

Cicerón frente a los *populares*. Respuesta a Salvador Mas

Pedro LÓPEZ BARJA DE QUIROGA

Universidade de Santiago de Compostela

I

Salvador Mas, cuya mirada abarca por igual a Platón y a Gadamer, ha escrito una atinada y oportuna reflexión sobre el pensamiento del consular de Arpino; sobre su pensamiento, subrayo, pues el juicio sobre su vida, tras la inapelable condena pronunciada por Mommsen Tonante, debe quedar ahora necesariamente aparte. Su reflexión, que le agradezco profundamente, resulta muy útil a los historiadores, porque las preocupaciones que le animan y le ocupan no son las propias de nuestro gremio. Esta distancia, la que separa las miradas del historiador y del filósofo, enriquece un diálogo que no puede ser socrático, pero tal vez sí semejante a uno de aquellos *makrologoi* que agradaban a Gorgias. Claro que ahora no se trata de competir. Las páginas que ha escrito Salvador Mas desbordan ampliamente los contenidos del *Imperio legítimo* y pretenden, en última instancia, una reivindicación de las ideas políticas ciceronianas. Lo que quiero hacer yo ahora no es tanto una respuesta —muchas de las observaciones y críticas que hace me parecen correctas— cuanto un intento por mostrar los límites de esa reivindicación así como las nuevas perspectivas que abre.

Imperio legítimo puede leerse como un intento por definir el lugar que ha de ocupar Cicerón en el seno de la tradición republicana. Si bien muchos autores no encuentran mayores dificultades en acomodarlo dentro del republicanismo clásico, concediéndole a veces honores de fundador¹, no lo tiene en cuenta ni lo menciona

¹ Ph. Petit, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, 1999, Paidós (ed. or. O.U.P. 1997), p.38. Es muy interesante el análisis que hace G. Maddox sobre el uso de modelos romanos por parte de Ph. Petit y Q. Skinner en “The limits of neo-Roman liberty” *History of Political Thought* 23.3 (2002) 418-431. Estoy muy de acuerdo con Maddox cuando señala (p.421) que el republicanismo romano era “elitist to the core”. Puede verse también M. J. Villaverde Rico, *La ilusión republicana. Ideales y mitos*, Madrid, 2008, Tecnos, cap.III, aunque resulta un tanto superficial la contraposición que establece entre un Maquiavelo amoral y un Cicerón atento a la ética.

siquiera el libro, enormemente influyente, de J. Pocock, *El momento maquiavélico*², donde se enlaza directamente a Aristóteles con Maquiavelo, tras una breve parada en Polibio, pese a la impronta indeleble que la historia de Roma dejó en el autor de los discursos sobre la primera década de Tito Livio. Para Pocock, el origen está en Aristóteles, algo en lo que probablemente no le falta razón. De ahí que sea necesario ahora situar a Cicerón en línea con Aristóteles, no porque hubiera una influencia directa (no imposible, claro está), sino porque ambos comparten presupuestos similares. Y entre ellos figura, desde luego, la concepción del hombre como *animal de la pólis*, de donde se infiere que el pleno desarrollo del hombre en tanto que hombre sólo se alcanza a través de la participación política, de ese maquiavélico *vivere civile* al que tantas páginas consagró Pocock. Los epicúreos, tan hostiles a Aristóteles como denostados por Cicerón, no comparten este planteamiento. Como indica con toda razón Salvador Mas, para ellos “el problema no está en elegir entre una y otra forma política, sino en la misma vida política, fuente y origen de indecibles perturbaciones”³. Por esta razón, si hubiera que recurrir a un calificativo anacrónico, por mi parte no identificaría al epicureísmo con una “postura progresista” como me reprocha Mas. Al contrario, pienso que el Jardín entronca mejor (Farrington me asista) con planteamientos neoliberales, por su común y abierta desconfianza hacia lo público, su común y decidida preferencia por el ámbito de lo privado y su manifiesto repudio de todo compromiso que el interesado no hubiera suscrito personalmente. Si las únicas obligaciones que tenemos como personas son aquellas que hemos libremente asumido, esto es, las que provienen de las relaciones personales de amistad, relegando nuestra condición ciudadana a un segundo plano, entonces cualquier exigencia republicana simplemente se desvanece.

