

# *Lucha de clases e ideología en la tardía República*

JUAN CASCAJERO  
Universidad Complutense

**RESUMEN.**—Ni es posible el estudio de la lucha de clases sin un análisis paralelo de sus formas de expresión ideológica, ni de los aspectos ideológicos sin una referencia constante a las relaciones sociales que los generan. De las clases y grupos enfrentados en la Tardía República emanaron, en relación con sus intereses particulares y sin importar el grado de concienciación de sus portavoces, actitudes en conflicto ante el hombre y la divinidad. El recorrido por las naturalmente bien diferenciadas ideologías de la Tardía República promueve e ilumina la comprensión de las ideologías contemporáneas.

## I. NI DIOS NI HÉROES. EN TORNO A *RERUM NATURA*, V, 925-1457

Sin duda, en el estudio de la Tardía República, la consideración de las formas de extracción de excedentes o, enunciado de otro modo, el análisis de las condiciones de la explotación ejercida por los grupos propietarios, ha de constituir la referencia fundamental de los historiadores de la Antigüedad. Mientras, la lucha política, que con tanta frecuencia viene resumiéndose en el enfrentamiento *optimates-populares*, no expresa sino una parcela concreta de la lucha de clases: la situada en la cima de las relaciones sociales. El conflicto en cuestión no se limitó, en absoluto, a la arena política, sino que también se extendió, de manera que se hace más o menos evidente, a todo el ámbito ideológico.

No puede comprenderse la lucha de clases, fin último de todo estudio, sin el examen detenido de sus componentes y formas de expresión, como tampoco es posible adentrarse en el campo político e ideológico sin una referencia constante a las relaciones que lo sustentan. Debe entenderse que, al mismo tiempo que en el espacio histórico romano, se producían violentos conflictos políticos y sociales, también en los campos de la Religión, el Derecho, la Filo-

sofía, en suma, en las creencias y valores, en los sistemas de pensamiento y formas de conciencia se manifestaba la lucha de clases. La tarea realizada en la calma de los escritorios representa así, tanto como la efervescencia de las plazas públicas y calles, la realidad de los tiempos. Consecuentemente, el estudio de las producciones mentales, de las actitudes y valores de la Tardía República, constituye, siempre que no se olvide su sentido final, un requisito imprescindible para la comprensión de este período <sup>1</sup>.

El *De Rerum Natura* lucreciano, que sólo resulta verdaderamente inteligible situado en este marco, aporta una ayuda inestimable a los estudiosos de la época. La obra constituye un magnífico ejemplo de inmersión en la lucha de clases ideológica, desafiando y desenmascarando argumentos básicos de las ideologías dominante y *optimata* <sup>2</sup>. Sería superficial, si no frívolo, el intento de hacer valer la propuesta lucreciana como representante por igual de todos los

<sup>1</sup> Se elude, conscientemente, la tentación de incurrir en la, por otra parte, fundamental disgregación sobre el tema de las ideologías, optando por la aplicación, a una época concreta, de sus presupuestos teóricos y metodológicos básicos, tan enunciados como, en general, poco desarrollados en el campo de la Historia Antigua. Cf., no obstante, sobre sus fundamentos teóricos, N. ABERCROMBIE, S. HILL y B. TURNER: *La tesis de la ideología dominante*, Madrid, 1987; T. ADORNO: *La ideología como lenguaje*, Madrid, 1971; L. ALTHUSSER: «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», París, *La Pensée*, 151, 1970 y *On Ideology*, Londres, 1977; D. Apter (ed.): *Ideology and Discontent*, Nueva York, 1964; D. BELL *The End of Ideology*, Nueva York, 1962; N. BIRNBAUM: *Hacia una sociología crítica*, Barcelona, 1979; L. COLLETTI: *Ideología y sociedad*, Barcelona, 1975; G. DALMASSO: *El lugar de la Ideología*, Bilbao, 1978; DELLA VOLPE: *Crítica de la ideología contemporánea*, Madrid, 1970; H. DUBIEL: *Was ist Neokonservatismus*, Frankfurt, 1985; A. GRAMSCI: *Cartas de la cárcel*, Madrid, 1976; J. HABERMAS: *Science et technique come idéologie*, París, 1973 y *Conocimiento e interés*, Madrid, 1982; D. HELD: *Introduction to Critical Theory*, Londres, 1980; TH. HERBERT: «Remarques pour une théorie générale des idéologies», *Cahiers pour l'Analyse*, IX, 1969; M. HORKHEIMER: *La función de las ideologías*, Madrid, 1966 y *Teoría Crítica*, Barcelona, 1973; E. LACLAU: *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, 1978; J. LARRAIN: *The Concept of Ideology*, Londres, 1979; G. LUKACS: *Historia y conciencia de clase*, Méjico, 1969; A. MAESTRE: *Las metamorfosis liberales y neoconservadoras*, Madrid, 1985; K. MANHEIN: *Ideología y Utopía*, Madrid, 1966; C. MONGARDINI: *Storia del concetto di ideologia*, Roma, 1968; S. OSSOWSKI: *Estructura de clases y conciencia de clase*, Barcelona, 1969; M. A. QUINTANILLA: «Sobre el concepto marxista de ideología», *Sistema*, 7, Madrid, 1974; G. PUENTE OJEA: *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico. II. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, 1974; P. RICOEUR: *Ideología y Utopía*, Barcelona, 1989; G. E. RUSCONI: *Teoría Crítica de la sociedad*, Barcelona, 1969; A. SCHAFF: *Sociología e ideología*, Barcelona, 1969; E. SHILS: *The Concept and Function of Ideology*, Nueva York, 1968; E. TRIAS: *Teoría de las ideologías*, Barcelona, 1987, e I. ZEITLIN: *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Eglenvood, 1968.

<sup>2</sup> No confundo ambas, del mismo modo que no puedo confundir al grupo *optimata* con la clase dominante. La opción *optimata* sólo constituye la expresión política de intereses parciales dentro de una clase dominante mucho más amplia: la clase propietaria. El grupo de los *equites* (cf. C. NICOLET: *L'ordre équestre à l'époque républicaine*, París, 1966-74), perteneciente a la clase propietaria, no puede incluirse, de ningún modo, dentro de los *optimates*, sino que, por el contrario, y a pesar de los intentos de captación ciceronianos, estuvo frecuentemente a la cabeza del grupo popular. Otro tanto podría decirse de amplios grupos propietarios provincianos.

grupos no pertenecientes a la clase dominante. Mujeres, esclavos, provincianos y jóvenes quedan total o parcialmente relegados, como también eran olvidados por el programa popular de reformas económicas, sociales y políticas, aunque, sin duda, de haberse llevado a efecto de forma definitiva no habría dejado de tener consecuencias para los mismos. No se está, pues, ante una alternativa global al sistema ideológico dominante, sino, si se me permite el uso de este término, ante una contraideología de alcance limitado que habría podido reflejar, en parte, los intereses de aquellas gentes que fueron llamados *populares*.

Su libro V ofrece la Historia del origen y desarrollo del Universo, del mundo y del hombre. Su discurso antropológico (*DRN*, V, 925-1457), sin carecer de antecedentes <sup>3</sup>, muestra la visión materialista de la Historia más lograda que ha legado la antigüedad. Ha sido tratado ampliamente el significado de la ausencia de intervención divina en ella. Yo mismo lo he hecho en otro lugar (*Polémica religiosa de Lucrecio*, Madrid, 1980, especialmente, págs. 244-391) y sigo pensando que la exclusión divina implicaba un claro desafío a la cobertura providencialista y tutelar contenida en las expresiones legitimizadoras de la clase propietaria.

Según el sentir de los *optimates*, las dificultades humanas para alcanzar la verdad <sup>4</sup>, combinadas con la ineptitud de unas masas a las que se desprecia <sup>5</sup>, como a sus líderes se odia <sup>6</sup>, sólo dejan un resquicio, una explicación a los logros que alimentan su orgullo <sup>7</sup>: la presencia tanto de una providencia filan-

<sup>3</sup> Véase, sobre el tema, el valioso ensayo de P. BOYANCE: *Lucrezio e l'epicureismo*, Brescia, 1979, págs. 248-249; K. REINHARDT: «Hekataios von Abdera und Demokrit», *Hermes*, XLVII, 1912, págs. 412 y sigs., relaciona a Lucrecio con Diodoro a través de Hecateo de Abdera; I. LANA: «Le doctrine di Pitagora e di Democrito», *Rend. Atti Acc. Naz. Linc.*, 1950, págs. 186 y sigs., señala las diferencias entre Lucrecio y Diodoro y le otorga como fuente de Lucrecio a Protágoras. Cf. A. PIETTE: «Les penseurs grecs à la recherche de l'homme primitif», *CRAI*, 1987, LXVI, págs. 5-20.

<sup>4</sup> Cf. CICERÓN: *De Natura Deorum*, I, 12; *Lucullus*, 126 y sigs.

<sup>5</sup> Cf., por ejemplo, CIC. *De Leg.*, III, 15; *De Off.*, I, 150, 1; *De Rep.*, I, 43; *Pro Sest.*, XLV, 96 y LXV, 137 y sigs. Aunque el campo más adecuado para la expresión de sus sentimientos era su correspondencia epistolar, donde no dudaba en llamar a la plebe romana con los términos más duros e injustos que viera la lengua latina: *Sordes urbis et faex, misera et ieiuna plebecula* (*Ad Att.*, I, XVI, 11) o *sentina urbis* (*Ad Att.*, I, XIX, 4). Sumamente útil para indagar acerca de la actitud de Cicerón hacia las masas, es la aportación de P. FAVORY, «Classes dangereuses et crise de l'état dans les discours cicéronien» a la obra *Texte, Politique, Idéologie: Cicéron (por un analyse du système esclavagiste: le fonctionnement du texte cicéronien)*, París, 1976.

<sup>6</sup> No dejan lugar a dudas, a este respecto, las opiniones ciceronianas vertidas sobre los Gracos. Cf. *De Off.*, I, 76, 109; II, 43; *De Rep.*, I, 31; *De Leg.*, III, 20; *Tusc.*, III, 48; IV, 51; *De Fin.*, IV, 65; *De Nat. Deor.*, I, 106; *Brut.*, 212; *De Or.*, I, 38; *Pro domo sua.*, 82; *Pro Milon.*, 14, 72. El tema es enjuiciado por J. BERANGER: «Les jugements de Cicéron sur les Gracques», *ANRW*, I, 1, págs. 732-763; J. GAILLARD: «Que représentent les Gracques pour Cicéron», *BAGB*, 1875, págs. 499-529; R. SEAGER: «Cicero and the world popularis», *CQ*, XXII, 1972, págs. 328-338.

<sup>7</sup> Cf., por ejemplo, *De Off.*, II, 3-6; *De Nat. Deor.*, II, 56, sigs.; *De Fin.*, II, 13-39; *De Leg.*, I, 7, 11; concretamente, sobre la bondad de la constitución romana, *De Rep.*, I, 46-70 y II, 1, 2.

trópica <sup>8</sup>, como de unos pocos hombres excepcionales <sup>9</sup> capaces de mover recatemente los hilos de la Historia. Evidentemente, la historiografía de quienes se autodenominaban a sí mismos *optimates* <sup>10</sup> se ordenaba fielmente al servicio del Estado, o, enunciado en forma más explícita, al servicio de la clase propietaria. Su representante mejor conocido, Cicerón, a pesar de los abundantes y variados juicios sobre su actitud política <sup>11</sup>, da ejemplo del uso intencionado y

<sup>8</sup> Cf. *De Nat. deor.*, I, 2, 31; I, 2, 61; *De Leg.*, I, 1, 7.

