

## Concordia y libertas como polos de referencia religiosa en la lucha política de la república tardía

FRANCISCO MARCO SIMÓN

Universidad de Zaragoza

FRANCISCO PINA POLO

Universidad de Zaragoza

### SUMMARY

This paper focuses on the use of the concepts of *concordia* and *libertas* as religious elements polarizing the political struggle between *optimates* and *populares* in the first century B. C. As a point of departure, the Ciceronian discourses after his return from exile are considered, concretely in the context of the building by Clodius of a shrine to *Libertas* in the ground of Cicero's house. Attention is paid to the main Republican episodes related to the building of a temple to Concordia (as those of Camillus in the 4th Century, or Opimius after C. Gracchus' murder), as well as to the transitional period between Republic and Principate, when the opposition *concordia* vs. *libertas* as vehicles of the optimate and popular ideology was still well alive.

La incardinación de la religión en la sociedad es un elemento definitorio como pocos de la historia de Roma. Autores como Polibio o Cicerón atestiguan en pasajes bien conocidos la importancia —sin parangón en otros ámbitos— de la religión en la vida pública romana<sup>1</sup>. Lo que distinguía a los políticos romanos de otros contemporáneos era el hecho de que supervisaban todo el conjunto del culto oficial de su comunidad ellos mismos, en lugar de dejarlo en manos de sacerdocios separados reclutados en su propia clase social o en otras. Ello subraya el protagonismo de los políticos y magistrados en los rituales y el universo religioso en general<sup>2</sup>.

---

\* Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación PS 94-0064 de la D.G.I.C.Y.T. (Ministerio de Educación y Ciencia).

<sup>1</sup> Pol., VI, 56, 6-15; Cic., *nat. deor.*, II 8; *leg.*, II 23; *har. resp.*, 19; etc.

<sup>2</sup> H. D. Jocelyn, "The Roman Nobility and the Religion of the Republican State", *Journal of Religious History*, 4 (1966), 8. Véase, por último, V. Sauer, "Religiöses als Argument im politischen Alltag der späten römischen Republik. Skizze eines Dissertations

Esta realidad específica romana tiene dos expresiones concretas que nos interesa destacar aquí porque constituyen la base y, al tiempo, la explicación de las líneas que siguen. Por un lado, en virtud de esa especialísima “incrustación” de la religión en la sociedad y en la política, el establecimiento de la lucha política en el plano del simbolismo religioso<sup>3</sup>. Por otro, la utilización de los conceptos de *concordia* y de *libertas* como elementos religiosos polarizadores en la lucha política entre *optimates* y *populares* en el s. I a. C. Esa polarización se plasma paradigmáticamente en el discurso ciceroniano *De domo sua*, el cual, al igual que sucede en el *De haruspicum responso*, constituye además un ejemplo excelente de utilización de la religión por parte del Arpinate como elemento de persuasión. Quizás nada resuma mejor la trascendencia de la religión y de su utilización que el hecho de que el gran político y orador sea al mismo tiempo, junto con Varrón, el gran reflexionador sobre el sistema religioso de la *Vrbs Roma*<sup>4</sup>.

## 1

Tras su regreso del exilio, en septiembre del año 57, Marco Tulio Cicerón emprendió simultáneamente una lucha por recuperar su *dignitas* perdida y sus propiedades confiscadas, entre ellas muy especialmente su

---

vorhabens”, en Chr. Batsch, U. Egelhaaf-Gaiser y R. Stepper (eds.), *Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum. Conflit et normalité. Religions anciennes dans l'espace méditerranéen*, Stuttgart, 1999, 187-916.

<sup>3</sup> El carácter abstracto de las concepciones religiosas de los romanos se une a las necesidades de la propaganda política a la hora de explicar el porqué nada podía expresar mejor los conceptos religiosos que los símbolos (E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain. Contribution à l'étude de l'art de l'Empire Romain*, París, 1955, 306-307).

<sup>4</sup> Y en ello no cabe ver una muestra de la tan manida “decadencia” de la religión en la época tardorrepública (visible en obras como, por ejemplo, la de R. J. Goar, *Cicero and the State Religion*, Amsterdam, 1978, a pesar de que sostenga —p. 33— que el Arpinate, aunque afectado por las tendencias existentes, “parece que trató de mantener el valor de la religión estatal”, o en la de C. Bergemann, *Politik und Religion im spätrepublikanischen Rom*, Stuttgart 1992, 131-136), sino, por el contrario, de la vitalidad de una religión que, como la sociedad que la generaba, estaba experimentando una profunda transformación. Véase, en esta línea, U. M. Heibges, *The Religious Beliefs of Cicero's Time as reflected in his Speeches*, Bryn Mawr, 1962, 164; J. Scheid, “La religion romaine à la fin de la République romaine et au début de l'Empire. Un problème généralement mal posé”, en H. Bruhns, J.-M. David y W. Nippel (dirs.), *Die späte römische Republik. La fin de la République romaine. Un débat franco-allemand d'histoire et d'historiographie*, Roma, 1997, 127-142; M. Beard, J. North y S. Price, *Religions of Rome. Volume 1. A History*, Cambridge, 1998, 114 ss.

lujosa vivienda, derruida durante su ausencia por iniciativa de Publio Clodio, quien se había ocupado de construir sobre sus ruinas un santuario dedicado a la diosa *Libertas*.

La casa de Cicerón se ubicaba en el Palatino, mirando al nordeste, y fue construida originalmente por el tribuno M. Livio Druso, que fue asesinado allí, y después poseída por Craso, al que la compró Cicerón tras su consulado, a fines del año 62, por tres millones y medio de sestercios, como símbolo de su aceptación en la alta política y sociedad romanas. No dudó en endeudarse para adquirir ese costoso símbolo del éxito, habiendo tomado prestado de forma casi ilegal dos millones de Publio Cornelio Sila, a quien defendió ese mismo año en los tribunales<sup>5</sup>. Para entender cabalmente la importancia de la acción de Clodio y los sentimientos de Cicerón hay que tener en cuenta el emplazamiento de la casa de Cicerón, a la vista del Foro<sup>6</sup>. Clodio había transformado el símbolo del éxito de Cicerón en la prueba recordatoria de su tiranía, por lo que el Arpinate no podía volver a la actividad política hasta que este nuevo y poderoso símbolo no hubiera sido destruido<sup>7</sup>.

Cabe recordar aquí que el recurso a las imágenes visuales es una de las estrategias retóricas claves que utiliza el Arpinate para “representar” el mundo real a su audiencia, de manera tal que parece que da pruebas objetivas de los contenidos afirmados o sugeridos en su discurso<sup>8</sup>. Como recoge Livio, no hay lugar alguno en Roma que no esté lleno de significación religiosa y de la presencia divina<sup>9</sup>, y junto a la topografía física hay una “topografía metafísica” que se traduce en el significado de esos lugares para la audiencia romana de época ciceroniana. Las obras de Cicerón ejemplifican excelentemente hasta qué punto el Arpinate trata de manipular y de controlar un sistema particular de signos, es decir, el sistema de significados simbólicos que su audiencia asocia con diversos lugares y monumentos, las imágenes del mundo real y su interpretación de las mismas<sup>10</sup>. Cuando aluda a la muerte de Clodio como resultado de la

<sup>5</sup> W. Allen Jr., “Cicero’s House and *Libertas*”, *TAPhA* 75 (1944), 3.

<sup>6</sup> *Cic., dom.*, 116: “In Palatino pulcherrimo prospectu...”.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>8</sup> A. Vasaly, *Representations. Images of the World in Ciceronian Oratory*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1993, XI.

<sup>9</sup> *Liv.*, V 52, 2: “Nullus locus in [Roma] non religionum deorumque est plenus”.

<sup>10</sup> Vasaly, 1993, 12. La acción ciceroniana no sería muy distinta del uso “retórico” de las imágenes que contribuye a impulsar un cambio en las representaciones del mundo en

*fortuna* de los romanos y de la voluntad de los dioses (indicando que, no por casualidad, hubiera sido asesinado cerca del santuario de la Bona Dea, cuyos ritos había mancillado previamente), lo hará como si el paisaje sagrado hubiera ordenado y atestiguado la muerte de su enemigo<sup>11</sup>. A partir de estas perspectivas, quizás no sea impertinente la relación de la ubicación palatina de la casa de Cicerón con esa “topografía metafísica” en la que tan diestro se muestra en sus discursos, si pensamos en que el Arpinate gusta de presentarse ante la audiencia de la tercera Catilina como un *alter Romulus* que no sólo conservó sino que restituyó la ciudad<sup>12</sup>. Y, en cualquier caso, su situación manifiesta claramente los deseos de *celebritas* de nuestro personaje, que se traducen, por ejemplo, en la elección del lugar en el que levantar el mausoleo para su hija Tulia<sup>13</sup>.

Pública y privadamente, Cicerón declaró que no se sentiría completamente rehabilitado hasta no recuperar su casa<sup>14</sup>. A tal efecto, unas semanas después de su vuelta a Roma, Cicerón pronunció ante los pontífices un discurso (*De domo sua*) en el que atacaba a Clodio, rechazaba el proceso que le había conducido al destierro, denunciaba el procedimiento ilegal por el que el solar en el que se encontraba su vivienda había sido consagrado como *templum* y reclamaba su devolución, que finalmente lograría tras el veredicto favorable de los pontífices y el consiguiente decreto senatorial que obligaba a ponerlo en práctica a expensas del era-

---

la mente de gobernantes y gobernados durante el Principado temprano (vid. P. Zanker, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid 1992 (1<sup>a</sup> Munich 1987); C. Nicolet, *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'empire romain*, París 1988).

<sup>11</sup> A causa de la ruina que ocasionara a los altares y las tierras sagradas —colinas y bosques— de Alba: Cic., *Mil.*, 83-85. Cf. Vasaly, 1993, 23.

<sup>12</sup> Cic., *Cat.*, III 1: “Rem publicam, Quirites, vitamque omnium vestrum, bona, fortunas, coniuges liberosque vestros atque hoc domicilium clarissimi imperi, fortunatissimam pulcherrimamque urbem hodierno die deorum immortalium summo erga vos amore laboribus, consiliis, periculis meis e flamma atque ferro ac paene ex faucibus fati ereptam et vobis conservatam ac restitutam videtis”.

<sup>13</sup> Tras rechazar el consejo de Ático, que sugería la isla de Fibreno en la propiedad familiar de Arpino por carecer de *celebritas*, se inclina por un lugar de propiedad de Clodia en la orilla derecha del Tíber, no alejado de Roma y con cierta animación por ser un ámbito en el que se bañaba la juventud dorada de Roma (véase H. Lavagne, “La tombe, mémoire du mort”, en F. Hinard (dir.), *La mort, les morts dans le monde romain*, París, 1987, 159-165).

<sup>14</sup> Sobre la importancia política de la *domus* como expresión de la *dignitas* de su propietario en la sociedad romana se han pronunciado autores como J. Boes, *La philosophie et l'action dans la correspondance de Cicéron*, Nancy, 1989, 12-24.

rio<sup>15</sup>. El Arpinate utilizó en su alegato diversos argumentos jurídicos y religiosos, así como políticos. Entre ellos, destaca la mención de *Concordia*, que fue en Roma desde el principio un culto político, razón por la cual se hizo de ella una utilización partidista que debe entenderse en el contexto de los conflictos políticos internos de la sociedad romana<sup>16</sup>.

En el año 63, Cicerón había apelado a la *concordia* como instrumento imprescindible para lograr la salvación del estado frente a la conspiración catilinaria y a la sublevación campesina en Etruria, e incluso había plasmado simbólicamente su llamamiento a la solidaridad entre los *ordines* con la convocatoria extraordinaria de una reunión del senado en el propio templo de *Concordia*, en el proceso de desenmascaramiento de la conjuración que conduciría finalmente a la ejecución sumaria de sus principales cabecillas<sup>17</sup>. Tras su consulado, Cicerón creyó haber logrado como uno de sus principales éxitos la *concordia ordinum*<sup>18</sup>, la unidad de acción entre senadores y *equites* para defender conjuntamente el orden establecido frente a sus enemigos comunes, algo lógico desde la perspectiva ciceroniana desde el momento que unos y otros compartían similares intereses.

