

# Notas sobre el pensamiento político de Cicerón: imperio ilegítimo

Salvador MAS

UNED

En las siguientes páginas quisiera hacer dos cosas: por una parte, dar noticia del magnífico libro de Pedro López Barja de Quiroga (de aquí en adelante “el autor”) *Imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*,<sup>1</sup> por otra parte, dado que se trata de un texto arriesgado y, creo, con voluntad expresa de polémica, siento que he mordido el anzuelo: por eso, para que prosiga la discusión, en algún momento iré más allá de él y propondré algunas interpretaciones alternativas.

El autor considera que lo que llama el “hilo de Turios” constituye el elemento vertebrador de su investigación. Con tal expresión se refiere a un breve texto de la *Política* aristotélica (1037 a 27-33), en el que el Estagirita refiere lo que sucedió en esa colonia griega del sur de Italia y que, de acuerdo con el autor, guarda interesantes paralelismos con lo que estuvo a punto de acontecer en Roma; el problema, al menos, es el mismo: “En Roma, la minoría dirigente que se había apoderado de los beneficios generados por las victorias militares frenó cuanto pudo los intentos de la mayoría por reclamar su parte. Este enfrentamiento por el botín de la conquista fue posible, al igual que en Turios, debido a una cierta democratización de la oligárquica constitución romana, pero a la postre, acabó trayendo la guerra civil y la destrucción del régimen republicano” (p. 38).

Turios aparece una y otra vez a lo largo del libro. En la página 42 para señalar la vinculación entre democratización y distribución de la riqueza. La “hora de Turios” sonó en Roma cuando Tiberio Graco decidió repartir entre todos “lo común”, que hasta ese momento había estado exclusivamente en manos de la oligarquía. Siendo la justicia el interés del más fuerte, era justo atender a los intereses de la plebe y permitir que “ésta recibiera su parte del fabuloso botín de la conquista de Asia”. En el apartado I, 3 (“El hilo de Turios”) se explicita y se argumenta la idea de que en la constitución romana había un principio democrático que está en la raíz de las reivindicaciones *populares* y, por tanto, en el enfrentamiento entre el pueblo y el senado. En la página 130 se insiste en la creciente democratización “que permitió

---

<sup>1</sup> P. López Barja de Quiroga, *Imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*, Madrid: Antonio Machado/Mínimo Tránsito, 2007.

poner sobre el tapete el reparto de los colosales beneficios del imperio”. El aspecto económico también tiene su lado político: “El modelo que hemos llamado de Turios fuerza a aceptarlo así, porque el progresivo avance de ideas y leyes democráticas contribuyó a incrementar el interés de ciertos grupos de la plebe de Roma por participar en decisiones que les afectaban directamente” (p. 148). No sé si lo que sucedió en Turios enuncia o no “enuncia un problema que se planteó tanto en una ciudad como en la otra, si bien la solución fue distinta en cada caso” (p. 38), pero sí parece claro que manifiesta con claridad los prejuicios (en sentido gadameriano) del autor, una prejuicios, digámoslo así, radicalmente “anti-gelzerianos”. Pero comencemos por el principio.

## I

Esta es la historia de un noble pueblo de soldados campesinos que por el favor de los dioses, la virtud de sus ciudadanos y la excelencia de sus instituciones políticas se hizo dueño de un Imperio en un lapso de tiempo sorprendentemente breve. Esta circunstancia trajo consigo innumerables ventajas, pero también, de su mano y como suele suceder en los asuntos humanos, grandes inconvenientes: el favor de los dioses pareció retirarse, la virtud resquebrajarse y las instituciones políticas corromperse. El libro que deseo comentar es en cierta medida la historia de esta historia tal y como fue vivida y pensada por Cicerón, protagonista y a la vez teórico de aquellos acontecimientos decisivos que acostumbra a englobarse bajo el título general de “crisis de la República”.

Entre las ventajas (luego trocadas en inconvenientes) a las que me refería más arriba debe citarse la enorme cantidad de bienes que inundaron Roma, bienes, en primer lugar, materiales, pero también culturales. El matiz es importante, pues si bien las crisis suelen obedecer a razones materiales, la conciencia de la crisis –tan agudamente sentida y expresada por Cicerón– pide la existencia de herramientas conceptuales para pensar los acontecimientos como crisis, esto es, para diagnosticarlos como tales y para eventualmente ofrecer medidas para solventarlas. Desde esta segunda perspectiva, el autor sugiere que para entender el pensamiento político de Cicerón, tan ligado a las condiciones materiales de la mentada “crisis de la República”, deben tenerse en cuenta dos hilos: de un lado el que proporciona la tradición de la reflexión politológica griega; de otro, ese hilo, más propiamente romano, representando por la jurisprudencia (p. 40). De donde se sigue una tensión básica que atraviesa toda la reflexión ciceroniana: el filósofo, que habla el lenguaje de la virtud, frente al jurisconsulto, que habla el lenguaje de la propiedad. No deseo sugerir que propiedad y virtud sean necesariamente incompatibles, pero sí parece innegable que, al menos desde la tradición filosófica griega, la segunda pide, si no despreciar, sí al menos apreciar sólo en su justa medida la primera.

Roma, decía, experimentó en poquísimo tiempo un aumento brutal de su riqueza, tanto en metálico como bajo la forma de *ager publicus*. El filósofo, tal vez,

podría preguntarse qué hacer con los bienes conquistados o si éstos son buenos, malos o indiferentes; el problema del jurisconsulto (que evita estos interrogantes) es mucho más concreto: ¿cómo repartir la riqueza, si acaso hay que repartirla?, o bien: ¿quién es el legítimo propietario de los bienes conquistados? De acuerdo con el autor, Cicerón, acérrimo defensor de la propiedad privada, considera que los bienes no deben repartirse, pues tal reparto atenta directamente contra la misma sustancia de unas ciudades que han sido fundadas con el fin de defender y salvaguardar la propiedad privada (p. 46). Los Gracos, por el contrario, sí serían partidarios de distribuir la riqueza. La idea que subyace al planteamiento del autor es la siguiente: el *ager publicus*, que como su propio nombre indica era de titularidad pública, había sido usurpado por unos pocos oligarcas, que lo explotaban en beneficio propio y no en el de la totalidad de la comunidad política; los Gracos, imbuidos de noble espíritu democrático, consideraron intolerable esta situación, y legislaron (o más bien intentaron hacerlo) para acabar con ella. Más adelante habrá ocasión de retomar esta cuestión, de momento dejemos de lado el problema de su distribución y vayamos a lo que algunos filósofos pensaron sobre la riqueza.

Cuando se ha yacido con la Gran Ramera de Babilonia no es infrecuente que se acostumbre a despreciar a las Hijas del Desierto. Quiero decir: aquel noble pueblo de soldados campesinos al que me refería al comenzar estas páginas, tal vez tosco y rudo, pero de noble corazón, se corrompió al verse súbitamente enriquecido, orillando los valores de frugalidad, sobriedad y mesura que lo habían hecho grande y entregándose de manera desaforada al consumo de artículos de lujo. Admito que carezco de la competencia técnica necesaria para discutir con solvencia la afirmación que se lee en las páginas 53-54: que las leyes contra el lujo fueron en esencia leyes contra la corrupción electoral, pero sí desearía sugerir que tal vez la discusión habría ganado en enriquecedores matices si hubiera tenido en cuenta el problema general, que inquietó a las mentes más lúcidas de la época, de la relación entre progreso material y decadencia moral. Lucrecio escribió interesantes versos a este respecto.

Los versos iniciales del libro VI explican lo que tal vez podría denominarse el punto de partida del epicureísmo: Epicuro se dio cuenta de que desde un punto de vista material los hombres actuales, a diferencia de los primitivos, lo tienen todo para ser felices (“cuando vio que casi todo lo necesario al sustento está ya aquí al alcance de los mortales”) y, sin embargo, no lo son (“en su intimidad, cada uno sentía su pecho preso de la angustia”). La paradoja es insostenible: ahora que lo tenemos todo para ser felices, no lo somos, incluso pensamos que los hombres primitivos, a pesar de carecer de las condiciones materiales para la felicidad y del consuelo de las palabras del Maestro, eran no obstante más felices de lo que nosotros lo somos. La cuestión de la riqueza, del lujo y de la corrupción es, al menos en alguna medida, cuestión de percepción, y, de acuerdo tanto con los epicúreos como con los estoicos, sólo el sabio tiene la percepción adecuada.

Filodemo coincide con Metrodoro a la hora de señalar que es preferible la presencia de riqueza que su ausencia, y añade una interesante matización: la riqueza en

sí misma no es una cosa mala, pero puede convertirse en mala si no es adecuadamente administrada (cols. XIII 8-XIV 9).<sup>2</sup> El caso es similar al del deseo sexual: no está en juego tanto el mismo objeto, cuanto la manera de enfrentarse a él, una manera, en efecto, que sea compatible con la doctrina del Jardín: a Filodemo no le interesa el objeto, el dinero, sino los principios que determinan las actividades financieras del sabio y cómo relacionarlos con los principios éticos del epicureísmo.<sup>3</sup> O sea, si le interesa el arte de adquirir y de preservar los patrimonios, es porque revela la modalidad de la conciencia desde la que se ejercitan estas dos *technai*. El *sôphrôn anêr*, continúa Filodemo, prefiere una vida próspera a una frugal, y por eso administra él sus propiedades, aunque ello le cause ciertas molestias. Ahora bien, y esto es importante, el sabio también podrá vivir con la máxima tranquilidad aunque pierda sus riquezas (cols. XVI, 1-18). Con terminología estoica: la riqueza es un indiferente preferible que, en tanto que tal, no puede originar injusticia o sólo puede originarla en el necio que ignora no qué, sino cómo debe preferir. Sólo el sabio sabe establecer estas sutiles diferencias: conviene, por tanto, seguir su ejemplo a la hora de establecer la modalidad de la conciencia desde la que desear dinero.

Es cierto que para los estoicos más radicales, o más cercanos a la tradición cínic, como por ejemplo Aristón de Quíos, la riqueza es sin lugar a dudas mala, pues lo es todo aquello que no contribuye a la virtud. Sin embargo, para los estoicos más transigentes la riqueza es un indiferente preferible y, como sucede siempre cuando está en juego esta clase de bienes, la valoración no debe hacerse depender del mismo bien, sino del uso que se hace de él. Y sólo el sabio puede establecer estas discriminaciones. Y dado que la ciudad ideal de Zenón es en esencia una ciudad de sabios, comparto plenamente las dudas del autor acerca de la influencia del estoicismo sobre un Tiberio Graco que sólo pensaba en “el ciudadano romano al que quería convertir en legítimo dueño de siete hectáreas y media de tierra itálica” (p. 63). O dicho de manera general: las reflexiones filosóficas tienen su dinámica propia, que no siempre coincide con la lógica de los acontecimientos históricos. No siempre es fácil conjugar al filósofo con el político, y Cicerón era las dos cosas: debe aceptarse de entrada el carácter aporético de sus reflexiones.