<sup>9</sup> Cf. *Pro Sest.*, XLV, 96 y XLV, 137 y sigs.

<sup>10</sup> Sobre la terminología usada por los *optimates* para referirse a sí mismos, como sus implicaciones, puede consultarse G. ACHARD: «L'emploi de boni, boni viri, boni cives et de leurs formes superlatives dans l'action politique de Cicéron», *LEC*, XLI, 1973, págs. 207-221. Igualmente, y también caracterizando a estos términos más en un sentido social y económico que moral, véanse la serie de aportaciones de B. P. SELECKIJ publicadas en *UDI*, de las que destaco «The social and political meaning in Cicero's letters», 1975, núm. 131, págs. 144-151; «The social and political meaning of the word bonus (boni) in Cicero's letters», 1976, núm. 136, págs. 142-156; «The meaning of the Term optimates in Cicero's correspondence», 1979, núm. 250, págs. 117-126. Muy útil, en general, aun no compartiendo sus actitudes historiográficas, es J. HELLEGOUARCH: *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, París, 1972. Menos lejano encuentro el enfoque de las relaciones *optimates-populares* en L. PERELLI: *Il movimento popolare nell'ultimo secolo della Repubblica*, Turín, 1982 y, en forma más difusa, en *Il terrorismo e lo stato nel I secolo a. C.*, Palermo, 1981. Coincido, en general, con STE CROIX: *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona, 1988, esp. págs. 383-434. Cf., igualmente, F. DE MARTINO: «Motivi economici nelle lotte dei populares» en su reciente *Nuovi studi di economia e diritto romano*, Roma, 1988.

<sup>11</sup> Sería pretencioso intentar resumir aquí, en todos sus términos, las controversias suscitadas. En cambio, una mesurada puesta al día de la bibliografía reciente sobre el tema, acompañada de esclarecedores juicios, es ofrecida por L. PERELLI, como una aportación más a la serie de *rassegne* con que viene enriqueciendo tanto al *Bolletino di Studi Latini*, que prestigia, como al panorama general de la Tardía República. Se trata de su «Rassegna di Studi sul pensiero politico ciceroniano (1970-1984)», *Boll. Stud. Lat.*, 1985, págs. 50-84. Como resumen bibliográfico, A. HEUSS: «Ciceros Theorie von Römischen Staat», *Nachr. Akad. Wiss. Göttingen*, 1975, págs. 196-272; P. GRIMAL: «Contingence historique et rationalité de la loi dans la pensée cicéronienne», *Ciceroniana*, 3, 1978, págs. 175-182; E. GABBA: «I falsi stati nel de re publica di Cicerone», *Studi Volterra*, III, 1971, págs. 1-5; A. RONCONI: «Cicerone e la costituzione romana», *SIFC*, 1982, págs. 7-28; L. TROIANI: «Per un'interpretazione delle Leggi ciceroniana», *Athenaeum*, 1982, págs. 315-335; F. SERRAO: «Cicerone e la lex publica», *Ciceroniana*, 3, 1978, págs. 79-110; E. GABBA: «Per un'interpretazione politica del De Officiis», *Rend. Acc. Lincei*, 79, págs. 117-141; J. B. MORRAIL: «Cicero as a political thinker», *HT*, XXXII, 1982, págs. 33-37; M. RASKALNIKOFF: «La richesse et les riches chez Cicéron», *KTE-MA*, II, 1977, págs. 357-372; T. PISCITELLI: «Dignitas in cicerone, tra semantica e semiologia», *Boll. Stud. Lat.*, 1979, págs. 253-268; I. LANA: «I principi del buon governo nella pubblicistica ellenistico-romana e cristiana», *AAT*, CXV, 1981, págs. 89-107; J. L. FERRARY: «L'arqueologie du De re publica. Cicerón contre Polibe et Platon», *JRS*, LXXIV, 1984, págs. 87-98; T. N. MITCHEL: «Cicero on the moral crisis of the Late Republic», *Hermathena*, CXXXVI, 1984, págs. 21-41; E. NARDUCCI: «Valori aristocratici e mentalità acquisitiva nel pensiero di Cicerone», *INDEX*, XIII, 1985, págs. 93-125; V. POESCHL: «Quelques principes fondamentaux de la politique de Cicéron», *CRAY*, 1987, págs. 340-350. Sigue, en fin, leyéndose con agrado a E. LEPORE: *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Nápoles, 1954.

malévolo de la Historia, tanto como de la Religión, para sus propios fines <sup>12</sup>. Sus obras ofrecen suficientes indicios para pensar que su concepción historiográfica se acomodaba a los intereses ideológicos *optimates* <sup>13</sup>. Aunque no escribió tratado alguno de Historia, sus obras están materialmente atiborradas de referencias históricas. En ellas demuestra su preferencia por los grandes hombres, las vidas ejemplares, las familias ilustres, las relaciones familiares, las preclaras carreras políticas, los linajes, las personalidades de excepción, porque, según sus palabras (*De Orat.*, II, 9, 36), *Historia testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*. Hay cabida, para ello, incluso en unas obras tan poco propicias como sus tratados, si bien es en los discursos donde esta tendencia adquiere todo su esplendor. Su Historia, a pesar de sus hermosas palabras citadas, como su Filosofía, se ordena groseramente en función de sus intereses políticos de clase. Tanto en el marco de la historia de

<sup>12</sup> La actitud positiva de Cicerón hacia el uso de la religión con fines políticos es hoy generalmente admitida, aunque se difiera en su valoración. Cf., por ejemplo, J. KROYMANN: «Cicero und die römische Religion», *Ciceroniana (Hom. Kumaniecki)*, Leiden, 1975, págs. 116-128; M. JACZYŃSKA: «La genesi repubblicana del culto imperiale. Da Scipione l'Africano a Giulio Cesare», *Athenaeum*, 63, III-IV, 1985; J. MANDEL: «State Religion and Superstition as reflected in Cicero's philosophical works», *Euphrosyne*, XIII, 1983-84, págs. 79-109; R. J. GOAR: *Cicero and the State Religion*, Amsterdam, 1972; G. GUILLÉN: «Dios y los dioses de Cicerón», *Helmántica*, 1974, págs. 511-565; P. BOYANCE: *Etudes sur la religion romaine*, Paris, 1972; C. W. TUCKER: «Cicero augur, de iure augurali», *CW*, LXX, 1976, págs. 171-177; J. LINDERSKI: «Cicero and Roman Divination», *PP*, XXXVII, 1982, págs. 12-38; F. GUILLAUMONT: «Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination», *LATOMUS*, CLXXXIV, 1984; L. TROIANI: «La religione in Cicerone», *RSI*, XCVI, 1984, págs. 920-952; M. BEARD: «Cicero and Divination. The formation of a Latin discourse», *JRS*, LXXVI, 1986, págs. 33-46; M. SCHOFIELD: «Cicero for and against Divination», *JRS*, LXXVI, 1986, págs. 47-65. No resulta extraño, consecuentemente, que la opinión de Cicerón fuera de extrema dureza para con aquellas doctrinas que pudieran constituir un fermento peligroso para sus ideales políticos. Cf. T. GARGIULO: «Aspetti politici della polemica antiopicurea di Cicerone in Lelius de Amicitia», *Elenchos*, I, 1980, págs. 292-332; E. ANDREONI: «Sul contrasto ideologico fra il De re publica di Cicerone e il poema di Lucrezio (La genesi della società civile)», en *Studi di poesia latina in honore di A. Traglia*, I, Roma, 1979, págs. 281-321; T. MASŁOWSKI: «The Chronology of Cicero's Antiopicureanism», *EOS*, LXII, 1974, págs. 55-78 y «Cicero, Philodemus, Lucretius», *EOS*, LXVI, 1978, págs. 215-226; A. SELEM: «Antiopicureanism e politica nei primi due libri del De finibus», *C&S*, 26, 1987, núm. 103, págs. 57-60.

<sup>13</sup> Cf., sobre las actitudes historiográficas de Cicerón, E. RAWSON: «Cicero the historian and Cicero the antiquarian», *JRS*, LXII, 1972, págs. 33-45; A. LA PENNA: «Cicerone fra sparta e Atene», *Ciceroniana (Hom. Kumaniecki)*, Leiden, 1975, págs. 129-139; P. VENINI: «Storia greca e attualità romana in Cicerone», *RIL*, CX, 1976, págs. 272-280; B. SHIMRON: «Ciceronian historiography», *Latomus*, XXXIII, 1974, págs. 232-244; K. A. SINKOVICH: «Cicero historicus», *RSC*, XXII, 1974, págs. 164-175; J. MANDEL: «L'historiographie hellénistique et son influence chez Cicéron», *Euphrosyne*, X, 1980, págs. 7-24; J. GAILLARD: «La notion cicéronienne d'Histoire ornata», *Caesarodunum*, XV bis, 1980, págs. 37-45; J. M. DAVID: «Maiorum exempla sequi. L'exemplum historique dans les discours judiciaires de Cicéron», *MEFR*, XCII, 1, 1980, págs. 67-76. A. D. LEEMAN: «L'historiographie dans le De Oratore de Cicéron», *BAGB*, 1985, págs. 280-288; P. KUKLIKA: «Cicero als potentieller Historiker», *GLO*, XV-XVI, 1983-1984, págs. 25-46; L. MARCHAL: «L'Histoire pour Cicéron», *LEC*, LV, 1987, págs. 41-64; E. CICEK: «La poetique cicéronienne de l'Histoire», *BAGB*, 1988, págs. 16-25.

Roma, como en el de la historia de Grecia, su *Historia ornata*, llena de color y dramatismo, es deformada lo suficiente para que una galería de personajes, convenientemente manipulados, se conviertan en bazar de conductas ejemplares, de modelos a imitar, porque siempre debía «efectuar su elección en función de las misiones asignadas a la Historia» (J. M. André y A. Hus: *La historia en Roma*, Madrid, 1987, pág. 27).

La oferta materialista, enfrentada a la ideología de los propietarios, legó una Historia sin dioses ni héroes, sin familias ilustres ni hombres superiores. No había ya dioses poderosos, capaces de garantizar la sumisión de los explotados, dioses suficientes para prestar legitimidad a los mismísimos fundamentos de obligatoriedad política de las masas, dioses siempre dispuestos a tomar partido por sus elegidos. No había tampoco héroes capaces de justificar las aspiraciones hegemónicas de quienes se autoproclamaban sus descendientes. No había familias ilustres que, con su trayectoria incólume y ejemplarmente prolongada, invitaran a sus linajes a la imitación y a las masas al cumplido respeto y reverencia. Tampoco había ya hombres superiores, cúmulos de virtudes, modelos permanentes de su peculiar manera de concebir el buen hacer ciudadano. Estaban los hombres solos, sin diferenciaciones, en sus relaciones entre sí y con el medio natural en una especie de embrión de Ecohistoria primitiva <sup>14</sup>.

Una vez que el pensamiento materialista asienta, suficientemente, en el hombre común las facultades <sup>15</sup> que habrían de permitirle el progreso <sup>16</sup>, esas

<sup>14</sup> Entiendo por Ecohistoria la perspectiva que tiene como objeto el estudio de los grupos sociales en relación con su entorno (cf. P. BURKE: *Sociología e historia*, Madrid, 1987, págs. 124 y sigs.), uno de cuyos representantes más cualificados podría ser el discípulo de F. BRAUDEL, E. LE ROY LADURIE (véanse sus *Paisans de Languedoc*, Paris, 1966 y *The Territory of the Historian*, Hassocks, 1979). Igualmente, la visión antropológica lucreciana puede evocar la moderna tendencia del materialismo cultural denominada «ecología cultural» que, según M. HARRIS (*El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, 1987, pág. 567), trataría de «identificar las condiciones materiales de la vida sociocultural en términos de la articulación entre procesos de producción y hábitat». Cf., además, su *Introducción a la Antropología General*, Madrid, 1988 y su *Materialismo Cultural*, Madrid, 1987, más cercanos, sin duda, de lo que él se imagina a J. STEWARD: *Theory of Culture change*, Urbana, 1955 y a L. WHITE: *The evolution of culture*, Nueva York, 1959.

