el horizonte mental del romano, que es su horizonte vital, y si el romano actúa en un terreno de sintonización con la acción divina que intuye, su acción no podrá nunca tomar derivativas privadas, sino que será una acción por y para la comunidad en que vive.

Una ojeada a las potencias espirituales del romano confirma esta interpretación de su esencial actividad. En la distinción que se hace entre *animus* y *anima* (3) y en la depreciación espiritual de ésta (4), se ve clara la intención de garantizarse un principio de actividad concreta. *Anima* es algo así como materia espiritual indiferenciada y mostrenca (5), que se define como principio de pasividad, frente

(2) Grenier: *El genio romano* trad. esp. Valencia, 1927, p. 110, atribuye las concepciones religiosas romanas a una mentalidad prelógica. A nosotros nos parece mejor situar tales concepciones en un rango de visión que nada tiene que ver con la lógica y que, en consecuencia, no es ni *prae* ni *post* con respecto a ella.

(3) Cf. Wackernagel: *Vorlesungen über Syntax* II, Basel 1928, p. 13 s.

(4) Cf. Nonio 426 a *Accio trag.* 296: *sapimus animo, fruimur anima: sine animo anima est debilis.*

(5) Cf. Varrón *Sat. frag.* 32 Bücheler.

a *animus* que representa la individuación espiritual, lo concreto. Pero lo interesante de esta implicación es que de ella resulta que para el romano sólo es individuo y concreto aquello desde donde se puede actuar y que la capacidad de actuar define la capacidad de individuación y de "realización". El carácter nada intelectual originario de *intellego* es obvio y la condición intelectual tardía (6) de los deverbativos *intellegentia* y *cogitatio* no pasa de significar la acción de comprender y pensar (7). *Mens*, principio pensante, nunca se sale del campo de lo concreto. Su sentido abstracto, el que puede tener pensada en sí misma, es prácticamente nulo. Siempre se la mira desde el punto de vista de la actividad y no de la sustancia; por eso *mens* es también el resultado de la acción de pensar (8), y aun este pensar es plan, acción o fuente y capacidad de ellas mismas. Por ese estar la *mens* de cara a la acción no representa ninguna libertad poética su empleo en el sentido de "coraje" y "valor" (9). Finalmente ese carácter eminentemente activo hace posible una implicación mente-voluntad (10). Todos estos términos necesitan ser forzados para traducir los conceptos sustanciales de la filosofía griega y, aun entonces, de su indeterminación e incapacidad para tal cometido nos habla la fluctuación de los sentidos que adquieren (11). *Ratio*, "cuenta", "cálculo", mantiene su carácter concreto, cuando sirve a la filosofía para traducir *logos* frente a *nous* (12), y es en este campo donde se siente la necesidad de un elemento espiritual nuevo más específico que los tradicionales,

(6) *Intellegentia* desde Terencio cf. Ernout-Meillet *Dict. Etym. sub voce*.

(7) Cf. Albert Yon: *Ratio et les Mots de la Famille de Reor*. Paris, 1933, p. 229.

(8) Cf. Virg. *En. I*, 676: *qua facere id possis, nostram nunc accipe mentem*.

(9) Cf. Hor. *Epist. II* 2,36: *verbis quae timido quoque possent addere mentem* y Virg. *En. XII* 609: *demittunt mentes*.

(10) Cf. Cat. *Carm.* 75:

*Huc est mens deducta tua, mea Lesbia, culpa
atque ita se officio perdidit ipsa suo
ut iam nec bene velle queat tibi, si optuma fias,
nec desistere amare, omnia si facias.*

Se ve claro aquí que la *mens* está totalmente vertida en el ámbito de la acción. *Officium* es término del trato moral-social. *Desistere* es verbo típicamente voluntativo y *velle* lo es por antonomasia.

(11) Cf. Yon *op. cit.* 210 ss. Por lo demás para comprender el carácter activo de los términos anímicos romanos basta observar que no hay un verbo que signifique la acción de *mens*, *animus* o *ratio*. No se trata, pues, de sustantivos abstractos. En cambio el carácter abstracto en sus correspondientes griegos crea un *νοεῖν* del *νοῦς*; un *λογίσειν* o *ὁμολογεῖν* del *λόγος* y así sucesivamente.

(12) Cf. Cic. *Tímeo* 2, 3 correspondiente a Platón 28 a; *Cle.* 14,50 frente a Plat. 46. d.

para lo cual se trata de precisar y diferenciar a *ratio* frente a los demás términos antiguos del mundo espiritual (13). Pero tal especificación no es antigua ni propiamente latina (14) y entre fluctuaciones de sentido en que *ratio* se acerca a los términos tradicionales (15) se llega a una equiparación total, una conjugación en que, enriquecido, desde luego, predomina el elemento tradicional (16). La confrontación de algunas operaciones espirituales romanas frente a las griegas nos da, asimismo, una idea clara de esa tónica de la esencial actividad —que en este sentido y para diferenciarlo del valor usual de la palabra mejor llamaríamos “accionalidad”— del alma romana. La función decisiva de la voluntad frente al pensamiento hace que el romano frente a la *eunoia* griega, “buen modo de pensar para con los otros”, hable de *benevolentia* y que el fundamento de la *amicitia* romana no estribe en la conformidad del pensamiento sino en la de querer (17). Frente a la *prohairesis* griega, decisión moral a la que se llega con motivo de una elección, la *voluntas* romana tiene un carácter fundamentalmente independiente y puede decirse de ella que está tejida de una pura energía psíquica (17 a).

Con estos elementos interiores se puede metafóricamente decir que el imperativo de existencia romano lo es en un “espacio histórico”. *Espacio histórico* no es, de momento, nada material; es un clima subjetivo donde el romano se intuye a sí mismo como miembro de una comunidad. Bien entendido, no que él sea miembro sustancial de la comunidad (lo cual representaría una vinculación externa), sino que la comunidad es parte sustancial de sí mismo. Ahora bien, conforme con los instrumentos interiores que expusimos, esta comunitariedad esencial del romano no puede tener ningún carácter abstracto y estático. Es la imagen dinámica de una comunidad concreta *hic et nunc*. Pero este *hic et nunc*, perfectamente concreto, lo es en razón de su sentido pregnante. No representa ninguna coyuntura interna de carácter momentáneo y puntual. Es la expresión terminal y en curso de un proceso de sucesivos *hic et nunc* que re-

(13) Cf. Cic. *Tusc.* 3,15,33: *Parere enim censet animum rationi posse et quo illa ducat sequi.*

(14) Cf. *Yon op. cit.* 229.

(15) Cf. *Ratio y cogitatio* Cic. *Verr.* 3,20,52, *ratio* y *mens* Nat. *Deor.* 3, 9, 21, Lucrecio 4.384 s.: *hoc animi demum ratio discernere debet nec possunt oculi naturam noscere rerum.*

(16) Cf. Cic. *Tusc.* 5,13,39: *Hic igitur si est excultus, et si eius acies illa curata est, ut ne caecaretur erroribus, fit perfecta mens, id est absoluta ratio, quod est idem virtus.*

(17) Cf. Pohlenz *Die Stoa* p. 274.

17a) Obsérvese que la traducción de *prohairesis*-*decisio*, así como la traducción de *dogmata*=*decreta*, indican claramente el sentido voluntativo que tales operaciones tienen en el mundo romano.

corre el “*espacio histórico*” que es el alma existencial del romano. Es —en virtud de la dimensión histórica de ese “espacio”— la memoria operante de todas las vicisitudes sidas, vinculadas con el más amplio sentido a la unidad real de la comunidad (17 b).