---

<sup>2</sup> Conocemos las reflexiones económicas de ambos filósofos epicúreos gracias al *Peri oikonomías* de Filodemo; dejo aquí de lado la cuestión de si Filodemo se limita a copiar a Metrodoro, como pensaba Körte (“Metrodori Epicurei Fragmenta”, en *Jahrbücher für classische Philologie*, Leipzig, 1890, pp. 529-570, en esp. p. 545), o si por el contrario introducía significativas novedades, como tiende a pensar la crítica más reciente (cfr., por ejemplo, V. Tsouana McKirahan, “Epicurean Attitudes to Management and Finances”, en G. Giannantoni, M. Gigante (ed.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli: Bibliopolis, 1996, vol. II., pp. 701-714). El *Peri oikonomías* de Filodemo ha sido editado por Jensen: *Philodemi peri oikonomías qui dicitur libellus*, Lipsiae, 1906.

<sup>3</sup> Cfr. V. Tsouana McKirahan, op. cit. nota 2, p. 711.

## II

Entre paréntesis y antes de continuar, Platón no condena la riqueza, como parece sugerir el autor (p. 56), sino que disocia la propiedad privada y el poder político y militar, justamente para que no se produzca la situación, letal, que sí aconteció en Roma, que “los pocos” y “los muchos” tuvieran intereses contrapuestos (p. 69). El planteamiento sólo tiene sentido si se presupone que en Roma hay una “tradición democrática”, pues de lo contrario el enfrentamiento no cabría situarlo entre “los muchos” y “los pocos”, sino entre distintas facciones de “los pocos”: una facción oligárquica minoritaria se enfrentaría contra otra facción oligárquica minoritaria y, en este enfrentamiento, intentaría hacerse con el control del tribunado de la plebe.

El autor entiende que en la Roma republicana sí había tal tradición democrática, y que gracias a ella la plebe romana e itálica logró, en parte y tras años “de sangriento conflicto”, el reparto de tierras y la distribución de pan: “que lo común se reparta entre todos” (p. 58), como pedía Tiberio Graco, que no se limitaba a esta exigencia, sino que la argumentaba y fundamentaba señalando que “la asamblea popular podía decidir sobre lo común pasando por encima de la voluntad del senado, de los pactos y tratados acordados con muchas ciudades itálicas y de los derechos adquiridos de los poseedores de suelo público” (p. 63). O sea, se presupone de entrada que en la República había un conflicto de voluntades que en un momento dado, de acuerdo con los análisis de Polibio, habrían quedado equilibradas en el seno de la constitución mixta. Si lo he entendido correctamente, el autor acepta el punto de partida de Polibio (que Roma poseía una constitución mixta) y explica lo que el historiador no explica, cómo se perdió el equilibrio en una dirección democrática, por mor de la mayor intervención de la asamblea por tribus, posible a su vez gracias al mentando principio democrático de la constitución romana (pp. 75 y ss.): “...el pueblo comenzó a hablar por sí mismo mediante leyes” (p. 80). Las leyes, pues, son expresión de la soberanía popular, o dicho de otra manera: recogen la tornadiza y mudable voluntad del pueblo. Frente a esta situación, Cicerón retoma la idea (estoica) de un *ius* inmutable como arma contra las mentadas tendencias democráticas. Regresemos por un momento a los epicúreos, a los que el autor, por otra parte suele recurrir con frecuencia para ejemplificar, si se me permite el anacronismo, una postura “progresista” frente al carácter “conservador”, incluso “reaccionario” de las posiciones ciceronianas.

En su explicación del origen del lenguaje, Epicuro distingue dos fases, una “natural” y otra “racional” (*Ep. Her.* 75-76),<sup>4</sup> si a ello se une que tanto Diógenes de

---

<sup>4</sup> Sobre estos textos de la *Epístola a Heródoto* cfr. D. N. Sedley, “Epicurus, *On Nature* Book XXVIII”, en *CErc* 3, 1973, pp. 5-83, en esp. 17-23.

Oenanda (10-13 Chilton) como Lucrecio vinculan el nacimiento de la sociedad con el del lenguaje, cabe entonces relacionar el esquema bipartito de Epicuro con la explicación del origen de la sociedad en general: en un principio las leyes surgen, “naturalmente”, a partir de un cálculo de las ventajas e inconvenientes en orden a evitar los actos violentos y muy particularmente los homicidios, y luego son elaboradas racionalmente en una legislación positiva. Este mismo esquema bipartito se encuentra en Hermarco, el cual, para explicar el paso del primer momento al segundo, recurre además al concepto estoico de *oikeiôsis*; este discípulo directo de Epicuro, inmediato sucesor suyo al frente del Jardín, utilizó este concepto en orden a establecer una genealogía de la moral como posible explicación del origen de la justicia y de la ley.<sup>5</sup>

Los estoicos posteriores reprocharon a la teoría epicúrea de la justicia haber abolido esta tendencia natural que nos liga, de manera igualmente natural, los unos a los otros; de acuerdo con Cicerón, virtudes tales como la liberalidad, el amor a la patria, la piedad, así como la voluntad de ser benéfico o agradecido, aquellas virtudes que podríamos llamar de la sociabilidad, “nacieron de nuestra inclinación natural a amar al prójimo, fundamento del derecho” (*Leg.* I, 43; tb. *Fin.* III, 70-71). Hermarco, sin embargo, restringe la *oikeiôsis* a aquellos que contribuyen a la preservación de su comunidad, esto es, rechaza la concepción estoica del hombre como *zôon politikôn* o *sunagelastikôn* (SVF III. 262 y 314), no admite ese sentimiento, del que habla Cicerón, “común a todos los hombres, en virtud del cual ningún hombre, por el hecho mismo de ser hombre, puede parecer extraño a otro hombre” (*Fin* III, 63), ese sentimiento, decía, que lleva a los hombres a asociarse naturalmente en comunidades, no para satisfacer las necesidades, sino por mor, precisamente, de la *oikeiôsis*. Para los epicúreos, la sociabilidad, como la amistad, nace de la conveniencia, si bien acaba siendo deseable por sí misma. Escribe el Arpinate:

Por otro lado, es absurdo pensar que sea justo todo lo determinado por las costumbres y las leyes de los pueblos. ¿Acaso también si son leyes de tiranos? Si los Treinta Tiranos de Atenas hubieran querido imponer sus leyes, o si todos los atenienses estuvieran a gusto con las leyes tiránicas (*delectarentur tyrannicis legibus*) ¿iban por eso a ser justas esas leyes? Creo que no serían más justas que aquella otra que dio nuestro interrey de que el dictador pudiera matar impunemente al ciudadano que quisiera, incluso sin formarle proceso. Hay un único derecho que mantiene unida la comunidad de todos los hombres, y está constituido por una sola ley, la cual ley es criterio justo

---

<sup>5</sup> Conocemos estos textos de Hermarco gracias a unos pasajes del *De abstinentia* de Porfirio (I, 7-12). Cfr. D. Obbink, “Hermarchus, Against Empedokles”, en *The Classical Quarterly*, 38, 2, 1988, pp. 428-435.

que impera o prohíbe; el que la ignora, esté escrita o no, es injusto. Porque si la justicia es la observancia de las leyes escritas y costumbres de los pueblos de los pueblos, y, como dicen también los que lo afirman, toda ha de medirse por el interés (*utilitate omnia metienda sunt*), el que calcula que le ha de resultar ventajoso, despreciará las leyes y las quebrantará si le es posible. Resulta así que no hay más justicia que la que lo es por naturaleza.

(*Leg. I, 42*)

Nótese que la determinación ciceroniana del derecho natural está elaborada en polémica directa contra el utilitarismo y el relativismo epicúreo. Cicerón apunta a la disociación entre lo justo y lo legal, y reprocha a los epicúreos convertir una lamentable y rechazable eventualidad, por desgracia muy extendida, en punto de partida y meta de su reflexión política. ¿Consideraría un epicúreo “justas” las leyes tiránicas? ¿Podría “deleitarse” con ellas? Al margen ahora de que la reflexión ciceroniana sobre el derecho natural apunte más o menos directamente contra el “espíritu democrático” insito, de acuerdo con el autor, en algún rincón de la tradición política romana, tales son los desafíos a los que (entonces y ahora) debe responder cualquier teoría convencionalista.

Sólo deseo señalar en estos momentos la vinculación en calidad de enemigos de Cicerón, sugerida por el autor, entre los epicúreos y los *populares*. Algo he dicho, y algo más añadiré, sobre los primeros, que yo no considero ni tan “democráticos” y ni tan “progresistas”. ¿Quiénes son los segundos? De acuerdo con los análisis del autor, se trata de individuos que, por una parte, intentaron aumentar en lo posible el cuerpo de ciudadanos con derecho a voto y que, por otra y sobre todo, introdujeron medidas *populares*, el voto secreto, pero también leyes agrarias y frumentarias (pp. 82 y ss.). Aquella modalidad de voto es una medida política, estas leyes son medidas económicas y sociales. Ahora bien, en tanto que las leyes tienen que ser votadas, el resultado de estos procesos que el autor entiende de “democratización” es la creciente politización de la vida de Roma. Y en este contexto no es extraño que se plantee con urgencia la pregunta por el auténtico y verdadero político, una pregunta que en contextos claramente oligárquicos, aristocráticos o monárquicos está respondida de antemano. El voto secreto, dice el autor, debilita el control de la oligarquía sobre los votantes, en beneficio, cabe suponer, del “pueblo”. Y aquí reside una de las grandes dificultades no sólo de este libro, sino de cualquier investigación que se ocupe de estas cuestiones, a saber, en la tremenda ambigüedad de la noción de “pueblo”, particularmente en un contexto, el romano, que desconoce la noción moderna de “representación”.

Permítaseme la siguiente aproximación. Supuestos los intereses contrapuestos entre “los pocos” y “los muchos”, supuesto el conflicto de voluntades al que me refería más arriba, cabe preguntarse si los tribunos de la plebe forman parte de unos u otros: ¿qué voluntad defienden, la de “los pocos” a la de “los muchos”? Estos importantes magistrados, por su origen social y su posición económica, pertenecen

sin lugar a dudas a “los pocos”, a lo cual debe añadirse el hecho de que, dado que Roma desconoce el concepto de “representación”, no puede decirse que representen los intereses del pueblo: sólo éste, reunido en asamblea, puede hacer la ley. “En la Roma republicana –insiste el autor– no había partidos, sino partes de la *res publica* que competían por alcanzar la preeminencia en el régimen político: el senado (los *optimates*) y el pueblo (*populares*)” (p. 93). Lo cual no quita para que sí que hubieran “representantes”, es decir, aunque los tribunos de la plebe no pueden arrogarse la soberanía, ni actuar en nombre del pueblo, sí pueden, parece, “representarlo”. El autor, ahora con mayor precaución, se limita a hablar de una “tradición *popularis*”, íntimamente ligada con la tradición democrática mencionada más arriba. En este sentido, los tribunos de la plebe en concreto, y los políticos *populares* en general, serían aquellos individuos que apoyarían, frente a la aristocracia tradicional, el creciente poder de las asambleas. El problema inicial, sin embargo, persiste, pues sigue sin estar claro el fin y los destinatarios de este apoyo. O más exactamente, si se acepta que “el nudo gordiano que debía desatarse o quizás cortarse violentamente consistía en el justo reparto de los bienes públicos, tradicionalmente en manos del senado, pero que ahora la asamblea reclamaba para sí” (p. 98), en tal caso cabe suponer que los destinatarios, y beneficiarios, del creciente poder de las asambleas eran esos desheredados de los que Catilina, de acuerdo con Cicerón, se presentaba como “jefe y portaestandarte”. Pero sí se razona de este modo debe también aceptarse, creo, que el fin que tendría que haber sido demostrado (que el reparto de los bienes públicos y muy particularmente el del *ager publicus* es el problema fundamental de la Roma de aquel entonces) se convierte en medio para demostrar, o más bien para visualizar, la existencia de “los dos cuerpos de la república”.