Ahora bien, esta exigencia de participación política, a mi juicio, Cicerón no la dirigía a todos los ciudadanos, sino únicamente a los mejores, coincidiendo también en esto con Aristóteles. Para ambos, el animal político que todos los hombres llevamos dentro, sólo algunos, verdaderamente pocos, podrán expresarlo, verlo realizado con una activa participación en la toma de decisiones que afectan a la comunidad. Por eso, creo que es de vital importancia distinguir, más tajantemente de lo que lo hace Salvador Mas, el *otium* aludido en algunas cartas privadas como añoranza personal, a modo de retiro político como una especie de jubilación merecida, del *otium cum dignitate* del *Pro Sestio*, que es una verdadera propuesta política. En el discurso, Cicerón reclama ese *otium cum dignitate* no para sí mismo sino para esa inmensa mayoría de ciudadanos a los que él nombra engañosamente *opti-*

² J.G.A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, 2002, Tecnos (ed. or. Princeton U.P. 1975).

³ Véase, para los necesarios matices y explicaciones, Salvador Mas, *Pensamiento romano*, Valencia, 2006, p.113-117.

mates. Un lugar aparte ocupan los *principes uiri*, los *gubernatores rei publicae*, quienes no pueden en modo alguno abdicar de su compromiso, pues no piden ni esperan retiro alguno. Sobre sus espaldas descansa el *otium cum dignitate* de la comunidad política. Esto se puede ver muy claramente si ponemos en relación directa dos de los textos citados por Salvador Mas. En el primero, *Pro Sestio* 98, Cicerón señala que la meta a la que deben dirigirse los pilotos de la nave política es *cum dignitate otium*, es decir, el abstencionismo político de la mayoría sumado al respeto por las instituciones fundamentales de la república. En el segundo, *ad Fam.* 1,9,21, Cicerón explica que el piloto, a veces, puede tener que dar un rodeo para llegar a puerto, pero teniendo muy claro cuál es el puerto al que se dirige: de igual modo, concluye, “en la administración de la república debemos proponernos lo que he dicho muchísimas veces: *cum dignitate otium*”. Ésta es la única meta, una vez más, el objetivo al que ha de tenderse aunque sea por caminos desviados: una mayoría de ciudadanos pasivos (si se me permite la expresión), dirigida por pilotos expertos que saben mantener la paz interna y el rumbo correcto.

En este punto, Cicerón a mi juicio se muestra fiel a su filiación platónica, apartándose de lo que es la piedra angular de la *Política* aristotélica. Según la enseñanza platónica, hay un solo “conocimiento director”, uno solo es el “arte de mandar”, que vale tanto para el rey como para el señor de la casa o el amo de esclavos. Aristóteles rechazó de plano este axioma, porque el gobierno entre iguales, afirma, se funda en la alternancia, en gobernar y ser gobernados por turno, de manera que es radicalmente distinto del gobierno entre desiguales, en el que uno manda siempre y otro (la mujer, el esclavo) obedece siempre. Para Cicerón, como para Platón, la política, la *ciuilis scientia*, es una sola y la misma, y su finalidad es la felicidad de los gobernados, a diferencia de Aristóteles, quien sostiene que el político debe procurar *eudemonía* sólo a los ciudadanos, mientras que los restantes habitantes de la *pólis*, los no ciudadanos, no son sino medios para este fin. El axioma aristotélico conduce al reconocimiento de una cierta igualdad entre ciudadanos y, por tanto, de un cierto derecho a tomar parte en las deliberaciones de la *pólis* y en la administración de justicia: si todos son iguales, todos deben gobernar y ser gobernados por turno. El axioma platónico, por el contrario, rechaza que el ciudadano, por el mero hecho de serlo, tome parte en el gobierno de la ciudad. Los productores de la Calípoli lo tienen formalmente prohibido. Este último es, a mi juicio, el punto de vista que adopta Cicerón: el político ha de procurar la felicidad de todos –incluidas naciones bárbaras y salvajes como los africanos, hispanos y galos (*Ad Q. fr.* 1,1,27)–, pero la condición de ciudadano no implica necesariamente la participación en el gobierno de la *res publica*.