<sup>15</sup> Este es el objetivo de la Canónica materialista en la Antigüedad. LUCRECIO, al situar el criterio de verdad en los sentidos (*DRN*, I, 699-700), mientras evoca la pregunta desdeñosa que los sentidos democriteos dirigen a la razón (cf. *DK*, *Die Fragmente...* 68b 125), lo hace asequible al hombre común, amplía las bases de posesión de conocimiento, en suma, lo democratiza. La tesis de la incidencia directa de los simulacros en los sentidos (cf., en general, *DRN*, IV, 216-822), refuerza sus fundamentos científicos, a la vez que entraña el abandono de Demócrito y la vuelta a Leucipo. DEMÓCRITO, en consonancia con su actitud gnoseológica, había alejado un tanto al hombre de la posibilidad de conocimiento, al afirmar que la manifestación de la imagen no seguía, inmediatamente, al nacimiento del simulacro, sino que éste golpeaba el aire y era el aire quien golpeaba al sentido (cf. TEOFRASTO: *De Sensibus*, 58 = *DK*, 68 A 135). LUCRECIO sigue a EPICURO, que se había adherido a la postura de LEUCIPO, para quien los simulacros golpeaban directamente a los sentidos, con lo que disminuían las posibilidades de error humano y se afirmaba la validez y fiabilidad de los sentidos como cri-

masas, tan despreciadas como odiadas por los *optimates*, quedan convertidas no sólo en copartícipes, sino en únicas protagonistas de la Historia. Efectivamente, sin presencias extrañas tuvo lugar el origen y desarrollo de la primitiva sensibilidad social y su traducción en el primer acuerdo de convivencia (*DRN*, V, 1019-1023), que habría de convertir a aquellas gentes (*miseris mortalibus*, son denominados en V, 944), que arrastraban su vida errante como alimañas (*volgivo vago vitam tractabant more ferarum*, V, 932), permanentemente amenazadas de extinción (V, 982-987), en seres civilizados<sup>17</sup>. Sin dioses ni héroes se fueron

---

terio de conocimiento (cf. AECIO, IV, 8, 10. En *Dox. Graec.*, 395 y AECIO, IV, 13, *Dox.*, 403). De modo que, aunque no se excluye la posibilidad de error humano (*DRN*, IV, 816-817), no se responsabiliza a unos sentidos que no se equivocan (*DRN*, IV, 379), sino al hombre, quien, no obstante, al poder escapar de él, traduce un optimismo cognoscitivo y acorde con la concepción de las posibilidades del ser humano en el camino de su propia superación (*DRN*, III, 319-322 y V, 526-533).

<sup>16</sup> No puede mostrarse, sin embargo, como un partidario decidido del progreso. Su actitud es, más que ambivalente y contradictoria, precavida. Un entusiasmo desmedido por el progreso de la humanidad habría podido prestar apoyaturas legitimizadoras al interesado optimismo de la clase propietaria. Lo incuestionable de su distante actitud, tantas veces asignada a su enfermiza y triste personalidad (cf. mi «Aproximación a la biografía de Lucrecio», *GERION*, 2, 1984, págs. 101-111), adquiere otra dimensión si se tienen a la vista las actitudes, igualmente críticas, hacia el interesado optimismo decimonónico sobre el progreso humano, así como su prolongación en algunas corrientes de pensamiento actuales, denunciadas insistentemente por M. HARRIS y otros representantes del Materialismo Cultural.

<sup>17</sup> El tema del progreso humano, decisivo a la hora de intentar definir sus actitudes hacia la Historia, ha sido y será objeto de discusión. Cf., L. PERELLI: «La storia dell'umanità nel V libro di Lucrezio», *AAT*, CI, 1966-67, págs. 117-285; *Lucrezio, poeta dell'angoscia*, Florencia, 1964, esp., págs. 243-289; «Rasegna di studi lucreziani (1968-1977)», *Boll. Stud. Lat.*, 1978, págs. 277-309; P. BOYANCE: *Lucrezio e l'epicureismo*, Brescia, 1970, esp. págs. 225-273; M. RUCH: «Lucrèce et le problème de la civilisation», *LEC*, XXXVII, 1969, págs. 272-284; S. C. FREDOUILLE: «Lucrèce et le double progress contrastant», *PALLAS*, XIX, 1972, págs. 11-27; J. BOUQUET: «La notion de progrès chez Lucrèce et Sénèque», *ALMAN*, 1979, núm. 6, págs. 13-22; F. MORGANTE: «Il progresso humano in Lucrezio e in Seneca», *RCCM*, 1974, págs. 3-19; T. MANTERO: *L'ansietà di Lucrezio e il problema dell'inculturazione dell'umanità*, Génova, 1975; L. ROBIN: «Sur la conception épicurienne du progrès» en *La pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, 1967, esp. págs. 525-552; A. C. KELLER: «Lucretius and the Idea of Progress», *CJ*, 46, 1951, págs. 185-188; J. P. BORLE: «Progrès au déclin de l'humanité», *MH*, 19, 1962, págs. 162-176; L. EDELSTEIN: *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, 1967; P. MERLAN: «Lucretius, primitivist or progressivist», *JHI*, 11, 1950, págs. 364-368; G. SASSO: *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bologna, 1979; NOVARA: *Les idées romaines sur le Progrès*, Paris, 1982, esp. págs. 386-443, que significativamente titula «le dialogue spirituel de Cicéron avec Lucrèce, la civilisation mission divine de l'homme»; F. GIANCOTTI: *Lottimismo relativo nel De Rerum Natura di Lucrezio*, Turín, 1961; E. BERTOLI: *Tempora rerum. Modalità del progresso umano in Lucrezio*, Verona, 1980 y *Progreso umano e intervento dei migliori. Su Lucr. V, 1105-1107*, Verona, 1980, aporta explicación a esa única excepción o fisura en el discurso lucreciano. Cf., en general, C. A. GORDON: *A bibliography of Lucretius*, 1985; F. GIANCOTTI: «Origini e fasi della religione nella storia dell'Umanità di Lucrezio», en su *Religio. Natura. Voluptas. Studi su Lucrezio*, Bologna, 1989, págs. 125-195; M. RODRIGUEZ DONIS: «Epicureismo y Progreso», en su *Materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Sevilla, 1989, págs. 77-104. No puedo dejar de recordar la vitalidad, siempre actual, de la obra de R. MONDOLFO: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1968, esp. su

estableciendo las bases de la vida social. Se fundaban en un sentimiento de protección y ternura hacia sus seres queridos, más que en un cálculo reflexivo, con lo que parece separarse de Demócrito (según Diodoro, *bibl.*, II, 1, 9-13) e incluso de Epicuro (*Sent. Princ.*, XXVI). La diferencia, sin embargo, sólo es de matiz: los factores emocionales sólo existen con relación a los contactos familiares internos, pero, fuera de ellos, lo que impulsaba a recomendarse mutuamente a mujeres y niños era el principio de utilidad recíproca. El hecho de tener que recomendarse implica que no se reconocían sentimientos morales innatos, como lo prueba el hecho de considerar esa primera relación como un pacto, factor esencial en el proceso de selección natural al que los seres humanos, como las demás especies, están sometidos (lo que le situaría tras las huellas de Protágoras, según Platón, *Prot.*, 320 C-323 B).

No hubo dioses, ni héroes, ni hombres ilustres que inventaran y enseñaran el lenguaje <sup>18</sup>. Tampoco hubo presencias extrañas a la propia humanidad en el descubrimiento del fuego y su consecuencia, la cocina, motores materiales del desarrollo, como el lenguaje constituía el factor espiritual (V, 1090-1104). Tampoco las hubo en el logro de las normas de convivencia, las leyes, logradas sólo con el esfuerzo de la colectividad <sup>19</sup>. Masas anónimas y laboriosas, en fin, en un penoso esfuerzo, preñado de dificultades y fracasos (V, 1370 y 1367-1368), apremiadas por la necesidad y aconsejadas por la naturaleza (V, 1452-1453), descubrieron el vestido (V, 1350-1360), las tareas agrarias (V, 1361-1378), la música (V, 1379-1411), la astronomía y el cálculo del tiempo (V, 1436-1439), la escritura y el resto de artes y técnicas (V, 1440-1457).

A menos que haya que resignarse a que el recorrido por esta pequeña parcela de la lucha ideológica de clases de la Tardía República resulte absolutamente estéril, éste ha de servir, inexcusablemente, para ampliar las posibilida-

---

cuarta parte «La creatividad del espíritu, el trabajo y el progreso humanos en las concepciones de los antiguos», págs. 353-448.

<sup>18</sup> Del mismo modo que los demás animales poseen otros recursos (V, 1034-1040 y 1056-1090), siguiendo a EPICURO (DIÓGENES LAERCIO: *Vidas*, X, 75-76), y alejándose de DEMÓCRITO (según DIODORO: *Bibl.*, I, 8, 13-22), niega que hubiera un inventor del lenguaje (V, 1043-1045), ni intervención de hombres-héroes o dioses (como, por ejemplo, afirmaba CICERÓN en *Tusc.*, I, 62). Cf., D. SKILJAN: «Lucrèce sur le langage», *L & G*, VI, 1975, págs. 5-10; P. H. SCHRIJVERS: «La pensée de Lucrèce sur l'origine de langage», *DRN*, V, 1019-1090», *Mnemosyne*, XXVII, 1974, págs. 337-364; PIGAUD: «Épictète et Lucrèce et l'origine du langage» *REL*, LXI, 1983, págs. 122-144; E. CHLUMSKA e I. KABRT: «Quid Lucretius de origine orationis eiusque incrementis senserit», *Latinitas*, 1968, págs. 189-195; H. OFFERMANN: «Lukrez, V, 1028-1090», *Rh M.*, 1972, págs. 150-156; Z. DANĚK: «De origine linguae quid ab Epicuro et Lucretio indicatum sit», *Meander*, XLI, 1986, págs. 225-234, y J. FERGUSON: «Epicurean language-theory and Lucretian practice», *LCM*, XII, 1987, págs. 100-105.

<sup>19</sup> En el conflicto entre *physis* y *nomos*, el pensamiento materialista se definía por el segundo, frente al sentido providencialista del pensamiento optimista, que hacía derivar la ley de la voluntad divina que rige el mundo (*De Nat. Deor.*, I, 1, 2), poniendo en cada hombre, que vive en sociedad, las semillas de una ley natural universal (*Ibidem*, I, 1, 13), de origen providencial (*Ibidem*, I, 2, 4-5), a la que habían de quedar sujetos los hombres, obligados por su fe religiosa.

des de comprensión del presente. Y hoy, también, en los extremos de un amplio espectro de tendencias historiográficas, existe una doble forma de mirar el pasado, con su correspondiente traducción en los estudios sobre la Tardía República, pero haciendo sentir su estela en todos los lugares donde se hace Historia Antigua. Una de ellas (R. Syme, Ch. Meier y E. Badian) llena sus libros con nombres propios y familias ilustres, que emergen de una masa humana informe y desdibujada. La otra (P. A. Brunt, G.E.M. de Sainte Croix y Z. Yavetz), más sensible a las condiciones de existencia de las clases no propietarias, concede mayor protagonismo al resto de las fuerzas sociales.