Pues al margen de las obvias dificultades para precisar con algo de nitidez qué o quiénes se esconden tras los vocablos *populares* y *optimates*, una cosa al menos está clara: que en la *narrativa ciceroniana* unos y otros son enemigos irreconciliables y que esta enemistad le permite narrar la crisis de la república como “los dos cuerpos de la república”, tema al que se dedica el capítulo 2. De acuerdo con el Arpinate, las medidas antes mencionadas, tanto las políticas como las económicas y sociales, arrebatan la autoridad a los *optimates* y son fuente de disensos y perturbaciones.

### III

En la tradición, digamos, más filosófica acostumbra a recurrirse a las metáforas orgánicas y biológicas para explicar el problema del mal. Simplificando mucho el asunto: si el bien y la salud son equilibrio, el mal y la enfermedad serán desequilibrio, desequilibrio que surge porque las distintas partes del cuerpo, sea del biológico sea del político, dejan de hacer lo suyo y pasan a inmiscuirse en tareas para las que no están destinadas. O dicho de otra manera: el mal es, en esencia, irracionalidad, esto es, surge cuando las partes irracionales del alma usurpan tareas propias de la parte racional. Evidentemente, las explicaciones de este tipo presuponen una

psicología pluralista y la explicación del mal desde posiciones estrictamente monistas, como la defendida por Crisipo, tiene que ser mucho más alambicada: el mal tiene que ser racional o al menos cumplir algún papel dentro de la economía (racional) del Todo. Pero estas son cuestiones técnicamente filosóficas de las que podemos prescindir en estos momentos, pues aunque sin lugar a dudas hay un trasfondo filosófico en las cuestiones discutidas en este libro, sus protagonistas no son filósofos en el sentido más estricto de la palabra.

Si se traza una analogía entre los órganos del cuerpo y las partes de la comunidad política, cabe entonces, en un segundo paso, identificar al senado con el alma y al pueblo con el cuerpo y concluir que debe mandar el alma, como es obligado y como hizo, por ejemplo, Apio Claudio (p. 119). La utilización de esta metáfora en Livio introduce interesantes matices, pues ahora el *populus* no es una parte, sino la suma de una multitud de varones con el *ius* más la aprobación de los dioses, o sea, el “pueblo” son *todos* los ciudadanos (“los pocos” y “los muchos”) en tanto que estructurados por el derecho (p. 122). La conclusión de este repaso por las metáforas biológicas, y de su adaptación a la mentalidad y a las necesidades políticas romanas, se lee en las páginas 125-126: “La filosofía y la jurisprudencia tardorrepública aceptaron sin mayores problemas, al igual que lo hicieron los historiadores, la noción de que una multitud reunida podía concebirse como una realidad abstracta, denominada *corpus*. No parece, sin embargo, que le atribuyeran personalidad jurídica alguna, en sentido técnico. El pueblo romano no puede entenderse como una persona jurídica, distinta de la suma de los individuos que lo integran y dueño, a título propio, de los bienes públicos”. Las realidades abstractas, en efecto, carecen de personalidad jurídica, pero sí que poseen, o pueden poseer -matiza el autor a renglón seguido- personalidad política: al concebir al *populus* de este modo se le dota “de capacidad de decisión, porque tiene los medios y la autonomía necesarios para llegar a acuerdos por sí mismo”. ¿No habría entonces que hablar más bien de “dos personalidades políticas”, la del pueblo (entendido ahora como “los muchos”) y la del senado (o sea, “los pocos”)?: Y no debe olvidarse, por otra parte, que estamos hablando sobre todo de una narrativa, la ciceroniana, que insiste sobre todo en la politización, como estrategia para, en un primer momento, visualizar el enfrentamiento y para, en un segundo, descifrarlo como decadencia debida al creciente poder de una de las dos personalidades políticas enfrentadas, la del pueblo, situación que se complica cuando los dos cuerpos se convierten en tres, esto es, cuando los caballeros reciben el poder judicial (pp. 139-140).

Planteadas así las cosas el problema del reparto de los bienes públicos se convierte en el problema del reparto del poder, esto es, debe precisarse en qué medida grupos ajenos a los estamentos superiores participan de él (pp. 147-148), y si se acepta que así es debería entonces, sugiero, matizarse si los criterios para pertenecer a estos estamentos son políticos o económicos, o si no cabe hacer tal distinción. El autor tiene razón: “hablar colectivamente del ‘pueblo romano’ contribuye, por tanto, a complicar las cosas más que a resolverlas” (p. 147). Pero si no se habla del

“pueblo” de esta manera, sólo queda una cosa clara: que el pueblo es la mayoría, o sea, un ideologema que juega un importantísimo papel en esa obra ciceroniana que conocemos como *República*, a cuyo estudio se dedica el capítulo 3: entramos así en el texto y dejamos atrás la cosa.

#### IV

Las páginas iniciales de ese tercer capítulo sitúan el texto en su contexto: no la política, sino la ciencia política, que participa del afán racionalizador característico de la Roma del siglo I a.C.<sup>6</sup> Siempre es más fácil racionalizar la teoría política que la misma vida política, lo cual puede entenderse como el divorcio entre la primera y la segunda. Al menos por las fechas en las que escribe su *República*, Cicerón pensaba que la situación no estaba por entero perdida, que aún cabían soluciones que debían pasar ante todo por la recuperación de la unidad. La unidad, en efecto, se había quebrado, y para explicar este hecho caben aventurar dos hipótesis: o bien que la ruptura se debía al enfrentamiento entre *optimates* y *populares*, o bien que en su raíz deben situarse luchas intestinas entre los mismos *optimates* y a partir de un momento dado, más en concreto, los enfrentamientos entre el senado y los triunviros. La narrativa ciceroniana acepta la primera de estas dos hipótesis, y a la obvia objeción de que había individuos *optimates* que actuaban sin embargo *popularis* cabe responder, con Cicerón, que tales individuos, precisamente por actuar de este modo (o sea, ahondando en fractura), dejan de inmediato de ser *optimates*, porque el *optimatus*, por definición y al margen de su origen e incluso de su patrimonio, se define por querer lo mejor para la *res publica*, y lo mejor –de acuerdo con Cicerón– no puede determinarse convencionalmente atendiendo al interés del más fuerte.

Por eso el autor argumenta que la ecuación ciceroniana *res publica* = *res populi* no debe entenderse en el sentido de que el pueblo (entendido ahora como “los muchos”) deba intervenir activamente de la cosa pública, sino en el de que debe ser el beneficiario pasivo de las decisiones de quienes sí deben ocuparse de estas cuestiones públicas, en tanto que estas decisiones se apoyan o siguen la ley natural, cuya comprensión está al alcance de muy pocos. Sería, en efecto, locura y necesidad que el poder no recayera en estos pocos (en cuyas manos está la salvación de Roma). Más adelante regresaré a esta cuestión, central en el pensamiento político ciceroniano y, en consecuencia, en el libro que comento.

La textura dramática de la narrativa ciceroniana se espesa: el enfrentamiento inicial pueblo/senado se convierte en contraposición locos/cuervos; incluso hombres

---

<sup>6</sup> El autor cita a este respecto, de manera muy pertinente, el libro de C. Moatti, *La razón de Roma. El nacimiento del espíritu crítico a fines de la República*, Madrid: Antonio Machado/Mínimo Tránsito, 2007.

tan capaces e instruidos como Tiberio Graco pueden llegar a enloquecer (p. 183). Ante esta situación, resulta sintomática la pregunta ciceroniana: no *qué* hacer, sino *quién* debe intervenir para imponer sensatez. No acabo de entender, sin embargo, por qué el autor limita la sensatez a cuestiones de derecho de propiedad, esto es, por qué convierte al sutil pensador, Cicerón, de las páginas anteriores de este mismo libro en un tosco defensor de los intereses patrimoniales de los más ricos (p. 190), sobre todo si se piensa que no se trataba de quitarle a los ricos para darle a los pobres, sino de arrebatarle a unos ricos para dárselo a otros. Flavio, que proponía la redistribución del *ager publicus* al modo graecano, no era Robin Hood, sino -como dice el mismo autor- un hombre al servicio de un Pompeyo preocupado por el problema de *sus* veteranos. Tal vez hubiera sido conveniente tratar con algo de pormenor esta última cuestión, la de las recompensas a los veteranos, así como la de lo que podría suceder si no eran recompensados. Por lo demás y ahora en general: si se acepta, y se argumenta de manera convincente que “la confusión entre lo público y lo privado iba más allá del *ager publicus* hasta conformar uno de los rasgos cruciales para entender el debate político de la República tardía” (p. 195), ¿en qué sentido y en qué medida puede decirse que Cicerón era un acérrimo defensor de la propiedad privada, esto es, de las propiedades privadas de los más ricos? Vayamos por un momento al *Sobre los deberes*.

De acuerdo con Cicerón hay cuatro deberes relativos a la justicia: no dañar a otros hombres (*Off.* I, 20, 21), fomentar el bien común (*Off.* I, 22, 31), respetar y proteger la propiedad privada (*Off.* I, 20) y mantener los pactos y convenios establecidos (*Off.* I, 23). Hay una curiosa y notable asimetría entre los dos primeros y los dos segundos deberes.<sup>7</sup> Si atendemos por un momento al *Sobre las leyes*, deberá concluirse que los dos primeros se corresponden con el fin general de las leyes, pues éstas –caso de estar bien ordenadas– apuntan al bien de los ciudadanos, a la estabilidad del Estado y a que los hombres puedan pasar felizmente su vida en paz y tranquilidad (*Leg.* II, 11). Los dos últimos, por el contrario, tienen un sentido más bien restrictivo. No debe olvidarse que para Cicerón el Estado en el sentido más estricto de la palabra, o la condición que debe satisfacer todo Estado para serlo, es ser un Estado de derecho, porque allí donde no hay leyes en el sentido auténtico de la palabra, tampoco hay *civitas* (*Leg.* II, 12). En tal Estado la justicia es el valor supremo. Pero la justicia, a diferencia de lo que pensaban los epicúreos, no se agota de las legislaciones positivas en cada caso vigentes, sino que, dado que el derecho positivo se asienta en el natural, la satisfacción perfecta de la justicia pide también, y sobre todo, que sean satisfechas las exigencias morales que impone el derecho natural. De donde se sigue directamente que lo que con ligero anacronismo podría-

---

<sup>7</sup> Cfr. J. Sprute, “Rechts- und Staatsphilosophie bei Cicero”, en *Phrónesis* 28, 1983, pp. 167-168.

mos llamar “políticas de bienestar” tienen límites infranqueables, a saber, el respeto por ese orden social que, por ser natural, está dado de antemano. O dicho de otra manera: el bien de los ciudadanos, la estabilidad del Estado, así como las condiciones para llevar una vida feliz y tranquila, sólo son posibles en el marco de ese orden que, de acuerdo con Cicerón, se solapa con la antigua (y convenientemente idealizada) constitución romana. Desde este punto de vista, cualquier reforma política que atente contra este orden tiene necesariamente que aparecer como antinatural y, en consecuencia, como contraria al verdadero interés del pueblo, ese interés que en tantas ocasiones el mismo pueblo no es capaz de percibir, pues carece del nivel moral para ello.

