



## V Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales “Diálogos Culturales”

### Centro de Estudios Latinos

en colaboración con la Cátedra de Literatura Española Medieval  
y el Centro de Teoría y Crítica Literaria.

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS UNLP-CONICET)  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata.

### La gloria frente a la concordia y el pacto en Cicerón

María E. Sustersic

Universidad Nacional de La Plata

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

---

#### Resumen

La concordia está fundada, de acuerdo con Cicerón, en la objetividad universal que representa la superación de la multiplicidad relativista. La gloria es en este marco el premio para el buen gobernante que sacrifica su vida por la patria. El pacto, en cambio, cimienta la unidad en un acto voluntario. El gobernante es el táctico que cumple con habilidad lo pactado. La unión de ciudadanos no es el fruto de la concordia sino del poder, sólo consiste en cumplir lo pactado; por consiguiente no es necesario honrar a nadie ni otorgarle gloria.

**Palabras clave:** concordia, gloria, justicia, voluntarismo.

---

El hombre está unido a los hombres en la sociedad humana<sup>1</sup>, es un ser social por naturaleza:

*Eius autem prima causa coeundi est non tam imbecillitas,  
quam naturalia quaedam hominum quasi congregatio. (Cic.,  
De re publica I, 25, 39)*

(La causa originaria de esa reunión no es tanto la indigencia humana cuanto cierta como tendencia asociativa natural de los hombres.)

---

<sup>1</sup> Cic., *Acad.*, I, 21.

Nos encontramos frente al problema del vínculo social que une a los miembros de una comunidad política. Cuando en la sociedad existen múltiples intereses contrapuestos, es un desafío encontrar el camino de la concordia social. Nos preguntamos cuál es el principio ordenador que nos permite llegar al asentimiento de la concordia y el orden de la justicia en Cicerón. A esto responde nuestro autor diciendo que este asentimiento y este principio ordenador se da en torno al fin de la república, que consiste en la vida feliz y honesta de los ciudadanos, como ya había establecido Aristóteles<sup>2</sup>:

*Considerate nunc caetera quam sint provisa sapienter ad illam civium beate et honeste vivendi societatem: ea est enim prima causa coeundi, et id hominibus effici ex republica debet.* (Cic. *De re publica* IV 3,3)

(Considerad ahora qué prudentemente está dispuesto lo demás a favor de la comunidad de vida feliz y honesta de los ciudadanos, pues ésta es la causa principal de la sociedad y lo que la república debe procurar a los hombres.)

Cicerón entendía que la concordia conducía a la unidad y la comparaba con la armonía musical que torna congruentes los sonidos diferentes en la unidad de la melodía.<sup>3</sup> Para éste ella era el más fuerte y el mejor vínculo de unión permanente en cualquier república, y tal concordia no puede conseguirse sin la ayuda de la justicia:

*Et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia, arctissimum atque optimum in omni republica vinculum incolunitatis; eaque sine iustitia nullo pacto esse potest* (Aug. *De civ. Dei* 2,21; Cic. *De re publica* II, 42, 69)

(Y la que es llamada por los músicos armonía en el canto, es la concordia en la ciudad, vínculo de bienestar seguro y óptimo para toda la república; y ésta, sin justicia, no puede existir de ningún modo.)

Platón también fundamentaba la concordia en la justicia y ésta consistía como toda virtud en cierta armonía, semejante a la armonía musical.<sup>4</sup> Cicerón hace conocer a

---

<sup>2</sup> Aristóteles *Politeia* I 2, 1253 a.

<sup>3</sup> G. Fraile (*La Filosofía de Grecia y Roma*, Madrid, 2005, I p. 162) dice que la Música en el pitagorismo aquietaba las pasiones y permite percibir la armonía cósmica en todas las cosas y que la conciliación de los contrarios en la armonía musical es una prueba más del concepto de los números como constitutivos de las esencias de las cosas.