Hasta aquí, clima, imágenes existenciales. Ahora, dentro de ese clima y perfectamente consustancializadas con su estructura, dos operatividades esenciales constituyen la línea funcional de la persona interna romana: *pietas* y *virtus*. La primera es una operatividad sentimental que consiste en garantizar la presencia o actualización existencial de aquellas imágenes. Así las cosas, no puede, naturalmente, tratarse de ninguna sentimentalidad de carácter pasivo que definiría una esfera totalmente individual de sensaciones. Precisamente en ese consistir en garantizar la presencia existencial de las imágenes, está incluido el carácter activo de la *pietas* romana. Ahora bien, esa actividad puramente interna que mira en dirección inicial al proceso del *espacio histórico* romano, es recogida por otra actividad que da cara a la dirección terminal del proceso, o mejor dicho, que da curso y salida a la conclusión de las imágenes existenciales. Esta actividad, que es la *virtus*, es la potencia formal realizadora del *espacio histórico* romano, es su expresión y su síntesis.

Pero este universo individual romano presupone, precisamente por tener consustancializados elementos extraindividuales, una especial tensión. Concebido dentro de una mentalidad extralógica, con un sistema de valores apriorísticos y sin la fuerza de aglutinación y de acción que puede derivarse de una actividad racionalizante, el *espacio histórico* del romano necesita todavía un tercer elemento que evite la dispersión existencial. La dinamicidad rectilínea de la *virtus* y de la *pietas* no son suficientes. Son elementos de la tensión, pero no bastan de por sí a definirla. Se requiere una entidad psicológica envolvente que las salvaguarde a ellas mismas constituyendo el contorno y el dintorno del *espacio histórico*. Sin ninguna radicación en ninguna otra categoría definida del alma, la *voluntas* romana, que es, el tercer elemento, no puede ser más que una fuerza primaria del alma, una pura energía psíquica.

Con un imperativo de existencia en un *espacio histórico* que se define por una pura energía psíquica y se concreta en una actividad rectilínea y cursiva —que es una dinámica de perpetuación de imágenes comunitarias, es decir, un constante trasunto de la ofrenda perpetua del individuo a la comunidad que lleva dentro—, con tal imperativo, digo, el romano tiene un auténtica, ineludible nece-

(17b) Esta sustancial comunitariedad interna del romano ~~transparece~~ ya en el epitafio de la tumba de los Epicurios: *hunc oino (m) ptoitromet consentiant: cuenoru (m) optimo (m) fuisse viro (m)*. En el juicio sobre las personas hay siempre un *Koinón*, el *populus romanus* es quien juzga.

sidad de la expresión externa. *Necesita* de la geografía y de la vida brutas donde plasmar el drama histórico que lleva inmerso en sí. Es decir, donde hacer drama lo que dentro de sí es todavía sólo potencia dramática. Este drama histórico tiene tres motivos de dinámica y de solución: una satisfacción cuasi religiosa a sus antepasados, que se concreta, de reflejo, en un asentimiento a sí mismo, como autoconciencia de su fuerza cívica, y una esperanza de veneración ejemplar. Por ese carácter dramático-histórico es la realidad (*hic et nunc*) romana "tan real", por esa exigencia primaria de la materia bruta y porque es una realidad que es una suma de realidades: es la inversión, en un punto real, de toda una técnica histórica de la realidad. Y, a su vez, por eso esa misma realidad, comprendida reversivamente aparece tan desmaterializada. Realidad externa y "espacio histórico" interno son las dos colosales fuerzas de esa sutil materialización y desmaterialización del drama histórico romano (18).

No podemos concluir simplemente con Grenier que el *mos maiorum* sea un mero producto del culto de los Lares. Tanto el uno como el otro junto con la *auc-autoritas* pertenecen al universo privado de la *pietas*; lo mismo que, en el universo privado de la *virtus*, la *gloria* está encadenando la *pietas* del mundo venidero. Esta solución rectilineal y la vivencialidad del tiempo, en sus tres dimensiones: pasado, presente, futuro, que implica, diferencia positivamente la historia romana de la intuición circular de la historia en Grecia (19). El griego carece de la vivencialidad histórica integral del tiempo. Dentro de una actividad puramente personal, el griego noetizante exteriorizado, para quien el tiempo es un punto cristalizado por el *nous*, está siempre dispuesto a declarar concluso un círculo histórico que choca con sus exigencias. En el griego noetizante interiorizado el tiempo, se esfuma en el mundo *intemporal* de las ideas; desaparece la radicación histórica. Finalmente en el griego "logicista" (es decir, el griego que piensa conforme al *logos* y no conforme al *nous*), más que el tiempo como noción concreta, existe la abstracta emoción del tiempo, quiero decir, el tiempo como espectáculo en un clima contemplativo (Heráclito). Junto a esto, es en Grecia posible la concepción circular y conclusiva de la historia; porque en una actividad personal y racionalizante predomina siempre la idea de superación, en cambio en el *espacio histórico* romano no cabe orgánicamente la idea de superación, sino sólo la de emulación, perpe-

18) Cf. por ejemplo Grenier *op. cit.* p. 433 sobre la especial injunción de realismo e idealismo en el arte romano. Por lo demás Grenier no hace más que describir.

(19) Klingner: *Römische Geisteswelt* Leipzig 1943 p. 63 ss. da una visión aguda de la diferencia entre esas dos concepciones de la historia y sus relaciones con la intuición de la misma en el mundo moderno, pero, a nuestro entender, no explica orgánicamente la linealidad histórica romana,

tuar los *bona exempla*. Lo que son para el noble romano las *imagines* y los *tituli*, son para el romano en conjunto la *rerum memoria*, los *rerum monumenta* y las *res gestae populi Romani*. Esta vinculación orgánica y dinámica al pasado abre en el presente la puerta del futuro. Pero lo interesante de la rectilinealidad que define esta postura es la desmaterialización que ofrece el conjunto. Piénsese que el romano no labora su presente externo con una idea de progreso material para el futuro. El presente del *vir romanus* se elabora ya como pasado del futuro y su aspiración a la *gloria* es una tendencia a ser él mismo *mos maiorum* del porvenir (20). En realidad el futuro sólo entra en la vivencialidad romana como posibilidad dramática, y ya el presente se trabaja como materia de drama interno del futuro, es decir, como causa ejemplar de virtudes. Así las cosas, podemos resumir: el mundo ideal bruto del romano es *suceso*, su mundo existencial bruto es un *espacio histórico*, su filosofía la vida práctica.

II. Detengámonos un poco en los dos universos polares y complementarios de la *pietas* y de la *virtus*, que definen la actividad rectilineal del interior romano. *Pietas* significa acatamiento interno de los valores espirituales; en ella tiene su raíz la veneración de los dioses, y de los antepasados también, porque todo lo pasado entra para el romano en un cierto ámbito de vivencialidad religiosa. Si la religión romana hubiera tenido en realidad la calidades que le atribuyen los que hacen de ella un desprestigio ligero, si no sistemático, y si la *pietas*, el gran bastión de la actividad histórica, hubiera sido puramente formularia, la ingente arquitectura histórica del romano carecería para nosotros de sentido. Primero, se suele acercar con una falsa etimología *religio* a *religare*, luego se conjuga esta interpretación de "atadura" con la observación de la carencia de sentido místico de la religión romana. Después se señala el carácter jurídico y social de ésta y finalmente se para la atención en el armazón de la institución externa que representa (21). Tomada al pie de la letra ésta, que suele pasar por interpretación tradicional no comprenderíamos cómo una religión ahogada internamente, cómo unos dioses tan faltos de vida fueron capaces de mover en todo momento la gran máquina romana. Y no se nos diga que ello se consiguió gracias al empleo que el Estado hizo de ellos. En primer lugar, de poco hubieran servido al Estado dioses tan faltos de vigor, y en segundo lugar el Estado romano nunca tuvo, hasta bien entrado el Imperio, carácter abstracto; por lo tanto, en el trato de los dioses con el Estado se derivaba una experiencia efectiva de la divinidad para los individuos que sustancialmente integraban la comunidad de la *res pública*. La filología moderna ya tiende a corregir la in-

(20) Cf. *idem*. p. 320 ss. citando a Tácito *Ann.* 3,65.