Si planteamos así la cuestión –una minoría que gobierna a una mayoría, que, a su vez, la respalda–, el problema consiste entonces en identificar qué se oculta tras las denominaciones de “minoría” y “mayoría” o, mejor dicho, ver si podemos traducir ambos términos a lenguaje ciceroniano; y aquí es donde probablemente resida una primera discrepancia entre el autor y su crítico, porque para Salvador

Mas, la “mayoría” son aquellos ciudadanos conscientes de dónde están sus *verdaderos* intereses. A mi juicio, en cambio, los términos ciceronianos (en coincidencia una vez más con los aristotélicos) son más simples: ricos y pobres. Esto, en efecto, requiere alguna explicación.

Dice Salvador Mas, refiriéndose a lo que constituye el núcleo de *Imperio legítimo*: “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”. Admito que hay algo de circular en el argumento, debido al hecho de que no tenemos una alternativa *popularis* a los escritos de Cicerón, pues lo que más se podría parecer, esto es, la obra de Salustio, constituye un relato, no un argumento teórico. Con todo, la referencia a los “dos cuerpos” no es mía, sino de Catilina, a quien Cicerón censura por buscar el enfrentamiento entre ambos cuerpos, en lugar de su conciliación. Como es sabido, Roma, en lenguaje oficial, es “el senado y el pueblo” (*senatus populusque Romanus*), una diarquía que podemos ver reflejada incluso en la leyenda fundacional de la Ciudad, en el enfrentamiento entre Rómulo y Remo.

Tenemos, pues, cuatro términos que es necesario explicar: senado y pueblo, ricos y pobres. Definir senado no es difícil, sí lo es, como acertadamente lo señala Salvador Mas, explicar qué es “pueblo”. En *Imperio legítimo* defendí que debía entenderse pueblo desde la imprecisa noción de *corpus*, de manera que el término “pueblo” haga referencia a los comicios, de donde emana la ley, puesta en pie de igualdad (si bien controvertida) con el *senatus consultum*. Para que pueda hablarse de *corpus* tiene que tratarse de un *órgano* de la *res publica*, no simplemente de un grupo social, como puedan ser los *naucularii* o los libertos; tiene que ser una de las partes de la *politeía*, con capacidad para expresar su opinión de manera autorizada, si no vinculante. Por eso, senado y pueblo son los dos cuerpos de la república, tan mal avenidos en su imbricación como lo están el hombre y el caballo en la figura mitológica del centauro. Cicerón tuvo que enfrentarse al hecho de que el centauro había dado paso a una quimera, cuando los dos cuerpos se convirtieron en tres, al hacerse los *equites* con el control de las *quaestiones*. El origen de la división se remonta lejos en el tiempo, hasta Cayo Graco, pero el enfrentamiento abierto podemos situarlo de manera precisa en lo que cabría denominar la crisis del 61. En diciembre del 61 a.C. las sociedades que habían vencido en la licitación del impuesto de Asia –realizada por los censores ese mismo año– solicitaron del senado, con la anuencia de Craso, una rebaja, alegando que habían pujado demasiado alto. A Cicerón le parece poco menos que desvergonzada la petición, pero la apoya en lo que puede, por temor a que, si no consiguen lo que solicitan, los publicanos se distancien del senado. Durante un año, Catón se opone y se impone, bloqueando la petición, alegando que al senado no le interesa una lealtad comprada, con la consiguiente irritación del arpinate, que le confiesa a su amigo Ático que Catón daña a la república hablando en el senado como si estuviera en la ciudad ideal de Platón y no

entre la hez de Rómulo (*Ad Atticum* 2,1,8 = SB 21). Y en la carta que le escribe a su hermano Quinto, le recomienda que se ponga de parte de los publicanos y no atienda al tenor literal de la ley censoria que adjudicaba los impuestos⁴. César naturalmente no desaprovechó la ocasión. Ya que el senado no estaba dispuesto a ceder, él como cónsul, en el 59 a.C., presentó un proyecto de ley por el que se satisfacían las demandas de los publicanos, obteniendo de paso alguna participación en el negocio (cfr. Cic. *In Vatinius* 29). A partir de ese momento, pudo contar con su lealtad inquebrantable, todavía viva años después, cuando César cruce el Rubicón e invada Italia⁵. En diciembre del 44 a.C., con la perspectiva que da el paso del tiempo, Cicerón insiste en su crítica a la actitud de Catón, defensor a ultranza del *aerarium*, porque la colaboración entre el *ordo* senatorial y el ecuestre era crucial para la salvación de la *res publica* (*Off.* 3,88).