<sup>4</sup>cf. Platón, *República*, 431c.

los romanos la idea estoica de que el mundo es animado de una simpatía universal<sup>5</sup> y en la ligazón que existe entre todos los elementos de la creación hay una aspiración común, una continuidad y una consanguineidad.<sup>6</sup> Así queda fundamentada la relación esencial entre justicia y concordia. Estas dos son imprescindibles para la constitución de la república. La unidad política es el resultado de la concordia política y la forma de esa unidad política es el orden propio de la justicia. Sin justicia el gobierno no puede ser administrado:

*... non modo falsum illud esse, sine iniuria non posse; sed hoc verissimum esse, sine summa iustitia rempublicam geri nullo modo posse. (Cic. De re publica II, 44, 70)*

(... que no solamente es falso que un gobierno no puede ser dirigido sin injusticia, sino que es muy cierto que no puede hacerse sin una total justicia)

Cicerón destaca además la idea en torno a la relación del orden cósmico y la justicia. La justicia y la ley que proviene de ella tienen un sustento ontológico, divino en el pensamiento ciceroniano. La *Lex* que fundamenta todas las leyes se fundamenta en la divinidad, no en el hombre:

*(...) legem neque hominum ingeniis excogitatum, nec scitum aliquod esse populorum sed aeternum quiddam, quod universum mundum reget. (Cic. De Legibus II, 4, 8)*

(... que la ley no ha sido inventada por la inteligencia de los hombres ni es decreto alguno de los pueblos, sino algo eterno capaz de regir el universo mundo)

Luego enfatiza el valor de la justicia para el logro de la concordia en la medida en que aquella es necesaria para el asentimiento que ésta implica. Durante las guerras civiles cuando la *republica* romana cae en la irracionalidad de los intereses contrapuestos, en la fuerza como *primera ratio*, Cicerón intenta volver a una *ratio* que sea medida de la conducta humana. Nuestro autor sostiene la tesis estoica<sup>7</sup> de que el orden que existe en la Naturaleza está asegurado por un principio universal, la *Ratio* que se identifica con la

---

<sup>5</sup> Cf. Reinhardt, K., *Kosmos und Sympathie*, München, 1926, p. 92 ss.

<sup>6</sup> Cic. *De re publica* II, 7, 19.

<sup>7</sup> Cf. Colish, M., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Age*, Leiden, 1985, vol. 1, p. 102.

divinidad. El orden que existe en la naturaleza está asegurado por un principio universal: *Ratio qui omnem mundum regit*<sup>8</sup>. En *De Legibus* define la *Ratio* como *Ratio Summa* que a su vez es la *Lex* que ordena y señala los límites:

*Lex est Ratio Summa, insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria.* (Cic. *De Legibus* I, 6, 18)

(La Ley es la Razón Suprema, ínsita en la Naturaleza, que nos ordena lo que debemos hacer y nos prohíbe lo contrario.)

Así reacciona Cicerón contra el voluntarismo legislativo que ganaba terreno en Roma y la arbitrariedad que representaba, como había reaccionado Platón contra los sofistas.<sup>9</sup> El voluntarismo implica la negación de un orden ontológico. Por lo tanto, se niega el derecho natural, las orientaciones finalistas y perfectivas del hombre. A partir de esto, la realidad humana se explica por decisiones, acuerdos y no por la naturaleza del hombre. También se anula la tesis aristotélica sobre el hombre como un animal político. A partir de ahora el hombre no es un ser social por naturaleza sino que se integra a la sociedad por una decisión de la voluntad; se debe a un pacto social y político. El pacto es el acuerdo de voluntades, es el remedio a la ausencia de la sociabilidad.<sup>10</sup>

El hombre tiene la capacidad para realizar la personalidad moral buena o mala:

*Atque ut magnas utilitates adipiscimur conspiratione hominum atque consensu, sic nulla tam detestabilis pestis est, quae non homini ab homine nascatur.* (Cic. *De officiis* II, 16)

(Mas así como conseguimos grandes ventajas por la unión y concurso de los hombres, así también no hay mal tan pernicioso que al hombre no le venga por el hombre)

Entonces éste también se asocia para llevar a cabo objetivos propios sin fundamentos, persiguiendo utilidades circunstanciales, para el mal:

---

<sup>8</sup> cf. Cicerón, *De re publica*, III,22.

<sup>9</sup> M. Valente ( “La naturaleza y el origen del derecho político” en *La Ética Estoica en Cicerón*, Madrid, 2004, pp. 292-332 ) habla de las alusiones frecuentes que hace Cicerón a los males de su tiempo, guerras continuas, políticos ambiciosos que querían cada vez más poder y amenazaban las libertades individuales.

<sup>10</sup> Entre los pactistas modernos están: Hobbes, Locke, Rousseau y Kant.

*Scelerum foedere inter se ac nefaria societate coniunctos.* (Cic.  
*In Catilinam I, 33, 8*)  
(En criminal asociación unidos para realizar maldades.)