(21) Cf. Renouvier *Filosofía Analítica de la historia*.

interpretación etimológica de *religio* buscando su entronque con un *religere* derivado de *lego* (22), que comprueba un *religens* "respetuoso de los dioses" (23). *Religere* dice relación con una actividad de respeto y veneración y las fórmulas *religio est*, *religionem obicere* y *religione tenere* hay que interpretarlas subjetivamente como "escrúpulos de conciencia". Pero ya Boissier, que admite esta interpretación etimológica (24), en lugar de fijarse en los móviles internos de la acción, se fija sólo en las calidades externas de la misma e interpreta *religio* como "exactitud, regularidad" que tiende a la tranquilidad de las almas con un formulario frío y pragmático. Hay, en efecto, en estos tratadistas una tendencia a acentuar, sin más, la falta de relación directa del romano con los dioses (25), y a señalar que no se trata, en la religión romana, de pensar en los dioses ni de tener sentimientos para con ellos. El deber estricto, dice Grenier, es acción ritual: *ut tibi ius est* (26). Esta manera de ver oscurece la comprensión de la vivencialidad religiosa del romano. Ciertamente que la religión romana no tiene carácter eminentemente sentimental, que es comunitaria y que la primera visión externa que nos ofrece es la de ritualismo. Pero la evitación sistemática del *pathos*, de la sentimentalidad pasiva, ¿no implica ya en el romano, según la interpretación que hicimos al principio, un contacto, una adecuación y una experiencia de su divinidad? La indefinición de los *numina* primitivos y de los dioses romanos en general, incluye un venerable respeto de tabú religioso ante la persona divina, primero, y luego una constante experiencia de lo divino en la conciencia de su "accionalidad" esencial y omnipresente. Al evitar los principios pasivos, cualesquiera que fueren, el romano está reflejando sus divinidades y con su vinculación rigurosa a esa "accionalidad" ha dado el mayor ejemplo de tributación de respeto a sus dioses que ningún pueblo antiguo ha dado. El mismo Grenier reconoce, y en cierto sentido nos adherimos a él, que el verdadero héroe de la Eneida no es Eneas, sino los Penates que asegurarán la continuidad del pueblo. Y él mismo traduce así el pensamiento de Virgilio: el elemento esencial de la patria romana son los dioses (27). El que la religión romana no tenga, pues, carácter pasivamente sentimental, no autoriza de por sí a calificarla de formularia e interiormente inexistente. Tampoco su calidad comunitaria debe llevar a creer en una carencia total de relaciones personales con lo divino. El romano vertido en el

(22) Cf. Cic. *De nat. deor.* II 72; por lo demás véase la exposición de la cuestión en conjunto en Walde-Hofman *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* Heidelberg 1938 s. v.

(23) *Trag. inc.* 148 en Nigid. Gelio 4,9,1.

(24) Cf. Boissier *op. cit.* p. 18.

(25) *Idem.* p. 12 s.

(26) Cf. Grenier *op. cit.* p. 126.

(27) *Idem.* p. 392.

imperativo existencial del “*espacio histórico*” tiene consustanciada en su persona la comunidad. La vida de ésta es su propia vida. Satisfacer los anhelos de la comunidad es satisfacer los anhelos de la persona romana. Finalmente en el ritualismo, en la sujeción a la forma y en la esclavitud de la letra (28) puede acusarse al romano de falta de agilidad mental pero no puede verse en esa “letra” que encadena al romano una fórmula vacía, sin contenido. Aparte del valor sustantivo de lo litúrgico (29), véase en ese empecimiento de la libertad, en el trasfondo del rito sistemático, la enorme tensión del deber romano para sus dioses, su aceptación omnimoda, su presencialidad perpetua. Existen naturalmente ciertos hechos de confusión que dan pie a esa interpretación tradicional de la religión romana. Pero no hay que quedarse en la superficie. El principio de la confusión estriba en que lo religioso, la experiencia de lo divino y su reflejo, ha hecho en Roma cuerpo en la vida ordinaria. La postura vital del *vir romanus* es ya, en sí misma, una postura religiosa (29 a). Esto es la causa de que exteriormente aparezca a veces poco caracterizada la diferencia entre lo usual y lo específicamente religioso, y de que esto, a su vez, esté teñido de ciertas secuelas mecánicas de la vida usual. Por debajo de éstas, las *pietas* está, en todo momento, llenando todos los ámbitos de la vida interna del romano.

Este mismo carácter de integralidad resplandece en la *virtus* como postura unitaria hacia el exterior. Ningún rincón del quehacer del *vir romanus* queda vacío de la *virtus*. *Virtus* es, precisamente, la fuerza capaz de llenar del contenido del *espacio histórico* todos los rincones del hacer. O, mejor aun, con ese teñir la *praxis* inte-

(28) Cf. Boissier *op. cit.* p. 12.

(29) Cf. por ejemplo Karl Federer *Liturgie und Glaube* Freiburg (Schweiz) 1950 p. 124 sobre el valor de la liturgia en S. Agustín, a propósito de la fórmula *Legem credendi lex statuat supplicandi*.

29a) Carl Koch (*Göttheit und Mensch im Wandel der römischen Staatsform* en *Das Neue Bild der Antike II*. Leipzig p. 134 ss.) desarrolla la teoría de que al carácter familiar de la religión romana en la época prehistórica sucede en la época republicana una religión más despegada, impersonal y formularia. Como ejemplo de esta separación alude al ingreso de la palabra *numen* en la religión republicana. Nosotros preferimos la explicación de Pfister (*RE sub voce*), que afirma rotundamente que no puede hablarse de que en *numen* se trate de una palabra joven. También nos adherimos a la interpretación que Pfister hace de *numen* “movimiento” mejor que a la de Walde-Hofmann (*Wörterb.* s. v.), “aviso”. Por otro lado, Koch señala también como muestra de la religión no familiar de la época republicana, el ingreso entonces (dice él) de la palabra *pietas*. La palabra no parece tener correspondientes indoeuropeos, y nada podemos decir de su origen, pero por su significado y aun cuando contenga una idea de purificación de pecado, es claro que si su empleo fuera de carácter litúrgico y formulario no hubiera podido tener el extenso empleo familiar ni el carácter de sentimiento válido con que en toda la literatura latina se emplea.