Cicerón, en efecto, desea dos cosas: de un lado, un máximo de bienestar y de justicia para todos los ciudadanos, tanto para “los muchos” como para “los pocos”; de otro, conseguir un máximo de estabilidad, o sea, excluir cualquier cambio. Desde nuestra perspectiva actual parece que estas dos exigencias son contradictorias, pues aquel máximo pide, sin lugar a dudas, modificaciones sociales, políticas y económicas. Pero Cicerón plantea el problema de otra manera, haciendo depender el bienestar y la felicidad de la totalidad del pueblo de la justicia de los gobernantes, pero también de la conciencia jurídica de los gobernados, esto es, de que sean capaces de percibir dónde están sus verdaderos intereses y, en consecuencia, de que apoyen las medidas legales necesarias a este respecto. Desde este punto de vista se han llegado a considerar las propuestas ciceronianas como una “democracia en el sentido moderno de la palabra”, una democracia que, lejos de toda demagogia y todo populismo, se “fundamenta en los principios de la libertad y la justicia”.<sup>8</sup> Desde otro punto de vista tal vez más equilibrado se ha visto en ellas “un programa de renovación conservadora orientado en normas históricas”.<sup>9</sup> En todo caso, Cicerón no ese oligarca reaccionario de miras estrechas que, en ocasiones, se asuma en las páginas del libro que comento. Cicerón, en efecto, no deseaba (o no sólo) favorecer los intereses políticos y patrimoniales de sus amigos, sino que estaba sinceramente interesado en el bienestar de la totalidad del pueblo. Y a conseguir este fin apuntan tanto el *Sobre la república* como el *Sobre las leyes*: en la primera de estas obras mediante la elucidación de la mejor constitución posible, en la segunda mediante fundamentación iusnaturalista del derecho romano.

La identificación entre *res populi* y *res publica* visualiza que la actividad estatal debe orientarse hacia el bien de todo el pueblo, y no sólo de una parte de él (tanto

---

<sup>8</sup> Cfr. K. Büchner, “Die römische Republik im römischen Staatsdenken” (1947), en *Römertum. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1921 bis 1961* (Hrsg. v. H. Oppermann), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, pp. 72, 85-86.

<sup>9</sup> Cfr. P. L. Schmidt, “Cicero ‘De re publica’. Die Forschung der letzten fünf Dezennien”, en *ANRW I*, 4, Berlin, 1973, p. 321.

da ahora que sean “los pocos” o “los muchos”). Mas había llegado un momento en el que ni unos ni otros eran capaces de percibir su verdadero interés, es decir, que no hay, que no puede haber, divergencias entre el interés privado y el común, o dicho con la terminología del *Sobre los deberes*: que el conflicto entre lo *honestum* y lo *utile* es aparente, producto de una percepción inadecuada de lo real y auténticamente “útil”. De aquí la necesidad -hondamente sentida por el Arpinate- de una nueva clase política que asumiera el mando de la República, por mor, precisamente, de su adecuada consideración de lo “útil”. Desde esta perspectiva, pero sólo desde ella, parece una sabia y prudente decisión alejar al pueblo (en el sentido ahora de todos aquellos que no saben percibir ni sus propios intereses ni los comunes) de la esfera política, o sea, estabilizarla. O dicho de otra manera: la *aequabilitas* es *iniquissima*, la igualdad de derechos políticos atenta directamente contra el derecho natural, pero no porque, como sugiere el autor algo más adelante, el derecho natural sea el última arma ciceroniana contra las reivindicaciones *popularis*, sino porque tal igualdad es fuente de perturbaciones y desordenes, y atenta contra la belleza y la estabilidad que deben caracterizar a toda verdadera comunidad política. Pero por las mismas razones sería intolerable una desigualdad absoluta: en la constitución óptima tiene que haber “cierta igualdad” (*aequabilitas quaedam*) (*Rep.* I, 69).

Y no deja de ser interesante que los dos fundamentos que sostienen tal estabilización sean también los dos elementos que intervienen en la muy comentada definición ciceroniana de *populus* (pp. 201 y ss.), la armonía del derecho (*iuris consensus*) y la utilidad común (*communio utilitatis*) de los ciudadanos. De la unión de esta especie de conciencia jurídica natural con la convicción de tener los mismos intereses nace esa entidad que Cicerón llama *populus* y que ya es, desde sus mismos orígenes, de naturaleza política. Por tal motivo no creo que la introducción de la *utilitas communis* suponga “un salto en el vacío, pues introduce como argumento supremo el ‘interés general’” (p. 209), pues tal interés es, en efecto, al menos desde un punto de vista teórico, el argumento supremo o con mayor exactitud uno de los dos aspectos del argumento supremo: sólo hay comunidad política en el sentido más estricto de la palabra allí donde las medidas políticas más concretas se corresponden con la conciencia jurídica natural de los ciudadanos y persiguen su interés común. Desde este punto de vista es hasta cierto punto indiferente la división de las formas constitucionales, heredada de la tradición griega, atendiendo al número de los que gobiernan: uno, pocos o muchos, pues lo que realmente importa es la actitud tanto de los gobernantes como de los gobernados. Si esta actitud es buena, lo que podríamos llamar el “diseño institucional” es cuestión secundaria.

Tal vez alguien considere que todo lo anterior es “ideología” en el sentido clásico marxiano de la palabra: “obscurecimiento y deformación de la verdadera realidad al objeto de presentar intereses particulares como intereses generales”. Pero esto presupone (presuposición tal vez excesiva) saber qué es la verdadera realidad. Y en ausencia de tal saber, siempre cabe dar la vuelta al asunto y argumentar con plausibilidad posibilidades alternativas. También en el campo de las *Altertumswis-*

*senschaften* vale lo que dicen algunos filósofos de la ciencia: no hay hechos sino para teorías.

## V

No toda reunión de hombres es un *populus*, pues éste, al igual que la propiedad privada, nace históricamente, cuando una muchedumbre recibe un *ius*. De donde se siguen dos consecuencias: la importancia decisiva de los padres fundadores, seres providenciales dadores de tal *ius*, y la identificación directa del *iuris consensus* con la ley natural. En realidad, aquellos benefactores no inventan nada que luego, en un segundo momento, hubiera que consensuar o pactar en el sentido moderno de la palabra, sino que se limitan a sacar a la luz y dar forma jurídica a lo que ordena la naturaleza más allá de cualquier eventualidad histórica: la utilidad común.

En libro I de *Sobre la república* se leen defensas de la democracia, de la aristocracia y de la monarquía: ninguna de estas formas es óptima, si bien son sin embargo tolerables en tanto que son estables, al menos cierta medida (I, 42-43). Entre estas formas puras Escipión se decanta por la monarquía, aunque presenta el grave inconveniente de que la corrupción de uno sólo, el monarca, corrompe todo el sistema: el rey se convierte en tirano (I, 65). El elogio de estas formas puras se entiende porque desde ellas, por contraste, destacará mejor la superioridad del régimen mixto.<sup>10</sup> O dicho de otra manera: la defensa del régimen mixto que se leerá en el libro II debe verse desde este trasfondo, desde la contraposición entre la forma relativamente mejor, la monarquía, y la mejor en sentido absoluto. La monarquía, por otra parte, se defiende en el primer libro con argumentos ahistóricos de carácter teológico, mitológico y filosófico. Al entrar en juego consideraciones históricas el asunto se complica de manera significativa.

“Cuando el pueblo se ve privado de un rey justo, la nostalgia embarga largamente los corazones” (I, 64), dice Escipión rememorando un verso de Ennio, y poco más abajo se insinúa que de no haber sido por Tarquinio Roma habría permanecido en su fase monárquica. El motivo para el elogio abstracto y teórico de la monarquía debe buscarse en la significación histórica de esta constitución para Roma: las consideraciones suprahistóricas desembocan en lo histórico, satisfaciendo así la exigencia que Lelio había planteado en I, 34: “la mejor forma de gobierno de la ciudad [plano teórico y abstracto, suprahistórico] era la que nos habían transmitido nuestros antepasados [nivel histórico]”. Dicho ahora de manera general: la defensa de la monarquía del libro primero debe verse en el contexto de una filosofía de la historia organicista-teoleológica. El mismo Rómulo introdujo el principio aristo-

---

<sup>10</sup> Cfr. J. Michelfeit, “Der König und sein Gegenbild in Ciceros *Staat*”, en *Philologus* 108, 3/4, 1964, p. 266.

crático y, junto con Numa, atisbó el democrático, si bien este último elemento sólo puede desarrollarse bajo Tullio. Tarquinio, por el contrario, es caracterizado desde el comienzo como *iniustus dominus*: “¿No veis, pues, cómo un rey degeneró en déspota, y cómo, por el defecto de una sola persona, una forma de gobierno se convirtió de buena en mala” (II, 44-47). Aunque en la monarquía se oculta el peligro de la tiranía, la transición no es necesaria, porque el concepto de tiranía no se refiere a una forma política, sino a una manera de ser particularmente degenerada.<sup>11</sup> Tarquinio no fue un tirano por haber introducido un gobierno despótico unipersonal en beneficio propio, sino “porque no tenía la conciencia tranquila por haberse manchado con la muerte de un rey óptimo, y como temía un grave castigo de su crimen, quería que se le temiera a él; luego, abundó en insolencia, confiando en sus victorias y riquezas, y no pudo dominar ni sus propios instintos, ni las pasiones de los suyos” (II, 45). A esta forma de ser y a este rey debe contraponérsele otro:

De este modo, Tarquinio, sin usurpar una potestad nueva sino ejerciendo injustamente la que tenía, arruinó totalmente esta forma de gobierno real. Debe contraponérsele el otro tipo de rey, bueno, sabio y conocedor de lo que es conveniente y digno para la ciudad, que es como un tutor y administrador de la república.

La potestad regia puede ejercerse justamente, y Escipión urge a que los dialogantes se representen este tipo de hombre: “él es quien puede defender a la ciudad con su inteligencia y su acción” (II, 51). Si el *tutor et procurator rei publicae* no es un rey, es al menos *como* un rey. El hecho de la inestabilidad de la monarquía, la circunstancia de que basta con la corrupción de uno sólo, para que se corrompa todo el sistema, no es motivo suficiente, al menos en principio, para desechar esta posibilidad, sino razón de más para buscar con ahínco ese “uno” que satisfaga las condiciones dibujadas por la metafórica político-astrológica, sobre la que el autor repara, pero a la que tal vez no conceda toda la importancia que tiene, o más exactamente, atiende (pp.153 y ss.) al camino de ida (de lo político a lo astrológico) mas no tanto al de vuelta (de lo astrológico a lo político). El motivo, sin embargo, es fundamental y por eso le dedicaré algunas líneas, en las que quiero sugerir otra lectura posible del “sueño de Escipión”.