Agregada a esto la complacencia del poder político y la tolerancia de la ciudadanía constituye una funesta combinación. Entonces frente a la corrupción no hay pronunciamientos firmes ni efectivos, no se condena con palabras y conductas los ilícitos, las injusticias y la corrupción generalizada:

*Quamquam non nulli sunt in hoc ordine qui aut ea quae imminet non videant aut ea quae vident dissimulent.* (Cic. *In Catilinam I, 30*)

(Aunque hay algunos en este orden que no ven lo que nos amenaza, o que disimulan lo que ven.)

Los funcionarios que muestren autonomía en el cumplimiento de sus responsabilidades serán limitados en su acción, o serán desplazados de sus puestos:

*(...) si in hunc animadvertissem, crudeliter et regie factum esse dicerent.*  
(Cic. *In Catilinam I, 30, 6*)

(... si lo hubiera castigado, dirían que esto fue hecho de modo cruel y tiránico.)

La reacción contra la corrupción está lejos de suscitarse cuando la ciudadanía es insensible en términos suficientes a la degradación de la calidad que debería regir las instituciones públicas y cuando se ha acostumbrado a convivir con la corrupción pública. Cicerón considera que es una falta contra la justicia la falta de reprobación de los hechos de corrupción, la inexistencia de condenas y la pasividad de los ciudadanos:

*Nam qui iniuste impetum in quempiam facit aut ira aut aliqua perturbatione incitatus, is quasi manus afferre videtur socio; qui autem non defendit nec obsistit, si potest, iniuriae, tam est in vitio, quam si parentes aut amicos aut patriam deserat.* (Cic. *De officiis I, 23, 8*)

(Porque el que acomete a otro injustamente incitado por la ira o por alguna perturbación, éste parece como si pusiera sus manos contra su compañero; pero el que no lo defiende ni impide la injuria pudiendo,

es tan delincuente como si desamparara a sus padres, a sus amigos o a su patria.)

El funcionario corrupto busca su bien particular:

*Sunt autem multi et quidem cupidi splendoris et gloriae, qui eripiunt aliis, quod aliis largiantur, ique arbitrantur se beneficos in suos amicos visum iri, si locupletent eos quacumque ratione. Id autem tantum abest, officio ut nihil magis [officio] possit esse contrarium.* (Cic. *De officiis* I, 43, 5)

(Hay también muchos y ciertamente ávidos de alcanzar gran renombre y fama, que quitan a unos lo que dan a otros; y éstos imaginan que parecerán liberales con sus amigos si los enriquecen por cualquier modo que sea. Pero está tan lejos esto de la obligación de un hombre de bien, que no hay cosa más contraria.)

Quiebra la armonía en una república. Las derivaciones del acto de corrupción no se limitan, como en este caso, a un indebido desvío de fondos. Afectan los cimientos mismos de la república:

*Qui vero se populares volunt ob eamque causam aut agrariam rem temptant, ut possessores pellantur suis sedibus, aut pecunias creditas debitoribus condonandas putant, labefactant fundamenta rei publicae, concordiam primum, quae esse non potest, cum aliis adimuntur, aliis condonantur pecuniae...* (Cic. *De officiis* II, 77, 9)

(Mas los que pretenden ganar la aceptación del pueblo, y por este motivo o intentan leyes agrarias con que despojar a los poseedores de sus bienes, o piensan que los bienes prestados a los deudores han de ser condonados, derriban los fundamentos de la República: en primer lugar la concordia, que no puede subsistir cuando a unos se usurpan sus haberes y a otros se les condonan)

Ponen en peligro la república:

*Civitas autem cum tollitur, deletur, extinguitur simile est quodam modo...ac si omnis hic mundus intereat et concidat.* (Cic. *De re publ.* III, 23, 34.)

(Cuando desaparece una ciudad, cuando se arruina y extingue, es, en cierto modo,... como si muriera y se destruyera todo este mundo...)

El peor castigo para la república es su muerte.

Cuando el pacto es el valor máximo, todo lo que está en función del éxito es bueno, todo lo que obstaculiza el éxito es malo. El hombre no puede inteligir en los otros derechos intrínsecos sino sólo utilitarios. Entonces no hay lugar para el reconocimiento y la gloria.<sup>11</sup>

De una parte, lo que causa la unión social no es otra cosa que el poder o la fuerza que puede traducirse en un contrato o pacto. De otra, lo que genera el vínculo social es el asentimiento a la unidad social en el marco de la concordia o amistad civil fundada en una realidad trascendente.