Así tenemos definido al pueblo en términos ciceronianos, que ya no se refiere a los comicios, sino a los *equites*. Un pasaje de los discursos contra Verres lo muestra de modo palmario. “Y porque son casi como predios del pueblo romano las rentas públicas y las provincias, al igual que vosotros os deleitáis en vuestras fincas cercanas, así para el pueblo romano es deliciosa la proximidad de esta provincia <Sicilia>” (Cicerón *Segunda acción contra Verres* 2,3,7). El razonamiento es el siguiente: así como vosotros, es decir, los jueces (que en este momento eran todos del orden senatorial), disfrutáis de vuestras lujosas *uillae* cerca de Roma (*suburbanae*), de igual modo, el pueblo romano, que no tiene predios, puede disfrutar de su equivalente, las provincias más próximas (Sicilia) y las rentas que de ellas proceden. En este caso, por pueblo romano debemos entender, naturalmente, a los *equites* que se ocupaban de la recaudación de impuestos en esa provincia. Esta misma sinécdoque que consiste en tomar la parte, los *equites*, por el todo, el *populus Romanus*, la emplea Polibio en su análisis de la constitución romana (6,17,3-4) y reaparece en otro pasaje en el que Cicerón afirma que, al quitarles los juicios al *ordo equester* y entregárselos al *ordo senatorius* desapareció la potestad que el pueblo romano tenía sobre cada uno de los senadores (*Verr.* 1,13,38-39)⁶. También es cierto, con todo, que en otras ocasiones establece una distinción tajante entre los *equites* y el *populus Romanus* (*Pro Flacco*, 4).

⁴ *Ad Q. fr.* 1,1,35 *possunt in pactionibus faciendis non legem spectare censoriam, sed potius commoditatem conficiendi negotii et liberationem molestiae.*

⁵ Cic. *Att.* 7,7 (18-21 diciembre 50 a.C.): ... *publicanos, qui numquam firmi, sed nunc Caesari sunt amicissimi...*

⁶ Sobre la identificación que hace Cicerón entre pueblo y *equites*, P.A. Brunt, “The Equites in the Late Republic” en *The Fall of the Roman Republic*, Oxford, 1988, Clarendon Press, p.148 n.13, quien cita, además de *I Verr.* 38, *Cluent.* 151, *Phil.* 4,15 y 8,8.

Las clases altas romanas combatieron fieramente por el reparto de los beneficios colosales de un imperio mundial. Senadores y *equites* tenían modos distintos de relacionarse con las provincias: como generales o como gobernadores, unos, y como publicanos, los otros; de ahí ópticas diferentes y enfrentamientos a cada paso, aunque también propuestas conciliadoras y alianzas más o menos coyunturales, como el respaldo que los *equites* prestaron al senado contra los catiliniarios, con la intención, según Strasburger, de participar en el reparto de los beneficios⁷. A finales del año 50 a.C., Cicerón menciona, entre los grupos sociales que, colectivamente, podrían adscribirse al bando de los *boni*, únicamente a cuatro: senadores, publicanos, prestamistas (*faeneratores*) y campesinos (*agricolae*). Ninguno de ellos, en su opinión, se está comportando, en ese momento crucial, a la altura de lo que cabría esperar: unos (los publicanos) apoyan, como ya hemos dicho, a César, mientras que los campesinos valoran la paz (*otium*) por encima de todo (*Ad Att.* 7,7,5 = SB 130). Decepciona su conducta, precisamente, porque son o, mejor, deberían ser *boni*. No cabe decir lo mismo de otros grupos, como los veteranos o la plebe de Roma –por la que Cicerón muestra un desprecio indisimulado en sus cartas– que también fueron actores destacados en este conflicto. Por su condición social y su trayectoria, el arpinate consideraba de la máxima importancia atender las reivindicaciones de los publicanos, aunque a veces las considerase abusivas. No sólo por cálculo político. Su negocio se había vuelto indispensable para que pudieran seguirse recaudando los impuestos, y sin impuestos, como Cicerón sabe bien, no hay ejército ni obras públicas, no hay, en dos palabras, *res publica*⁸.