Los acontecimientos sucesivos mostraron el carácter efímero de la unión. Pasado el peligro común, volvieron a aflorar las discrepancias políticas y económicas en el seno de la élite, y el propio Cicerón se sintió víctima de esas divisiones al verse indefenso ante los ataques de Clodio que le forzaron a marchar al exilio. Sin embargo, tras su regreso a Roma,

<sup>15</sup> Sobre el discurso en general, véase Bergemann 1992, especialmente 3-85.

<sup>16</sup> E. Skard, "Concordia", en H. Oppermann, *Römische Wertbegriffe*, Darmstadt 1967 (1931), 173-208; sobre *concordia* en relación con *pax*, P. Jal, "Pax civilis" – "Concordia", *REL* 39 (1961) 210-231, especialmente 218ss.; M. Amit, "Concordia. Idéal politique et instrument de propagande", *Iura* 13 (1962) 133-169; *concordia* a través de las acuñaciones tardorrepúblicas en J.-C. Richard, "Pax, Concordia et la religion officielle de Janus à la fin de la République romaine", *Mélange d'Archéologie et d'Histoire École Française de Rome* 75 (1963) 303-386. *Concordia* parece haber sido siempre desde el punto de vista religioso una concepción independiente (H. L. Axtell, *The Deification of Abstract Ideas in Roman Literature and Inscriptions*, New Rochelle, N. York 1987 (1907)). Una cuestión debatida es si se trata de un culto autóctono o adoptado a partir del concepto griego *homonoia*. Esto último fue defendido por Skard, 1967, 174, así como por A. Momigliano, "Camillus and Concord", *CQ* 36 (1942) 117. En contra St. Weinstock, *Divus Julius*, Oxford 1971, 260, n. 1.

<sup>17</sup> Cic., *Cat.*, III 21.

<sup>18</sup> Véase el respecto H. Strasburger, *Concordia ordinum. Eine Untersuchung zur Politik Ciceros*, Amsterdam 1956.

que el Arpinate quiso presentar como un triunfo personal y de los *boni* frente a quienes ponían en peligro la *res publica* (para salvar a la cual de la guerra civil se sacrificó en un exilio que presenta como una suerte de *devotio*)<sup>19</sup>, Cicerón retomó en sus discursos el lema de la *concordia* como fundamento de sus propias tesis ideológicas. En su alocución en el senado, afirma que la ley que autorizaba su vuelta había ido acompañada de un decreto senatorial en el que se establecía que intentar impedir la equivaldría a atentar contra el estado y contra la *concordia civium*<sup>20</sup>. En el subsiguiente discurso pronunciado ante el pueblo, comienza recordando a sus oyentes que él devolvió la *concordia* a Roma en el año 63<sup>21</sup>. Meses más tarde, volverá a insistir en que sólo la *concordia* salvará la situación de peligro para la *res publica* que él percibe<sup>22</sup>, e identifica expresamente el templo dedicado a *Concordia* como símbolo de su consulado<sup>23</sup>.

En su discurso ante los pontífices, contrasta en dos ocasiones los perjuicios supuestamente causados por su partida con los beneficios derivados de su regreso. La ausencia de Cicerón habría traído consigo el hambre, asesinatos, incendios, en definitiva discordia y sedición. Con él habrían regresado la fertilidad a los campos, la justicia a los tribunales, en resumen la paz y la concordia<sup>24</sup>. Más adelante, en el contexto de los argumentos utilizados por Cicerón para demostrar que la consagración sobre el solar de su casa de un santuario a *Libertas* era ilegal, el orador compara el comportamiento de Clodio al respecto con el del censor Casio Longino en el año 154. Éste trasladó a la Curia una estatua dedicada a *Concordia* que el censor Q. Marcio Filipo había erigido en un lugar público con el propósito de que la Curia fuera dedicada a esta divinidad, algo que el Arpinate considera digno de elogio. Pero Casio consultó al colegio de los pontífices si existía algún impedimento religioso para su iniciativa, ante lo cual la respuesta del pontífice máximo fue que la nueva dedicación no podía llevarse a cabo al no contar con la autorización expresa del pueblo romano, por lo que la estatua de *Concordia* fue retirada de la sede del senado. En cambio, Clodio habría colocado la imagen

---

<sup>19</sup> Cic., *dom.*, 53-71. *Vid. infra*.

<sup>20</sup> Cic., *p. red. in Sen.*, 27.

<sup>21</sup> Cic., *Quir.*, 1.

<sup>22</sup> Cic., *har. resp.*, 61.

<sup>23</sup> Cic., *Sest.*, 26.

<sup>24</sup> Cic., *dom.*, 15 y 17.

de *Libertas* —que en realidad era originalmente el retrato de una cortesana según Cicerón— sin consultar a los pontífices, sin ninguna autorización de los colegios sacerdotales<sup>25</sup>. Los diferentes modos de actuar de uno y otro simbolizarían respectivamente la moderación de quien respetaba la ley frente a la audacia de quien, como Clodio, sólo buscaba la destrucción de la *res publica* mediante el uso de la violencia<sup>26</sup>. El Arpinate, al identificar el *ethos* respetador del *mos maiorum* con el depósito de una estatua de *Concordia* está identificando implícitamente a ésta como expresión quintaesencial de la *religio* ancestral. Por el contrario, al subrayar al carácter *individual* de la acción de Clodio, está igualmente atacando de manera implícita a la diosa *Libertas*, máxime al presentarla con los rasgos de una cortesana.

La sutil contraposición que Cicerón realiza en su discurso entre *Libertas* y *Concordia* no constituye una elección casual, sino un recurso consciente del orador, con el que pretendía apelar a la complicidad ideológica de los pontífices que componían su audiencia<sup>27</sup>. El Arpinate usa un argumento que podía ser fácilmente compartido por sus oyentes: la *libertas* que reivindicaba Clodio es sinónimo de desorden y *seeditio*, es una reivindicación propia de *improbi*; la *concordia* que implícitamente ofrece Cicerón a los pontífices como razón de fondo para devolverle su casa es guardián del orden y patrimonio de los *boni*.

La *concordia* que defiende Cicerón se basa en lo fundamental en que cada ciudadano acepte el lugar que le corresponde dentro de la comunidad y se asocia claramente con la conservación del orden establecido, lo cual justifica cualquier acción, incluido el uso de la fuerza, para lograr ese propósito. De hecho, la *concordia* que Cicerón dice haber restaurado en el año 63 se deriva de la depuración de los elementos considerados peligrosos para la conservación de la *res publica*. Su *concordia* es antagónica a *seeditio*<sup>28</sup>, término que, a su vez, es sinónimo de *discordia* y carac-

<sup>25</sup> *Ibid.*, 130-132; 136-137.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 131. Skard, 1967, 176-177: no hay motivos políticos que expliquen la acción de Casio, quien simplemente quería poner bajo la protección de la diosa *Concordia* las deliberaciones senatoriales. Por su parte, Filipo sólo habría pretendido embellecer la ciudad.

<sup>27</sup> Véase el análisis sobre los componentes del colegio de pontífices en el año 57 en Bergemann, 1992, 25-35.

<sup>28</sup> Se encuentra expresamente esa contraposición entre *seeditio* y *concordia* en Cic., *dom.*, 15. Cf. Liv., III 68, 11; VII 42, 7. Al comienzo de su consulado, Cicerón se había presentado públicamente como “patronus concordiae” (*leg. agr.*, III 4).

teriza a los *populares*<sup>29</sup>. Una *seditione* es desde la perspectiva ciceroniana y, en general, de los *optimates* el equivalente de “revolución”, siendo los *sediciosi*, término que se aplica sobre todo a reformadores como los Gracos, Saturnino, Livio Druso, Sulpicio o Clodio, enemigos del estado<sup>30</sup>. Toda *seditione*, en tanto que promueve cambios más o menos profundos en la estructura política o socioeconómica, es considerada como una amenaza para la *libertas* de los *optimates*, que se basa en el respeto a su posición de preeminencia, justificada históricamente por el *mos maiorum*.

Cicerón deja clara su postura en un pasaje de su *De officiis*, obra escrita en la segunda mitad del año 44<sup>31</sup>. El orador descalifica globalmente tanto las leyes agrarias como las propuestas de condonación de deudas, iniciativas de las que hace responsables a los políticos *populares*. Considera que tales medidas ponen en peligro los cimientos del estado (“*fundamenta rei publicae*”), y en primer lugar la *concordia*, que no puede existir si el dinero es perdonado a unos y arrebatado a otros, y si los derechos legítimos de propiedad no son respetados, algo que va, en su opinión, en contra de la igualdad (“*aequitas*”). Concluye Cicerón afirmando que la principal función del estado es precisamente garantizar el respeto a la propiedad privada. En la *concordia* que Cicerón defiende hasta el final de su vida no hay ninguna preocupación por aliviar las desigualdades sociales, sino que, por el contrario, se fundamenta en su conservación y en su necesario reflejo político, que no ha de ser otro que el mantenimiento de un sistema de gobierno aristocrático. Todo lo que se oponga a ese orden establecido —que es el orden natural<sup>32</sup>— es percibi-

<sup>29</sup> Cic., *off.*, I 85: “Qui autem parti civium consulunt, partem neglegunt, rem perniciosissimam in civitatem inducunt, seditionem atque discordiam; ex quo evenit, ut alii populares, alii studiosi optimi cuiusque videantur, pauci universorum”. Cf. Cic., *Mur.*, 83; *Sest.*, 46; 99; *fin.*, I 44; *Q. fr.*, I 1, 25. También Livio, cuyo lenguaje en relación con este tema es muy semejante al de Cicerón, asocia en diversas ocasiones *seditione* y *discordia* en su obra: II 31, 10; 42, 3; 45, 4; III 19, 5; XXII 44, 5; XXXIV 49, 10; XLII 2, 2.

<sup>30</sup> Al hablar de *seditiones*, Floro se refiere a la *seditione* de Tiberio Graco (III 14), a la de Cayo Graco (III 15), a la de Saturnino (III 16) y a la de Livio Druso (III 17).

<sup>31</sup> Cic., *off.*, II 78: “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, deinde aequitatem, quae tollitur omnis, si habere suum cuique non licet. Id enim est proprium, ut supra dixi, civitatis atque urbis, ut sit libera et non sollicita suae rei cuiusque custodia”.

<sup>32</sup> Cic., *off.*, III 21-23.



do por el Arpinate, y por quienes pensaban como él, como *discordia* y *seditio*. En consecuencia, la utilización de la violencia contra sus promotores era legítima y su eliminación era un servicio público para garantizar la seguridad del estado y, en última instancia, la *concordia civium*. En el fondo lo que Cicerón propone es la identificación de la *seditio* con la *libertas* esgrimida por los elementos populares.

## 2

Resulta coherente que, para justificar su actuación como cónsul, Cicerón reivindicara el restablecimiento de la *concordia*, puesto que su comportamiento se acomodaba al modelo que la represión llevada a cabo contra los partidarios de los Gracos había fijado al comienzo del período tardorrepblicano. En el año 121 se aplicó con éxito por primera vez el denominado *senatus consultum ultimum*, que tuvo como consecuencia la muerte de Cayo Graco y de varios miles de sus seguidores, en su mayoría o en su totalidad sin juicio previo y, en consecuencia, sin posibilidad de ejercer el derecho de apelación que había constituido precisamente una de las reivindicaciones más importantes de Cayo Graco. La represión fue dirigida por el cónsul Lucio Opimio, a quien el senado había exhortado a salvar el estado de la *seditio*. Su acción, que difícilmente podía ser considerada como ajustada a derecho, fue sin embargo convalidada por el senado al encargarle a él personalmente la construcción de un templo consagrado a *Concordia*, que fue efectivamente construido en el sector occidental del Foro, cuyo espacio central presidía<sup>33</sup>. Fue en ese templo donde se reunió el senado para tratar la conspiración de Catilina.