El pensamiento clásico y medieval sostiene la realidad del fin y su influencia causal; la posibilidad de inteligir la realidad, aun la operable por el hombre; la politicidad del hombre y su naturalidad<sup>12</sup>; el reconocimiento de la *salus communis* como un bien superior al individual; la relación del orden cósmico y el terreno. Explican la vida social apuntando a los fines de la naturaleza humana; así la vida social es natural.

El pensamiento moderno, iniciado en el voluntarismo<sup>13</sup> medieval entraña la desaparición de los fundamentos permanentes de la realidad. Por lo tanto en la vida social desaparece la orientación finalista. A partir de la modernidad tienen preponderancia las decisiones y los acuerdos sobre la naturaleza del hombre. El pacto es en el pensamiento moderno un acuerdo formal de voluntades, producto de la libertad y no de la naturaleza. Para el racionalismo, la razón es fuente normativa, pero no para descubrir los fines naturales sino para señalar los bienes deseados por el hombre. El pactismo es una respuesta a la discordia. Pero la concordia como un acuerdo respecto de los fines, relacionados con los fines humanos, será desplazada en el pensamiento moderno por el pacto, que es un acuerdo formal de voluntades, fruto de la libertad y no de la naturaleza. La idea pactista o consensualista es precisamente la que critica

---

<sup>11</sup> Cf. R., Guardini, (*Una ética para nuestro tiempo*, Madrid, 1973, p. 30) dice que cuando el hombre respeta a otro no puede verlo con fines utilitarios.

<sup>12</sup> Aristóteles y Cicerón destacaban una profunda politicidad del hombre.

<sup>13</sup> El voluntarismo pactista tiene sus antecedentes en el Mundo Antiguo en especial en la sofística y el Epicureísmo. Ejemplo de la primera es *Critias* (cf. R. Mondolfo, *El Pensamiento Antiguo*, Buenos Aires, 1959, p. 142); del segundo, Lucrecio (cf. Truyol y Serra A., *Historia de la filosofía del derecho y del estado. De los orígenes a la baja Edad Media*, Madrid, 1961, p. 170).

Cicerón. Este consentimiento en el derecho, que evita la anarquía y la comunidad de intereses que supera el plano de las pugnas particulares, es precisamente la concordia, que es también una forma de justicia.

En la modernidad y posmodernidad se impone el racionalismo, en el cual la razón es la fuente normativa, pero no ya aplicada para descubrir los fines naturales, sino para señalarlos. Entonces estamos en las antípodas del pensamiento clásico. El temor que tiende a la paz conduce, para lograrla, a la idea del pacto social. Éste consiste, fundamentalmente, en un acuerdo mediante el que todos transfieren a una sola persona la totalidad del poder, no es un pacto con el soberano sino entre los ciudadanos; nadie por lo tanto podrá reclamarle nada al soberano. El pacto por lo tanto debe ser cumplido<sup>14</sup>. La justicia será también positiva y formal, es decir, que tendrá cualquier contenido. Por eso el estado es comparado por Hobbes con el Leviatán, el legendario monstruo; pero a su juicio, necesario. La vida social, la concordia dependen en Hobbes de un pacto por el cual los hombres sacrifican sus derechos en pos de la paz. Pero esta concordia es como la justicia, meramente formal. El único interés común consiste en superar el caos; la concordia que es la seguridad fundada en el temor y la fuerza es entonces un fin en sí mismo; y ese fin es sólo una tregua y no la concordia, amistad o felicidad. Si el soberano se equivoca, si se apropia de las propiedades de sus súbditos, si se ocupa sólo de sus propios intereses, dentro de los cuales puede figurar la gloria personal, es un asunto que escapa al contenido de la concordia pactada y el Soberano nunca le rendirá cuentas al pueblo sino sólo a Dios<sup>15</sup>. Pretender mantener unida la comunidad política sólo por el poder, y manteniendo un orden social fundamentalmente liberal e individualista, es renunciar a la creación de vínculos solidarios entre los conciudadanos, es renunciar a la concordia, es pretender institucionalizar el despotismo.

A este problema Cicerón le dio solución con la doctrina de la amistad civil o política. Esta amistad se vinculó, además, con la justicia, y ésta a su vez con el orden cósmico. La concordia es en Cicerón y los clásicos un consenso natural y acuerdo

---

<sup>14</sup> T. Hobbes, T. (*Leviatan or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, Oxford, 1960., p. 151) dice que la definición de injusticia no es otro que el incumplimiento del pacto.