En *Repubblica* I, 22 se describe un ingenioso planetario construido por Arquímedes:

Pero este otro tipo de planetario, en el que se movían el sol y la luna, y también aquellas cinco estrellas que se llaman “errantes” y en cierto modo

---

<sup>11</sup> Cfr. K. Büchner, “Der Tyrann und sein Gegenbild in Ciceros *Staat*”, en *Hermes* 80, 1952, pp. 343 y ss.

vagabundas, no podía acomodarse a aquel tipo de esfera sólida, y por eso es admirable el invento de Arquímedes, pues se las ingenió para reducir a una sola rotación (*conversio*) varios cursos que eran desiguales por sus propias trayectorias. Al mover Galo este planetario, se veía cómo la luna giraba alrededor del sol en exactamente las mismas rotaciones (*conversiones*) sobre la esfera metálica cuantos eran los días naturales, de modo que en la esfera se proyectaba el eclipse de luz solar y la luna entraba en la zona tapada por la tierra.

*Conversio* es voz que acostumbra a utilizarse en contextos astronómicos, y *convertere* indica las revoluciones o rotaciones de los planetas alrededor de la tierra; así se emplea la palabra en otros lugares de este mismo texto ciceroniano (VI, 18, 19, 24).<sup>12</sup> *Convertere* es también la palabra que utiliza Escipión cuando expone su teoría de los ciclos constitucionales: las formas puras de gobierno fácilmente se transforman (*convertere*) en sus opuestas (*Rep.* I, 69; cfr. *tb.* I, 45). Más adelante, ya en el libro segundo, cuando se exponen los hechos relativos a Tarquinio, vuelve a recurrirse a la metáfora astronómica: “se producirá entonces la vuelta del ciclo, cuyo movimiento de rotación natural podéis aprender a reconocer desde el primer momento (II, 45).<sup>13</sup> La mirada histórica de Escipión detecta en la toma del poder por parte de Tarquinio, en su tiranía, el comienzo de un nuevo ciclo, pues la estabilidad política sólo puede alcanzarse si se satisface la ley general formulada en II, 57:

La república no puede conservar su estabilidad a no ser que se dé en ella un equilibrio de derecho, deber y poder, de suerte que los magistrados tengan la suficiente potestad, el consejo de los hombres principales tenga la suficiente autoridad, y el pueblo tenga la suficiente libertad.

La tiranía de Tarquinio rompe el equilibrio característico del gobierno de los anteriores reyes y pone así en marcha una nueva fase en la historia política de Roma, que el Africano reconstruye como un ciclo de “rotaciones” y “contra-rotaciones”: a la tiranía, los romanos, dirigidos por Bruto, respondieron estableciendo la república. Tal es el movimiento de “rotación natural” en virtud del cual las repúblicas llegan “a su forma perfecta como por un camino y un curso natural” (II, 30). El político buscado debe conocer estos movimientos (*Rep.* II, 45).

---

<sup>12</sup> Cfr. J. E. G. Zetzel, *Cicero. De Re Publica*, Cambridge, 1995, not. ad loc., pp. 156, 228, 247.

<sup>13</sup> Sobre el uso ciceroniano de las metáforas astronómicas cfr. R. L. Gallagher, “Metaphor in Cicero’s *De Re Publica*”, en *The Classical Quarterly*, 51, 2, 2001, pp. 509-519.

El paralelismo entre las rotaciones celestes y los ciclos políticos es imperfecto, puesto que aquéllas, para mantener su estabilidad, no requieren intervención externa alguna, ni cabe tampoco que el hombre intervenga para alterar su majestuosa uniformidad. Quiero decir: el mantenimiento estricto de la metafórica astronómica pide un determinismo que Cicerón quiere evitar a toda costa (y a este respecto el *De fato* es el texto fundamental en el que, desgraciadamente, no puedo entrar en estos momentos). Por eso, si en un primer momento se recurre a las metáforas astronómicas para dar cuenta de los cursos políticos, en un segundo se explican los hechos astronómicos recurriendo a metáforas políticas: tal es el nudo del “sueño de Escipión”.

Los cursos celestes no se mantienen por sí solos, sino gracias al sol, que Escipión caracteriza sirviéndose de términos políticos: el sol es *dux*, *princeps* y *moderator* de los planetas y de la luna (*Rep.* VI, 17; cfr. tb. *Acad.* II, 126, *Nat. deor.* II, 49 y 92). El paralelismo entre el sol y *rector rei publicae* es completo.<sup>14</sup> Del mismo modo que el primero gobierna los planetas (VI, 17), el segundo “modera el curso de la república y la conserva con su potestad”: no sorprende que este individuo sea, como el astro, “casi divino” (I, 45). El sol introduce y garantiza la armonía celeste (VI, 17-18); de igual modo, ese varón buscado en la *República* establece “la concordia de las clases altas, bajas y medias” (II, 69). Ahora bien, el *rector rei publicae* sigue siendo un hombre y, por tanto, a diferencia del sol, es mortal. Sucede, sin embargo, que el alma de los hombres es de naturaleza supralunar (*Rep.* VI, 15).

Los hombres –continúa explicando Cicerón– “deben cuidar de este globo que ves en el centro de este templo y se llama tierra”. De aquí que la exigencia de cuidar lo mejor del alma se concrete como exigencia política: “Ejercita tú el alma en lo mejor, y es lo mejor los desvelos por la salvación de la patria”; y a la inversa: “los desvelos por la salvación de la patria” no sólo tienen presupuestos teológicos, sino también recompensas escatológicas, el alma de quien así se ocupa “volará más velozmente a esta su sede y propia mansión” (*Rep.* VI, 29).

El alma inmortal y supralunar gobierna (*moderatur*) el cuerpo del mismo que el sol, *princeps* celeste, es *moderator* de los planetas: es, pues, gracias al alma por lo que cabe metaforizar políticamente lo astronómico y astronómicamente lo político. Y es también por ello por lo que el alma humana puede intervenir en los acontecimientos terrenos y detener esos ciclos que en principio podían hacer pensar que toda república debía degenerar necesariamente, con la necesidad con la que se mueven los planetas. La inspiración de fondo de estos textos ciceronianos es marcadamente estoica, ese estoicismo que los estudiosos acostumbra a adscribir al “círculo escipiónico”: dado que en el alma humana, o tal vez sólo en el alma de los mejores humanos, habita una chispa de la divina, aquélla puede intervenir en los

---

<sup>14</sup> Cfr. J. E. G. Zetzel op. cit. nota 12, pp. 237-238. R. L. Gallagher, op. cit. nota 13, pp. 531-532.

asuntos políticos, regulando los movimientos de las repúblicas, al igual que el sol regula los movimientos planetarios. El motivo alcanza su pleno sentido en la profecía que el primer Escipión dirige a su nieto, un paso donde se entremezclan de manera inextricable elementos cósmicos, políticos e individuales; tras advertirle que “tropezarás con una república perturbada por la imprudencia de mi nieto”, es decir, del *popular* Tiberio Sempronio Graco (hijo de Cornelia y, por tanto, también nieto del primer Africano), tras tal advertencia exclama:

En este momento, tú, Africano, deberás descubrir a la patria la luz de tu valeroso ingenio y de tu prudencia; pero veo la ruta, diría, del destino como doble en este momento. Cuando tu edad haya cumplido (*convertere*) siete veces ocho giros solares, y estos dos números que se tienen los dos como perfectos por distintas razones, hayan completado por natural circuito (*circuitus naturalis*) la edad destinada, la ciudad se volverá (*convertere*) entera sólo hacia ti y hacia tu apellido: el Senado tendrá la vista puesta en ti, y todas las personas de honor, los aliados, los latinos; tú serás único en quien apoyar la salvación de la ciudad, y, para decirlo pronto, deberás actuar como dictador para poner orden en la república, si es que consigues escapar de las impías manos de tus parientes.

(*Rep.* VI, 12)

“Los parientes”, evidentemente, son los hermanos Graco, por los que el autor siente especial simpatía. En aquellos momentos decisivos para Roma sólo un hombre providencial, Escipión Africano, podría haber detenido el curso fatal de los acontecimientos. El momento cósmico era el indicado y el individuo el apropiado, pero la despiadada Fortuna (sirviéndose tal vez de las manos de sus enemigos políticos) quiso el Africano muriera repentinamente, antes de poder satisfacer su destino. Por eso el ciclo continuó su marcha y ahora, cuando Cicerón escribe, amenaza un nuevo Tarquino, César, y es, por tanto, pertinente volver a plantear la alternativa entre el rey bueno y justo y el tirano.

## VI

Decía más arriba que tan intolerable resulta la igualdad absoluta como la desigualdad radical. Esa “cierta igualdad” que se menciona en *Sobre la república* I, 69 es uno de los rasgos fundamentales de la constitución mixta: la *aequalitas quaedam* es la precondition necesaria para el otro rasgo fundamental de tal constitución, aquél en que en último extremo radica su superioridad, su estabilidad. La argumentación ciceroniana es extremadamente sutil. Aun supuesta la justicia de los gobernantes (o del gobernante), la estabilidad exige que nadie transgreda los límites de la posición social que le ha sido dada. Pero tal no trasgresión pide a su vez que el orden político positivo conceda aquello “de lo que no pueden carecer los hombres

libres por mucho tiempo”, a saber: “cierta libertad” (*Rep.* I, 69). Los tópicos de la constitución mixta, de la estabilidad y de la libertad se dan la mano. Cicerón, en efecto, insiste en que la estabilidad de la pública exige que el pueblo tenga “la suficiente libertad” (*Rep.* II, 57). En la página 249 escribe el autor: “La misma palabra libertad tenía en Roma sentido jurídico únicamente contrapuesta a la esclavitud, pero fuera de esa dicotomía central del ‘derecho de las personas’, se usaba en un sentido político, no jurídico”. Tal “sentido político” debe ponerse en relación con las críticas a la aristocracia que se leen en *Sobre la república* I, 43: que muy pocos participen en el proceso de toma de decisiones y que, en consecuencia, la mayoría queda fuera del ejercicio del poder, es un defecto de tal forma o estrategia de ejercer el poder. Algo más adelante, en I, 47, habla Escipión como sigue:

¿Cómo puede ser justo, no digo ya el reino, donde la servidumbre no es oscura ni dudosa, sino en estas repúblicas en que todos son libres sólo de palabra? En ellas los ciudadanos votan, nombran a los magistrados con mando supremo, participan en las elecciones y en la votación de las leyes, pero dan lo que ha de darse aunque no quieran, y dan a quien se lo pide lo que ellos mismos no tienen; porque están apartados del mando, del gobierno público, del juicio y de poder ser elegidos, jueces, pues esto depende del abolengo y la fortuna de las familias.

Estas palabras recogen los elementos de la tradición democrática a la que se refiere el autor y, a la vez, señalan su degeneración, pues pintan la situación de la gran mayoría de la población romana de la época de Cicerón.<sup>15</sup> Cicerón, pues, no era un defensor del *status quo*, sino un innovador, si bien la innovación consiste en reenlazar con la antigua constitución romana (convenientemente idealizada).