El templo no era un signo de reconciliación entre el conjunto de la ciudadanía romana, sino que constituía la sacralización simbólica del castigo llevado a cabo contra los impulsores y participantes en lo que la mayor parte de la aristocracia consideraba una *seditio*, y que convirtió a Cayo Graco, aun más que a su hermano Tiberio, en el paradigma del político *sediciosus*<sup>34</sup>. Representaba la solidaridad de clase que había unido

<sup>33</sup> Plut., *C. Gr.*, 17, 8-9; App., *b. c.*, I 26.

<sup>34</sup> Véase este pasaje del Digesto, que no deja lugar a dudas sobre cuál es el punto de vista que la tradición perpetuó al respecto: “in ea seditione, qua Gracchus occisus erat,

a los *ordines* en defensa de sus intereses políticos y económicos comunes frente al enemigo interno, y debía actuar como recordatorio permanente de su victoria<sup>35</sup>. Así fue visto por la plebe, que consideró un sarcasmo la construcción del templo mientras erigía espontáneamente estatuas dedicadas a Tiberio y Cayo Graco y realizaba ofrendas en los lugares donde habían sido asesinados. Desde entonces, el término *concordia* —y su plasmación religiosa *Concordia*— se identificó como un valor ideológico sectario asociado a los autodenominados *optimates*<sup>36</sup>.

Hay una línea ideológicamente coherente que une a Opimio y Cicerón en su actuación y en su identificación personal con la restauración de la *concordia*. Esa relación es enfatizada por el propio Cicerón, del que podría decirse que se considera heredero de Opimio, a quien menciona en sus obras en veinticuatro ocasiones, siempre en términos laudatorios<sup>37</sup>. El mensaje que Cicerón pretende transmitir al recordar a Opimio es siempre el mismo: es lícito utilizar la violencia contra ciudadanos perniciosos y audaces que ponen en peligro la estabilidad de la *res publica*

---

...Gracchi culpa ea seditio facta...” (Iust., *Dig.*, 24, 3, 66). Cf. asimismo Plin., *n. h.*, XIV 55: “anno fuit omnium generum bonitat<e> L. Opimio cos., cum C. Gracchus tri<unus> pl<ebem> seditiōibus agitans <est> interemptus”. Para Cicerón, los Gracos son personajes “seditiosissimi” (*dom.*, 82).

<sup>35</sup> Como recordará Agustín de Hipona siglos más tarde, al tiempo que indicaba que un templo a la Discordia hubiera reflejado mejor los sucesos que motivaron la construcción (*De civ. Dei*, III 25-26).

<sup>36</sup> Cf. Skard, 1967, 184-185. En su propaganda, junto con *pax* y *felicitas*, el dictador Sila recurrió asimismo a la *concordia* que supuestamente había sido recuperada tras la finalización de la guerra civil. Pero esa *concordia* estaba estrechamente asociada, no con la reconciliación entre la ciudadanía, sino con la victoria y consiguiente revancha frente a sus adversarios, tal y como las proscripciones y su desfile triunfal pusieron de manifiesto (Richard, 1963, 311-313). Como en el caso de Opimio, Sila vinculó la restauración de la *concordia* a la eliminación física del bando sedicioso. Sus rivales no dejaron de llamar la atención sobre la vaciedad de la propaganda silana, como muestran las palabras que Salustio adjudica a Lépido: “nisi forte specie concordiae et pacis, quae sceleri et parricidio suo nomina indidit (Sulla)” (*Hist., or. Lep.*, 24).

<sup>37</sup> En última instancia, la referencia a Opimio —no sólo a él, también a otros ciudadanos cuya principal contribución a la historia de Roma había sido la eliminación de elementos peligrosos para el orden establecido, como Servilio Ahala, asesino de Espurio Melio, o Cayo Mario, que dirigió la represión contra Saturnino y Servilio Glaucia— pretende actuar ante sus oyentes o ante sus lectores como recurso legitimador de la actuación de Cicerón contra los catilinarios durante su consulado (Cic., *Cat.*, 1, 3-4; *Quir.*, 11: “L. Opimius, fortissimus consul”; *Sest.*, 140: “praeclare vir de re publica meritus, L. Opimius”).

fomentando una *seditio*, entendida como alteración del orden establecido, y en ese sentido Opimio es un modelo a seguir<sup>38</sup>.

Pero el 121 no era la primera vez en la historia de Roma que el término *concordia*, como concepto político y religioso, se asociaba con la represión de una *seditio*. En el año 217 a. C., el pretor urbano M. Emilio nombró *duumviri aedi locandae* a C. Pupio y C. Quincio Flaminio, con la misión de construir *in arce*, es decir en el Capitolio, un templo dedicado a *Concordia*. Su construcción había sido prometida dos años antes por el pretor Lucio Manlio, tras sofocar una rebelión militar (“*seditio militaris*”) surgida entre los soldados que estaban a su mando en la Galia<sup>39</sup>. El motín debió de tener lugar en el contexto de la insurrección de boyos e insubres, que provocó importantes bajas entre las tropas de Manlio, en cuya ayuda fue finalmente enviado por el senado C. Atilio Serrano. Cabe suponer que las derrotas consecutivas provocaron, no sólo el temor entre los soldados romanos del que habla Livio, sino también un descontento por el modo en el que Manlio estaba conduciendo las operaciones, lo cual habría desencadenado el motín. Si esto es así, no hay duda de que Manlio, como era habitual en estas situaciones, habría reprimido la rebelión con dureza hasta recomponer la disciplina entre sus hombres, acción que justificaría tanto para él como para el senado la erección de un santuario a *Concordia*. Como en los casos de Opimio y Cicerón, la restauración de la *concordia* se basa en la represión violenta de una *seditio* —en esta ocasión militar—, promovida por una parte de la ciudadanía.

Una parte de la tradición antigua —que Livio no recoge<sup>40</sup>— adjudica

<sup>38</sup> Cicerón utilizará la misma argumentación en su defensa de Milón por el asesinato de Clodio, al justificar como una medida legítima la muerte de “*scelerati cives*” por ciudadanos tan ilustres como Servilio Ahala, Escipión Násica, Lucio Opimio, Cayo Mario o él mismo (*Mil.*, 8 y 83). Durante los acontecimientos que siguieron al asesinato de César, Cicerón retomó el argumento, que nunca había desaparecido de sus obras, en sus ataques contra Marco Antonio: “*nos a patribus num aliter accepimus? Ergo is tibi civis, si temporibus illis fuisses, non probaretur, quia non omnis salvos esse voluisset. Quod L. Opimius consul verba fecit de re publica, de ea re ita censuerunt uti L. Opimius consul rem publicam defenderet. Senatus haec verbis, Opimius armis*” (*Phil.*, VIII 14).

<sup>39</sup> Liv., XXII 33, 7 Sobre la fecha en la que Manlio ejerció la pretura, véase T. R. S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic*, vol. I, Cleveland, Ohio 1951, 238 y 240: Manlio fue *praetor peregrinus* en 218, aunque no cabe descartar que también fuera pretor el año anterior. Livio narra la estancia en la Galia Cisalpina de Manlio en XXI 25, 8-14, pero no menciona entonces ni la promesa de Manlio ni el motín.

<sup>40</sup> Momigliano, 1942, 115: Livio, que tiene presente a Augusto en su imagen de Camilo, presenta a éste más como salvador de Roma que como conciliador de los órdenes, y

a M. Furio Camilo la iniciativa para construir el que habría constituido el primer templo consagrado en Roma a la diosa *Concordia*. El santuario habría sido erigido frente al Foro<sup>41</sup>, supuestamente en el mismo lugar en el que más tarde Opimio habría impulsado la construcción del templo que perduraría hasta el Principado. Hasta el momento no se han hallado restos del edificio presuntamente propuesto por Camilo, y no es de desear que se trate de una invención analística<sup>42</sup>. No obstante, resulta significativa la asociación establecida entre *concordia* y Camilo. Plutarco sitúa la aprobación del templo en el contexto del debate en torno a las leyes Licinio-Sextias. Camilo, entonces dictador, habría logrado que se aprobara la autorización para que uno de los cónsules pudiera ser plebeyo, lo que habría significado el final de la larga querrela entre patricios y plebeyos al respecto. Como consecuencia, se habría decidido construir el templo a *Concordia* que el propio Camilo había prometido si el conflicto se resolvía.

Ahora bien, el papel de árbitro en las discordias entre patricios y plebeyos que la tradición concede a Camilo, así como la supuesta construcción de un templo dedicado a *Concordia*, promovido por él como conmemoración del establecimiento de la paz social, no se corresponden

---

por esa razón da más importancia al episodio en el que Camilo persuade a los romanos para no marchar a Veyes abandonando Roma.

<sup>41</sup> Plut., *Cam.*, 42. Cf. Ovid., *fast.*, I 642-644: “Furius antiquam, populi superator Etrusci, voverat et voti solverat ille fidem. Causa, quod a patribus sumptis secesserat armis volgus, et ipsa suas Roma timebat opes”.

<sup>42</sup> La cuestión de si realmente existió un templo dedicado a *Concordia* ya desde el año 367 ha sido objeto de controversia entre los investigadores. Richard, 1963, 307 n. 5, se pronunció rotundamente a favor de su construcción, dando crédito a la información de Ovidio, y sobre la base de los datos arqueológicos que indican que el santuario hecho construir por Opimio en 121 reutilizó bloques de piedra de un edificio anterior. Tal era la opinión de H. F. Robert y H. Marceau (*The Temple of Concord in the Roman Forum, MAAR* 5 (1925) 53-74). Mucho más escéptico es, en cambio, Momigliano (1942, 115-117), para quien no existía constancia de que esos bloques procedieran del supuesto santuario de *Concordia* que habría sido erigido en el mismo lugar. En el mismo sentido L. Richardson, Jr., “Concordia and Concordia Augusta. Rome and Pompeii”, *PP* 33 (1978) 260. Por su parte, J. R. Fears, “The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology”, *ANRW* II 17, 2, Berlín-Nueva York 1981, 848, n. 77, afirma que la historicidad del templo de Camilo no puede decidirse sobre la base exclusiva de las inseguras fuentes literarias y que la arqueología no ha proporcionado pruebas concluyentes de su existencia. Sin embargo, el mismo autor acepta su historicidad en otro lugar sin proporcionar argumentos adicionales (“The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems”, *ANRW* II 17, 2, Berlín-Nueva York 1981, 741).

con la actitud partidaria que le caracterizó a lo largo de su vida. Parece más bien una reconstrucción interesada en destacar su moderación final como una de sus virtudes<sup>43</sup>. Sobre estas bases cabe una interpretación distinta, en la línea ideológica de la proclamada *Concordia* tardorrepública.

A Camilo, figura ejemplar que los analistas convirtieron en un modelo de virtudes características de los romanos, se le atribuyen diversos hechos gloriosos, entre los que destacan la conquista de la ciudad etrusca de Veyes y la liberación del Capitolio, que había sido tomado previamente por los galos, por lo cual fue proclamado “segundo fundador de Roma” tras el legendario Rómulo. De acuerdo con las fuentes antiguas, Camilo ocupó el cargo de censor en una ocasión, fue tribuno militar con poder consular en seis, dictador en cinco e *interrex* en tres<sup>44</sup>. Tal cúmulo de magistraturas le convirtió en el político más influyente en Roma, muy especialmente durante las dos primeras décadas del siglo IV. Fue entonces cuando, siempre de acuerdo con la tradición, tuvo lugar un episodio de la política interna de Roma que habría de convertirse en paradigmático y que cobra todo su sentido a la luz de los acontecimientos acaecidos durante la República tardía: se trata de la agitación social promovida por Manlio Capitolino en los años 385-384<sup>45</sup>.