<sup>15</sup> Cf. Hobbes, T. *Leviatan or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, C. XXIX, Oxford, 1960.



respecto de los fines objetivos. De acuerdo al pensamiento ciceroniano una república vaciada de sus principios rectores y de sus valores está gestando, con sus convulsiones y luchas, la discordia o bien, por el contrario, para el mundo moderno y posmoderno un nuevo *nómos*.<sup>16</sup> A partir del voluntarismo político la unión de los ciudadanos no es el fruto de la concordia sino del poder. Tampoco es fruto de la justicia, que es algo formal y vacío, sin contenido; consiste sólo en cumplir lo pactado. No es necesario respetar nada ni a nadie porque nada tiene valor en sí mismo. En el pacto social se transfiere el poder, el gobernante será solamente el táctico que cumple con habilidad lo pactado, no tiene sentido más allá de ello, no existe un compromiso con el bien, nadie podrá reclamarle al soberano ni honrarlo<sup>17</sup>. Entonces a partir del pacto sólo habrá un derecho positivo, que es un mandato imperativo y coactivo.

Si todo es inmanente, todo se limita a la *praxis*. Todo el pensamiento racional se resuelve en cómo manejar las cosas y también a las personas, se resuelve en técnicas.<sup>18</sup> En este caso se hace referencia a una realidad inferior al hombre, que tiene que obedecer al hombre. Pero si hay una realidad superior al hombre, que lo trasciende, éste experimenta *amor, pietas* y *timor*<sup>19</sup>. Sin el *amor* la *pietas* y el *timor* se convierte al otro en algo manejable, manipulable. La trascendencia es el ser en cuanto escapa a todo dominio, en cuanto no es manejable. El modo de pensar objetivante, desontologizante, que trata a los seres como objetos es en el fondo desacralizante porque lo manejable no tiene carácter sagrado. En cambio para el que tiene sentido del ser, las cosas valen por ellas mismas, por la presencia de lo divino en ellas. Cicerón acepta la tesis estoica de que el orden que existe en la Naturaleza está asegurado por un principio universal: *Ratio qui omnem mundum regit*<sup>20</sup>. La *Ratio* divina es el fundamento que sostiene la *ratio* humana. El hombre, mediante la *ratio*, podrá ir develando la *Summa Ratio*, es decir, el verdadero orden del mundo. En *De Legibus* define Cicerón esta *Ratio: insita in*

---

<sup>16</sup> Schmitt, C. *Teoría del Partisano*, Madrid, 1966, p. 142.

<sup>17</sup> El voluntarismo pactista tiene antecedentes en el mundo antiguo, en la sofística y el epicureísmo. Vid. Mondolfo, R., *El pensamiento Antiguo*, Buenos Aires, Losada, 1959, p. 73.

<sup>18</sup> cf. Segre, U., *Ideologie*, New York, Oxford University Press, 1968, p.29, dice que una sociedad así configurada no admite autonomías de superestructuras culturales, religiosas y políticas, es la sociedad totalitaria.

<sup>19</sup> Polibio dice que el temor a los dioses ha sostenido a Roma entre los demás pueblos y agrega que ahora los hombres quieren suprimirlo temerariamente. Cf. Polibio 6, 56, 6.

<sup>20</sup> Cicerón, *De re publica*, III, 22.

*natura*<sup>21</sup>. Por lo tanto ha recibido del Dios supremo una existencia que lo coloca en un lugar eminente. Pues él es el único entre todas las especies y variedades de seres animados que tenga acceso a una *ratio* y a un pensamiento de los que carecen las otras.<sup>22</sup> El hombre, debe ante todo descubrir que se encuentra en posesión de esta *ratio*. Pero además, la debe ejercitar. Todos los hombres, por el hecho de ser tales, tienen en común con los dioses esta *ratio*, lo que significa que participan de ella. Si los individuos incluyen un cierto absoluto no pueden reducirse a una serie de relaciones sociales.