gral del tono y color del *espacio histórico*, se concluye el dibujo de éste en la totalidad de la persona romana. Pero *espacio histórico* significa, dijimos, comunidad consustancializada en el individuo. Realizarlo será sentirse sustancialmente servidor de la comunidad. Y si como máxima piedra de toque del valer humano, *rei militaris virtus praestat ceteris omnibus* (aquí suena bien romana todavía la voz de Cicerón (30)), también *innocentia, temperantia, fides* y el *magnum et amplum de re publica cogitare* (31) pertenecen al universo de la *virtus*. El romano poseedor de la *virtus* será sencillo y justo, serio, esforzado y parsimonioso. La vida usual de la comunidad es para el romano la realización del ideal de sí mismo, por eso, frente al *kathékon* griego, *officium*, en el universo de la *virtus*, no sólo significará lo que el hombre debe hacer en una coyuntura determinada, sino lo que normalmente hace (32). Esta exigencia ineludible de *praxis* que comporta la *virtus* resalta en el despectivo calificativo de desocupados que el viejo Catón da a los poetas (33), y hasta poetas que, como Lucrecio o Catulo, representan en Roma los escauceos de un individualismo dejan asomar sus penas por la tristeza de la cosa pública y se lamentan de su *otium* (34). La poesía, sin embargo, entrará en el campo de las funciones sociales como catalizadora de la *virtus*, como reflejo honroso y loa, como exaltación y motor ejemplar conforme al horaciano *quoquaque volent animum auditoris agunto* (35). Pues, pese a la discusión que, en el caso de Horacio, hay en torno a su individualismo o colectivismo (36), es clara para nosotros, tras la inhibición en que las guerras civiles le tuvieron, su postura positiva en el quehacer social. Con ella se garantiza definitivamente la justificación del poeta en la comunidad: *militiae quamquam piger et malus utilis urbi* (37). Reflejar patéticamente el *espacio histórico* formará en los poetas una parte de la *praxis* exigida en la *virtus*, esa *praxis* que da conclusión al imperativo existencial de la persona romana, con la consumación de la voluntad de los dioses y de los *maiores*, con la aquiescencia a sí misma, por haber obrado lo *honestum* y lo *deco-*

(30) Cic. *Pro Mur.* 22.

(31) Cf. Cic. *Imp. Cr. Pomp.* 28,36,37. Junto a estas calidades de la *virtus* genérica, Cicerón añade algunas específicas del *imperator* y de la propia visión humanizante ciceroniana: *facilitas, humanitas*.

(32) Cf. Pohlenz *Die Stoa* p. 260.

(33) Cf. Catón citado por Aulo Gelio XI, 2. El mismo Cicerón no veía quehacer público para ellos. (*De fin.* I 72).

(34) Cf. *De rer. nat.* III 59 ss., Catulo *Carm.* 51,13 as.

(35) Cf. *Ars.* 100.

(36) Dag Norberg citado en cap. I afirma el carácter social de la poesía de Horacio. Funaioli (*Studi di letteratura antica* vol. II tomo II) trata de casar el individualismo y el colectivismo en Hor. Wilkinson (*Horace his lyric poetry* p. 42) encuentra a Horacio fundamentalmente individualista.

(37) Cf. Hor. *Ep.* II 1,124.

rum, y con la esperanza de *gloria* que mueva la *pietas* del romano futuro.

Veamos ahora las vicisitudes de este mundo existencial a partir de la crisis romana.

III. La crisis romana tiene un carácter biológico. Así como la crisis griega del siglo V se desarrolla de dentro afuera, la romana se desarrolla fundamentalmente de fuera a dentro. Quiero decir, que así como en Grecia la crisis ateniense es inmotivada en el orden externo de los hechos históricos, en Roma son esencialmente los hechos históricos externos los que motivan la crisis. Por eso el intento de salvación, en Grecia, provendrá de un filósofo, Sócrates, la salvación de Roma en cambio será intentada por un estadista, Augusto. En el drama histórico romano la exigencia de un escenario real progresivo conduce a la conquista. La dilatación desmesurada de ésta va a ahogar o desvanecer de un modo puramente biológico el contenido del *espacio histórico* y ello por una simple razón técnica: inadecuación del escenario a una ordenación tradicional, o viceversa. En principio la crisis no es ni más ni menos que una falta de acomodación. La conquista trae consigo una necesidad de regimentación y los esquemas de la *Urbs* no son adecuados para un espacio étnico monstruosamente desproporcionado. La gran pesantez de las formas tradicionales detiene una flexibilidad de procedimientos, y sobreviene, ya en principio, un fracaso de gobernación que, si es importante en el orden político externo, aun lo es más en las consecuencias de las variaciones internas. En el orden externo acrecienta la tirantez partidista que aboca a una constitución oligárquica; en el interno, el romano que, con aquella constancia de continuidad histórica, tenía bien desarrollada la creencia en algo así como la infalibilidad de los *maiores*, la pierde. Además el romano que invertía en un punto histórico toda una técnica de la realidad preñada de las herencias de los *maiores*, exigía por razón de ese hábito resultados prácticos incontestables; por ello el fracaso en la regimentación del espacio histórico externo no podía menos de repercutir en el "*espacio histórico*" interno. Que la crisis romana tiene, en principio, este carácter biológico de fuera adentro y que no nace esencialmente de ningún imperativo interno, que haya surgido en contacto con lo griego, lo prueba el hecho de que la crisis romana se remonta al fin de la guerra con Aníbal (38), cuando la intelectualidad helenizante tiene en Roma, todavía, un carácter tan privado y tan poco vigoroso. Del complejo del espacio histórico interno y externo del romano, y por razón de su exclusividad y necesidad puede decirse que funciona como un imponente silogismo histórico,

(38) Cf. sobre cronología de la crisis Helmut Berve: *Gestaltend: Kräfte der Antike* München 1949 p. 160.

y la inclusión en una imagen silogística no empece la imagen dramática, antes bien complementa y caracteriza el drama romano. En este silogismo de consistencia voluntativa, se da una premisa determinante, la *pietas*, una premisa realizante, la *virtus*, y un resultado histórico. En un momento determinado de la conquista, y por causas fundamentalmente externas, el resultado histórico se resiente de una falta de adecuación a las premisas, más concretamente, a una de las premisas, a la premisa determinante, la *pietas* con su universo particular: *auctoritas, mos maiorum*. La *pietas* pierde su carácter de operatividad sistemática, y deja, así, de ser premisa determinante. Se convierte en operatividad ocasional, aislada, y pasa así a la esfera de sentimiento personal, es decir, adquiere un carácter pasivo. El gran silogismo histórico deja de funcionar, se fragmenta. La línea tensa y clara de la historia romana se rompe. Toda la crisis romana girará en torno a la búsqueda de una nueva premisa determinante, en torno a la elaboración de un nuevo silogismo. En esto consiste lo que suele llamarse ampliación del horizonte espiritual romano, lo cual, inicialmente, tiene sólo un sentido negativo e indirecto (39). Rotas las amarras de la comunidad interior, que lleva en sí, el romano queda reducido en una esfera individual. Subsiste un tanto suelta y como psíquica materia bruta de posibilidades, la *voluntas*, y subsiste como imperativo de existencia la antigua premisa realizante, la *virtus*. Se busca para ésta el motivo interno de función, pero perdida la antigua *necesidad* apriorística, el individuo no encuentra en sí, circuido en su mera personalidad, fuerza suficiente para la creación de una nueva premisa de otra operatividad silogística. En el itinerario de determinantes provisorios y mancos, que se van encontrando, puede intervenir desde ahora una cierta actividad racional. La antigua *ratio*, "cálculo", articulada como instrumento en el antiguo *espacio histórico*, se encuentra ahora libre de la opresión ambiente y pretende una actividad privada. En esta cierta independencia de la *ratio* es donde tocan parcialmente las lecciones del helenismo, elevando, en parte, a categoría de visión y conciencia lo que hasta entonces había sido puramente ejercitado (39 a). Y digo cierta independencia, porque la *ratio* romana si bien se libra entonces del *tempo* que le imponía el "espacio histórico", nunca llega a librarse del *tempo* personal; por eso no es abstracta y sólo parcialmente podía recoger las enseñanzas de la filosofía griega. Y es ahora ya ocasión de hablar de un ingrediente de la psicología romana que se había mantenido latente —no inoperante— hasta este momento: me estoy refiriendo a la "personi-

(39) Cf. Pohlenz *Die Stoa* 259, quien, a nuestro modo de ver, no explica orgánicamente la crisis romana, y da una cabida demasiado amplia de lo griego en Roma.