Manlio había sido cónsul en el año 392 e *interrex* en el 387, y había destacado por su heroísmo en la defensa del Capitolio frente a los invasores galos<sup>46</sup>. De acuerdo con Livio, en el año 385 Manlio, en connivencia con los tribunos de la plebe, promovió una campaña que tuvo como centro el excesivo peso que las deudas representaban para la plebe. Livio afirma que el conflicto provino de quien menos podía esperarse, de un patricio, el primero de entre los senadores que se convirtió en un *popu-*

<sup>43</sup> G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 2<sup>a</sup> París 1974, 403-408, aceptando la historicidad del templo de *Concordia* y la tradición que sitúa su construcción como cierre al conflicto entre patricios y plebeyos, describe a Camilo de la siguiente manera: “le patricien jadis intransigeant converti sur le tard à une politique libérale” (403).

<sup>44</sup> Cf. Broughton, 1951, páginas correspondientes a los años 403-367.

<sup>45</sup> Sobre el episodio de Manlio Capitolino, véase S. P. Oakley, *A Commentary on Livy Books VI-X*, Oxford 1997, I 476-492; M. Jaeger, *Livy's written Rome*, Ann Arbor 1997, 57-93; idem, “Custodia fidelis memoriae: Livy's Story of M. Manlius Capitolinus”, *Latomus* 52 (1993) 350-363; A. Valvo, “La sedizione di Manlio Capitolino in Tito Livio”, *MIL* 38, 1 (1983) 5-64.

<sup>46</sup> Liv., V 31; 47, 4ss.

*laris*<sup>47</sup>. Como explicación, el autor latino aduce el orgullo de Manlio y sobre todo la *invidia* que tenía hacia Camilo, cuyo éxito en el Capitolio no habría sido posible sin la acción heroica de Manlio, que no habría sido suficientemente valorada por la ciudadanía. Tanto el uso peyorativo por parte de Livio del término *popularis*, como la motivación estrictamente personal dada a la acción de Manlio, se acomodan perfectamente con episodios de los que son protagonistas *populares* tenidos por *seditionosi* durante el período tardorrepublicano. En el detallado relato que Livio realiza de los hechos, Manlio es presentado como un demagogo que fomenta el enfrentamiento de la plebe frente al senado y a los patricios<sup>48</sup>. Acusado de aspirar a la tiranía (*regnum*), Manlio fue finalmente condenado a muerte en el año 384 y ajusticiado al ser arrojado desde la roca Tarpeya<sup>49</sup>.

No hay duda de que este episodio sustancialmente histórico (al que Livio califica constantemente como *seditio*<sup>50</sup> y relaciona con los precedentes no menos sediciosos de Espurio Casio y Espurio Melio, también muertos por sus supuestas ambiciones tiránicas<sup>51</sup>) fue modelado en época postgracana sobre la base de los sucesos protagonizados por ambos hermanos Graco, con el propósito último de justificar su represión<sup>52</sup>. En

<sup>47</sup> Liv., VI 11, 7. Livio ha afirmado previamente lo mismo de Valerio (II 8, 1-2) y de Espurio Casio (II 41, 1). La expresión recuerda a la utilizada por Cicerón en referencia a Clodio y en relación con el asunto de la *Bona Dea*: “P. Clodius... a stupro est factus repente popularis” (*har. resp.*, 44).

<sup>48</sup> Liv., VI 14-20. Llevado a prisión, el senado hizo gala de su prudencia al liberarlo ante la presión de la plebe, pero esto no acabó con su movilización. Ante el cariz que tomaban los acontecimientos, el senado decide tomar medidas más severas contra quien se había convertido en un “hostis publicum” en palabras de Livio (Liv., VI 19, 2) y emite un senadoconsulto que, tal y como aparece formulado en el texto del autor latino, reproduce el habitual llamamiento a los magistrados conocido como *senatus consultum ultimum* durante la República tardía, aplicado por primera vez por Opimio contra Cayo Graco en el año 121, “ut videant magistratus ne quid ex perniciosis consiliis M. Manli res publica detrimenti capiat” (Liv., VI 19, 3).

<sup>49</sup> Véase T. P. Wiseman “Topography and Rhetoric: the Trial of Manlius”, *Historia* 28 (1979) especialmente 45-48.

<sup>50</sup> Liv., VI 11, 2; 14, 1; 16, 6; 16, 7; 17, 6; 18, 1.

<sup>51</sup> Liv., VI 17, 2; 18, 4; 18, 9; 19, 2. En relación con la utilización de las figuras de Manlio, Espurio Casio y Espurio Melio como modelos negativos, véase P. Panitschek, “Sp. Cassius, Sp. Maelius, M. Manlius als exempla maiorum”, *Philologus* 133 (1989) especialmente 241-244.

<sup>52</sup> Momigliano, 1942, 113. De la misma opinión Richardson, 1978, 261. Valvo, 1983, considera que Livio se habría basado en una única fuente, posiblemente Tuberón, quien a

la narración de Livio existe una confrontación implícita o explícita entre Manlio, al que presenta con rasgos propios de un tirano, y Camilo, el auténtico salvador de la ciudad, que mira sólo por el interés general. Sin embargo, no hace intervenir a Camilo, que según él desempeñaba en el año 384 el cargo de tribuno militar con poder consular, en el desenlace final de la historia.

Sí lo hacen en cambio los autores griegos que relatan los mismos acontecimientos. De acuerdo con la versión de Casio Dión, transmitida por Zonaras<sup>53</sup>, Manlio Capitolino habría llegado incluso a tomar el Capitolio al frente de la plebe, lo cual habría provocado el nombramiento de Camilo como dictador. Engañado por un esclavo, Manlio habría sido hecho finalmente prisionero y juzgado. Por su parte, Plutarco reproduce básicamente la versión de Livio, pero añade que Camilo hizo trasladar el juicio que se estaba llevando a cabo contra Manlio al *locus Petelinus*, lugar desde donde no se podía ver el Capitolio, que actuaba como recordatorio del heroísmo de Manlio e impedía la condena del acusado<sup>54</sup>. Con ello Plutarco, aunque aparentemente sólo en un detalle anecdótico, atribuye a Camilo una intervención decisiva en la represión de la *seditio*, como sería lógico esperar de quien se había convertido en el punto de referencia de la política romana.

No es en este contexto en el que Plutarco adjudica a Camilo la iniciativa de construir el templo de *Concordia*, pero su acción sería vista con toda probabilidad desde la perspectiva tardorrepública como una decisiva contribución a la restauración de la *concordia* en la sociedad romana y como modelo de actuación en circunstancias semejantes: Camilo actúa desde la perspectiva ideológica optimate como precursor de Opi-

---

su vez habría modelado la figura de Manlio a partir de Sulpicio Rufo, el tribuno de la plebe del año 88 a. C. Por su parte, W. Hoffmann, *Rom und die griechische Welt im 4. Jhd.*, Leipzig 1934, 89-90, rechaza la historicidad de la implicación de Camilo en el episodio de las leyes Licinio-Sextias, así como la construcción del templo a Concordia, que sería una proyección de los acontecimientos de época gracana. Oakley, 1997, 481-483, aprecia en el relato que Livio realiza de la *seditio Manliana* una terminología adoptada de la conjuración de Catilina, con tópicos propios de la confrontación entre *optimates* y *populares*. En su opinión, los discursos de Manlio recuerdan en forma y contenido a aquéllos que se atribuyen a políticos *populares* durante la época tardorrepública.

<sup>53</sup> Zon., VII 23, 10.

<sup>54</sup> Plut., *Cam.*, 36. Livio también menciona el cambio de escenario del juicio, pero lo atribuye a los tribunos en conjunto (Liv., VI 20, 10-11). Sobre la importancia de las asociaciones visuales y la “topografía metafísica” en la obra ciceriana, *vid. supra*.

mio y su estrecha relación con *Concordia* cobra sentido a la luz de los sucesos “revolucionarios” vividos entonces<sup>55</sup>. Tras la construcción del templo a *Concordia* en el año 121, los analistas del siglo I a. C. —o alguno de ellos— debieron de considerar la conveniencia de crear un precedente con rasgos semejantes a los que caracterizaron la actuación de Opimio entonces: Camilo reprime la sedición de Manlio y vota un templo a *Concordia*. Tal vez el templo nunca existió, pero la historiografía tardorrepública debió de proyectar hacia esa época los acontecimientos de época gracana y vio en Camilo al personaje con la *auctoritas* adecuada como para justificar la erección del templo por Opimio en circunstancias parecidas: la *concordia* interna es restablecida tras la eliminación del enemigo interior. Otra tradición prefirió ver en Camilo a un moderador y como tal le habría adjudicado un papel relevante y pacífico en la resolución de la crisis provocada por la aprobación de las leyes Licinio-Sextias. Livio prefirió esta versión, pero obvió la cuestión del templo, mientras que Plutarco situó el arbitraje de Camilo como origen del templo, pero conservó al mismo tiempo la información relativa a su posición beligerante frente a Manlio en el contexto de su juicio y condena.

Finalmente, algunas fuentes mencionan la existencia de otro templo dedicado a *Concordia*. Según una noticia transmitida por Livio y Plinio, el edil Cneo Flavio, el primer hijo de liberto en alcanzar esa magistratura, habría prometido un santuario (*aedes*) a *Concordia* en el año 304 si se producía la reconciliación entre patricios y plebeyos. Plinio afirma que el santuario fue construido “in Graecostasi”<sup>56</sup> (Livio lo sitúa “in area Volcani”), junto al Comicio, en la parte noroccidental del Foro, y que acabó siendo una *aedicula* realizada en bronce con el dinero procedente de las multas impuestas a prestamistas, ya que Flavio no contó con dinero público para su construcción<sup>57</sup>. El templo es

---

<sup>55</sup> En *rep.*, I 6, Cicerón menciona las desgracias sufridas por una serie de ilustres ciudadanos romanos que, a pesar de sus grandes logros, se vieron obligados a marchar como él al exilio. Cita a Camilo, Ahala, Násica, Popilio Lenas, Opimio, Metelo y Cayo Mario. Con la excepción de Metelo, a todos los demás le une como característica común haber participado activamente en la represión de *seditiones*: Camilo en la de Manlio, Ahala en la de Melio, Násica y Popilio Lenas en la de Tiberio Graco, Opimio en la de Cayo Graco y Mario en la de Saturnino y Glaucia.

<sup>56</sup> Esta localización sería una prueba del origen griego del culto a *Concordia* en opinión de Momigliano, 1942, 117.

<sup>57</sup> Plin., *n. h.*, XXXIII 19. La edícula de bronce que estaba *in area Vulcani* constituyó el lugar cultural de la *Concordia* hasta que en 121 L. Opimio rompió con la tradición y



en todo caso diferente al supuestamente erigido por Camilo y, si se da como cierto que éste no existió, sería el primero dedicado a esa divinidad<sup>58</sup>.

Según Livio, la iniciativa de Flavio provocó el rechazo (*invidia*) de los *nobiles*, reflejada en la actitud del *pontifex maximus*, Cornelio Barbato, quien afirmaba que un edil no estaba autorizado por el *mos maiorum* a consagrar un templo, un privilegio exclusivo de cónsules e *imperatores*, aunque finalmente hubo de colaborar con Flavio ante la presión popular<sup>59</sup>. En cualquier caso, tras el incidente de Barbato, sigue diciendo Livio, el Senado aprobó la resolución, votada como ley por el pueblo, de que nadie dedicara un recinto sagrado o un altar sin autorización del Senado o una mayoría de los tribunos de la plebe<sup>60</sup>.