En suma, puede decirse que para Cicerón, *senatus populusque Romanus* son el senado con los *equites*, la coalición de los ricos enfrentada a las reclamaciones de los pobres, que de este modo quedan por completo al margen, fuera de lo que constituye la realidad política de Roma. Salvador Mas no está de acuerdo: “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 gracano, no era Robin Hood, sino ... un hombre al servicio de un Pompeyo preocupado por el problema de *sus* veteranos”. Sucede, sin embargo, que estos veteranos sí eran “pobres”, *proletarii* la mayoría de ellos, exigiendo a punta de lanza su parte en el botín de la conquista. Hubo, pues, un conflicto social, una herida abierta entre aquellos a quienes la Muerte iguala en el poema de Jorge Manrique, esto es, entre “quienes viven por sus manos/ y los ricos”. Lo que ocurre es

⁷ H. Strasburger, *Concordia ordinum. Eine Untersuchung zur Politik Ciceros*, Leipzig, 1931, p.42-43. A diferencia de Strasburger, por mi parte no creo que Cicerón se engañase respecto del idealismo de los *equites*.

⁸ “*si uectigalia neruos esse rei publicae semper duximus, eum certe ordinem qui exercet illa firmamentum ceterorum ordinum recte esse dicemus*” Cic. *De imp. Cn. Pompei* 17.

que esas “clases apolíticas” de las que hablaba Ronald Syme, meras comparsas en la lucha de Olímpicos contra Titanes, no eran apolíticas o mejor, habían dejado de serlo. Tenían instrumentos a su alcance, precisamente porque formaban uno de los dos cuerpos de la república –los tribunos de la plebe, las *contiones* y, sobre todo (Fergus Millar), la ley comicial.

Cicerón era un ardiente defensor de los ricos: *is enim est noster exercitus, hominum, ut tute scis, locupletium* (*Ad Att.* 1,19), una sentencia que merecería ocupar, en el recuerdo, un lugar tan destacado, al menos, como otras mucho más famosas de nuestro orador; la de la historia como *magistra uitae*, por ejemplo. Las referencias pueden acumularse, como su insistencia en la protección a ultranza de la propiedad privada en el *de officiis*. Ahora bien, él no utilizaba los argumentos de Milton Friedman y la escuela de Chicago, en modo alguno quería reducir al mínimo la injerencia del estado para dejar que actuasen la libre competencia y el mercado – una frase ésta que seguramente no puede traducirse a un latín que Cicerón pudiese comprender. Por esto no creo que el arpinate encarne una “mentalidad conservadora”, más o menos inmutable a través de la historia. Cicerón no es el precedente directo de R. Reagan y M. Thatcher, que era como quería verlo un libro, por lo demás excelente, el de N. Wood, *Cicero's Social and Political Thought*. Su idea, como no podía ser de otro modo, respondía a planteamientos diferentes. Frente a la exigencia gracana, en virtud de la cual lo justo es que lo común se reparta entre todos, para Cicerón lo justo es que lo común siga siendo común, porque si una parte se apropia de lo que es común, la *res publica* sencillamente se desvanece, deja de existir. Tampoco los pobres, naturalmente, pueden apoderarse de lo que es de los ricos (senadores y *equites*), ni la *nobilitas* tratar los bienes públicos como si fuesen de su propiedad por derecho de herencia.

II

Cuando el problema que se plantea es el de la reforma agraria, la filosofía no aporta soluciones o bien aporta una insatisfactoria, porque como dice Salvador Mas, también para el epicureísmo, al igual que lo es para el estoicismo, la riqueza es un “indiferente”, más o menos preferible según las opiniones de cada cual. Tengo para mí que Cicerón, ante este abandono de los filósofos, buscó entonces ayuda en la “razón jurídica”, esto es, en una lectura política del *ius ciuile*. El elogio que hace Cicerón del *ius ciuile*, por ejemplo en el *Pro Caecina* (70 y 73-75) es conocido: sin él nadie podría estar seguro de que algo es suyo, ni de haberlo recibido de su padre ni de poder legarlo a sus hijos, por lo cual exhorta a conservar el patrimonio público del derecho no menos que el privado de cada uno, porque este último depende del primero que, si se perdiese supondría el final de la vida en común (*uincula... utilitatis uitaeque communis*). Todo esto puede parecer banal, pero hay un detalle importante. El *ius ciuile* al que se refiere Cicerón no es el de la ley sino el de los juriscultos. Como mostró B. Frier, la retórica romana, influenciada por la griega, no