Creo que la visión, que presenta la crisis tardorrepblicana como resultado de tensiones entre *nobiles*, entre facciones, entre unas pocas familias y personajes, que pelean por el poder apoyándose en sus respectivas clientelas civiles y militares, manipulando unas masa-marionetas, ofrece una perspectiva distorsionadora<sup>20</sup>. La insistencia en el papel de las grandes personalidades, sus amistades y enemistades, olvidando los intereses que representaban, los transforma en amos de la Historia, manifestando, sin pudor alguno, un absoluto desdén por aquellos «esclavos, siervos y rústicos del color de la tierra carentes de voz»<sup>21</sup>, lo que no deja de encerrar, en nuestra opinión, una criptoideología, de tendencia ultraconservadora, que, sin embargo, no se atreve a confesarse como tal. Presentaría una sociedad en calma, sin conflictos de base ni contradicciones internas, sólo agitada por el libre juego de voluntades de su clase política, única responsable de una agitación sin explicación social: se trata, en suma, de una mirada comprensiva y complaciente —solidaria y responsable, por tanto— con los beneficiarios de la estabilidad del sistema, con la clase propietaria.

Como es natural, en correlación con estas premisas, el juicio que se otorga a las masas no puede ser otro que el de la depravación y la ineptitud. Ni es casual, ni desinteresada, pues, la acusación de bajeza moral y política, de servi-

<sup>20</sup> Sirvan de ejemplo las palabras de dos de los primeros exponentes de la controversia: «La vita politica della repubblica romana era contraddistinta e dominata non da partiti e programmi di carattere parlamentare moderno, né dalla manifesta opposizione fra Senato e popolo, *optimates* e *populares*, *nobiles* e *novi homines*, ma dalla lotta per il potere, la ricchezza e la gloria. Chi contendeva erano i *nobiles*, fra di loro, individualmente o a gruppi, apertamente nelle elezioni e nelle aule dei tribunali, o segretamente nei meandri dell'intrigo» (R. SYME: *La rivoluzione romana*. Turín, 1962, págs. 13-14). A estas opiniones contesta, debidamente, A. LA PENNA «Ma le cricche personali, lungi dall'essere la forza principale della lotta politica, presupongono quella lotta in cui forze bien piu vaste sono in gioco: la repubblica aristocratica non sarebbe mai caduta senza la formazione, nel processo delle conquiste, di un proletariato militare, di un proletariato urbano, di un ordine equestre, senza la liquidazione quasi completa del piccolo ceto agricolo, ecc. Le ambizioni personali si appoggiano alle forze in contrasto, non le creano» (*Sallustio e la rivoluzione romana*, Milán, 1969, págs. 135-136. Cf., igualmente, en su artículo «Il significato dei poemi sallustiani», *MAIA*, 1959, XI, págs. 118-119, opiniones, si cabe, más concluyentes).

<sup>21</sup> SYME, R.: *Colonial Elites*, pág. 27, citado por G. SAINTE CROIX: *Lucha de clases...*, pág. 410.

lismo sin escrúpulos hacia aquellos a quienes *omnia cum pretio honesta videntur* (Salustio, *Bell. Yug.*, 86, 3), conscientemente crédulos en unas fuentes, en este aspecto coincidentes<sup>22</sup>. Acusar a aquellas gentes de su propia miseria, de su triste condición, no sólo constituye un disparate grotesco, un insulto sin sentido, sino también una contumaz falacia, porque creo que sus exponentes tienen clara conciencia de su manipulación. Su sarcasmo es tan ulcerante como lo sería intentar responsabilizar a aquellos otros seres humanos, convertidos en esclavos de su propia condición servil y no a las manos brutales de sus conquistadores. ¡Qué cerca se está de la teoría de la esclavitud natural!

En mi opinión, aquellos «hombres-masa» de la Tardía República sólo pueden ser acusados de haber padecido y soportado, a lo largo de toda su vida, violencia, entendida como la influencia constante para que su realización somática y espiritual no alcanzara un mínimo de sus potencialidades<sup>23</sup>. Violencia ejercida por la clase propietaria, mediante la ordenación de los mecanismos de coerción económica, política e ideológica. Violencia que, muchas veces, si es que, en su lugar, no se recurría a la represión del *senatus consultum*

<sup>22</sup> A pesar de la ubicación de Salustio en el bando de César y de su pertenencia a los *populares*, se incluía, dentro de la clase propietaria (tengase en cuenta las opiniones vertidas al comienzo de este estudio), y de ahí su desprecio hacia los intentos desmesurados de la plebe, como se denota en el tono general de su *De Coniuratione Catilinae*. Cf. A. LA PENNA: *Sallustio...* y «Il significato...» frente a R. SYME: *Sallust*, Berkeley-Los Angeles, 1960 y frente a K. BUCHNER: *Sallust*, Heidelberg, 1960. Véanse, al respecto, los atinados comentarios de J. C. GIARDINA: «Su alcuni recenti study sallustiani», *Boll. Stud. Lat.*, 1971, págs. 42-54. Para una valoración de Salustio como fuente, a modo de resumen, puede consultarse E. SKARD: «Sallust all politiker» *Symbol. Osl.*, IX, 1930, págs. 70 y sigs.; SPREY: «De C. Sallustio Crispo homine populari», *Mnemosyne*, 1931, págs. 103-131; V. PALADINI: *Sallustio*, Milán, 1948; CIRUELO, J.: *Salustio, política e historiografía*, Barcelona, 1973; EARL, D.: *Political thought of Sallust*, Leiden, 1961; G. D'ANNA: «Sall. *Cat.*, 37-39 e *Jug.*, 41-42. L'evoluzione ideologica dello storico dalla prima alla seconda monografia», *RCCM*, Roma, 1978, págs. 811-834; E. LEPORE: «Sallustio e i suoi tempi», *Sallustiana*, 1969, págs. 13-27; M. CARULLI: «Contributo allo studio del pensiero politico sallustiano», *RCCM*, 1981, págs. 17-39; S. D'ELIA: «L'evoluzione della storiografia sallustiana» en *Raccolta di scritti in memoria di A. Tesaurò*, Nápoles, 1983; O. S. DUE: «La position politique de Salluste», *C&M*, XXXIV, 1983, págs. 113-119; C. NICOLET: *Les idées politiques à Rome sous la République*, Paris, 1964, págs. 59 y sigs.; V. PAANEM: *Sallust's Politico-social Terminology. Its use and Biographical Significance*, Helsinki, 1972; L. CANFORA: «Il programma di Sallustio», *Belfagor*, 27, 1972, págs. 137-148, reed. en L. CANFORA: *Storici della rivoluzione romana*, Bari, 1974, págs. 50-59, y E. PARATORE: *Personality and opera di Sallustio*, Roma, 1973.

<sup>23</sup> Cf., sobre el tema, las *Reflexiones sobre la violencia*, obra de la época sindical-revolucionaria de aquel siempre extraño, contradictorio e incalificable G. SOREL, Madrid, 1976. Igualmente, las opiniones contemporáneas de T. B. BOTTMORE: *Political Sociology*, Londres, 1979; E. CANNETTI: *Masa y poder*, Madrid, 1983; M. CARNOY: *The State and Political Theory*, Princeton, 1984; E. DIAZ: *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, 1984; R. E. DOWSE y J. HUGHES: *Political Sociology*, Nueva York, 1972; G. FERRERO: *Potere*, Milán, 1981; F. OPPENHEIMER: *The State*, Montreal, 1975; G. Penzo (ed.): *Il potere*, Roma, 1985; N. POULANTZAS: *Political Power and Social Classes*, Londres, 1973 y *Estado, poder y socialismo*, Madrid, 1982, y G. SORGI: *Potere, fra paura e legittimità*, Milán, 1985.

Más peligrosa, empero, por la confusión que origina, es la pertinaz insistencia de tantos estudiosos de la antigüedad, autoproclamados marxistas, en innecesarios nombres propios incluidos en sus programas y debates, amparados en la excusa de una presunta hipersensibilidad psicopedagógica, de una praxis didáctica mal entendida, sin insistir lo suficiente en que aquellas personalidades se impusieron en la vida pública, o fueron capaces de galvanizar a las masas, en función de los intereses que representaban o decían representar. Igualmente perturbador puede resultar su estudio de fenómenos religiosos, jurídicos y filosóficos, de valores y mentalidades, de sistemas de pensamiento y formas de conciencia, calificados de «ideológicos», pero que, al no ser relacionados ni interpretados en clave de intereses subyacentes, se quedan en un mero intento de análisis según los modos y formas descriptivo-idealistas, aportando confusión y frustrando expectativas. Religión, Arte, Derecho y Filosofía no merecen ser calificados de esa manera, si no son comprendidos en su dimensión ideológica, es decir, en tanto en cuanto expresan, en forma peculiar, eso sí, unas relaciones sociales, que, en el caso de la Tardía República, son las relaciones de explotación de la clase propietaria sobre las demás.

## II. DIOSOS DILIGENTES CONTRA DIOSOS HOLGAZANES

De Jenófanes hacen provenir las fuentes a nuestra disposición el primer enunciado claro de la configuración física y moral de los dioses como proyección de los caracteres humanos <sup>28</sup>, estableciendo, en feliz premonición de la te-

---

<sup>28</sup> Jenófanes, al margen de los propósitos de su crítica teológica, dice que los dioses son concebidos dotados de «vestiduras, ropas y cuerpos similares a los de los mortales» (CLEM., *Strom.*, V, 109 = H. DIELS y W. KRANZ: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1951-52, 21 B 14), que «los etíopes representan a sus dioses chatos y negros y los tracios dicen que tienen los ojos azules y pelo rubio» (CLEM., *Strom.*, VIII, 22 = DK 21 B 16), que, «si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos y con ellas pudieran dibujar» cada especie representaría a sus dioses semejantes a ella misma (CLEM., *Strom.*, V, 110 = DK 21 B 15), no sólo en su imagen, sino también en sus impulsos, acciones y pasiones (SEXT. EMP., *Adv. Math.*, IX, 193 y I, 289 = DK 21 B 11 y 12). Es verdad que Jenófanes parece pretender —es inseguro, no obstante, ir más allá, por lo precario de sus fragmentos conservados— el asentamiento de un relativismo gnoseológico tanto sobre las posibilidades de conocimiento sobre la divinidad como sobre la verdad en general (cf., R. MONDOLFO: *La comprensión...*, págs. 49-55 y 145-146), porque, según sus palabras «nunca hubo ni habrá hombre alguno que tenga un conocimiento cierto acerca de los dioses y de todas las cosas de las que habla, pues aun en el caso de que alguien dijera la verdad más perfecta, no lo sabría, empero, él mismo. Por tanto, no hay sino opiniones sobre todas las cosas» (SEXT. EMP., *Adv. Math.*, VII, 49 = DK 21 B 34), pero, al hacerlo, establece claramente la relación existente entre los tipos de sociedad y sus representaciones divinas. Su eco se prolongaría hasta el mundo romano (cf., las palabras que Cicerón pone en boca de Cota en *De Nat. Deor.*, I, 27, 77).

sis de Feuerbach <sup>29</sup>, la incidencia de la subjetividad colectiva en la objetivación de los rasgos divinos. Se afirmaba, ya entonces, una correlación entre los tipos de sociedades y sus representaciones divinas, hoy, generalmente, admitida por todas las ciencias del hombre, debiéndose sus discrepancias no tanto a las diferencias de fines y métodos cuanto a las actitudes de sus exponentes. Por eso, cuando M. Harris propone que «una buena manera de empezar a comprender la diversidad de los fenómenos religiosos es investigar si hay creencias y prácticas asociadas a niveles concretos de desarrollo político y económico» (*Introducción a la Antropología General*, Madrid, 1988, pág. 439), al citar, seguidamente, a A. Wallace <sup>30</sup> sobre las formas de organización de las doctrinas y actividades religiosas, pone de manifiesto la importancia que concede a la economía política como determinante de virtudes y creencias. Tiene, sin duda, presente a G. Swanson (*The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs*, Ann Arbor, 1960), según reconoce, al sistematizar su pensamiento sobre el tema: «El nivel de economía política también influye en la manera en que se concibe la relación de los dioses con los seres humanos y entre sí. Por ejemplo, la idea de un único dios supremo o "superior" creador del universo, se halla en culturas de todos los niveles de desarrollo económico y político. No obstante, estos dioses supremos desempeñan papeles muy diferentes en la dirección del universo después de haberlo creado. Entre los cazadores y recolectores y otros pueblos preestatales, los dioses supremos tienden a volverse inactivos una vez finalizada su tarea de creación. En cambio, en las sociedades estratificadas, el dios supremo domina a los dioses menores y tiende a ser una figura más activa, a la cual sacerdotes y plebeyos dirigen sus oraciones» (*Introducción...*, pág. 461). Aun cuando el autor tiene sumo cuidado en no afirmar que la idea de la existencia de un Dios creador se halle en todas las culturas de desarrollo, sino en las culturas de todos los niveles, nuestra línea argumentativa se orienta, en cambio, a la demostración de cómo, dentro de una misma cultura, la Tardía República, existen diversas formas de entender la divinidad; así como la relación de los hombres con ella, en correspondencia con unos intereses que pueden resultar más o menos evidentes a sus detentadores.