La narración que sigue muestra que la oposición de la aristocracia a la construcción del templo no era sino la consecuencia del problema de fondo, el que un *libertinus* hubiera sido elegido edil curul. No parecen muy sostenibles los argumentos de Barbato sobre el *mos maiorum* a la vista de las dedicatorias conservadas de templos<sup>61</sup>. Según Livio, Flavio había sido elegido gracias a la “*factio forensis*”, que se había fortalecido gracias a las reformas introducidas por Apio Claudio durante su censura en el año 312 (según la tradición, Flavio había servido a Claudio como escriba), por las que los ciudadanos más pobres de la *Urbs* habían sido distribuidos entre todas las tribus, un hecho que había alterado el funcionamiento tradicional de las asambleas populares<sup>62</sup>. La elección de Flavio provocó tal indignación que muchos *nobiles* renunciaron a sus anillos de oro y a sus *phalerae* como signo de desaprobación<sup>63</sup>. La ciudad estaba dividida en dos *partes*, la del pueblo integro (los *boni*, tal y como podría decirse utilizando la terminología ciceroniana, a la que el pasaje de Livio

---

construyó un templo monumental que sirvió de *cella* al templo de la *Concordia Augusta* en la interpretación de G. Hafner (“*Aedes Concordia et Basilica Opimia*”, *Archäologischer Anzeiger*, 1984, 591-596).

<sup>58</sup> Richardson, 1978, 261.

<sup>59</sup> Liv., IX 46, 6.

<sup>60</sup> Liv., IX 46, 7: “Itaque ex auctoritate senatus latum ad populum est ne quis templum aramve iniussu senatus aut tribunorum plebei partis maioris dedicaret”.

<sup>61</sup> E. M. Orlin, *Temples, religion and politics in the Roman Republic*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1997, 163-165.

<sup>62</sup> Liv., IX 46, 10-11.

<sup>63</sup> Esta tradición es recogida no sólo por Livio (IX 46, 12), sino también por Plinio (*n. h.*, XXXIII 18) y por Valerio Máximo (IX 3, 3).

parece tan cercana) y la *factio forensis*<sup>64</sup>. En esas circunstancias se produjo la intervención del censor Fabio Ruliano, quien revocó la decisión de Apio Claudio y redistribuyó a todos los miembros de la *factio forensis* exclusivamente entre las cuatro tribus urbanas, con lo que, en la práctica, hizo desaparecer el peligro de que pudieran influir de manera efectiva en los comicios. Livio proporciona dos motivos por los que Fabio actuó de esa manera: era necesario evitar que las clases más bajas tuvieran capacidad de decisión en los comicios; había que restablecer la *concordia*<sup>65</sup>.

El episodio contrapone dos significados distintos del término *concordia*. El que implícitamente defiende Flavio con su templo implica la superación de desigualdades entre los *ordines* y la mayor participación de todas las clases sociales en la toma de decisiones. Su propia elección como edil simbolizaría esa *concordia* que Flavio quiere conmemorar y sacralizar. La reacción de la aristocracia muestra que la promoción de Flavio, el hijo de un liberto, era inaceptable en tanto que contraria al orden establecido, a la tradición. Desde su perspectiva, la *concordia*, el *statu quo*, se había quebrado. Para restaurarla era preciso suprimir la medida que había hecho posible tal quiebra. Es lo que hace Fabio, quien, como recompensa por el restablecimiento del orden (“*temperatio ordinum*” dice Livio), recibirá el sobrenombre de Máximo, que ni siquiera todas sus victorias le habían procurado hasta entonces<sup>66</sup>. De esta manera, Fabio no sólo había reinstaurado la *concordia* anhelada por la aristocracia, sino que había despojado a *Concordia* de cualquier significado que pudiera alentar reivindicaciones populares.

### 3

Frente a la utilización política que en época tardorrepública realizan los *optimates* de la *concordia* y de su materialización religiosa, este concepto no parece haber sido manejado por los llamados *populares* en

<sup>64</sup> Liv., IX 46, 13: “Ex eo tempore in duas partes discessit civitas: aliud integer populus, fautor et cultor bonorum, aliud forensis factio tendebat...”. La *factio forensis* es denominada “libertini” en *vir. ill.*, 32.

<sup>65</sup> Liv., IX 46, 14: “Fabius simul concordiae causa, simul ne humillimorum in manu comitia essent, omnem forensem turbam excretam in quattuor tribus coniecit urbanasque eas appellavit”. Cf. *vir. ill.*, 32, 2.

<sup>66</sup> Liv., IX 46, 15.

relación con sus reivindicaciones, que se identifican con un concepto muy diferente, el de *libertas*, entendida por los *optimates* precisamente como transgresión del orden establecido<sup>67</sup>.

Ciertamente, *libertas* en su concepción y en su práctica, “significa cosas diferentes para distintas personas”<sup>68</sup>, pero las opiniones de Cicerón al respecto son perfectamente ilustrativas de la autorrepresentación *optimata*. Considera que la *libertas* popular es una amenaza a la *auctoritas* senatorial<sup>69</sup>, y si acepta el tribunado como bastión de la libertad romana es sólo en tanto que opera dentro del consenso autorizador del Senado y bajo su control<sup>70</sup>. En varias ocasiones subraya la importancia de guardar las apariencias (*species*) de una libertad popular mientras que todo el poder debe estar en manos de los ciudadanos más importantes<sup>71</sup>.

Diversos autores han subrayado cómo la moderación es parte de la idea de *libertas* que tienen los *optimates* y lo que la distingue de la *licentia*, y ello aparece igualmente en Cicerón, quien sugiere, como otros autores latinos, que aquellos hombres que estaban en un primitivo estadio de desarrollo o desacostumbrados a la libertad debían gozar sólo de ella en una medida modesta<sup>72</sup>. El Arpinate califica como licencia los excesos de las asambleas democráticas, los tribunos sediciosos o la soberanía popular<sup>73</sup>. Por eso desprecia la libertad incontrolada de las asambleas griegas, dominadas por hombres ignorantes, artesanos o tenderos, muy

<sup>67</sup> Cf. C. Nicolet, “Consul togatus”, *REL* 38 (1960) 259-260: desde la perspectiva de los *populares*, no puede haber *concordia* sin dar solución a los problemas sociales; en la idea de *concordia* que defienden los *optimates* no tienen cabida las preocupaciones de contenido social. Del mismo autor véase al respecto *REL* 40 (1962) 43-44.

<sup>68</sup> P. A. Brunt, *The Fall of the Roman Republic and Related essays*, Oxford, 1988, 281-350, 326.

<sup>69</sup> Cic., *rep.*, II 53-57; 59.

<sup>70</sup> Cic., *agr.*, II 15; *Sest.*, 30; *de orat.*, II 199.

<sup>71</sup> Así, *leg.*, III 39: “Quam ob rem lege nostra libertatis species datur, auctoritas bonorum retinetur, contentionis causa tollitur”, cf. III 24 ss. En el código ideal del Arpinate el voto, considerado por la plebe como un elemento constitutivo de la libertad, “había privado a los mejores hombres de su *auctoritas*” (*ibid.*, 34). Haciendo que hombres de alto rango inspeccionaran los votos, explica, se garantizaría la apariencia (*species*) de libertad, y se preservaría la *auctoritas* de los *boni* (*ibid.*, 39).

<sup>72</sup> Cic., *Q. fr.*, I 1, 22: “Tam immoderata libertas”; *rep.*, II 55: “modica libertas”. Cf. H. Kloesel, *Libertas*, Breslau, 1935, 128 ss.; N. Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1988, 150-151.

<sup>73</sup> Cic., *Flacc.*, 16; *rep.*, I 44; 3, 23: la democracia “dicitur libertas, est vero licentia”.

diferentes de los *comitia* romanos, que sólo votaban tras haber oído a los hombres con *auctoritas*<sup>74</sup>.

Cicerón era un apasionado de la libertad, pero de la libertad de los senadores, cuya *dignitas* y la de la República asocia con la *libertas*<sup>75</sup>. De ahí los ataques a quienes no se identificaban con esa línea, representados con los rasgos característicos del tirano y del demagogo<sup>76</sup>. La *libertas* se revela en Cicerón como un espacio controlado y administrado por los *optimates*<sup>77</sup>. Se trata de una libertad vigilada en perfecta consonancia con la visión política de los *optimates*, verdadera ideología en el sentido moderno del término en cuanto enraizada en un sistema de valores coherente, global, representación e interpretación particular de lo real y, al mismo tiempo, motor de toda acción política<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> Cic., *rep.*, I 43; 53. Véase I. Soós, “M. T. Ciceros Betrachtungen über die Institutionen der athenischen Demokratie”, *Oikumene* 4 (1983), 710-779. Piénsese a este respecto en la contraposición característica del *Pro Flacco* entre la *levitas* de los griegos y la *gravitas* romana, que en nuestra opinión expresa en otro nivel la establecida por el Arpinate entre la *libertas* democrática griega y la *auctoritas patrum* romana. Sobre la sacralización de la libertad en Grecia, *vid.* P. Grimal, *Les erreurs de la liberté dans l'Antiquité*, Paris, 2<sup>o</sup> 1990, pp. 81-118.

<sup>75</sup> Cic., *Phil.*, III 19. Así, en su segundo discurso *De lege agraria* presenta la propuesta del tribuno Rulo de distribuir tierra a una parte de los ciudadanos como un ataque la libertad del pueblo (*vestra libertas*) reunido en asamblea el año 63 ante los *Rostra*, en tanto que presenta a Rulo y a los futuros comisionados con los caracteres odiosos de los *reges* y los *domini*, en una acción que tiene un antecedente claro en los ataques a Cayo Graco por sus planes de reasentamiento en Junonia, junto a las ruinas de Cartago (Vasaly, 1993, 240-241).

<sup>76</sup> Véase J. R. Dunkle, “The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic”, *TAPhA* 98 (1967), 162 ss., sobre la utilización ciceroniana de los cargos de *regnum* (o *adfectatio regni*), *tyrannis*, *dominatio*, *vis*, *superbia*, *libido*, *crudelitas*, en la construcción del daguerrotipo del tirano, que aplica a Clodio, Antonio u otros políticos populares.

<sup>77</sup> Cic., *Sest.*, 137: “nosse discriptionem civitatis a maioribus nostris sapientissime constitutam... senatum autem ipsum proximorum ordinum splendorem confirmare, plebis libertatem et commoda tueri atque augere voluerunt”. Cf. Wood, 1988, 150; R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford, 1960 (1<sup>o</sup> 1939) 155: “The *libertas* of the Roman aristocrat meant the rule of a class and the perpetuation of privilege”. Para Cicerón la libertad consiste menos en la atribución de los mismos privilegios a todos los ciudadanos que en una especie de buena voluntad recíproca, respetuosa por parte de los humildes y benevolente por la de los superiores, que, en todo caso, respeta las jerarquías del orden establecido, condición misma de su existencia (Grimal, 1990, pp. 68-69).

<sup>78</sup> P. Botteri y M. Raskolnikoff, “Diodore, Caius Gracchus et la démocratie”, en C. Nicolet (dir.), *Demokratia et aristokratia*, Paris 1983, 101.

Ahora bien, en contra de lo que cabría deducir de las opiniones partisanas de Cicerón, es obvio que los políticos populares esgrimían el respeto al *mos maiorum* tanto como sus oponentes. El *ius provocationis* (que el propio Cicerón invoca contra Verres, junto a la dulce libertad)<sup>79</sup>, las prerrogativas tribunicias, la supremacía legislativa de las asambleas independientes de la autoridad senatorial, todo ello pertenecía a los usos ancestrales y había sido contravenido por la legislación del *senatus consultum ultimum* o las medidas silanas. Es característico que en el 58 Claudio restaurara el derecho a la libre asociación, algo que según la tradición remontaba a los tiempos de Numa y que el senado había abrogado en el 64 con una clara usurpación del poder legislativo. Los derechos e intereses materiales del común podían definirse o asociarse con la *libertas*, y no debe extrañar que Cicerón, ante la reivindicación que del término hacen los populares en la mayoría de los conflictos de la República tardía, lo omita del catálogo de principios que debían informar a todo hombre de bien<sup>80</sup>.