En *Sobre la república* no sólo se investiga cuál es la mejor constitución posible, sino que se intenta legitimar filosóficamente la constitución republicana romana en la medida en que se identifica con tal forma política óptima. Por eso Escipión argumenta a favor del régimen mixto acudiendo a una perspectiva histórica: la historia constitucional romana se interpreta como el desarrollo “natural” hacia tal forma óptima, como si la astucia y la sabiduría de muchas generaciones de políticos hubieran plasmado en la realidad aquello que ha quedado demostrado teóricamente que es lo mejor. En estos momentos la narración ciceroniana rememora, en gran medida, las grandes personalidades que han hecho posible que en Roma se plasmara tal constitución mixta, pero es también, de manera insidiosa o aporética, la del triunfo de la irracionalidad. De donde se sigue directamente la necesidad imperiosa de reivindicar la racionalidad, lo cual no es un despropósito, pues Roma ha tenido la

---

<sup>15</sup> Cfr. J. Sprute, op. cit. nota 7, p. 162.

suerte de que en su historia abunden los “varones óptimos”, caracterizados por su extraordinario *consilium* (p. 241). Y el *consilium*, para Cicerón, dice relación a la ley natural. Entramos así en el capítulo 4, donde se estudia y se analiza el diálogo titulado *Sobre las leyes*.

## VII

*Sobre las leyes* se inicia con una disquisición sobre la fiabilidad de la tradición, con cuestiones que hoy en día llamaríamos de filosofía de la historia. Con razón señala el autor la importancia de estas páginas introductorias (por lo común desatendidas) y su relación, no del todo evidente a primera vista, con el derecho natural. Cicerón, en efecto, se sitúa al margen y por encima de analistas y jurisconsultos. Recuérdese que Escipión, en *Sobre la república*, había elucidado la mejor constitución posible, la de la Roma idealizada, sirviéndose de una reconstrucción histórica que ha puesto de manifiesto que “lo natural” es algo extraño: mirar al bien y a la utilidad común. Lo natural (para los necios)<sup>16</sup> no es obvio ni evidente, pues requiere ser descubierto, a saber: mediante una investigación histórica, lo cual no quiere decir en modo alguno que lo natural sea histórico, temporal y perecedero; todo lo contrario, pues para el buen historiador -no así para los analistas criticados en los compases iniciales del *Sobre las leyes*- pasado y presente se tocan, justamente porque la ley es natural, o sea, eterna, o dicho de otra manera: tiene un fundamento teológico. La alternativa está claramente planteada: o bien tal sanción teológica, o bien la posibilidad que el autor insiste en llamar *popularis*, el convencionalismo y el derecho del más fuerte, el acuerdo de los hombres entre sí. Pero dado que (entonces y ahora) los hombres pueden acordar las cosas más descabelladas, parece oportuno concluir que no todo lo que ordena el pueblo es vinculante. Planteadas así las cosas, es oportuno concluir que “derecho natural, en Cicerón, es el instrumento para impedir la destrucción y la ruina de la comunidad política, de la *ciuitas*” (p. 250), es sin embargo algo exagerada la afirmación que se lee unas páginas más adelante y sobre la que ya he llamado la atención: “el derecho natural, en suma, es el arma ciceroniana contra las reivindicaciones de los *populares*. El arma de la que se echa mano cuando todo lo demás ha fallado” (p. 262). Hasta cierto punto, todo el libro es el intento por vincular ambas afirmaciones; personalmente, necesitaría más explicaciones.

---

<sup>16</sup> Tal vez aquí no sea ocioso recordar que el necio -si aceptamos como es obligado la definición del diccionario de la RAE- no es un ignorante cualquiera, sino uno que ignora algo que debería y podría saber, y debería y podría porque es racional.

## VIII

La demostración de la superioridad de la constitución romana idealizada tal y como ha sido defendida por Escipión pide demostrar que el Imperio es justo; y al hilo de esta cuestión escribe el autor unas interesantes páginas sobre el derecho de guerra (pp. 275 y ss.), cuya conclusión puede leerse en la página 280: “Su intención [la de Cicerón] había de ser mostrar, como en *Sobre los deberes*, que la guerra y la conquista eran compatibles con la justicia, porque sólo así podría mantener que Roma era verdaderamente una *res publica*. Cicerón quiere demostrar que una ciudad puede hacerse verdaderamente grande, puede transformarse en un imperio, sin atentar contra la justicia”.

Cabe pensar, en efecto, que dado que la constitución romana es una constitución mixta, y dado que la constitución romana es la mejor en absoluto, no sólo para los romanos, sino para todos los hombres en general, puede entonces pensarse, decía, que es bueno para todos los hombres en general quedar bajo el dominio de los romanos, al igual que hoy en día pensamos (y no me excluyo) que es deseable para todos los humanos, o al menos relativamente deseable, respetar esas formas de conducta privadas y públicas que solemos asociar a las “democracias occidentales”. En *Sobre la república* I, 70 Escipión afirma “solemnemente” que “de todas repúblicas, no hay ninguna que, por su constitución, por su estructura o por su régimen, sea comparable con aquella que nuestros padres recibieron de los antepasados y nos transmitieron a nosotros”. Planteadas así las cosas parece obvio que para todos los hombres (si es que saben percibir dónde están sus verdaderos intereses) será conveniente disfrutar el dominio de esos romanos que habrán de implantar tan ventajosa forma de gobierno.

Algunos estudiosos han considerado que lo que por comodidad y para abreviar cabe llamar “imperialismo romano” puede y debe justificarse desde categorías estoicas, incluso que el fin último de las *Historias* escritas por Panecio apuntaba en esta dirección. Panecio en particular, y los estoicos en general, habrían combinado la discriminación racial y cultural entre griegos y bárbaros con la distinción aristotélica entre “el esclavo natural”, que debe ser mandado, y el libre, capaz por naturaleza de ejercer el mando e incluso obligado a ello (*Pol.* 1254 a-1255 a).<sup>17</sup> Esta explicación supone que Panecio habría anticipado los argumentos esgrimidos por Lelio en la *República* ciceroniana, de acuerdo con los cuales los pueblos más débiles o más atrasados necesitan ser tutelados, para su bien, por los más fuertes (*Rep.* III, 36). Pero esta suposición acaso sea excesiva, pues pide que Panecio, en orden a

---

<sup>17</sup> Cfr. W. Capelle, “Griechische Ethik und römischer Imperialismus”, en *Klio*, 25, 1932, pp. 86 y ss.

legitimar la dominación imperial romana, olvide esos ideales igualitaristas y cosmopolitas tan caros al estoicismo (SVF III, 334-366).<sup>18</sup>

Polibio se plantea explícitamente la legitimidad de la dominación imperial romana en *Historias* III, 4; más aún, considera que la máxima utilidad de su obra radica en ofrecer un relato histórico que permita comprender “si el poder romano es digno de elogio y de emulación, o si merece reproche”. “Por eso -continúa- la culminación de esta historia será conocer cuál fue la situación de cada pueblo después de verse sometido, de haber caído bajo el dominio romano”; el balance general es positivo, aunque Polibio reconoce que los romanos han cometido algunos excesos puntuales. La posición de Posidonio es más matizada. Si se admite que los pasajes de Estrabón referidos a Hispania (III, 144, 154, 156, 163) y a los piratas de Cilicia (XIV, 665, 688-689) tienen su origen en las *Historias* de Posidonio,<sup>19</sup> cabe entonces sostener que los romanos fueron vistos como portadores de paz y orden en las regiones bárbaras, cuyos habitantes veían amenazado su bienestar por una situación muy inestable, lo cual no supone en modo alguno (a sus ojos) la legitimidad de la política imperial romana, sino en todo caso su justificación instrumental parcial. La dominación romana, cuando escribe Posidonio, era total: de que viera, tal vez, con condescendencia que los romanos acabaran con la piratería facilitando de este modo las relaciones comerciales entre los pueblos civilizados, no se sigue que él, un griego, identificara la *pax romana* con la felicidad de ser subyugado. El problema no debe plantearse en abstracto (¿fue beneficiosa la dominación romana para los pueblos sometidos?), sino en concreto a propósito de esos casos en los que el tutelaje romano aparecía de todo punto innecesario cuando no directamente negativo, a propósito de esos bárbaros orientales tan especiales que son los griegos: aunque Polibio considera que los romanos, frente al *thymós* característico de los bárbaros, participan del heleno *logismós* (II, 30), y son “griegos honorarios” (II, 12, 4-8), tampoco olvida recordar tres discursos en los que embajadores griegos califican a los romanos de “bárbaros” destructores de la libertad de Grecia (I, 11; V, 104; IX, 37).<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Cfr. H. Strasburger, “Poseidonios on Problems of the Roman Empire”, en *The Journal of Roman Studies*, 55, 1/2, 1965, pp. 40-53. Nótese que de manera imperceptible hemos pasado del plano del acontecer histórico al de su enjuiciamiento moral; pero si ahora no se discuten los ciclos, sino la legitimidad de un momento cíclico, es que, por así decirlo, la mecánica cíclica pierde fuerza, pues para qué discutir algo que, quierase o no, habrá de acontecer o está aconteciendo. Interesa subrayar este desplazamiento.

<sup>19</sup> Así lo hace W. Capelle op. cit. nota 17, p. 103, con la aprobación de H. Strasburger, op. cit. nota 18, p. 46.

<sup>20</sup> Cfr. C. Champion, “Romans as Barbaroi: Three Polybian Speeches and the Politics of Cultural Indeterminacy”, en *Classical Philology*, 95, 4, 2000, pp. 425-444.

Por eso Cicerón, consciente de esta situación y admirado conocedor de la gran tradición intelectual griega, no puede justificar el imperialismo romano tan burdamente como Lelio, que expresa –puede suponerse– la opinión por lo general admitida entre las clases dominantes romanas, que no coincide, al menos en la estrategia argumentativa, con la del Arpinate. Permítaseme, de nuevo, un breve *excursus* sobre tan interesante cuestión.

Cicerón tituló a su investigación sobre los deberes *De officium*, porque esta palabra latina traduce la voz griega *kathékon*, no *kathórzoma*: no están en juego los deberes perfectos, lo “recto en sí” y absoluto, sino los deberes medios que se cumplen por una razón plausible (*Off.* I, 8; III, 14). El momento es importante: en su justificación del imperialismo Cicerón argumenta desde lo que el estoicismo más flexible y pragmático de Panecio consideraba virtudes de segundo grado, aquéllas que no son propias y exclusivas de los sabios, sino comunes a todo el género humano (*Off.* III, 15). Desde esta perspectiva, en determinadas circunstancias, acciones aparentemente inmorales no lo son en realidad. Cicerón ejemplifica con el tiranicidio, para el pueblo romano –añade– “el acto más hermoso entre las bellas acciones que pueden realizarse” y considera que en este caso no hay contradicción alguna entre honestidad y utilidad, sino que, muy al contrario, “la honestidad se ha puesto de acuerdo con la utilidad” (*Off.* III, 19).