(39a) Cf. Regenbogen: *Séneca als Denker römischer Millenshaftung* en *Die Antike*, XII, 1936, p. 109.

cidad". *Persona* es en latín una palabra oscura en cuanto a sus orígenes, pero es un hecho bastante claro, que si bien el latín calcó en ella el significado "máscara" de *prósopon* (y quizá hasta el de "carácter" sintiéndolo, sin embargo, de manera distinta que los griegos), por otro lado el empleo de *prósopon* con significado de "persona" por primera vez en Polibio, representa un préstamo semántico tomado al *persona* latino (40). Ahora ¿cómo es posible que en un ámbito de comunitariedad haya vivido un sentimiento que es en realidad un principio de individuación? El mundo interior romano se ha desenvuelto, de siempre, en un plano de experiencias psicológicas reales (41). A la posteridad aportan los romanos la real observación interna, las vivencias psicológicas reales frente a lo típico ideal que representa la principal aportación griega. Esto es lo que debe haberse deducido de nuestra exposición anterior. El "espacio histórico" del que hablamos no representa ningún mundo típico y hemos dicho también que la comunitariedad del romano no es ningún vínculo externo, sino que la sentía como parte sustancial de sí mismo. Esto quiere decir que tal comunitariedad tenía un carácter activo y no pasivo. El romano "hace y no padece la comunidad". En este trance, lo individual puede permanecer latente, en segundo término, pero no depreciado. La comunidad romana no tiene la virtud de hacer al romano impersonal pues la *pietas* y la aceptación de su mundo es perfectamente voluntaria y personal, así como la misma tendencia a la *gloria*, de tanta productividad en la historia romana, representa una proyección de la persona al futuro. Ahora, en la crisis, al quebrarse la línea del "espacio histórico", que enmascaraba, por sus resultados visuales y por su poder de absorción, esta "personicidad", aflora este sustrato de vida real, es decir, pasa a la categoría de patencia psicológica lo que había tenido un carácter "natural" ejercitado e inconsciente. Esta "personicidad" del alma romana comportaba también un sentido de 'propiedad del yo' de cuya latencia y patencia se puede decir lo mismo que se dijo de la "personicidad". Este sentido germinal de la 'propiedad del yo', esta semilla de intimidad, se traslucía en un derecho espontáneo de acotación en el terreno interior adonde el prójimo no debía, en buena lid, llegar. Tal sentido aparece patente, a nuestro modo de ver, en el valor de *ignoscere* "perdonar". El origen de esta palabra es discutido, pero nosotros creemos que no se han hecho objeciones serias a la interpre-

(40) Cf. Ernout-Meillet *Dict. Etym.* s. v.; Walde-Hofman *Wört. d. lat. Sprache* s. v.

(41) El conocimiento del hecho es ya casi común, a pesar de los recaltrantes. Werner Jäger lo ve con mucha claridad: cf. *Humanismus und Jugendbildung* Berlín 1921 p. 15 ss.

tación con *in* privativo que Immisch hace de ella (42). Según tal interpretación, perdonar para los romanos sería tanto como un "no saber" un "no querer saber", y tal interpretación cobraría un enorme valor en la psicología étnica comprobada si se tiene en cuenta que para el griego, el perdón comportaba precisamente lo contrario, una complicitad, el conocimiento de la falta que entraña *syngignóskein*. Contra esto no puede argumentarse que la sátira, que es auténticamente romana, era el procedimiento más directo, menos equívoco y menos delicado para husmear en el mundo privado del romano y que ello supone que no existían tales acotaciones interiores. Nosotros creemos que la sátira representa en los juicios del mundo privado romano precisamente el polo opuesto al perdón, con sentido de "querer ignorar", y que sus características de exacerbación se justifican precisamente por el considerable vigor del otro polo, lo mismo que las leyes contra determinados vicios, siendo comunes a varios Estados, son, sin embargo, considerablemente más rígidas en aquellos Estados en que tales inclinaciones pueden llegar a poner en peligro una manera pública de vivir. La sátira es, pues, para nosotros una medida privada, réplica de otra tendencia privada muy acusada. Por otro lado, es preciso tener en cuenta que la sátira nunca era puramente crítica, sino protréptica (43), y que incluso temperamentos claramente satíricos lo son a su despecho como podemos observar en Horacio:

*at pater ut gnati sic nos debemus amici
si quod sit vitium non fastidire: strabonem
apellat paetum pater, et pullum, male parvus
si cui filius est, ut abortivus fuit olim*

Sisyphus... (44). Y el mismo Horacio parece dolerse de sus tendencias satíricas:

*at nos virtutes ipsas invertimus atque
sincerum cupimus vas incrustare.* (45). Por otro lado es

muy instructivo tener en cuenta que en Horacio, precisamente, encontramos la implicación *ignorare, ignoscere*:

*Maenius absentem Novium cum carperet, 'Heus tu'
quidam ait, 'ignoras te, (an ut ignotum dare nobis
verba putas?' 'egomet mi ignosco' Maenius inquit.* (46).

(42) Cf. Immisch en *Glotta* XIX 16 ss. y las vicisitudes de la interpretación en Walde-Hofmann *Wört.* s. v.

(43) Cf. Hellfried Dahlmann: *Séneca und Rom en Das Neue Bild der Antike II Leipzig 1942 p. 300.*

(44) Horacio *Sat.* I 3,43 ss.

(45) *Ibid.* 55-56.

(46) *Ibid.* 21 ss.

Con esto no pretendemos vindicar un primer término en el "espacio histórico", como imperativo de existencia, para este estrato psíquico que representa un germen del sentido de 'propiedad del yo', únicamente pretendemos rastrear su prehistoria cuando todavía la vigencia del "espacio histórico" le vedaba la superficie. Con la ruptura del "espacio histórico"; aflora, pues, la "personicidad" del alma romana y con ésta germina y se desarrolla el sentido de 'propiedad del yo', base de una actitud humana sumamente productiva en la historia posterior, la *humanitas*. Nosotros estamos de acuerdo con Pohlenz en creer que *humanitas*, como término y como idea ética es una creación del siglo I a. C. (47), pero tampoco negamos toda la razón a Reitzenstein y a otros, que ponen el nacimiento de la idea en el círculo de Escipión (48), porque creemos que en este círculo precisamente se da el estadio previo de la *humanitas* concretado en el famoso dicho de un personaje de Terencio: *homo sum: humani nil a me alienum puto* (49). Ahora bien, discrepamos de uno y de otro en no creer que la idea proceda de la injunción de la cultura griega con la *virtus* romana. Para nosotros *virtus* y *humanitas*, aunque coexistan y parezcan confluir por esta coexistencia, están en dos planos diferentes (50), y, por otro lado, entendemos que la cultura le da a *humanitas* sólo un matiz muy condicionado y muy poco productivo. La *humanitas*, para nosotros, tiene su base en aquel germen de 'propiedad del yo' que venimos rastreando. Este tiene un considerable desarrollo ya en el círculo de Escipión, lo cual hace a sus componentes adquirir una valoración precisa de lo *humanum*. Pero a lo *humanum* se contraponía *inhumanum*, que se identificaba con *barbarum*, y éste era un calificativo que se empleaba con gusto contra los romanos, por su incultura. Los romanos puros, como un Catón (51), se defendían contra esta acusación apoyándose en sentimientos puramente romanos, pero en uno de aquellos ambientes oligárquicos del siglo II, como lo era el de Escipión, donde predominaba sobre todo un espíritu selectivo, no era difícil hacerse eco de esta inculpación, y que por mostrarse distanciados del *homo barbarus* (= *inhumanus*) colocaran a su *homo humanus* un apéndice de cultura y pulimento (52), que va a dar lugar más tarde a una dimensión de la hu-

(47) Cf. Pohlenz *Die Stoa* p. 273 s.