Salustio define bien el objetivo político de Cayo Graco: *vindicare plebem in libertatem* debilitando la *factio paucorum*<sup>81</sup>. El mismo lema deviene una constante en las luchas políticas ulteriores, con idéntica formulación en un discurso de César<sup>82</sup> o en el propio testamento espiritual de Augusto<sup>83</sup>. Y el mismo Salustio organiza sus *Cartas a César* en torno a dos principios antagonistas: a) la *libertas aequa* de la plebe, en tanto que derecho de todos a participar en los asuntos púlpicos, y b) la *licentia* de una *factio* de la *nobilitas*, que se traduce en el ejercicio abusivo del poder en tres dominios precisos, la leva de impuestos, los gastos públicos y

<sup>79</sup> Cic., *Verr.*, II 5, 163.

<sup>80</sup> Brunt 1988, 331.

<sup>81</sup> Sall., *Iug.*, 42, 1. *Libertas*, en el sentido del poder popular, eran también los medios por los que los no privilegiados alcanzaban ventajas materiales (*commoda*) de las clases dirigentes, y no debe sorprender por ello que *libertas* y *commoda* aparezcan a veces asociados (J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, París, 1972, 556). Las diversas medidas de socorro a los pobres adscritas a los líderes plebeyos de la República primitiva, promovidas por Flaminio (distribuciones agrarias) o por los Gracos y sus sucesores eran al menos resultado de esa *libertas* que podía ser identificada con la soberanía popular (Brunt 1988, 346).

<sup>82</sup> Caes., *b. c.*, I 22, 5: "ut se et populum Romanum factione paucorum oppressi in libertatem vindicaret".

<sup>83</sup> *Res Gestae* 1, 2: "rem publicam a dominatione factionis oppressam in libertatem vindicavi".

los tribunales (exactamente los mismos en los que se había fundado, según Diodoro, la legislación de Cayo Graco)<sup>84</sup>.

En este contexto de contraposición política y religiosa entre *concordia* y *libertas* cobra un sentido completo la apelación por parte de Clodio a *Libertas* y la construcción de un santuario a esta divinidad sobre las ruinas de la casa de Cicerón<sup>85</sup>. El crimen del que acusaba a Cicerón era el de haber hecho ejecutar a ciudadanos romanos en el año 63 sin someterlos previamente a juicio. En última instancia, era puesta en cuestión la legitimidad del senado para imponer unilateralmente medidas de excepción que anularan los derechos de la ciudadanía. La *lex de capite civis* que Clodio había hecho aprobar durante su tribuna-do iba dirigida obviamente contra el ex cónsul, pero, en general, atacaba el *senatus consultum ultimum*, defendía el derecho tradicional de apelación (*provocatio*) del que todo ciudadano gozaba y, de este modo, entroncaba con la legislación promovida en el año 123 sobre este mismo tema por Cayo Graco, cuya represión había significado precisamente la aplicación del *senatus consultum ultimum* y con posterioridad la construcción del templo a *Concordia* por Opimio. En ese senti-

<sup>84</sup> Botteri y Raskolnikoff, 1983, 99. Sobre estos escritos, véase A. Duplá - G. Fatás-F. Pina, *Rem publicam restituere. Una propuesta 'popularis' para la crisis republicana: las Epistulae ad Caesarem de Salustio*, Zaragoza 1994.

<sup>85</sup> Frente a la interpretación de B. Tamm (*Auditorium and Palatium. A Study on Assembly Rooms in Roman Palaces during the 1st Century B. C. and the 1st Century A. D.*, Estocolmo, 1963, 28-43), para quien el santuario era en realidad un pórtico que, de hecho, constituía una dependencia de la casa de Clodio (un *amplissimum peristilum*, especie de "ágora privada"), G.-Ch. Picard ("L'*aedes Libertatis* de Clodius au Palatin", *REL* 43 (1965) 229-237) recuerda que el propio Cicerón alude al santuario como *monumentum* (*dom.*, 100), y Plutarco (*Cic.*, 33, 1) y Casio Dión (XXXVIII 17, 6) lo definen con un verdadero templo (*naós*): se trataría probablemente de un *tholos* (como los representados en la pintura contemporánea de Pompeya, o los atestiguados en Palestrina o St. Rémy de Provence) situado en el centro de un área ceñida por el pórtico en cuestión. Tal estructura asemejaría en nuestra opinión el templo de *Libertas* a diversos ejemplos de arquitectura privada de esta época que siguen las pautas de los templos públicos: es el caso del *aviarium* de la villa que Varrón tenía en Casino (*r. r.*, III, 5, 9-17), formado por un *tholos* columnado precedido de un pórtico rectangular (del tipo de la *aedes Herculis Musarum*). La planta circular se atestigua, asimismo, en el templito de Venus de los *horti Sallustiani* que pertenecieran a César o en el templo B de Largo Argentina, identificable con la *aedes Fortunae huiusdiei* fundada por Lutacio Catulo, cónsul en 102 (véase F. Coarelli, *Revixit ars. Arte e ideologia a Roma. Dalle modelli ellenistici alla tradizione repubblicana*, Roma, 1996, 327-343 = «Architettura sacra e architettura privata in età tardo-repubblicana a Roma», en *Architecture et société*, École Française de Rome, Roma, 1983, 191-217).

do, la actuación de Clodio sería fácilmente comprendida por la plebe en relación con el significado que el término *libertas* había adquirido en las reivindicaciones de los llamados *populares*, del mismo modo que los pontífices que escuchaban el discurso de Cicerón entendían perfectamente a qué se refería éste cuando apelaba a la *concordia* para recuperar su casa.

Estamos ante una lucha política que se desarrolla en el plano del simbolismo religioso. Si Cicerón —siempre presto a subrayar una relación personal con los dioses— deposita en la *cella* de Minerva del templo del Capitolio una estatua de la diosa que custodiaba en su casa<sup>86</sup> (recomendando a Júpiter y a esta diosa la protección de la ciudad), Clodio apelará a *Libertas*. La edificación de un *sacellum* a la Libertad tenía como objetivo señalar el final de un período de tiranía oligárqui-

---

<sup>86</sup> Cic. *dom.*, 144: “Et, te, custos Urbis, Minerva quae semper adiutrix consiliorum meorum, testis laborum exstitisti”; *leg.*, II 42. La estatua llevaba una dedicatoria “a la guardiana de la ciudad” (Cic., *fam.*, XII 25; Plut., *Cic.*, 31, 6). Como ha indicado P. Grimal (*Cicéron*, París, 1986, 197) se trata del gesto de un hombre que se sabe objetivo de todas las miradas y que será entendido como un mensaje de gobierno moderado y sabio en el centro del poder de Roma. Cicerón juega aquí con las tradiciones más arcaicas de Roma: la *custos Urbis* es el *palladium* que la tradición hizo pasar de Troya a Roma (Ovid., *fast.*, VI 424), y la acción implica una significación más secreta y personal, la de un auténtico culto privado a la diosa por parte de Cicerón (algo que confirman Plutarco —*ibid.*— y el propio Arpinate en carta previa, encargando a Ático, entonces en Atenas un hermes con cabeza de Atenea para su villa de Túsculo — *Att.*, I 4, 3), y que cabría interpretar, en clave de práctica platónica, como mensaje dirigido a los optimates en contra de la tiranía y en favor de una forma estable y justa de estado (G. Sauron, *Quis Deum? L'expression plastique des idéologies à la fin de la République et au début du Principat*, Roma, 1994, 193-196). Un pasaje del *De domo sua* documenta no sólo la mofa que la especial relación de Cicerón con Minerva causaba entre los populares, sino también el desconocimiento mitológico por parte de Clodio, en burlona observación de aquél: “Hic tu me etiam gloriari vetas; negas esse ferenda quae soleam de me praedicare, et homo factus inducis etiam sermonem urbanum ac venustum, me dicere solere esse me Iovem, eundemque dicitare Minervam esse sororem meam. Non tam insolens sum, quod Iovem esse me dico, quam ineruditus, quod Minervam sororem Iovis esse existimo” (*dom* 92). En cualquier caso, creemos que la acción de Cicerón de depositar en el templo capitolino una estatua de Minerva que veneraba en su espacio doméstico privado debe de contemplarse en un contexto más amplio y característico de la época tardorrepública: si no el de la «expropiación» de cultos públicos para fundamentar el poder personal que traducen los casos de Sila (*Venus Victrix*), César (*Venus Genitrix*) o Licinio Murena (*Iuno Sospita* de Lavinium) (véase Coarelli, 1996, pp. 333 ss.), sí al menos el de la colisión de lo público y lo privado para subrayar las características carismáticas del individuo, en este caso Cicerón.

ca y el triunfo popular de la libertad pública: *signum... publicae libertatis*<sup>87</sup>.

Cicerón fundamenta su ataque a la *consecratio* del templo de *Libertas* en el solar de su casa a partir de la contraposición de la diosa de Clodio con los penates y los lares familiares, a los que expulsa para ocupar su lugar como si de una plaza conquistada se tratara<sup>88</sup>. Pero, por otro lado, el *signum* de tal deidad no es sino la estatua funeraria de mármol de una cortesana de Tanagra, traída y regalada al “escrupuloso sacerdote de la Libertad” por un noble allegado suyo<sup>89</sup>: una diosa que es la imagen de una cortesana, adorno de un sepulcro, sustraída por un ladrón y robada por un sacrilego<sup>90</sup>. No cabe mayor contraste entre el respeto a la *religio maiorum* inherente al depósito de la estatua de Minerva en el Capitolio (que hay que interpretar como una expresión de ese *cultus Concordiae* característico del simbolismo optimate y ciceroniano) y la demagogia popular expresada en la introducción de la estatua de una cortesana extranjera<sup>91</sup>. Estatua procedente, además, de un sepulcro, con lo que se trasgreden las fronteras entre la tumba y el altar que tan características fueran de la antropología romana.

Esa dramática contraposición entre la buena *Concordia* y el libertinaje concretado en el *signum* de una hetaira, se completa en el mismo

---

<sup>87</sup> Cic., *dom.*, 112. En su edición del *De domo sua* (Oxford, 1939, 207), R. G. Nisbet ha indicado atinadamente cómo Cicerón denomina normalmente *monumentum* al templo de Libertad (aunque usa la expresión *templum Licentiae* en *leg.*, II 42), evitando expresiones más dignas como *cella* o *sacellum*. Para L. Thommen, «Les lieux de la plébe et de ses tribuns dans la Rome républicaine», *Klio* 77 (1995) 368, Clodio pretendía indicar que el enemigo del estado había sido expulsado e implantar en el centro de la ciudad una deidad del Aventino.

<sup>88</sup> Cic. *dom.*, 108-109: “Ista tua pulchra Libertas deso penates et familiares meos lares expulit, ut se ipsa tamquam in captivis sedibus conlocaret? Quid est sanctius, quid omni religione munitius quam domus unius cuiusque civium? Hic arae sunt, hic focī, hic dī penates, hic sacra, religiones, caerimoniae continentur”.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 111: “At unde ista inventa Libertas? Quaesivi enim diligenter. Tanagraea quaedam meretrix fuisse dicitur. Eius non longe a tanagra simulacrum e marmore in sepulcro positum fuit. Hoc quidam homo nobilis non alienus ab hoc religioso Libertatis sacerdote ad ornatum aedilitatis suae deportavit”. Se trata de su hermano Apio Pulcro.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 112: “... Signum in busto meretricis ablatum isti dedit, quod esset signum magis istorum quam publicae libertatis. Hanc deam quisquam violare audeat, [et] imaginem meretricis, ornamentum sepulcri, a fure sublatam, a sacrilegio conlocatam?”.