Tras las huellas de P. T. d'Holbach y desde la Sociología de la Religión, la Psicología Social, la Antropología Cultural, como desde la Historia, se han

<sup>29</sup> Para Feuerbach, las limitaciones a que está sujeto el ser humano le impelen a proyectarse en lo supramundano. Cf., esquemáticamente, F. ENGELS: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie*, Berlin, 1951; W. SCHILLING: *Feuerbach und die Religion*, Munich, 1957; G. DICKE: *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, Colonia, 1960, y H. GOLLWIZER: «Crítica de la religión de L. Feuerbach», en *Crítica marxista de la religión*, Madrid, 1971, págs. 63-85.

<sup>30</sup> A. WALLACE (*Religion: an antropolical View*, Nueva York, 1966) distingue cuatro grandes sistemas religiosos relacionados con las etapas de desarrollo de los pueblos: cultos individualistas, cultos chamanistas, cultos comunitarios y cultos eclesiásticos, que formarían como una escala, donde los sistemas más complejos no dejan de incluir a los menos desarrollados, correspondientes a las etapas anteriores.

*ultimum* o al mero terror, actuaba en forma institucionalizada, legalizada y disimulada por instrumentos jurídicos que convertían en perseguidos y criminales a los enemigos de la oligarquía <sup>24</sup>. De modo que ese maravilloso descubrimiento que dicen que fue la ordenación jurídica romana, ese hallazgo extraordinario para el mantenimiento del buen orden y la paz social, esa «batalla incensante por el logro de lo que es bueno y justo» (J. Iglesias: *Espíritu del Derecho Romano*, Madrid, 1984, pág. 123), fue más la expresión de aquellos conflictos que su solución, fue la voluntad de la clase propietaria elevada a rango de ley, fue, en síntesis, un instrumento más de opresión sobre los desposeídos <sup>25</sup>.

La acusación, recurrente en las fuentes, tanto de la depravación y maldad de la plebe, como de su incapacidad para decidir su destino, no resulta ser sino un argumento interesado más, mentira burda, pero eficaz, de entonces, de hoy y de siempre, excusa eterna, orientada a la perpetuación de un sistema de poder y dominio, monopolizado por unas minorías autodeclaradas selectas, capaces y preparadas para decidir sobre lo que conviene y no conviene a la comunidad que, habitualmente, no es otra cosa que lo que se acomoda a sus intereses de clase. No son, en consecuencia, criterios válidos, sino impúdicas coberturas, los argumentos que dicen remitirse a las fuentes para justificar este tipo de teorías, porque una lectura ideológica de esas fuentes marca sus propios límites al grado de fiabilidad de las mismas. Las tan traídas y llevadas fuentes en cuestión no son sino las exiguas ruinas de un gran edificio ideológico, un pe-

<sup>24</sup> Es, a este respecto, sumamente elocuente el debate tardorrepublicano en torno al *ius provocationis*, respetado, de palabra, por *optimates* y *populares*. CICERÓN (*De Leg.*, III, 4, 11; *Pro Sest.*, XXX, 65) lo consideró incluido ya en las *XII Tablas*, situándolo (*De Rep.*, XXXI, 53), como LIVIO lo haría después (II, 8 y III, 20), en el momento de la desaparición de la realeza. En lo que ambas formaciones divergían era en el grado de su aplicación, como frecuentemente quedó de manifiesto durante la crisis republicana. Si, para el grupo popular, los derechos del ciudadano debían prevalecer siempre, para los *optimates* era de inexcusable prioridad la salvaguarda de los intereses del Estado, como reza su eslogan *Salus publica suprema lex esto* (*De Leg.*, III, 8) y, de forma más explícita: *Noster populus in pace et domi imperat et ipsis magistratibus minatur, recusat, appellat, provocat: in bello sic paret ut regi: valet enim salus quam libido* (*De Rep.*, XXXI, 53). Llegada la ocasión, los magistrados deberían estar a salvo del *ius provocationis* (*De Leg.*, III, 3, 6) porque *qui autem reipublicae sit hostis, eum civem nullo modo esse posse*, donde la calificación de *hostis* era monopolizada por los representantes de la clase propietaria, que no dejó de considerar a sus propios adversarios como enemigos de la colectividad.

<sup>25</sup> En torno a los supuestos teóricos básicos de mi concepción jurídica, cf., R. TREVES: *Introduzione alla Sociologia del Diritto*, Turín, 1977; K. STOYANOVITCH: *El pensamiento marxista y el Derecho*, Madrid, 1977; E. B. PASUKANIS: *Teoría general del Derecho y marxismo*, Barcelona, 1976; N. BOBBIO: *Contribución a la teoría del Derecho*, Valencia, 1980 y *Studi dedicati a N. Bobbio: la teoria generale del diritto*, Milán, 1983; E. DIAZ: *Sociología y Filosofía del Derecho*, Madrid, 1974 y *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, 1984; B. EDELMANN: *La práctica ideológica del derecho. Elementos para una teoría marxista del derecho*, Madrid, 1980; M. MIAILLE: *Une introduction critique au droit*, París, 1980; R. MILIBAND: *Class-Power, State-Power*, Verso, 1980; N. POULANTZAS: *Estado, poder y socialismo*, Madrid, 1980, esp., su cap. III, «La ley», págs. 87-108. Y, a propósito de los juristas romanos de la época de referencia, véase A. SCHIAVONE: *Giuristi e nobili nella Roma repubblicana. Il secolo della Rivoluzione nel pensiero giuridico antico*, Roma, 1987.

queño fragmento que debe, precisamente a su orientación, gran parte del «milagro» de su conservación <sup>26</sup>. Pero esas fuentes tan manoseadas, alegatos en su mayoría ideológico-conformistas de la clase propietaria, a pesar de sus intentos por enmascarar las situaciones conflictivas, no son capaces de acallar los lamentos de aquellos que pedían reparto de tierras y abolición de deudas y, mucho menos, deben hacer olvidar el trágico silencio de aquellas gentes que, a pesar de ser llamados «instrumentos hablantes» (Catón, *De Agr.*, I, 17), no tenían voz: los esclavos.

Estoy convencido, pues, de que las opiniones de nuestros contemporáneos, que someto a revisión, no se deben a una desviación metodológica en el uso de las fuentes. Por el contrario, una interpretación ideológica de sus actitudes historiográficas nos situaría ante una sabia construcción teórica, no importa el grado de concienciación ni de voluntariedad de sus sostenedores, ordenada en función de los beneficiarios de un sistema social en calma, sin rupturas ni contradicciones internas, sin conflictos, aunque, eso sí, según ellos, amenazado por unas masas exigentes, reivindicativas, sin medida de sus propias limitaciones y por unos líderes demagógicos y manipuladores.

Deben deducirse, de aquí, mis recelos, no desdén, hacia el método prosopográfico, tan necesario <sup>27</sup> como insuficiente, por el riesgo que encierra de olvidar su carácter metodológico-instrumental, su sentido propedéutico, para convertirse en una forma de mirar el pasado, un modo de intentar comprender la sociedad antigua, donde todo se explica por la presencia de familias linajudas y sus clientelas, por la relevancia de unos hombres destacados, de más o menos brillante *cursum honorum*, y sus camarillas. Se corre el peligro de perder de vista las condiciones vitales del resto de la sociedad, diluyéndose en series interminables de nombres propios y cargos públicos, donde, sin embargo, no soy capaz de encontrar al hombre, al hombre común, al gran protagonista en mi forma de concebir la Historia.

<sup>26</sup> El éxito y la raigambre de las premisas ciceronianas en amplios sectores sociales de los siglos XIX y XX debe relacionarse con los abundantes argumentos que el Arpineta les brindaba, como en otras épocas de la Historia había ocurrido, para justificar su predominio. De ahí la poca fiabilidad que, en su mayor parte, me merecen las actitudes de nuestra tradición historiográfica occidental.

<sup>27</sup> En todas las áreas de estudio de la Tardía República objeto de nuestro análisis, el trabajo prosopográfico resulta imprescindible. Valga, como prueba, el reciente estudio de C. J. CASTNER: *Prosopography of Roman Epicureans, from the Second Century B. C. to the Second Century A. C.*, Frankfurt, 1987, donde la autora retoma el tema, de extraordinario interés, de la identificación de los epicúreos romanos. Su utilidad es incuestionable a la hora de relacionar el Epicureísmo y la sociedad de la Tardía República. Su rigor metodológico y documental, clasificando a los epicúreos en *certi*, *incerti*, y *dubii* (sobre las huellas de aquel ejemplar trabajo de A. MOMIGLIANO, reseñando a B. FARRINGTON: «Science and Politics in the Ancient World», Londres, 1939, en *JRS*, XXXI, 1941, págs. 149-157 y reimpresso en el 2.º *contributo alla Storia degli Studi classici*, Roma, 1960), ofrece nuevas perspectivas, si bien adolece, para el período que nos ocupa, de ceñirse a la información de Cicerón, precisamente, como se ha visto en este trabajo, el mayor adversario del Epicureísmo.

No puede ofrecer dudas, para los estudiosos de la época, el alto grado de instrumentalización de la religión, del que eran conscientes los propios protagonistas, de modo que, si bien fuera Polibio su primer gran exponente, al poner en relación la estabilidad y grandeza del pueblo romano con la credulidad religiosa del ciudadano, al identificar las obligaciones cívicas con los deberes religiosos y la obediencia al Estado con la obediencia a los dioses, fue Cicerón, al margen del grado de originalidad que se le conceda <sup>35</sup>, quien supo sacar de ello todas sus consecuencias al erigirse en el gran reorganizador del sistema ideológico *optimatus* <sup>36</sup>. Escéptico, sin duda, en amplios campos de la *religio* <sup>37</sup>, se muestra partidario, sin trabas, del uso político de la divinidad (*De Fin.*, I, 1, 16; *De Deg.*, II, 12, 31), imponiendo como obligación primordial del Estado la persuasión a los ciudadanos de la omnipresencia y diligencia divinas <sup>38</sup>, si se quería eludir el riesgo de desmoronamiento de toda convivencia pacífica <sup>39</sup>, porque su fundamento, la *auctoritas*, de la que dependían el *imperium* y las *potestas*, derivaba del *augurium*, que garantizaba la asistencia divina <sup>40</sup>. De este modo, la legitimidad del sistema de gobierno romano, el derecho a exigir obediencia, en suma, los fundamentos de obligatoriedad política, descansaban en unos dioses diligentes, en la actividad de una Providencia omnipresente y filantrópica, que debía ocuparse de dar a los hombres la norma de conducta, poniendo, en ellos, las semillas del Derecho <sup>41</sup>.