Si todo es relativo, nada tiene valor en sí. Entonces con el sociologismo relativista viene la falta de compromiso y ausencia de concordia<sup>23</sup>. En cambio el compromiso viene de los realistas y personalistas (Jaspers, Scheler, Marcel, Landsberg, Mounier), que exigen del compromiso la condición para que el hombre sea hombre.<sup>24</sup> El compromiso ciceroniano del gobernante con la *salus communis* implica compromiso con la verdad. Toda verdad descubierta es también la adquisición de una virtud práctica, una norma reguladora del actuar. Y no puede hallarse verdad alguna si el hombre no está dispuesto a buscarla. La mentalidad objetivante, desontologizante ha producido una crisis del don de entrega y de compromiso porque no hay con qué comprometerse ni a nada a que entregarse. Bajo esta perspectiva todos somos funcionales y además iguales<sup>25</sup> porque somos solamente funcionales<sup>26</sup> y si no somos funcionales, somos un obstáculo, pero el obstáculo debe ser eliminado o de todas formas no tiene ningún valor en sí mismo. La gloria ciceroniana no se otorga por pura vigencia social; tiene fundamentos que sustentan la vigencia social<sup>27</sup>, pero por pura vigencia social no podría mantenerse o cambiaría de acuerdo a las distintas circunstancias. En cambio, el compromiso de la concordia es la respuesta a una presencia. Pero para hablar así la realidad no puede ser algo finito, superficial, fáctico. La concordia se vincula en Cicerón con la justicia, y ésta a su vez con el orden cósmico y además es un consenso natural. Los vínculos de la concordia son fundamentados entonces en una realidad

<sup>21</sup> Cicerón, *De legibus*, I, 6, 18.

<sup>22</sup> Cic., *De Leg.*, I, 7, 22.

<sup>23</sup> cf. Sciacca, M.F., *La Filosofía y el Concepto de Filosofía*, Buenos Aires, 1962, p.31.

<sup>24</sup> Cf. Maritain, J. *Lecciones fundamentales de filosofía moral*, Buenos Aires, 2001, p. 118.

<sup>25</sup> cf. En este mismo trabajo “Los grandes hombres de la patria”.

<sup>26</sup> Soros, G. (*Crisis del capitalismo global*, Buenos Aires, 2005, p. 233) empieza a ponerla en tela de juicio, siendo uno de sus más destacados representantes.

<sup>27</sup> Cf. En este mismo trabajo “Grandes hombres de la patria”.

profunda, que refleja y tiene algo de infinita, la realidad tiene una intrínseca logicidad. El compromiso de la concordia es una entrega y ese compromiso se deshace por pura vigencia social. La concordia que une a los hombres en la ciudad, une las distintas comunidades pero al mismo tiempo su unión salva su autonomía. La gloria representa el fin de la actividad política, representa al hombre libre y vinculado a la sociedad por una vocación singular, que a la vez lo distingue de la masa y lo vincula a la comunidad, en la que está integrado de manera única con todos. La observación de Aristóteles y Cicerón con respecto de la unidad tiene un gran valor para todos los tiempos, ya que ha sido universal la tentación de superar o eliminar las tensiones sociales mediante formas de gobierno que anulen la libre actuación de los ciudadanos. Pero en el marco de la dignidad personal, justicia y concordia, establece Cicerón que el no otorgar la gloria debida al gobernante es una falta contra la justicia e implica la disolución de la república.<sup>28</sup>

## **Bibliografía**

- Aristóteles, *Politeia*, Madrid, 1970.
- Cicerón, *Academicae*, Buenos Aires, 1939.
- Cicerón, *De legibus*, Edición bilingüe, Madrid, 1956.
- Cicerón, *De officiis*, New York, London, 1950.
- Cicéron. *La Republique, texte établi et traduit*, Paris, 1980.
- Cicerón, *In Catilinam*, Paris, 1950.
- Colish, M. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Age*, Leiden, 1985.
- Fraile, G. *La Filosofía de Grecia y Roma*, Madrid, 2005.
- Guardini, R. *Una ética para nuestro tiempo*, Madrid, 1973.
- Hobbes, T. *Leviatan or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, Oxford, 1960.
- Maritain, J. *Lecciones fundamentales de filosofía moral*, Buenos Aires, 2001.
- Mondolfo, R., *El pensamiento Antiguo*, Buenos Aires, Losada, 1959.
- Reinhardt, K., *Kosmos und Sympathie*, München, 1926.

---

<sup>28</sup> Cicerón, *De re publica*, V, 6,30.

Schmitt, C., *Teoría del Partisano*, Madrid, 1966.

Sciacca, M.F., *La Filosofía y el Concepto de Filosofía*, Buenos Aires, 1962.

Segre, U., *Ideologie*, New York, Oxford University Press, 1968.

Soros, G. *Crisis del capitalismo global*, Buenos Aires, 2005.

Truyol y Serra A., *Historia de la filosofía del derecho y del estado. De los orígenes a la baja Edad Media*, Madrid, 1961.

Valente, M. “La naturaleza y el origen del derecho político”, en *La Ética Estoica en Cicerón*, Madrid, 2004.