<sup>91</sup> Sobre la reluctancia ciceroniana hacia los cultos extranjeros, que no alcanza, con todo, el grado de la de Varrón, *vid.* Goar 1978, 88 y 95.



discurso un poco más adelante, a través de la comparación ya mencionada entre la conducta del censor Gayo Casio y la de Clodio. Aquél consultó al colegio pontifical en 154, tras trasladar a la Curia la estatua de la *Concordia* erigida en sitio público en 164 por el censor Q. Marcio (que había sido cónsul en 186 y 169 y vencedor de Perseo de Macedonia), si había alguna razón que impidiera dedicar dicha estatua y la misma Curia a la *Concordia*, mientras que Clodio no consultó sino a uno de los pontífices, el más bisoño, su cuñado Pinario Nata, en el que fue su primer acto religioso. Frente al *consensus universonum* que está en la base del depósito y dedicación de la estatua de *Concordia* en la Curia, la actitud tiránica del *unus*, el demagogo popular colocando la imagen funeraria de la meretriz griega con el bello nombre de *Libertas* “in civis optime de re publica meriti cruore ac paene ossibus simulacrum non libertatis publicae, sed licentiae”<sup>92</sup>.

El largo y debatidísimo duelo entre Cicerón y Clodio tras la vuelta de aquél, testimoniado especialmente por el *De domo sua* y por el *De haruspicum responso*, fue en buena medida un cruce de acusaciones de impiedad entre los dos adversarios y una exhaltación de la propia *pietas*<sup>93</sup>. El Arpinate llevó a cabo en los discursos *post reditum* un proceso de automitificación (culminando su autorrepresentación como campeón de la religión de los mayores y de la pureza ritual ya presente en discursos como las Verrinas y la defensa de Fonteyo, y evidente en las Catilnarias)<sup>94</sup> tendente a convertir su exilio, su más dolorosa derrota política, en un acto de autosacrificio y de martirio político que ahorró muchas desgracias a sus conciudadanos<sup>95</sup>, identificándose a sí mismo con la República y a

<sup>92</sup> Cic. *dom.*, 130-131.

<sup>93</sup> L. R. Taylor, *Party Politics in the Age of Caesar*, Berkeley, 1949, 87; C. Gallini, “La política religiosa di Clodio”, *Studi e materiali di storia delle religioni* 33 (1962) 269.

<sup>94</sup> Sobre la base del especial favor que conceden los dioses a Roma como recompensa de su inigualable piedad (Cic., *Cat.*, I 11; *har. resp.*, 18-19; *nat. deor.*, III 5), Cicerón acusa a Catilina de atacar los *templa deorum immortalium*, presentándolo no sólo como *eversor rei publicae*, sino como *eversor religionis Romanae* (Cic., *Cat.*, I 12), al tiempo que él mismo se presenta como el elemento carismático que goza de una especial intimidad y relación con los dioses. Los mismos dioses que habían combatido por Roma en el pasado en distantes campos de batalla le han comunicado a él personalmente, a través de signos indudables (“non dubiis deorum immortalium significationibus”), su intervención para ayudar a Roma (Cic., *Cat.*, II 29).

<sup>95</sup> J. Graff, *Ciceros Selbstauffassung*, Heidelberg, 1963, 31 ss.; Goar, 1978, 50. Igualmente, J. Nicholson, *Cicero's Return from Exile. The Orations “Post Reditum”*, Nueva

sus enemigos con los enemigos de la misma. Por eso personifica en Clodio la duplicidad del castigo divino a través de la tortura mental<sup>96</sup> y de la ignominia tras la muerte<sup>97</sup>.

A partir de lo dicho, conviene valorar en el examen de los discursos ciceronianos la “retórica de la retórica”, es decir, los medios con que los discursos pudieron convencer a las audiencias a las que iban dirigidos<sup>98</sup>, dado que la adaptación del orador a su audiencia es un objetivo reconocido por el propio autor<sup>99</sup>. De ahí la necesidad, a la hora de analizar la significación y el impacto de una obra sobre una audiencia determinada, el sistema referencial de las expectativas de tal audiencia<sup>100</sup>.

Así como sus predecesores se habían servido del augurado con propósitos políticos, Clodio se servirá de su calidad de *quindecemvir sacris faciundis* para acusar a su adversario, afirmando que los signos infaustos

---

York 1992, destacando como elemento fundamental de los discursos *post reditum*, al lado de su autojustificación y el ataque a los enemigos, el pago de su deuda de *gratia* a quienes debía de acuerdo con las convenciones de la *amicitia* política (23 ss., 45 ss.).

<sup>96</sup> Cic., *dom.*, 105; *har. resp.*, 39.

<sup>97</sup> Cic. *leg.*, I 140; 2, 43. Esta creencia del castigo divino en vida del infractor contrasta con la idea platónica del castigo *post mortem* (*Nomoi* IX 870-871, 881; XII 959; *Gorgias* 523a; etc.). *Vid.* Goar, 1978, 91.

<sup>98</sup> En este análisis de las estrategias de persuasión el orador puede compararse a un arquitecto, pues así como éste organiza el espacio, aquél organiza el tiempo, y si el arquitecto dispone los elementos con arreglo a los requerimientos del cliente, el orador opera con vistas a conseguir el objetivo de su discurso: persuadir al oyente (W. Stroth, *Taxis und Taktik: Die advokatische Dispositionskunst in Ciceros Gerichtsreden*, Stuttgart 1975, 8-9).

<sup>99</sup> Cic., *de orat.*, I 223-224; *part. orat.*, 90 ss. El factor clave en el uso que el Arpinate hace del material religioso no es sólo la naturaleza del discurso —judicial, deliberativo, etc.— (Heibges, 1962, 147 ss.), sino también —y sobre todo— el carácter del receptor al que tal discurso se dirige (D. Mack, *Senatsreden und Volksreden bei Cicero*, Würzburg 1937; Goar, 1978, 73-74, n. 75).

<sup>100</sup> H. R. Jauss, *Towards an Aesthetic of Reception*, Minneapolis 1982. El problema de evaluar hasta qué punto el texto de los discursos conservados conserva el contenido de los originales ha sido contemplado de forma diversa por la historiografía, desde quienes piensan que los textos reflejan fielmente los discursos hasta quienes creen que muchos de los discursos fueron compuestos con pasajes pronunciados en momentos diferentes de una sesión, con otros añadidos posteriormente a la hora de redactar el conjunto. Esta última postura parecería validada por noticias como la de Quintiliano, para quien el discurso publicado no era otra cosa que un *monumentum actionis habitae* (XII 10, 51). Sobre estas cuestiones: L. Laurand, *Études sur le style des discours de Cicéron*, Amsterdam 1965 (París 41936-1938), 1-23; G. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, Princeton 1972, 176ss., 276ss.; cf. Vasaly 1993, 6ss.

observados en Roma tras su regreso eran indicio de la ira de los dioses por la impiedad cometida por Cicerón al abatir el templo de la Libertad para construirse la nueva casa<sup>101</sup>.

Desde esta misma perspectiva aparece meridiano el carácter de las acusaciones ciceronianas a Clodio: reunión de bandas armadas en el templo de Castor en el 58, quema del templo de las Ninfas, en el que estaban los archivos de los censores, y disturbios de los Juegos Apolinales en el 57 (organizados por el pretor urbano L. Cecilio Rufo, que apoyara el retorno de Cicerón), admisión —en su calidad de edil curul organizador— de bandas de esclavos en los *Ludi Megalenses* en el 56 (lo que llevó al máximo la indignación de los bienpensantes), expulsión del templo de Pesinunte al Attis y venta en subasta del sacerdocio, que le tocó a Brogitaro<sup>102</sup>.

Cicerón argumentaba en el *De domo* que la consagración del templo de *Libertas* por parte de Clodio había sido ilegal por no cumplir una vieja ley tribunicia que prohibía que se dedicara cualquier santuario, tierra o altar sin autorización de la plebe<sup>103</sup>. Menciona como precedente para el caso clodiano el de Licinia, la Vestal que había dedicado una pequeña capilla y un lecho sagrado a la *Bona Dea* en 123 en lugar público sin autorización del pueblo, por lo que no fueron considerados sagrados<sup>104</sup>. Esta ley, propuesta por un desconocido Q. Papirio, no está atestiguada en otra fuente. La ley del 304 mencionada por Livio a propósito de la dedicatoria de un templo a *Concordia* por Cneo Flavio en el 304 (*vid. supra*) derivaba de un senadoconsulto y requería la aprobación del senado o la mayoría de los tribunos, mientras que la citada por Cicerón fue presentada por un tribuno y requería la

<sup>101</sup> La defensa que Cicerón hizo de su casa tuvo éxito y en octubre del mismo 57 el senado acordó que se le devolviera el solar junto con los fondos necesarios para reconstruir su casa, cuyos trabajos fueron interrumpidos por los hombres de Clodio en noviembre. A comienzos del 56, ante la comunicación de ruidos alarmantes en el *Ager Latiniensis*, se consultó a los harúspices etruscos, cuya respuesta fue que habían sido profanados lugares sagrados (“Loca sacra et religiosa profana haberi”). Clodio, entonces edil curul, proclamó que uno de tales lugares era el templo de *Libertas* por él dedicado en el solar de la casa ciceroniana (*har. resp.*, 8-10), y el discurso del Arpinate sobre la respuesta de aquéllos constituye en parte una réplica a la acusación clodiana, indicando que el oráculo se refería no a él, sino a Clodio por destruir el *sacellum* de su casa en el Palatino (*ibid.* 30-31). Véase K. Kumaniecki, “Ciceros Rede De Haruspicum Responsis”, *Klio* 37 (1959), 135-152; Goar, 1978, 56 ss.

<sup>102</sup> *Cic. har. resp.*, 22; 26; 28.

<sup>103</sup> *Cic., dom.*, 127: “Video enim esse legem veterem tribuniciam quae vetet iniussu plebis aedes, terram, aram consecrari”.

<sup>104</sup> *Cic., dom.*, 136.

aprobación del pueblo o de la plebe: ello hace difícil pensar que la ley del 304 y la *lex Papiria* fueran la misma<sup>105</sup>.

Es el propio Cicerón quien, en su alegato ante los pontífices, expone claramente cuáles eran las intenciones propagandísticas de la acción de Clodio. El Arpinate menciona a una serie de individuos, a los que califica como “*sclerati et nefarii cives*”, que vieron cómo sus casas eran destruidas como castigo por su conducta perjudicial para el estado romano<sup>106</sup>. Entre ellos cita a Espurio Melio, Espurio Casio y Marco Manlio Capitolino, los tres acusados de aspirar al *regnum*, así como a Marco Fulvio Flaco, simpatizante de Cayo Graco. Cicerón rechaza enérgicamente cualquier vinculación con estos personajes, con lo que implícitamente admite que la opinión pública habría establecido esa relación como resultado de la secuencia de acontecimientos acaecidos durante el tribunado de Clodio: exilio de Cicerón, condena pública de su actuación en el año 63, destrucción de su vivienda y consagración del solar resultante a *Libertas*. Como Cicerón pone claramente de manifiesto, Clodio, que podía afirmar con justicia que estaba actuando de acuerdo con la tradición<sup>107</sup>, convertía de esta manera a su adversario implícitamente en un tirano execrable, al tiempo que él se presentaba ante el pueblo como su libertador<sup>108</sup>.

#### 4

Esta contraposición ideológica entre *concordia* y *libertas* se mantuvo viva en los momentos finales del régimen republicano. Su vigencia se aprecia en la propaganda de César, pero en un sentido inverso al de Cicerón. Pocas semanas antes de su asesinato, un decreto senatorial había

<sup>105</sup> Orlin 1997, 166-167, n. 13 (*contra*, A. Ziolkowski, *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Roma 1992, 228-231). Una renovación de los términos de la ley del 304 implicada en la *lex Papiria* (para la que tendríamos un *terminus ante quem* del 154 a. C.: Cic., *dom.*, 130) se explicaría por la voluntad del senado de controlar el *ius publicum dedicandi* ante la proliferación de construcción de templos y ante el peligro de la intrusión plebeya en el ámbito de las decisiones religiosas (Orlin 1997, 168).

<sup>106</sup> Cic., *dom.*, 101-102.

<sup>107</sup> Cf. Dunkle, 1967, 166.