<sup>35</sup> El mismo da su opinión: *Apographa sunt, labore minore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo* (*Ad Att.*, XII, 52, 3). Cf., J. C. DAVIES: «The originality of Cicero's philosophical Works». *Latomus*, XXX, 1971.

<sup>36</sup> Cf. notas 10 y 11 de «Lucha de clases... I», en este mismo volumen.

<sup>37</sup> Como se denota en su concepción de la muerte como fin de toda sensibilidad (*Ad fum.*, V, 16 y VI, 13 y *Tuscul.*, I, 21, 48) o cuando hace incontinente la risa de los augures al cruzar sus miradas (cf. *De Nat. Deor.*, I, 26, 71) e, igualmente, atribuido a Catón (*De Div.*, II, 51): *Mirabile videtur non rideat haruspex, haruspices cum viderit*.

<sup>38</sup> *Sit igitur hoc iam a principio persuasum civibus, dominos esse omnium rerum ac moderatores deos, eaque quae gerantur eorum geri iudicio ac numine, eosdemque optime de genere hominum mereri, et qualis quisque sit, quid agat, quid in se admittat, qua mente, qua pietate, colat religiones, intueri, piorumque et impiorum habere rationem. His enim rebus imbutae mentes haud sane abhorrebunt ab utili aut a vera sententia* (*De Leg.*, II, 7, 15).

<sup>39</sup> Porque *quibus sublati, perturbatio vitae sequitur et magna confusio: atque haud scio aut pietate adversos deos fides etiam et societates generis humani et excellentissima virtus, iustitia tollatur* (*De Nat. Deor.*, I, 2, 3-4 e, igualmente, cf., *De Leg.*, II, 9, 22).

<sup>40</sup> Cf. J. BAYET: *La religión romana*, Madrid, 1984, esp. págs. 61-69 y 288-290.

<sup>41</sup> *Erat enim ratio profecta a rerum natura et ad recte faciendum impellens et a delicto avocans, quae non tum denique incipit lex esse quom scripta est, sed tum, quom orta est; orta autem est simul cum mente divina. Quam ob rem lex vera atque princeps apta ad iubendum et ad vetandum ratio est recta, summi Iovis... Ergo ut illa divina mens summa les est, item, quom in homine est perfecta... in mente sapientis; quae sunt autem varie et ad tempus descriptae populis, favore magis quam legum nomen tenent* (*Cic.*, *De Leg.*, I, 2, 4). Por ello, si se tienen en cuenta los postulados platónicos al respecto (cf., *Leyes*, IV, 716 c; IV, 797 d; *República*, III, 389 b) y sobre temas afines (*Fedón*, 107 d; *República*, X, 614 y sigs.; *Gorgias*, 523 a y sigs.), no debe resultar extraña la devoción especial de Cicerón hacia ese genial reaccionario que fuera Platón, en tantas argumentaciones, su precursor (Cf. *Tusc.*, I, 4; I, 79; *De Nat. Deor.*, II, 12, 32). Cf. P. BOYANCE:

No finalizaban, sin embargo, las tareas divinas con la defensa colectiva del sistema de explotación de la clase propietaria en el interior y del *populus romanus* en el exterior, sino que, cuando de la comunidad destacaron fuertes personalidades, se vieron obligadas a trabajar en un nuevo frente cuidando de los líderes tardorrepublicanos <sup>42</sup>. Fue Mario, aventajado discípulo, en este sentido, del gran precursor que fuera Escipión Africano <sup>43</sup>, al aceptar libaciones en su honor después de la batalla de Vercelas (Plut., *Mario*, 27), al reivindicar su condición de predestinado (*Ibidem*, XXXVI) por una divinidad que debía asesorarle en los momentos decisivos (*Ibidem*, VIII; Salustio, *Bell. Yug.*, 63, 1), a fin de rodearse, ante amigos y enemigos, de una aureola sagrada (Sal., *Bell. Yug.*, 92, 2; Plut., *Mario*, XVII y XLII), el introductor definitivo de tan agradables compañías privadas. Y si Sila <sup>44</sup>, devoto de la diosa Bellona (Plut., *Sila*, IX) y de Apolo Pitio (*Ibidem*, XXIX), fue apercebido por los dioses de sus victorias (*Ibidem*, VII), como sus enemigos fueron avisados de sus derrotas (*Ibidem*, XI), haciendo trabajar a los dioses sin descanso, otro tanto hicieron Lúculo en Oriente (Plut., *Lúculo*, XII y XXIII), desde un bando, y Sertorio (Plut., *Sertorio*, XI), desde el otro.

De este modo, iniciada con éxito la feliz experiencia del uso privado de la filantrópica laboriosidad divina, rápidamente, los teóricos saludaron alborozados el sagaz recurso que permitiría la manipulación de la credulidad de las gentes. Varrón se mostraba convencido de que, así, se aumentaría el valor y la decisión de los propios jefes <sup>45</sup>. Cicerón, por supuesto, no sólo fue un consumado teórico <sup>46</sup>, sino un eficiente ejecutor de sus ideas, cuando la ocasión se lo

---

«Trois citations de Platon chez Cicéron», *Hom. M. Renard*, Bruselas, 1969, págs. 126-132; R. PONCELET: «Cicéron, traducteur de Platon», *REL*, XXV, 1947, págs. 178-195; T. VILLAPADIERNA: «Cicerón, traductor», *Helmántica*, ix, 1958, págs. 425-443; TH. DEGRAFF: «Plato in Cicero», *Classical Phil.*, XXXV, 1940, págs. 143-153; A. ALBERTE: *Cicerón ante la Retórica*, Salamanca, págs. 9-10.

<sup>42</sup> Cf. M. JACZYNSKA: «La genesi repubblicana del culto imperiale. Da Scipione a Giulio Cesare», *Athenaeum*, 63, III, 1985, págs. 285-295. Y «La conception religieuse du rôle de l'empereur à la fin de la République romaine», *Concilium eirene*, XVI, 1983, V, I, págs. 260-266; J. LE GALL: *La religion romaine de l'époque de Caton l'Ancien au regne de l'empereur Comode*, Paris, 1975.

<sup>43</sup> Cf., por ejemplo, POLIBIO, 10, 11; 10, 2; LIVIO, 26, 42-48; 26, 19, 4-9; 38, 56, 11-13.

<sup>44</sup> Véase, sobre el tema del uso de la Religión por Sila, el siempre útil ensayo de J. CARCOPINO: *Silla o la monarquía mancata*, Milán, 1979, esp. sus capítulos «La divinizzazione di Silla» e «Il culto di Silla», págs. 81-92 y 92-96, respectivamente. Igualmente, M. JACZYNSKA: «La genesi...», págs. 291-292.

<sup>45</sup> Según San Agustín (*De Civ. Dei*, III, 4, 15): *Varro utile esse civitatibus dicit ut se viri fortes, etiam si falsum sit, divis genitos esse credant. ut eo modo animus velut divinaque stirpis fiduciam gerens res magnas adgrediendas praesumat audacius. agat vehementius, et ob hoc impleat ipsa securitate felicius*. Esta actitud, según lo denota su exponente Balbo, era compartida por los esteos tardorrepublicanos (CICERÓN: *De Nat. Deor.*, II, 3, 8). Cf., sobre la actitud de Varrón ante lo que él consideraba degradación del patrimonio religioso romano, Y. LEHMANN: «Religion et Politique. Autour des Antiquités de Varron», *REL*, 1986, págs. 92-103.

<sup>46</sup> Aunque se denota en toda su obra, cf. *De Rep.*, II, 2, 4.

pretendido explicar los mecanismos por los que, en todo tiempo, la fragilidad de la conciencia humana se ha ofrecido como elemento de cohesión en las relaciones sociales. Se ha reconocido cómo el poder se ha impuesto hasta lo más profundo en el hombre que miraba a lo alto, de modo que, desarrollados en él los mecanismos de autopunición y mala conciencia <sup>31</sup>, su conducta quedaba controlada, mientras la interiorización de la coerción le hacía sentirse libre. Convencido de que los dioses le exigían sumisión y obediencia al poder, su desobediencia debía acarrearle no sólo el sufrimiento de la violencia estatal, sino también, en ésta o en la otra vida, el castigo divino.

El descubrimiento, pues, de esta oferta al poder no es un logro de la orgullosa ciencia contemporánea. Tanto en el discurso teórico de sus pensadores, como en la práctica política cotidiana, fue atendido por la Antigüedad hasta el extremo de que ya Critias (según *Sex. Emp.*, IX, 54. Cf. su eco en Cic., *De Nat. Deor.*, I, 42, 17) situara el origen de los dioses en las necesidades policiales del Estado y que Polibio (VI, 56, 2-9) asentara la grandeza de Roma en la capacidad de control religioso ejercido sobre sus gentes. Este enunciado, sin matices, podría hacer las delicias de antropólogos y sociólogos funcionalistas <sup>32</sup>, al afirmar las posibilidades de permanencia de todo orden social consagrado por la voluntad de los dioses. Sin embargo, el ofrecimiento de la debilidad humana resultó instrumentalizado por las clases y grupos en conflicto, usándolo unos contra otros, si bien fueron los poderosos, por su privilegiada posición, los que sacaron mejor provecho. En definitiva, se trata de introducir el estudio de la Religión en los conflictos tardorrepúblicanos, sin pretender demostrar, en este lugar, que la religión agotase su significado en ser expresión de la lucha de clases. Precizando más el tema, parece obvio que, del mismo modo que el conflicto *optimates-populares* sólo define una pequeña parcela de la lucha de clases tardorrepública, la situada en la cumbre de las relaciones sociales y políti-

<sup>31</sup> La eficacia de los mecanismos de autopunición fue ya reconocida por Demócrito (*DK 68 B 43; DK 68 B 84; DK 68 B 244; DK 68 B 264*) «pues quien evita la injusticia sólo por la ley tiende a actuar mal ocultamente, mientras que quien fue persuadido a reconocer el deber, no tiende ni oculta ni abiertamente a actuar incorrectamente» (*DK 68 B 181 = ESTOBEO, Eclogae...*, II, 31, 59). El uso del temor a lo sobrenatural, la referencia al «ojo de Zeus, que todo lo ve», para doblegar conductas se encuentra ya en Hesíodo (*Trabajos y días*, 239-285) y, actuando sobre los pueblos injustos, en la *Odisea* (XIX, 104-114).