(48) Cf. R. Reitzenstein: *Werden und Wesen der Humanität im A'tertum* Strassburg 1907 y Will. Richter: *Lucius Annaeus Seneca. Das Problem der Bildung in seiner Philosophie* Westf. 1939 p. 61 ss.

(49) Terencio *Heautont.* 77.

(50) Los empleos paralelos *virtus humanitasque* más que de una sinonimia hablan de una diferenciación cf. César B. G. I 47,4; Cicerón *De or.* III. 58.

(51) Cf. Catón en Plinio *N. H.* 29,14.

(52) Cf. Reitzenstein *op. cit.* p. 6,7.

manitas, en el sentido de *paideia*, "educación", "formación" (53), pero bien entendido que esta dimensión, por su carácter de apéndice condicionado, tendrá en el ámbito romano una vigencia escasísima y reducida a los ambientes aristocráticos o adláteres. Es decir, que nosotros no creemos que los principios estoicos de Panecio hayan tenido por sí mismos la virtud de originar ni siquiera el *climax* que precede a la *humanitas*, creemos en cambio que si fueron productivos en recoger aquella cierta independencia de que hablamos, y prestar, con ello, principios universales a los fragmentos del antiguo imperativo existencial, con lo cual dieron a la *virtus* y *pietas* del círculo de Escipión la satisfacción de aristocrática selección en que, por mucho, consistían.

IV. Veamos ahora otro estadio de la crisis romana. Fragmentado el silogismo histórico, permanecen, dijimos, dos elementos activos, *virtus*, *voluntas*, y un elemento ocasional e inerte, *pietas*. Pero, rota aquella continuidad exclusivizante, tales elementos particularizados son en muchos casos el resultado de una transacción entre los restos de una función activa y una inercia de clima. Por ejemplo, en la pervivencia de la *virtus* y en su funcionalidad a ultranza, quiero decir, en la deformación de la *virtus*, está constantemente actuando la inercia de la necesidad del antiguo silogismo, es decir, la necesidad de la expresión como condición *sine qua non* para la existencia del silogismo histórico. Por otro lado, el universo privado de la *virtus* había comportado siempre un orgullo. Este orgullo que es el asentimiento a sí mismo, de que ya hablamos, tenía en la función silogística una atadura interior que lo justificaba éticamente. Quebradas las raíces internas, tal asentimiento queda reducido a un sentimiento independiente derivado de la potencia personal, a una autoconciencia cerrada de la propia capacidad. Con este carácter exteriorizado del orgullo de la *virtus*, el *grand seigneur* romano de entonces se permitía el desprecio del ambiente. En la presencialidad de este orgullo y en la inercia de la antigua *necesidad* silogística de expresión estriba la vivencialidad histórica de un Sila. Para completar el cuadro de su funcionalidad histórica falta todavía otro elemento, que cuenta sólo indirectamente por no ser un elemento típicamente activo: la inercia de la *pietas*, mejor aun, del universo privado de la *pietas*: *auctoritas*, *mos maiorum*. Así nos explicamos su postura en la conjugación de su actuación personalista y de sus ideas políticas. No es que carezca en absoluto de ideas políticas, como quiere Mommsen, ni que las tenga activamente heredadas, como quiere Berve (54). es que en él sigue operando de una manera inerte y ocasional lo que había sido antigua

(53) Cf. Richter 1. c.

(54) Cf. H. Berve *op. cit.* p. 137.

premisa determinante del silogismo y que en el mundo de Sila no es ya más que un fantasma histórico.

No hay que perder de vista este fantasma histórico, esta operación inerte del pasado, que es una deformación de la *pietas*, y que hace que, en Roma, en los momentos más agudos de la crisis, aun el revolucionario debía invocar una ley fenecida para hacerse propaganda para sus ideas. Este fantasma es la rémora que detiene las ideas, no claras, de Pompeyo sobre un poder personal para el mantenimiento de un orden externo, que era una de las antiguas exigencias del romano. En César la romanidad no aparece, a primera vista, clara, y todo contribuye a mirarlo desde aquel costado racionalista y materialista que en el helenismo contrapesa las aspiraciones religiosas. Pero no hay que olvidar que, tanto en él como en Pompeyo, la pretensión hacia un poder personal, fuera de las conclusiones racionales, que pudieran motivarlo, no está poco determinada por aquella *necesidad* genérica (de expresión, entiéndase) de la *virtus* que ya advertimos en Sila. El silogismo histórico, o, más bien, la agonía del silogismo histórico, se mantiene en un estadio que representa un Catón de Utica o un Bruto. Pero en ellos la postura del *homo romanus* ha girado un tanto por razones de la misma agonía. La realización del silogismo se hace más ardua y laboriosa, y la *virtus*, que había sido sobre todo premisa de expresión externa, ha de dar algunos pasos en el terreno interior para defender la postura genérica y sobre todo la persona. La aquiescencia a sí mismo, que entrañaba la *virtus* tradicional, dijimos, tenía dos vertientes, de entrada y salida, *por* y *para*, es decir *por* su justificación ante el pasado y *para* su honra en el futuro. En el cielo borrascoso de las luchas civiles del siglo I la vertiente *para* se oscurece; el *vir romanus* debe laborar sin una esperanza clara de reflejo personal en su mundo y en el venidero: debe abdicar de la *gloria* (55). Con una sola vertiente de entrada, *por*, el virtuoso romano del silogismo histórico debe ampliar grandemente el horizonte de su libertad interior, de su desprendimiento de las cosas y de los intereses, para hallar tan sólo en sí mismo la aquiescencia plena a su hacer histórico. Esta representa la auténtica puerta de entrada del estoicismo en Roma. Estos dos personajes, Catón y Bruto, representan, por continuar tensivamente el silogismo histórico, la adecuación de la *virtus* al momento presente. La falta de

(55) El mismo Cicerón que, en principio, busca la gloria, señala su vanidad en el *Somnium Scipionis*. Esta negación total no le conviene exactamente a Cicerón, como más tarde explicamos, pero, con ella, Cicerón recoge el sentir de sus contemporáneos, que llevaban la *virtus* a sus justas consecuencias. Por lo demás, la separación de la *virtus* y el *honor* para esta época la vemos de una manera muy clara reflejada en las palabras de Salustio ...*quoniam neque virtuti honos datur, neque illi, quibus per fraudem la fuit, tibi aut eo magis honesti sunt* (*Bell. Jug.* 3;1,2).