<sup>108</sup> Cf. Allen Jr., 1944, 7-8. En discursos posteriores, Cicerón confirma que Clodio solía acusarle de ser un tirano y de atentar contra la libertad de los ciudadanos (Cic., *Sest.*, 109; *Vatin.*, 23).

ordenado la construcción de un templo dedicado a *Concordia Nova*, justificado por la restauración de la paz en Roma<sup>109</sup>. El santuario nunca fue construido, pero en la decisión del senado, que lógicamente fue autorizada por el dictador, llama la atención la denominación del templo. ¿Por qué Concordia Nueva? La explicación más plausible es que César no podía asumir como propia la interpretación sectaria que en los decenios anteriores se había hecho de *Concordia*<sup>110</sup>, muy en particular la que simbolizaba el templo de Opimio, asociado directa o indirectamente con episodios en los que la indefensión de ciudadanos romanos había quedado de manifiesto ante los supremos intereses del estado, identificados con los de la aristocracia gobernante, como habían sido presentadas en su día las represiones de los gracanos y de los catilenarios<sup>111</sup>.

En cambio, junto con la recuperación de su propia *dignitas* herida y la de los tribunos de la plebe que se habían visto obligados a abandonar Roma en vísperas del inicio de la guerra civil, César aduce como principal objetivo de la contienda la reinstauración de la libertad del pueblo romano<sup>112</sup>. Casio Dion informa de que el senado aprobó en el año 45 un decreto por el que el dictador era designado oficialmente *liberator*, al mismo tiempo que se aprobaba la construcción de un templo dedicado a *Libertas*, en lo que constituía, tras su victoria en el con-

<sup>109</sup> Cass. Dio XLIV 4, 5.

<sup>110</sup> Resulta muy significativo que César no utilice en sus escritos ni una sola vez la palabra *concordia*, ni en el *Bellum Gallicum* ni en el *Bellum Civile*, siendo que esta última obra, dada su temática, se prestaría fácilmente a ello (en el *Corpus Caesarianum*, la palabra *concordia* sólo aparece una vez: *bell. Hisp.*, 42, 5). Resulta insuficiente la explicación dada al respecto por Jal, 1961, 220, para quien la no utilización de la palabra *concordia* se debería a ser tenido como término “demasiado sentimental” en relación con campañas militares. Si emplea César en varias ocasiones el término *consensus*, pero en ningún caso con un significado político equiparable al de *concordia*. Sin embargo, sí existen monedas acuñadas por “cesarianos” en las que *Concordia* representa el tema central (véase al respecto Richard, 1963, 323-328).

<sup>111</sup> En opinión de Weinstock 1971, 265, César debía ser considerado como un nuevo Camilo y la *Concordia Nova* lo convertía en un héroe como aquél. Si nuestra interpretación del episodio de Manlio Capitolino en relación con Camilo y *concordia* es correcta, se puede dudar de que César deseara ser visto como un nuevo Camilo: su *Concordia* significaría una ruptura total.

<sup>112</sup> *Caes., civ.*, I 22, 5; III 91, 3. En relación con la utilización propagandística de *libertas* durante la guerra civil, véase K. Raaflaub, *Dignitatis contentio. Studien zur Motivation und politischen Taktik im Bürgerkrieg zwischen Caesar und Pompeius*, Munich 1974, 155-182.

flicto bélico, la plasmación de la recuperación de la libertad reivindicada por César<sup>113</sup>.

Al margen de cuestiones puramente retóricas, está claro que a César no le interesaba vincular su propaganda con la *concordia* tradicional, que había estado unida a *victoria* y represión, sino con una *concordia* nueva y más abierta, en la que tuvieran cabida principios básicos de defensa de los derechos ciudadanos más próximos a la *libertas*. La gran diferencia en su actuación tras el triunfo en la contienda civil, sobre la que quería llamar la atención César con la denominación del nuevo templo, era la vinculación entre *concordia* y *pax*, en la línea de su publicitada *clementia*, que también se materializó en la construcción de un santuario dedicado a ella<sup>114</sup>. En consecuencia, son razones de oportunidad política las que explican tanto la presencia del adjetivo *Nova* que había de acompañar al templo construido en honor de *Concordia*, como la edificación de un santuario a *Libertas*, con lo que César pretendía armonizar dos conceptos hasta entonces antagónicos.

Por lo que respecta a Cicerón, la *concordia* que había defendido a raíz de su consulado y al regreso de su exilio reaparece con el mismo significado en la que constituyó su última confrontación oratoria<sup>115</sup>. En el contexto de la campaña contra Marco Antonio que reflejan sus *Philippicae*, el Arpinate justifica en uno de sus discursos la necesidad de emprender una guerra contra aquél precisamente como único medio de restablecer en Roma la *concordia*<sup>116</sup>. Tras afirmar que todas las guerras civiles que habían tenido lugar durante el siglo I habían tenido su origen en la rivalidad entre políticos (Sila contra Sulpicio, Cina contra Octavio,

<sup>113</sup> Cass. Dio XLIII 44, 1. Cf. M. Jehne, *Der Staat des Dictators Caesar*, Colonia-Viena 1987, 194-195. Weinstock 1971, 142-145, destaca la novedad que representaba la introducción del título *liberator*.

<sup>114</sup> Cf. Richard 1963, 330. Significativamente, Salustio relaciona entre sí los conceptos *concordia*, *pax* y *clementia*, como principales objetivos del dictador (*ep. Caes.*, I 6, 5).

<sup>115</sup> En realidad, aunque en los años sucesivos a su consulado quedó de manifiesto el fracaso de su lema *concordia ordinum*, transmutado en el ideológicamente más restrictivo *consensus omnium bonorum* (sobre el tema, F. Pina Polo, "Ideología y práctica política en la Roma tardorrepública", *Gerión* 12 (1994) 78-79), *concordia* nunca dejó de estar presente en el pensamiento político ciceroniano, hasta el punto de que Cicerón pensó en escribir una obra sobre ella al comienzo de la guerra civil entre César y Pompeyo, proyecto que no llevó a cabo (*Cic., Att.*, VIII 12, 6; IX 9, 2).

<sup>116</sup> *Cic., Phil.*, VIII 7-8. Indirectamente Cicerón había justificado en un discurso anterior el asesinato de César: "Etenim omnes boni... Caesarem occiderunt" (*Phil.*, II 29).

Sila contra Mario y Carbón), y obviar a continuación prudentemente el conflicto entre Pompeyo y César, Cicerón defiende la guerra civil contra Antonio porque ésta sería la primera que no traería consigo “dissensio et discordia civium” sino “maxima consensio et incredibilis concordia”. Antonio es un enemigo de Roma que sólo busca la ruina de la *res publica*. Frente a él están todos los que son dignos de llamarse ciudadanos, aquéllos que defienden los templos, las leyes, los tribunales, la libertad, en definitiva, la patria<sup>117</sup>.

Como en los años 121 y 63, era preciso desde la perspectiva ciceroniana usar la fuerza para extirpar del interior de la comunidad los elementos peligrosos para su estabilidad. En lo que constituye una significativa paradoja, sólo la violencia podía imponer la *concordia civium*, cuyo reclamo servía a su vez como coartada para la puesta en práctica de una violencia institucional amparada en la búsqueda de la supervivencia de una República agonizante.

El templo que Opimio había dedicado a *Concordia* en el año 121 sobrevivió durante el Principado, puesto que Augusto —a través de Tiberio, que lo consagró de nuevo en el año 10 d. C.— lo hizo reconstruir en el mismo lugar<sup>118</sup>. Aunque no quedaba reflejado expresamente en su denominación, se trataba como en el caso de su padre adoptivo de una nueva *Concordia*, en tanto que aparecía estrechamente vinculada al *princeps* y al nuevo régimen por él fundado, como muestra el programa iconográfico conocido para el renovado templo<sup>119</sup>, que enfatizaba la seguridad y el bienestar proporcionados por Augusto y su familia al conjunto de la comunidad, frente a la tradicional interpretación sectaria optimata de la *concordia*.

Pero también la idea de *libertas* perdurará en el nuevo régimen del Principado a través de la obra de César. De nuevo es Cicerón quien, esta vez de una forma casual, nos informa de una intervención cesariana de amplio al-

<sup>117</sup> Cic., *Phil.*, VIII 8: “Nos deorum immortalium templa, nos muros, nos domicilia sedesque populi Romani, aras, focos, sepulcra maiorum, nos leges, iudicia, libertatem, coniuges, liberos, patriam defendimus”.

<sup>118</sup> Suet., *Tib.*, 20, 1; Cass. Dio LV 8, 2; LVI 25 Cf. Skard, “Concordia”, 208; T. Pekáry, “Tiberius und der Tempel der Concordia in Rom”, *MDAI(R)* 73-74 (1966-67) 105-133.

<sup>119</sup> Zanker 1992, 139-140: en el centro del frontispicio, tal y como muestra un sestercio del año 36, había tres figuras entrelazadas, probablemente *Concordia* junto con *Pax/Salus* o *Securitas/Fortuna*. Véase al respecto H. von Hesberg, «Die Veränderung des Erscheinungsbildes der Stadt Rom unter Augustus», en *Kaiser Augustus und die verlorene Republik*, Berlín 1988, 109.

cance político. En una carta a Atico del año 54 le comunica el encargo recibido de César de supervisar labores edilicias en el Campo de Marte, en concreto la cubierta de los *Saepta* para los comicios con un techo de mármol y la construcción de un *porticus miliaria* con el añadido de una *villa publica*<sup>120</sup>. La obra tiene una indudable significación como contrapartida al complejo pompeyano. Efectivamente, junto a la contigüidad del teatro recientemente inaugurado, la actividad edilicia de César, centrada en la sede de los *comitia* y del *census*, manifestaría una continuidad directa con la política antisenatorial a través de la revalorización de las sedes características de la *libertas* popular<sup>121</sup>, en antítesis con la actividad de Pompeyo. La implicación de un personaje como Cicerón podría interpretarse como una “caución” destinada a cubrir la operación a los ojos del senado<sup>122</sup>.

Por último, Augusto. En los *fasti Arvalium* correspondientes al 1 de septiembre encontramos: *Iovi Libero, Iunoni Reginae in Aventino*<sup>123</sup>. Esta dedicatoria a *Iuppiter Liber* o *Libertas* probablemente se relacione con la reconstrucción augústea del templo recordada en las *Res gestae*<sup>124</sup>, habida cuenta de que los *fasti Antiates* republicanos recuerdan un *Iuppiter Libertas* el 13 de abril<sup>125</sup>. Si, como quiere Ziolkowski, este templo fuera el mismo que el de *Libertas* en el Aventino, su construcción se debería a Tiberio Sempronio Graco, cónsul en 238, durante su edilidad de 246<sup>126</sup>. Con este templo, como en el caso del de la *Concordia Augusta*, se insertaban en el marco de la religión restaurada por el *Princeps* dos de los elementos que más contribuyeron a polarizar en términos de simbología religiosa las luchas políticas de la República, especialmente en su fase final.

<sup>120</sup> Cic. *Att.*, IV 16, 8: “Efficiemus rem gloriiosissimam: nam in campo Martio saepa tributis comitiis marmorea sumus et tecta facturi eaque cingemus excelsa porticu, ut mille passuum conficiatur. Simul adiungetur huic operi villa etiam publica”.

<sup>121</sup> Sauron 1995, 265, n. 89.

<sup>122</sup> F. Coarelli, *Il Campo Marzio. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Roma, 1997, 582.

<sup>123</sup> A. Degrassi, *Fasti anni Numani et Iuliani, Inscript. It.* XIII 2, Roma 1963, 504; cf. Coarelli 1997, 214.

<sup>124</sup> *Res gestae* 19, 2.

<sup>125</sup> Degrassi 1963, 440.

<sup>126</sup> Liv., X 29, 14. A. Ziolkowski, *The Temples in Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Roma 1992, 85-87 y 91-94). En cuanto a la pareja formada por *Iuno Regina* y *Iuppiter Libertas*, con claras connotaciones plebeyas, se inscribe en un contexto más amplio que incluye los templos de Diana y de Minerva en el Aventino (Coarelli 1997, 215-216).