<sup>32</sup> A pesar de la reconocida variedad de funcionalismos (cf. M. E. SPIRO: «A Typology of Functional Analysis», *Explorations*, I, 1953 y T. PARSONS: «The Theoretical Development of the Sociology of Religions», *JHI*, 1944), desde los primeros pasos durkheimianos y el Funcionalismo psico-biológico-absoluto de B. Malinowski al F. estructural de Radcliffe-Brown, S. F. Nadel, Evans-Pritchard o Milton Yinger, pasando por el F. relativizado de Merton, todos los funcionalismos son coincidentes en este sentido. Cf. A. R. RADCLIFFE-BROWN: «Religion and Society», en su *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, 1952; T. PARSONS: *The Structure of Social Action*, Nueva York, 1937; E. K. NOTTINGHAM: *Sociología de la religión*, Buenos Aires, 1964, esp. su cap. «Las funciones de la religión en las sociedades humanas», págs. 39-53; R. K. MERTON: «Primitivism, Pietism and Science», en su *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, 1949, y J. MELTON YINGER: *Religion, Society and the Individual*, Nueva York, 1957.

cas, el enfrentamiento que opuso «dioses holgazanes contra dioses diligentes» no expresa sino un aspecto de la lucha teogónica de clases en el campo de las creaciones ideológicas.

Dos eran, en síntesis, las formas básicas de actuación de la *religio*, en correspondencia con los intereses de quienes las sustentaban. En primer lugar, aglutinaba la conducta social de las clases no propietarias, de dentro y fuera de la ciudadanía, en tanto que, además, satisfacía las necesidades de justificación interna de la clase propietaria, proponiendo como querido, emanado y sostenido, por la divinidad el orden cósmico y humano, en función del cual debían ordenarse las conductas. En segundo término, era capaz de sancionar las opciones sociales y políticas concretas prestando fundamento a la legitimidad de los líderes y a la obligatoriedad política de los demás. Y, para el cumplimiento eficaz de ambos cometidos, se exigía el asentamiento, al menos, de unos principios religiosos básicos, que debían ser defendidos a ultranza, en tanto que deberían ser perseguidos, como perniciosos y subversivos, sus contrarios. En primer lugar, debía demostrarse la existencia de elementos trascendentes-dioses, creadores y ordenadores del mundo. Sería necesario, igualmente, asegurar la asistencia de esas divinidades filantrópicas al hombre, al que debían acompañar en forma de Providencia<sup>33</sup>, otorgando unas normas de acción que habrían de ser preservadas por la referencia a un «más allá», con sus premios y castigos, y, por tanto, debía introducirse un sistema doctrinal del alma inmortal<sup>34</sup>. Para esta empresa, solicitada de la eficacia instrumental de la *religio*, era necesario el establecimiento de unos dioses diligentes, siempre atareados en los múltiples campos del cosmos y del mundo, inmersos, además, en los continuos avatares y quehaceres humanos.

<sup>33</sup> A lo largo del libro II del *De Natura Deorum* ciceroniano (II, 1, 1-II, 67-168), el estoico L. BALBO se empeña en su demostración (cf., específicamente, II, 21, 54; 30, 75; 62, 154; 66, 164).

<sup>34</sup> En gran medida, estos principios se corresponden con los enunciados básicos de la Estoa Media. En *De Nat. Deor.*, II, 1, 3, Cicerón hace decir a Balbo, exponente de las ideas estoicas: *Omnino dividunt nostri totam istam de dis immortalibus quaestionem in partis quattuor: primum docent esse deos, deinde quales sint, tum mundum ab iis administrari, postremo consulere eos rebus humanis*. El *de natura deorum*, que debe ser completado, en este tema, con el *De Adivinatione* y el *De Fato*, es el lugar clásico para el conocimiento de las posturas religiosas de los tres grandes movimientos intelectuales tardorrepublicanos, si bien sus argumentos están potenciados o disminuidos según las simpatías del autor, favorables al estoico Balbo y, en mayor medida, al neoadadémico Cotta, en detrimento de los argumentos del epicúreo Veleyo. El último principio, el referente al «más allá», se expone en el *Somnium Scipionis*, con que se cierra el *De re publica*, cuando hace que se aparezca al joven Escipión su abuelo Escipión Africano, que está en el cielo, y le diga: *sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto: omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur* (*De rep.*, VI, 13, 13). El impacto lo acusa el nieto, afirmando: *Quae cum dixisset, ego vero, inquam, Africane, siquidem bene meritis de patria quasi limex ad caeli aditum patet, quamquam a pueritia vestigiis ingressus patris et tuis decori vestro nom defui, nunc tamen tanto praemio exposito enitar multo vigilantius* (*Ibidem*, VI, 24-26).

permitía <sup>47</sup>. Llegó, en fin, un momento en que no hubo gran hombre que no reclamase, para sí, los favores de la diligente bondad de los dioses <sup>48</sup>. Fue, sin embargo, César <sup>49</sup>, el personaje que logró reunir más poder en la Tardía República, quien, si se ha de creer a Plutarco, Suetonio, Dión, Casio, Apiano y, en fin, a todas las fuentes que hablan de él, no les concedió ni un momento de respiro con sus constantes exigencias. Siendo poco más que un jovencuelo, en los funerales de su tía Julia, después de sacar de paseo las estatuas proscritas de Mario (Plut., *César*, V), ya reclamaba, vigorosamente, su ascendencia divina <sup>50</sup>. Su suficientemente atestiguado escepticismo <sup>51</sup>, no le impidió luchar por el Sumo Pontificado (Dión Casio, XXXVII, 7, 2 y Plut., *César*, VII) para trabajar mejor a los dioses, que habrían de enviarle sueños premonitorios (Suetonio, *César*, VI) y otorgarle victorias (*Ibidem*, LXI y Dión Casio, XXXVII, 52, 5). ¿Para qué otra cosa iba a procurarles ininterminables sesiones de acción de gracias (César, *De Bell. Gall.*, II, 35; IV, 38; VII, 90; *Vell. Pat.*, II, 47, 2), sino para poder contar con su ayuda en los momentos críticos? <sup>52</sup>.

Resulta indiferente, en esta línea argumentativa, el grado de éxito o fracaso cosechados al poner a trabajar a los dioses, pues aun concediendo un muy improbable escepticismo en materia religiosa para unas gentes que vivieron una época de turbación y de muerte, ello no haría disminuir las pretensiones legitimistas de la religión, como siempre ha ocurrido con los jefes y caudillos que han dicho serlo «por la gracia de Dios». No debió ser tan ineficaz, cuando recurrente e insistentemente, los dioses fueron instados al trabajo, tanto por los *optimates* como por los *populares*, de modo que, si bien fueron los primeros quienes se mostraron más celosos en su control, ello se debió a que disfrutaron más del poder, pero cuando ese poder fue alcanzado por quienes contestaban el orden social y político, por los *populares*, no se dejó de hacer otro tanto. Los

<sup>47</sup> Y tiene ocasión de hacerlo, por ejemplo, en su defensa de la *Lex Manilia*, en favor de la concesión de poderes extraordinarios a Pompeyo, en virtud de su genio divino (*Pro Lege Manilia*, 16, 47).

<sup>48</sup> Cf., M. RAMBAUD: *L'art de la déformation historique dans les Commentaires de Cesar*, París, 1953, p. 256 y sigs.

<sup>49</sup> Cf., sobre la actitud de César ante la religión, S. WEINSTOCK: *Divus Iulius*, Oxford, 1971; Z. YAVETZ: *Iulius Caesar and his Public Image*, Londres, 1983; V. EHREMBERG: «Caesar's final aims», en su *Man, State and Deity. Essay in Ancient History*, Londres, 1974, pp. 127-143.

<sup>50</sup> Suetonio (*César*, VI) hace decir a César: *Amitae meae Iuliae maternum genus ab regibus ortum, paternum cum diis immortalibus coniunctum est. Nam ab Anco Marcio sunt Marcii reges, quo nomine fuit mater; a Venere Iulii, cuius gentis familia est nostra. Est ergo in genere et sanctitas regum cui plurimum inter homines pollent, et caerimonia deorum, quorum ipsi in potestata sunt reges.*

<sup>51</sup> Así se comprueba en Suetonio: *César*, 59, 77; DiÓN CASIO, XLIII; APIANO, II, 120 y 307; II, 133-557; 140-586. No obstante, cf. las opiniones contrarias de JACZYNOWSKA: «La genesi...», p. 294.

<sup>52</sup> Así, en el momento cumbre de su sublevación contra la República, la decisión extrema de cruzar el Rubicón la cede a la responsabilidad divina (Suetonio: *César*, XXXII). Del mismo modo había actuado Cicerón al adoptar la solución final contra los Catilinaros (Plut., *Cicerón*, XX).

dioses eran, así, traídos y llevados, zarandeados sin reposo, actuando como agentes poderosos de conservación o de cambio de la vida social y política en todos los entornos de acción ideológica: en la familia, la más eficaz máquina de producción de ciudadanos dóciles y bien adaptados a los *mores maiorum* y a los valores eternos de la *pietas, auctoritas, gravitas, fides, parsimonia, constantia, disciplina*<sup>53</sup>, y en los más amplios sistemas paidocénóticos que suponen la ciudad, el barrio o la aldea, o en los peculiares marcos de los *collegia* y *sodalitates*.

Por si eran pocas las obligaciones asumidas en defensa de los señores, debían, además, luchar permanentemente contra otros dioses a veces, andrajosos, sin modales ni buenas maneras, expresión y reivindicación de los intereses de unas gentes que, cuanto más humillantes eran sus vidas, con tanto más ahínco se refugiaban en unas experiencias espirituales ajenas a la religiosidad oficial. Eran los dioses de los grupos explotados, de los esclavos, de los pobres, de las mujeres. Eran dioses que, como en el caso de sus valedores humanos, eran reprimidos como *turpes superstitiones*, como elementos subversivos y que, sin embargo, no dejaban de crecer a medida que aumentaba la eficacia de los mecanismos de explotación sobre los pobres y esclavos de Roma y el Imperio.

No se debe, en la distancia, minusvalorar, sin más, el poder de aquellos dioses inquietos, en permanente estado de rebeldía ante los pulcros dioses oficiales, por el hecho de que las fuentes, por su origen, no les concedan un tratamiento correlativo a su importancia. Piedras y arcillas no dejan de evocar, no obstante, que allá afuera, lejos de Roma, en los tristes campos de historia callada y pendiente, donde a sus adversarios les resultaba más difícil acudir, actuaban con libertad. Será siempre difícil calibrar, en fin, cuán numerosas fueron las gentes que, por miedo, adulación o conveniencia, no rendirían culto a los dioses estatales y cuántos dejarían de hacerlo con aquellos a quienes realmente veneraban. Pero es seguro que, lejos de Roma, los grupos explotados o marginados de los esclavos, de campesinos y demás gentes silenciosas de la tierra, de artesanos pobres, de siervos y mujeres, debían dar escolta a dioses locales que, con su sola presencia, negaban las pretensiones de universalidad de los dioses romanos y rechazaban, consecuentemente, sus pretensiones de *auctoritas, potestas e imperium*, convirtiéndolos en tiranos, como a sus protegidos. Eran dioses rudos y provincianos, en ocasiones, o exóticos urbanos de Oriente, en otras, o, incluso, salvajes campesinos que crecían con vigor, en la misma proporción que se desarrollaba el odio de los provincianos y rústicos por Roma. Y si alguna de estas divinidades era sometida, domesticada o sincretizada, de inmediato, perdía el favor de sus fieles y era abandonada, porque cuanto mayor era su insatisfacción social y vital con mayor ahínco se aferraban a sus propias creencias.

---

<sup>53</sup> Cf. J. HELLEGOUARH: *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, 1972, para avanzar en la precisión de estos valores en el mundo tardorrepublicano.

Los siempre activos dioses oficiales debían luchar, igualmente sin descanso, con unos adversarios más temibles, que se hacían llamar «salvadores» y que venían de Oriente, penetrando en las mismas entrañas del Imperio con los comerciantes y sus mercancías humanas y con los ejércitos. Sin pudor, se reconocían sufridores, pero, también, vencedores de la maldad y la muerte, lo que, además, se atrevían a prometer a sus fieles. En secreto, misteriosamente, pero tenaces, iban poco a poco haciendo sentir su poder, como la carcoma que, sin tregua, de día y de noche, no cesa en sus ataques a la recia techumbre del sólido edificio al que termina por derrumbar. Como un virus letal ante un hermoso cuerpo sin defensas, así iban avanzando y minando la fidelidad a la *religio*, a medida que crecía la insatisfacción vital de los explotados y marginados.