esta adecuación a su momento es lo que caracteriza a Cicerón. No puede negarse que Cicerón está de lleno en el antiguo silogismo histórico. Pero su condición de advenedizo a la política dirigente romana, enturbia su misma postura dentro del silogismo. La auténtica *virtus* del siglo I exigía, dijimos, una interiorización que implicaba un gran desprendimiento de todo lo externo. Cicerón carece de esa gran libertad interior. Su condición de *homo novus*, de hombre sin *imagines* ni *tituli*, le empuja a buscar una gloria personal. Donde un Catón detiene la *virtus* en la sola vertiente *pro*, Cicerón pretende forzarla también a la vertiente *para*, radicalmente obstruída en el siglo I. Esto constituye en Cicerón una debilidad que le separa un tanto de la línea de los "virtuosos" romanos que perduraban en el antiguo silogismo, Ahora bien, a cambio de esa interiorización de la *virtus*, conseguida como una adecuación al momento histórico, Cicerón consigue otra postura interiorizada de gran porvenir histórico: la *humanitas*, la *humanitas* interior. El carácter externo y estetizante de la postura humanizante del siglo II, que llega hasta César, tenía un ingrediente sustancial, el aristocratismo, que con cierta exigencia de selección se había puesto los hábitos ornamentales de la cultura griega, Falto del elemento aristocrático, Cicerón, fuera de su accidental esnobismo, no tenía esa exigencia de selección externa o estetizante en que colgar su vasta cultura griega (56). Aferrándose a lo poco de netamente "humano" que había en el creado complejo *humanitas* —comprensión de dimensiones humanas—, amplía y enriquece su horizonte como una justificación de su propia debilidad. La búsqueda de la *gloria*, la exigencia forzada de la vertiente *para*, la falta de libertad interior, son, en Cicerón, una debilidad consciente. Admitirla es justificar, a un tiempo, las debilidades ajenas, la eterna debilidad del hombre. Junto a esta dimensión de comprensión, hay en la *humanitas* ciceroniana, otra especie de sublimación de aquella misma debilidad, por principio admitida: el anhelo, la búsqueda —nueva en la historia del alma romana— de una auténtica comunidad de almas donde encontrar el calor interno y la aprobación amistosa que la vida le negó (57). La *humanitas*, pues, que la posteridad recoge,

(56) A este accidental esnobismo hay que atribuir en Cicerón los pocos pasajes en que él pone la *humanitas* en un terreno que puede llegar a tener algún contacto con la *paideía*: *Tusc.* 5,66; *Rep.* 2,55. Por lo demás el mismo Richter (*op. cit.* p. 63) cuyo cometido es precisamente buscar el sentido de *paideía* en *humanitas*, no puede menos de concluir que tales contactos son muy raros y que no hacen justicia a la significación de la palabra *humanitas*.

(57) Cf. *Tusc.* 3,3: *consentiens laus bonorum, incorrupta vox bene iudicantium de excellenti virtute, ea virtuti resonat tamquam imago*. Este pasaje nos da una noción clara de la vuelta de Cicerón de su apetencia a la gloria. Nos señala el círculo interno de aquella "humana" comunidad de alma en

surge de una debilidad consciente que es una falta de adecuación de la antigua *virtus* romana a las condiciones que la situación histórica del siglo I a. C. le imponen (58). Este sentido tiene, y esto es, en suma, la *humanitas* del siglo I: *virtus* inadecuada. De la ligazón de Cicerón a la antigua *virtus* nos hablan pasajes concretos (59); de su inadecuación nos hablan su vida y su obra en general.

La ruptura del antiguo imperativo existencial romano, cristaliza, por lo demás, en actitudes muy variadas en el siglo I a. C. Sus fragmentos, *pietas*, *voluntas*, *virtus*, actúan y se combinan de diversa manera. La *pietas*, por ejemplo, convertida en sentimiento pasivo, es, por mucho, ingrediente de la sentimentalidad que matiza de sinceridad y delicadeza interior la vida afectiva de un Catulo, y la *virtus* no cuenta, por poco, en su obstinada y triste persecución de Lesbia. La injunción de *pietas* y *voluntas* da base a la actitud subjetiva de la elegía de un Tibulo. Y el mundo religioso que incluía el ámbito de la *pietas*, desglosado de la continuidad del antiguo imperativo existencial, se convierte, para Lucrecio, en una pantalla fantasmagórica, que le causa una terrible intranquilidad interior. Vencer esa inquietud interna será la labor de su *virtus*, so color de un racionalismo epicúreo, pero, en realidad, a lomos de la voluntad (60).

que, a su vuelta, anhelaba verse reflejado. Por lo demás, el sentido de "propiedad del yo", que había conducido a la postura de la *humanitas*, como actitud de respeto y de comprensión del prójimo, abocaba también a una actitud de intimidad en la que esa acotación del yo se franqueara por razones de amor y de vinculación afectiva. En esto transparecen la diferencia entre *humanitas* y la *φιλανθρωπία* estoica: mientras la *φιλανθρωπία* estoica procede de una postura teórica, que es una concepción del mundo, la *humanitas* arranca única y exclusivamente del hombre y en él concluye. Por aquí discrepamos, pues, de Pohlenz y de Reitzenstein. Con este último discrepamos también cuando a la vista de un pasaje de Cicerón (*de domo* 78), trata de relacionar la *humanitas* con la *οἰκείωσις* estoica (cf. Reitzenstein *op. cit.* p. 24). La *οἰκείωσις*, por lo que tiene de instinto de conservación, tiene un carácter de necesidad que no conviene al carácter consciente, efectivo y voluntario de la *humanitas*.

(58) Es curioso ver que, en la época de Cicerón, sólo Salustio, que, aunque en campos distintos—y esta distinción de milicia explica en él las otras dimensiones que admite, de la *humanitas*—, siguió vicisitudes políticas semejantes a las de Cicerón, llega a esta misma intuición de la *humanitas*. Cf. Reitzenstein *op. cit.* p. 6.

(59) Por ejemplo: *Phil.* IV 13.

(60) La actitud voluntativa y subjetivista de Lucrecio transparecen, por ejemplo, al considerar su interpretación de la doctrina epicúrea de la *παρέγκλισις*. En Epicuro la afirmación de un principio de libre albedrío en nosotros (*Ἐνὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον* cf. *epistola a Menecleo* 133) está vinculada a su doctrina física de la *παρέγκλισις* que sostiene la libertad de los átomos (cf. Cic. *N. D.* I. 25,69; *De fin.* I 6,18 ss.), en apoyo de la cual había aportado la doctrina aristotélica de los futuros contingentes (cf. Cic.

V. Con Augusto la laboriosidad romana da, por fin, cima pasajera a aquella etapa de crisis. El entronque con el antiguo silogismo es radical. Pero la crisis no había pasado en vano y aquella dimensión interiorizante de la *virtus*, resultado de su adecuación a los momentos de crisis, subsiste todavía. No se puede, naturalmente, negar la influencia que el contacto con las filosofías helenísticas tuvo en esta interiorización, pero lo que siempre estaremos dispuestos a negar es su carácter determinante. La línea de la personalidad histórica romana es tan fuerte que deja, por sí misma, ver con bastante diafanidad los motivos internos de sus variaciones. La filosofía ética y defensiva del epicúreo Sirón encuentra eco fácil en las almas de un Virgilio y un Horacio desconcertados por el *mare magnum* de las guerras civiles; pero en cuanto estas almas encuentran una posibilidad de propia realización no vacilan en reemprender la ruta del antiguo silogismo romano. Esta posibilidad es Augusto y su solución política. Pero la solución política de Augusto es conseguida por la fuerza; es producto de una fuerte tensión externa y se cierne sobre ella una amenaza constante. Subsiste, pues, un motivo que hace, por lo menos, incierta, en la *virtus* la vertiente *para*, de que hablamos, es decir, subsiste una causa para la prosecución de aquella *virtus* catoniana enriquecida como capacidad de actuación. Hemos dicho que el estoicismo entra en Roma precisamente por aquí, y por una razón, no sólo de forma, preferiríamos decir que precisamente por aquí toma Roma el estoicismo. "Tomar" y no "entrar" porque ello implica por parte del romano una selección de doctrina y puntos de vista que se acomodan y enriquecen el ámbito de su propio imperativo existencial. Esto es lo que, al fin de cuentas, libra de un carácter peyorativo al eclecticismo romano. No encontramos, por ejemplo, una relación de necesidad para explicar la *mens solida* del hombre justo horaciano como un reflejo del *Logos* estoico (61), cuando la imagen está tan dentro de la mentalidad romana (62). El mismo Pohlenz que persigue un poco forzadamente el estoicismo griego en Roma, cuando dice que es de Po-

N. D. I 25,70). En cambio Lucrecio invierte la cuestión y de su sensación incontestable del libre albedrío saca fuerzas para probar esa doctrina del *cinamen*. Sigámosle un poco: *Denique...* (dice Lucrecio como si estuviera en el punto álgido de su argumentación), si el movimiento se encadena perpetuamente y de un determinado orden precedente surge necesariamente otro nuevo determinado (en suma, si todo está encadenado a un hado necesario):... *...libera per terras unde haec animantibus existat / unde est haec, inquam, fati avolsa potestas / per quam progredimur quo ducit quemque voluntas / declinamus item motus nec tempore certo / nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mena? Rer. Nat. II 251 ss.*

(61) Así Pohlenz *Die Stoa* p. 276.