otorgaba valor a la opinión de los jurisconsultos, pero a principios del siglo I a.C. Q.Mucio Escévola y sus discípulos se esforzaron por constituir una disciplina autónoma, que pudiera, llegado el momento, ser reconocida como tal por los oradores⁹. De ese cambio se hizo eco Cicerón, aceptando que aunque algunos jurisconsultos puedan en ocasiones equivocarse, en su conjunto es su disciplina (patrimonio de una minoría de sabios, expertos en derecho) la que forma el entramado sobre el que se sostiene la vida en común. Y así, algunos años más tarde, en el *de republica*, la metáfora jurídica aparece desde el principio, cuando se discute sobre el fenómeno de los “dos soles” como expresión del enfrentamiento abierto entre el senado y el pueblo. En ese momento, Lelio, refiriéndose a Filo, afirma (en la traducción de J.M. Núñez): “mejor oigámoste a ti; a no ser que Manilio considere que se ha de plantear un “interdicto” a los dos soles con el fin de que cada uno de ellos se quede con la posesión de la parte del cielo que han venido poseyendo hasta ahora” (1,20). La alusión va referida al *interdictum uti possidetis*, un remedio pretorio para que el poseedor de una finca pudiera rechazar al intruso y mantener la pacífica posesión hasta que se decida sobre la propiedad. Y en su repuesta, Manilio señala que el *ius ciuile* es un *ars* sin el cual nadie puede saber qué es suyo y qué ajeno. Precisamente ésta es la cuestión tal y como Cicerón la planteaba: para que la *res publica* se asiente sobre la justicia debe quedar claro qué es de uno y qué es común a todos; y en esta labor de deslinde, la *iuris ciuilis scientia* ofrece más ayudas y más argumentos que la filosofía, entre otras cosas, porque su raíz es plenamente romana, no griega.

III

Salvador Mas termina planteando la sugerente hipótesis de que, en realidad, la crisis de la República fuese, corrigiendo a Ch. Meier, una “Krise mit Alternative”, alternativa que consiste naturalmente en la propuesta ciceroniana. Pues si el proceso de Turios desembocó en espantosas guerras civiles, concluye, “¿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” (p.34). Debo reconocer que no acabo de entenderlo bien: ¿cómo pueden ser atinados los análisis ciceronianos? ¿cómo pueden serlo si hemos convenido que tenemos que librarnos de los *Führer* a toda cosa y el consenso ciceroniano precisamente lo es en torno a un *Führer* o a varios? Tal vez Salvador Mas está pensando en la crítica al populismo, que es lo que él cree que se esconde detrás de las propuestas de los *populares*. En efecto, la necesidad urgente de evitar la tiranía de las mayorías es algo en lo que estamos en completo acuerdo Cicerón,

⁹ B. Frier, *The Rise of the Roman Jurist. Studies in Cicero's Pro Caecina*, Princeton U.P. 1985, p.XIII y 130.

Salvador Mas y yo mismo. Sin embargo, la manera como quiere hacerlo el arpinate no es, en mi opinión, la mejor, porque su defensa de la ley natural es, sobre todo, una herramienta, el arma, como digo, que diseña para combatir las iniciativas de los *populares*. Convendremos en que es preferible recurrir, como arma, al derecho natural que al asesinato del enemigo político, pero resulta que Cicerón no vio inconveniente tampoco en justificar esto último. Aquí está, creo, el desacuerdo que más fundamentalmente me separa de Salvador Mas, quien quita excesivo hierro al enfrentamiento mortal en que vivieron Clodio, Catilina, Cicerón y Marco Antonio. Todos ellos murieron violentamente, pero para Salvador Mas, los ataques del arpinate eran poco más que un chiste: “no creo que haya que tomarse a la letra los insultos ciceronianos que deben inscribirse dentro de la tradición romana de la invectiva”. Al contrario, más valía tomárselos muy en serio. Clodio fue asesinado (con el aplauso entusiasta de Cicerón), Catilina murió en combate, algunos de sus partidarios fueron ejecutados por orden del cónsul de Arpino y Cicerón, bueno, ya lo sabemos, su cabeza y su mano le fueron cortadas “por haber escrito cosas contra Marco Antonio”. En la atmósfera volátil de aquella Roma, las soflamas de nuestro vibrante orador no eran inofensivas.