Pero al margen de este caso concreto, cuyo punto de referencia es el asesinato del César, debe buscarse una regla, y Cicerón dice hacerlo “conforme al método y al sistema de los estoicos”. La razón es la siguiente: para académicos y peripatéticos hay acciones útiles que pueden ser deshonestas, y viceversa, acciones honestas inútiles; para los estoicos, por el contrario, “lo que es honesto ello mismo es útil, y no hay nada útil que no sea honesto” (*Off.* III, 20). Frente a la justificación de Lelio, que sólo tenía en cuenta la utilidad, de dominados y de dominadores, la estoica buscada por Cicerón debe demostrar que el dominio universal romano es útil porque es honesto y es honesto porque es útil. Pero regresemos a la regla buscada, útil y a la vez honesta. Cicerón identifica la naturaleza y el derecho civil (*natura, id est iure gentium*), pues una y otro ordenan lo mismo, que es ilícito causar daño a otro para beneficiarse uno mismo (*Off.* III, 23). Es la misma ley teorizada en el *De legibus* y de la que habla Lelio en *República* III, 33, que no ordena directamente el dominio de los pueblos más fuertes sobre los más débiles, como concluía este último con premura, sino la identidad de intereses entre los más fuertes y los más débiles, no para beneficio de unos, otros o incluso de ambos, sino para el de toda la humanidad. El caso de Roma es similar al del tiranicidio: acciones en apariencia inmorales no lo son en realidad tan pronto como se accede al nivel de la ley natural, que ordena mirar al bienestar de la humanidad en general y a largo plazo.

Y esto último es justamente -de acuerdo con Cicerón- lo que sucedía antaño, en los tiempos gloriosos de la República, “cuando el imperio romano mantenía su señorío con beneficios, no con injusticias”; “aquello -continúa- más que dominio podía llamarse patrocinio de todo el mundo” (*Off.* II, 26). Era un imperio legítimo y

por eso se mantuvo largo tiempo. Ahora, sin embargo, desde los tiempos de Sila y más aún bajo la tiranía de César, se ha tornado ilegítimo y de la mano de tal ilegitimidad se ha perdido la misma República. La misma historia de Roma ilustra las sanciones naturales que acompañan a los imperios injustos, los que violan lo ordenado por la ley natural, aquéllos que, en realidad, dejan de ser imperios para convertirse en la propiedad particular de unos pocos individuos poseedores de inmensas fortunas y extensísimas clientelas. Cicerón piensa de nuevo en César:

Así pues, una vez que hubo ultrajado y devastado las naciones extranjeras, como para significar que nuestro poderío queda aniquilado, vimos ser conducida en triunfo la imagen de Marsella, y celebrar el triunfo sobre una ciudad sin la cual nunca triunfaron nuestros generales después de las guerras transalpinas. Podría recordar además muchas injusticias cometidas contra nuestros socios, si el sol hubiera visto algo más indigno que esto. Con razón, pues, nos vemos ahora castigados.

(*Off.* II, 28)

Y poco más adelante:

La República, en realidad, la hemos perdido enteramente y hemos venido a caer en estas desgracias por preferir que nos teman a que nos quieran y nos amen. Si han resultado tales las consecuencias de una injusta dominación, ¿qué deben esperar los particulares?

(*Off.* II, 29)

Evidentemente, sólo lo peor, a menos que impere, o vuelva a imperar, la ley natural.

## IX

El imperio, pues, es ilegítimo porque se ha violado el imperativo de justicia, o sea, porque lo han violado los enemigos políticos de Cicerón, a los que autor también dedica unas sabrosas páginas (290 y ss.). No creo sin embargo que haya que tomarse tan a la letra los insultos ciceronianos, que deben inscribirse más bien dentro de la rica tradición romana de la invectiva; a fin de cuentas, los romanos eran un pueblo que insultaba mucho, muy bien y con mucha gracia.<sup>21</sup> La forma de proceder de Cicerón, lo deslenguado de su manera de expresarse, no constituye en

---

<sup>21</sup> Sobre esta cuestión véase el interesante y erudito estudio de I. Opelt, *Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen. Eine Typologie*, Heidelberg: Carl Winter, 1965,

modo alguno una excepción y debe verse más bien como un reflejo semántico de las enormes tensiones que por aquel entonces se vivían, imagen de la clara conciencia que se tenía de que el enemigo era interno.

No sé hasta qué punto de que Cicerón exigiera y consiguiera la ejecución de Catilina, o de que pidiera medidas igualmente taxativas contra Marco Antonio o Verres, se sigue que en general reclamara “un *bellum iustum* contra conciudadanos” (p. 291). Por lo demás, cuando se convierte al ciudadano en enemigo no se enmascara el conflicto civil (p. 296), sino que más bien al contrario se lo pone en primer plano, quiero decir, se explicita la idea y el convencimiento de que Roma no se destruirá por factores externos, sino por y desde sí misma. Los remedios ciceronianos frente a esta lamentable situación son expuestos y analizados en el capítulo 5, dedicado al Príncipe.

Este último capítulo comienza con una reconstrucción del proceso civilizatorio tal y como es expuesto por Lucrecio en el libro V de su *De rerum natura*; el autor ve en el poeta epicúreo a un defensor del pacto y la convención, y a Cicerón como un enemigo de uno y otra (pues pueden vulnerar la *utilitas*). En la página 306 se lee otra comparación entre Lucrecio y Cicerón: “Cicerón no podía estar de acuerdo con Lucrecio, que culpaba a los ricos de la violencia y, aun haciendo a las ciudades una fundación de los reyes, los separaba a éstos del derecho, como realidades enteramente distintas”.

Pero no puede olvidarse que la solución epicúrea es estrictamente individualista, lo cual no quita para que esta escuela filosófica fuera contraria a la democracia: de acuerdo con Filodemo la democracia es la forma de gobierno *asunetôtaton*, “máximamente estúpida o insensata” (*Ret.* I, 375, 3 y ss), porque exige la participación constante y decidida en la vida pública. Hecha esta salvedad, el problema no está en elegir entre una y otra forma política, sino en la misma vida política, fuente y origen de indecibles perturbaciones. Por eso los epicúreos piden retirarse a una comunidad cerrada y obedecer ciegamente al maestro. “Realiza todos tus actos como si Epicuro te observase”, señala Séneca en *ad Luc.* 25, 5 (= 211 Us.). Y en la carta 11, 8-9 recuerda esta otra máxima epicúrea: “Hemos de escoger un hombre virtuoso y tenerlo siempre ante nuestra consideración para vivir como si él nos observara, y actuar en todo como si él nos viera”. Para los epicúreos la violencia y la injusticia no son patrimonio exclusivo de los ricos, sino absolutamente de todos los hombres que viven alejados de la palabra del Maestro (y que por eso son infelices). Pero estas cuestiones nos alejan en exceso de lo que interesa en estos momentos. Regresemos, pues, a Cicerón.

Frente al convencionalismo epicúreo, Cicerón introduce una nueva concepción del consenso, “que no es origen de la ley sino consecuencia de ella y que no consiste tanto en buscar coincidencias entre aspiraciones e intereses contrapuestos sino en obtener la unanimidad” (p. 306). Su posición, sin embargo, creo, es más sutil de lo que se sugiere en la página 308, donde el autor explica que, de acuerdo con el Arpinate, tal concordia existe desde siempre en la ciudad y que sólo se ha roto por

la intervención de algunos tribunos sediciosos, de suerte que sería suficiente con eliminarlos para que regresara. En la vida política las cosas acostumbran a ser más complejas, y los análisis ciceronianos no dejan de lado tal complejidad. De hecho, los dos famosos lemas ciceronianos analizados en las páginas 308-310, “la concordia de los estamentos” y “el consenso de todos los buenos”, apuntan entre otras cosas a evitar fáciles dualismos, o a establecer dualidades que no se solapan con las tradicionales. Tampoco creo que pueda decirse que el planteamiento ciceroniano apunte a dejar la dirección de la vida política en manos de unos pocos que deberían garantizar a los demás un “digno retiro”.

La expresión *cum dignitate otium* se lee en *Pro Sestio* 98, un discurso pronunciado en marzo del 56:

¿Cuál es, entonces, la meta a la que deberían mirar y orientar su ruta estos pilotos de la nave del Estado? Aquello que es lo mejor y más deseable para todos los hombres sanos, honestos y felices: una vida apacible con honor (*cum dignitate otium*). Todos los que desean esto son considerados optimates; quienes lo consiguen hombres ilustres y protectores del Estado. Pues ni es conveniente que los hombres se dejen arrastrar por el honor de desempeñar cargos públicos hasta el punto de no mirar por su tranquilidad, ni que se entreguen a una vida apacible que los aparte de los honores (*neque enim rerum gerendarum dignitate homines efferri ita convenit ut otio non prospiciant, neque ullum amplexari otium quod abhorreat a dignitate*).

También en el *De oratore* I, 1, acabado en el 55:

Cuando muy a menudo reflexiono, querido hermano, y rebusco en la memoria los viejos tiempos, me parece que fueron muy dichosos quienes, en la mejor de las repúblicas y en la cima de su vida pública y de la fama que habían hecho, llegaron a trazarse y mantener un tenor de vida tal, que pudieron, o mantenerse en activo sin correr riesgos, o en un digno retiro (*in otio cum dignitate*).

En una carta dirigida a Publio Lentulo en diciembre del 54, y que ha sido considerada como una especie de apología política, escribe Cicerón como sigue:

Nunca se ha elogiado entre grandes personas de Estado (*gubernanda viris*) la permanencia inmutable en la administración de la república. Como en la navegación es un arte el saber ceder ante la tempestad, aunque no puedes alcanzar el puerto, pero si cambiado el rumbo por una mutación del velamen, puedes conseguirlo, es una necedad el mantener con peligro el rumbo que habías tomado, antes que modificarlo convenientemente y llegar al punto que te habías propuesto; así en la administración de la república debemos de pro-

ponernos lo que he dicho muchísimas veces, el descanso en el honor (*cum dignitate otium*). No debemos decir siempre lo mismo, pero sí pretender el mismo fin.

(*ad Fam.* I, 9, 21)

No puede sorprender que una expresión tan jugosa y tan ambigua como es *cum dignitate otium* -que aquí ofrezco, respectivamente, en las traducciones de José Miguel Baños Baños (“una vida apacible con honor”), José Javier Iso (“digno retiro”) y Manuel Mañas Nuñez (“el descanso en el honor”)- haya suscitado una enorme discusión, pero que, en general, puede compendiarse en dos grandes corrientes interpretativas: de un lado los que piensan que la frase tiene un sentido moral y político, de otro los que consideran que debe interpretarse en el contexto más preciso de las luchas políticas que por aquel entonces asolaban Roma: estamos en los años 56-54.<sup>22</sup>

Puede pensarse, en efecto, que Cicerón busca una reconciliación entre dos formas de vida en principios antagónicas: de un lado una vida tranquila y descansada, de otro, una vida dedicada al deber. Cicerón sería en este momento una especie de peripatético que acude a la tradición de esa *scholê* que es para Aristóteles el fin deseable tanto de los individuos como de las ciudades. A favor de esta lectura puede aducirse, por ejemplo, una carta que el Arpinate dirigió a Ático ya en el año 59 y en la que se hace eco de la polémica entre Teofrasto y Dicearco acerca de los méritos respectivos de la vida activa y la vida contemplativa: Cicerón dice haber hecho lo suficiente para satisfacer al segundo y afirma que ahora desea volverse hacia la familia peripatética, “que no solamente me permite descansar, sino que incluso me reprende por no haberlo hecho nunca” (*ad Fam.* II, 16, 3).