(62) *Solidus* para nociones espirituales encontramos: *solidae rationes*. Cic. *Verr. I 36*; *furtivae solida et expressa effigies* Cfr. *Offic. III 17*; *suavitas solida* Cic *Orat. III 26*; *gloria solida* res Cic. *Tusc. III 2*; *fides solida* Tac. *Hist. II 79*.

sidonio la visión virgiliana de la inmortalidad, se ve obligado a admitir que en ella hay, también, múltiples representaciones escatológicas y sobre todo la doctrina de la transmigración de las almas (63). (Esto último es importante tenerlo en cuenta para no perder de vista las relaciones de los romanos con los pitagóricos, que satisfacían la respetuosidad romana por el mundo de ultratumba (64).)

Lo interesante, desde el punto de vista del espacio histórico interno del romano augusteo, es que ese actuar de la *virtus* sin vertiente *para*, ese actuar sin volver la cara a la recompensa y a la gloria, o, mejor, a la recompensa de la gloria; esa postura interna, que es una disposición previa a encontrar en sí mismo energía de acción y de satisfacción, es el comienzo de una vida personal, secundaria, refleja, que enriquece considerablemente la acción misma. El héroe actuante de la *virtus* tradicional tenía diluída su conciencia en el fluir mismo de la acción. Con la formación de una vida personal secundaria, el actuante adquiere conciencia plena de su propia posición espiritual en el drama histórico. Es más, tal vida personal no es más que la amplia conciencia de esa vinculación. Y esta conciencia es una perspectiva y una retrospectiva a un panorama existencial, encuadrado en el cosmos, que culmina en una metafísica de la acción. En esta ultimidad metafísica una sola palabra, *voluntas*: la voluntad de Dios encadenando la piedad del hombre; así rezan los hados virgilianos. Por otro lado en esta cierta dimensión contemplativa del actuante de la *virtus* está incluida también otra faceta nueva en el alma romana. La conciencia del itinerario y del obstáculo abre a un escenario de sentimientos íntimos la imagen del sufrimiento, la labor y el esfuerzo como un espectáculo sustantivo y aparte: Es decir el *ethos* tradicional tenso y severo tolera ahora junto a sí y emergiendo de sí el *pathos*. Por estas novedades en el imperativo de existencia y por su trascendencia en la historia se puede decir que el hombre augusteo tiene una interna postura fronteriza (65). El nuevo siglo que festejan los juegos seculares y el canto horaciano, la desvelación virgiliana de la idea de destino y de esa cierta atmósfera de eternidad, que incluye, hablan de estos nuevos horizontes. Ahora bien, estos nuevos horizontes lo son siempre dentro de la antigua linealidad. Son una maravillosa y gigantesca ampliación de ésta. Por eso, más que ser él mismo fronterizo, se puede decir que los tiempos inmediatamente venideros hacen fronterizo al hombre augusteo. Tras el mundo de Augusto el silogismo histórico romano se rompe y esta vez ya de-

(63) Cf. Pohlenz *ibid.*

(64) Sobre lo antiguo de estas relaciones cf. *Cic. Tusc. 4,4* donde da al *carmen* perdido de Apio Claudio el calificativo de *Pythagoreum*.

(65) Cf. Klingner *op. cit.* p. 110 ss.

finitivamente. Todo aquel mundo era una maravillosa creación suya que se mantenía sólo por la magnífica sutilidad de su solución política y por su prestigio personal (66). En realidad el escenario sigue siendo desacomodado al antiguo drama. Roto, ya para siempre, el silogismo, la que había nacido al pie la *virtus* como vida personal secundaria, pasa ahora a tener carácter primario, y también ahora, como en la ruptura de la primera crisis, los móviles funcionales persisten con una vida particular y fragmentaria. Por un lado, en un estadio permanece el fragmento del entronque con el pasado, pero así como este entronque había sido real y operativo en la época de Augusto, ahora el cultivo del pasado es meramente romántico, como resultado de una simple evasión de la epidermis política impracticable (67). Desde este cultivo irreal y romántico del pasado se salta fácil al cultivo de la pura fantasía donde se hace jugar, también como procedimiento de evasión, el elemento patético que había surgido como secuela en el imperativo existencial anterior. El resultado es la creación de aquel mundo de melodrama del siglo I lejos de la realidad, con un universo de leyes y sentimientos aparte (68). Otro fragmento de aquella pregnante postura interna del hombre augusteo conjuga el puro *ethos* de la *virtus* con las ideas de cosmos, eternidad y destino en un ámbito de personicidad y da así salida romana al estoicismo. Finalmente en un tercer fragmento la *virtus* pierde carácter ético, y un tanto barbarizada se pone al servicio del ingente símbolo del destino *único* de Roma. Esta es la postura que se deja ver en Tácito (69).

Hagamos el resumen: El ámbito interior romano es un ámbito de experiencias psicológicas reales. El mundo existencial en que lo descubrimos es un "espacio histórico" (vivir, o mejor, *actuar* una comunidad). Los ingredientes de ese "espacio histórico", *pietas*, *voluntas*, *virtus*, funcionan orgánicamente y de manera rectilineal. Con la crisis estos ingredientes actúan y se combinan en forma variada en la vida individualizante. El sentido de lo individual es también, por lo demás, orgánico en el alma romana por su dimensión de "personicidad" (comunidad activa); ésta incluye un sentido de "propiedad del yo" que desvelado por la ruptura del "espacio

(66) Cf. Wilkinson *op. cit.* p. 26 ss. Este autor se fija demasiado en la decadencia de la religión oficial postaugustea y ello lleva, exageradamente, a negar autenticidad al momento religioso del tiempo de Augusto.

(67) A esta época y, por estas razones, hay que atribuir el cultivo romántico del pasado. No tiene razón Titone al poner ese cultivo romántico en la época de Augusto. Cf. V. Titone *Storia delle dottrine politiche romane nel secolo di Augusto: Il Mondo Classico* 1934 XII p. 406 ss.

(68) Cf. Atkins *Literary Criticism in Antiquity* (Cambridge 1934), VI, II, p. 145 ss.

(69) Cf. Klingner *op. cit.* p. 333 ss.

histórico" se desarrolla en la *humanitas* (Cicerón). La *virtus* se interioriza al obstruirse la salida hacia la *gloria* (Catón). La interiorización se refleja en una metafísica de la acción (Virgilio). La nueva crisis fragmenta por segunda vez el "espacio histórico" enriquecido ahora con una dimensión trascendente. La falta de organicidad y de linealidad comporta ahora el cultivo de la vida interior: el subjetivismo, que ya se había anunciado en el siglo I a. C. en actitudes como la de Tibulo o Lucrecio. En un estadio la *virtus* ruda amoral del soldado (Tácito), en otro subjetivismo y *virtus* trascendente (Séneca).