Naturalmente, no podemos hacerle a Cicerón responsable de todo aquel desastre, y hasta cierto punto, tal vez debamos concederle el mérito de haber hecho cuanto pudo por evitar la guerra civil. Bien sabía él que cuando el ejército toma las calles, al orador le toca callar. El reproche que cabe hacerle es de otro tenor: ser incapaz de concebir siquiera el disenso, excluir toda posibilidad de debate político, toda negociación y todo compromiso. Queda muy claro en el *Pro Sestio* (97-98): quienes no son *optimates* son, si se me permite el anacronismo, terroristas. *Optimates* son todos, desde los senadores hasta los campesinos y los libertos, son los íntegros y cuerdos, que disfrutaban de una buena situación familiar (*integri et sani et bene rebus domesticis constituti*), aunque sólo una parte de ellos toman las decisiones: son los *defensores optimatum, principes civitatis*. ¿Qué sucede con los que no son *optimates*? Ésos son los malos, quienes, por sus delitos, pretenden alterar el orden político, o por su locura (*furor*) persiguen la discordia o, en fin, por su mala situación económica prefieren arder en un infierno común que no en el suyo propio. Según dice Cicerón, el acuerdo es ahora pleno entre el *populus* y los *principes*, de manera que los sediciosos tienen que recurrir a *contiones* compradas para hostigar con ellas a sus enemigos. En estos términos, resulta imposible plantear siquiera el debate político, cuando quienes mantienen posturas diferentes son excluidos de la ciudadanía, considerados simplemente *hostes*, enemigos a los que hay que destruir. Emilio Lledó acuñó una palabra con la que quería definir la estrategia de George Bush y sus aliados europeos, pero que puede aplicársele también a Cicerón: “aterrorismar”, esto es, usar la amenaza terrorista para amedrentar a los ciudadanos, quienes de esta forma dejan de ofrecer resistencia a las iniciativas presidenciales –o consulares– por muy ilegales que sean. Las *Filípicas* son el mejor ejemplo, por su continuada presión al senado, invocando una vez más la ley natural, para que confiriese a Octavio

César poderes abiertamente ilegales, con los que combatir la amenaza de Marco Antonio.

Aquí es donde el republicanismo moderno, abiertamente más democrático, se aparta tajantemente de Cicerón. Permítaseme citar un elocuente párrafo de Félix Ovejero: “Llegados aquí aparece, como siempre, la inevitable pregunta: ¿por qué no dejamos que deliberen sólo los mejores, los más virtuosos o, incluso más, que “delibere” privadamente el rey sabio que conoce lo más justo y decide por todos?... Claro que, para que eso sea posible es necesario, entre otras cosas, que podamos identificar a los excelentes. Ellos deliberarían y determinarían las leyes más justas. La virtud ciudadana, la participación, no aparece por ningún lado. Las elecciones democráticas cumplirían esa función”¹⁰. El problema, continúa Ovejero, es que no hay razones para confiar en que los ciudadanos, egoístas y torpes a menudo, sean capaces de identificar a los mejores de entre ellos. La solución republicana pasa por estimular la participación de todos, mucho más allá del simple voto o la mera elección de representantes, porque lo que se busca es el debate, el debate intenso, entre posturas enfrentadas: justo eso que Cicerón era incapaz de concebir. Su virtud republicana –como la de Aristóteles– se circunscribía a una minoría rectora en torno a la cual se exige un consenso sin discrepancias. Una minoría preocupada por defender los intereses de los más ricos.

¹⁰ F. Ovejero, *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*, Buenos Aires, 2008, Katz, p.238.