Contra esta interpretación el autor, creo, consideraría que el lugar de la fórmula *cum dignitate otium* no es la filosofía griega, sino la política romana, esto es, que no estamos ante un enunciado de filosofía moral o política sino frente a un *slogan* de propaganda política: lejos de la controversia entre Teofrasto y Dicearco acerca de qué vida es superior, si la contemplativa o la activa, Cicerón se limitaría a pedir un marco en el que los “mejores” puedan desarrollar su actividad política en beneficio de toda la comunidad, y este marco se caracterizaría, en efecto, por la paz y la tranquilidad (*otium*), pero no a cualquier precio, pues la dignidad (*dignitate*) es irrenunciable. Cicerón pide dos cosas: paz y tranquilidad para la totalidad del *populus* y dignidad para la clase gobernante, al margen de la cuestión de la alternativa

---

<sup>22</sup> Un ejemplo clásico de la primera posibilidad puede leerse en P. Boyancé, “Cum dignitate otium”, en *REL*, XLIII, 1941, pp. 172-191. La segunda lectura puede encontrarse en Ch. Wirzubski, “Cicero’s cum dignitate otium. A Reconsideration”, en *Journal of Roman Studies* 44, 1954, pp. 1-13.

entre una vida de servicio a la cosa pública (en la tradición estoica difusa) o entregada al placer (en la tradición de un epicureísmo igualmente difuso).

En una carta de febrero del año 55, dirigida igualmente a Publio Lentulo, escribe Cicerón como sigue:

Yo encuentro consuelo también en el hecho de que soy un hombre a quien fácilmente conceden todos o que defienda lo que desea Pompeyo, o que me calle, o que me dedique a mis estudios literarios, extremo en el que hallo mi mayor satisfacción, cosa que haré ciertamente si su amistad no me lo impide. Porque todo aquello que yo me había propuesto, después de haber desempeñado cargos nobilísimos, y abrazado grandísimos trabajos, el derecho de expresar dignamente mi parecer, y la libertad de participar en la ordenación de los negocios públicos (*dignitas in sententiis dicendi, libertas in re publica capessenda*), todo esto se me ha quitado, e igualmente a los demás ciudadanos no menos que a mí. Es necesario asentir a unos pocos sin decoro alguno, o disentir inútilmente. Te escribo esto sobre todo para que medites en la actitud que tú también debes tomar. Se ha cambiado todo el proceder del senado, de los tribunales y de toda la república. No debo pensar más que en el retiro (*otium nobis exoptandum est*), y parece que los que mandan me lo concederán, si ciertas personas pueden soportar pacientemente su poder.

(*ad Fam.* I, 8, 3-4)

Aunque en un principio, en el *Pro Sestio*, el planteamiento pudiera ser político, los otros textos citados sugieren su metamorfosis en un problema personal; en estas circunstancias la reflexión filosófica no es en modo alguno, permítaseme la expresión, “ociosa”, pues ahora no está en juego la lucha partidista, sino las condiciones del retiro digno de un hombre que siempre ha puesto la vida activa por encima de la contemplativa. O sea, la tentación del *otium litteratum* que escogió, por ejemplo, Varrón y en otro sentido Ático, y la dignidad de esta opción peligrosamente próxima al epicureísmo. Cicerón ha comprendido perfectamente bien el profundo mensaje del Jardín: sabe que la filosofía es refugio y sabe igualmente que la vida teórica, vivida en toda su coherencia, culmina en una especie de ascética apolítica o que más bien utiliza a la política instrumentalmente.

Cicerón más ambiguo de lo que tal vez pudiera parecer a primera vista: al menos a partir de determinado momento, la tentación abstencionista epicúrea está muy presente, esa tentación que había intentando conjurar una y otra vez, pero que siempre había acechado, y que ahora surge con una fuerza cada vez mayor, una vez que los mismos sucesos históricos habían puesto de manifiesto lo aporético de la situación. Tiene razón al autor: Cicerón está próximo ahora a una meritocracia de

origen platónico (pp. 312 y ss.), o a ese ideal de vida paneciano del que habla Pohlenz en su estudio del año, y la fecha es importante, 1934.<sup>23</sup> Pero el problema es que ya no existen tales individuos.

## X

Ya no hay “mejores” y, sin embargo, tales individuos son de todo punto imprescindibles. La constatación de esta doble circunstancia dibuja un marco que favorece el alumbramiento de expectativas mesiánicas, y es en este contexto donde considero que deben plantearse las discusiones en torno a la figura del príncipe. Muy oportunamente recuerda el autor la polémica que a este respecto se suscitó en la Alemania de Weimar. “La discusión sobre el ‘príncipe’ ciceroniano estaba cargada de implicaciones políticas en la Alemania de Weimar” (p. 327), exactamente lo mismo que sucedía en la Roma tardorrepública, cabría añadir, y por eso mismo me gustaría incidir un poco más en esa discusión, relejendo los artículos de Heinze y de Reitzenstein a los que se refiere el autor (pp.326-327).

En su artículo de 1924 “Ciceros ‘Staat’ als politische Tendenzschrift” (*Hermes*, 59, 1924, pp. 73-94), R. Heinze comienza mencionando dos libros: *Die Idee des Principats bei Cicero und Augustus* (1917) de R. Reitzenstein, y *Cäsars Monarchie und das Principat des Pompeius* (1918), de E. Meyer. Uno y otro consideran que, ante la catastrófica situación que vivía Roma, Cicerón pide un “príncipe” en el sentido más estricto de la palabra, esto es, un poder unipersonal, como se desprende del hecho de que emplee las expresiones, en singular, *rector* o *moderator rei publicae*: un único *vir* que pudiera salvar y mantener la república. Heinze, por el contrario, y con su propuesta muestra el autor sus simpatías (p. 328), considera que Cicerón no piensa en un hombre, sino una categoría de personas: el *rector* sería en realidad una manera de referirse a los *consulares*, los senadores que han sido cónsules y en los que recaería la honorosa y difícil tarea de dirigir a la república. El uso del singular se explicaría por la influencia de Antístenes, Platón y Aristóteles, que, escribe Heinze, “habrían visualizado su ideal de actividad política en la persona del *politikós*”. Pero de esta forma no se soluciona el problema, pues ahora habría que saber quién es el sujeto, o los sujetos, de esta actividad política.

Es evidente, por otra parte, que en el pensamiento político ciceroniano hay una idea que se mantiene constante: que el interés privado debe supeditarse al público, pero no lo es menos que esta idea base puede argumentarse, tácticamente, de diversas maneras, si bien no, desde luego, democráticamente, pues Cicerón está convencido de que existe una solución racional y de que la razón sólo está al alcance de

---

<sup>23</sup> Cfr. M. Pohlenz, *Antikes Führertum. Cicero De Officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig/Berlin: Teubner, 1934.

muy pocos, o como dice el autor: la ley natural es patrimonio de muy pocos (p. 325). El problema se plantea cuando la racionalidad huye del lugar que tendría que haber sido su cobijo natural, el Senado, y cuando, por otra parte, se ve lo fácilmente que el poder unipersonal se convierte en tiranía.

Por eso recuerda Heinze las palabras que Escipión pronuncia en *Sobre la república* I, 69: conviene que en los Estados haya algo que quede al arbitrio de la muchedumbre, pero también “algo superior y regio, algo impartido y atribuido a la autoridad de los jefes”; tal condición la cumple la constitución mixta, que no decae “si no es por graves vicios de los príncipes”. De lo que se sigue -continúa Heinze- que cuando la *res publica* está corrompida y destruida, no puede reconstruirse mediante leyes u otras medidas coercitivas, sino sólo saneando y depurando a los *principes*: “Männer, nicht Maßnahmen”, o sea, son necesarios hombres, no medidas, esos *boni viri* que, según atestiguan las cartas ciceronianas del año 61, sólo lo son de nombre, pero que no existen en la realidad, esos hombres que Cicerón desea formar con su *Sobre los deberes*, al igual que Posidonio había influido en Escipión con su *Peri kathekontos*.

Planteadas así las cosas, no sorprende que en su escrito de replica, R. Reitzenstein considere que sus posiciones no están tan alejadas de las de Heinze como tal vez podría parecer a primera vista.<sup>24</sup> En realidad, la única diferencia es, por así decirlo, estratégica: él ha argumentado a partir de la tradición estoica de la figura del *sapiens*. Por otra parte, continúa, tampoco es tan importante la discusión en torno a la palabra *princeps*, pues la pregunta decisiva es la siguiente: “¿Se corresponde objetivamente en el Estado ciceroniano la realeza con las magistraturas [*Beamten* es la palabra que emplea Reitzenstein] o con la influencia de una única persona?”. Y es en este sentido, como recuerda el autor, que considera que la palabra *princeps* sólo debería designar al *Führer* y a la *Führernatur*, ese *Führer* “que ahora nosotros también añoramos para la regeneración de nuestro pueblo”. La discusión, pues, no se refiere, como sugiere el autor, al hecho de si Cicerón piensa en un único hombre, o en una categoría de personas, “el hombre político del pensamiento griego, que en Roma es el magistrado o el senador” (p. 328), sino a la necesidad de regeneración, y a este respecto tanto da que se trate de una o varias personas, lo importante es que pueda gobernar por encima de las constricciones legales, imponiendo (para el bien de todos) su naturaleza de *Führer*. Reitzenstein y Cicerón, insisto, no piden un monarca, sino un *Führer*, que en un momento dado aún se creyó que podía ser educado en los valores de la tradición clásica; y tal vez desde esta perspectiva habría que leer tanto la *Paideia* de Werner Jaeger como el *Antikes Führertum* de Max Pohlenz. De hecho, mientras estudiaba este último ensayo, no podía dejar de pensar en el *De clementia* de Séneca, ni tampoco en ese

---

<sup>24</sup> R. Reitzenstein, “Zu Cicero Re Publica”, en *Hermes* 59, 1924, pp. 356-362.

Cicerón que, dirigiéndose a su hijo, se dirige a todos esos jóvenes que habrán de salvar la República.

Tal es el hombre anhelado por Cicerón, el mejor ciudadano que deslinda cuidadosamente frente al tirano, o sea, él frente a Marco Antonio (pp. 339 y ss). Por eso, como señala el autor, el consenso ciceroniano no se refiere a unas ideas o unas medidas correctoras, sino que lo es en torno “a un hombre de naturaleza superior” (p. 332), o sea, en torno a un *Führer*.

En el último párrafo del libro se retorna una vez más a Turios. Reconozco que la pregunta es puramente retórica, pero no me resisto a plantearla: si la culminación del proceso que el autor llama de Turios fue también y al tiempo su fracaso, si “al final la mayoría se impuso, y con ella, triunfó también el criterio de que lo justo era la voluntad del más fuerte en el seno de la ciudad, es decir, de los muchos” (p. 342), si fue así y si lo que fue así condujo a espantosas guerras civiles, ¿no habrá que conceder, al menos, lo muy atinados que fueron los análisis políticos ciceronianos?. Dios nos libre tanto de los populismos como de los *Führer*, a fin de cuentas las dos caras de una misma moneda.