Si poco adecuados eran los recursos de las divinidades oficiales y sus marciales cuadros contra los dioses de Oriente, ahora ya en Roma, menos operativas aún resultaban sus fuerzas contra esas especies de bandas de francotiradores, de bandoleros sin jefes reconocidos ni mandos, de huestes difíciles de medir, que proponían, con absoluta desvergüenza, inversiones periódicas de roles sociales y sexuales, aquellas manifestaciones carnavalescas que expresaban, nítidamente, su repudio por el orden imperante. Otras veces se trataba de referencias mesiánico-escatológicas que pronosticaban el fin de un mundo injusto y corrompido y que, sostenidas, sobre todo, por los marginados del sistema imperial-esclavista, osaban merodear por la propia Roma, síntesis de las contradicciones del Imperio, invocando catástrofes y el fin de los tiempos. Los «pobres» dioses oficiales tenían que atender, en fin, a aquella otra columna inclasificable, que no dudaba en llegar a la movilización a través de magias y brujerías y que ponía límites, desde un ángulo más, a su predominio.

La clase propietaria romana, o sus dioses oficiales, es indiferente, en este caso, la forma de alusión, se vieron impelidos a luchar sin cuartel contra toda forma de expresión ideológica contraria a sus intereses, usando de toda su parafernalia. Fueron dioses pulcros y nobles, atléticos y bien conformados, era la bien pertrechada «beautiful people» de los cielos, contra dioses ctónicos, andrajosos y sucios, monstruosos y serpentiformes. Este es el recurrente tema de las «gigantomaquias», de la lucha de los dioses por el poder, de la lucha teogónica de clases, donde la victoria de los buenos se debió corresponder más con los deseos de sus constructores que con una realidad, que se nos esconde.

Y aún más difícil resulta definir los términos de la confrontación de los dioses oficiales que, según parece, ya van mereciendo el calificativo de *diligentes*, contra quienes, según se espera demostrar, se hicieron sobradamente acreedores al título de *holgazanes*. Constituiría una osadía todo intento de precisar cómo eran <sup>54</sup> y cuál era el potencial efectivo de unos seguidores, que *Ita-*

---

<sup>54</sup> Aunque de naturaleza corpórea, por cuanto estaban sometidos a la emisión de simulacros, que permitían asegurar su existencia, lo sutil de la sustancia divina escapaba a la aprehensión sensitiva y sólo podía, *vix*, dice, lograrse con la mente: *Tenuis enim natura deum longeque remota, sensibus ab nostris animi vix mente videtur* (Lucretius, *De Rerum Natura*, V, 148-149).

*liam totam occupaverunt* (Cic., *Tusc.*, IV, 7), porque la afirmación ciceroniana debe ser sometida a duda razonable, en virtud del recelo, odio y temor que, en él, suscitaban los mismos <sup>55</sup>. Vivían, desde luego, alejados de este mundo, en los *intermundia* <sup>56</sup>, una vida plácidamente serena <sup>57</sup>, ajenos al mundo y a los asuntos y cuitas humanas <sup>58</sup>. Eternamente «pasotas» <sup>59</sup>, ni habían intervenido, ni podían hacerlo nunca <sup>60</sup>, porque su propia naturaleza se lo impediría. Eran

---

siguiendo a Epicuro, quien, según DIÓGENES LAERCIO (*Vidas*, X, 139), afirmaba, también, el conocimiento mental de la divinidad, porque sólo la sutil materia de la mente podía verse conmovida por la tenue naturaleza atómica divina (Cf., CICERÓN: *De Nat. Deor.*, I, 18-19 y I, 19-49). A pesar de sus repetidas promesas (*DRN*, I, 54-55 y V, 155), quien podía y debía haber aclarado el tema de la naturaleza divina, no lo hizo, porque la polémica lucreziana no se enfrentó de lleno con la teología epicúrea. Su silencio sólo resulta explicable a la luz de la gran contradicción de su sistema teológico: el conocimiento de la divinidad era posible, para los epicúreos, gracias a la emanación de simulacros que llegaban al hombre, con lo que, si se aceptaba que las tenues emanaciones, procedentes de los *intermundia*, alcanzaban al hombre, ningún principio físico podría impedir su actuación en el mundo. De aquí, quizá, derive su silencio sobre el tema, más chocante si se compara con el *sobre los dioses*, de FILODEMO, las explicaciones de Veleyo en el *De Natura Deorum* ciceroniano y la dedicación que, sin duda, habría recibido en el *Sobre la Naturaleza* de EPICURO.

<sup>55</sup> Sigue siendo difícil evaluar el alcance y extensión del epicureísmo romano. Cf. A. MOMIGLIANO en su reseña a *Science and Politics in the Ancient World* de B. FARRINGTON, *JRS*, 31, 1941, pp. 149-157 y reimpreso en *Secondo contributo alla storia degli Studi Classici*, Roma, 1960, pp. 375-388; P. BOYANCE: *L'epicurisme dans la société et la littérature romaines*, *BAGB*, 4, 1960 y «Lucrezio e l'epicureismo romano», en su *Lucrezio e l'epicureismo*, Brescia, 1970, pp. 17-43; P. GRIMAL: «L'épicurisme romain», en *Actes du XIII Congrès de AGB*, París, 1969, pp. 139-168; E. PARATORE: *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Roma, 1960; J. CASCAJERO: *Polémica religiosa de Lucrecio*, Madrid, 1980, esp. el capítulo «El epicureísmo romano», pp. 204-215; V. GIUFFRÉ: «L'agire sua causa non civium. Osservazioni sulla volgarizzazione dell'epicureismo a Roma», *AAP*, XXI, 1972, pp. 161-204; T. GIARGIULO: «Epicureísmo romano», en *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M Gigante*, Nápoles, 1983, pp. 635-648; B. GEMELLI: «Il primo epicureismo romano ed il problema della sua diffusione», en *Studi Gigante*, pp. 281-290; J. D. MINYARD: *Lucretius and the Late Republic. An essay in Roman intellectual history*, Leiden, 1985; C. J. CASTNER: *Prosopography of Roman Epicureans, from the Second Century B. C. to the Second Century A. D.*, Frankfurt, 1987; H. JONES: *The Epicurean Tradition*, Londres, 1989, esp. su cap. 3, «The Invasion of Italy», pp. 62-93.

<sup>56</sup> Cf. *DRN*, V, 146-147 y 153-154; III, 18-22.

<sup>57</sup> Cf. *DRN*, III, 18-22 y II, 1093-1094.

<sup>58</sup> Cf. *DRN*, II, 646-651, vv. repetidos en I, 44-49.

<sup>59</sup> Son eternos, porque las emanaciones que emiten se van supliendo con constantes aflujos atómicos, permaneciendo, en consecuencia, inmutables (*DRN*, II, 646-647 y V, 1175-1176, relacionando la permanencia de su forma con su continua renovación, como en Cicerón, *DND*, I, 39-109 y I, 19, 49). Su pasotismo, para el pasado, queda suficientemente atestado en los libros V y VI del *DRN* y asegurado para el futuro, porque, con independencia de la contradicción física que supondría una dedicación divina a otra cosa para que no fuera su propia contemplación, ello sería funesto para su propia felicidad (Cf. mi *Polémica...*, p. 183 y DIÓGENES LAERCIO, X, 77 y 121).

<sup>60</sup> Si bien los razonamientos del epicúreo VELEYO (*DND*, I, 8, 18-I, 20, 56), como en Filodemo o en el mismo Epicuro, según los textos conservados, aun insertándose en la polémica antiprovidencial, no se aludía a los males del mundo como prueba de refutación antiteololó-

unos dioses que se limitaban a estar allá, felices en su absentismo, presentes y ausentes a la vez, imposibles de captar con dádivas o de ofender con injurias<sup>61</sup> y que, sin embargo, suponían la más temible de las amenazas contra el bastión providencialista, verdadero eje sobre el que giraba toda la filosofía política *optimata*, siempre seguros de su no participación, ni en esta vida, ni en otra futura que no existía<sup>62</sup>. Su holgazana presencia desenmascaraba los intereses

---

gica, porque, quizá, esos males pudieran ser considerados como fuente de angustia y estorbo, por ello, para la consecución de la *ataraxia*, LUCRECIO no deja de evocarlos como argumento antiprovidencialista definitivo (*DRN*, II, pp. 167-181), intentando desbaratar la tesis estoica de la adaptación de la naturaleza para satisfacer las necesidades del hombre, así como la posesión de los diversos sentidos y facultades para cumplir sus funciones (como expresaba el estoico BALBO, según CICERÓN, *DND*, II, 60, 150). Con ello, se renovaban las viejas doctrinas de Empédocles y Anaxágoras (según ARISTÓTELES: *De partibus animalium*, IV, 10, 687 c). El significado de los fragmentos citados (*DRN*, II, 167-181 y *DND*, II, 60, 150), que sólo pueden comprenderse conjuntamente, expresan, en el epicentro de la Filosofía Política tardorrepblicana, un aspecto de vital importancia en la lucha filosófica de clases entre el absentismo epicúreo y el optimismo providencialista y antropocéntrico de estoicos y neoacadémicos. La importancia del tema era reconocida por Cicerón y, en el momento de exponer sus objetivos en el *De Natura Deorum*, lo pone de manifiesto: *Quod vero maxime rem causamque continent, utrum nihil agat, nihil moliantur omni curatione et administratione rerum vacent, an contra ab iis et a principio omnia facta et constituta sint et ad infinitum tempus moveantur, in primis magna dissensio est, eaque nisi diiudicatur in summo errore necesse est homines atque in maximarum rerum ignoracione* (*DND*, I, 1, 2). De ahí la repulsa hacia las doctrinas epicúreas, culpando a Epicuro de exterminar la religión (*DND*, I, 43, 121 y I, 30, 85, así como la crítica que Cotta hace emanar a Posidonio en *DND*, I, 44, 123). Debe insistirse en que las posturas neoacadémicas, una vez abandonado el escepticismo de Arcesilao y Carnéades, se habían comprometido fuertemente, a través de Filón de Larisa y Antioco de Ascalón, coincidiendo con la Estoa Media, en su actitud ante la Religión. De ahí la rotundidad de Cotta en este terreno: *Cumque omnis populi romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibillae interpretes haruspicesve monuerunt, harum ego religionum nullam unquam contemnendam putavi, mihi que ita persuasi, Romulum auspiciis Numan sacris constituti, fundamenta iecisse nostrae civitatis, quae nunquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisset* (*DND*, III, 2, 5).

<sup>61</sup> Porque:

*omnis enim per se divom natura necessesit  
immortali aevo summa cum pace fruatur  
semota ab nostris rebus seiunctaque longe.  
Ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri,  
nec bene promeritis capitur neque tangitur ira.*  
(*DRN*, II, 646-651 = I, 44-49).

<sup>62</sup> Tanto estoicos como neoacadémicos, aceptaban la supervivencia del alma después de la muerte, aunque sólo para los segundos fuera inmortal, mientras que para los primeros sólo se tratase de una supervivencia temporal. A pesar de las comunes opiniones en sentido contrario, referidas, sobre todo, a Panecio, puede admitirse con R. HOVEN (*Stoïcisme et stoïcens face au problème de l'au-delà*, París, 1977, p. 65) que la doctrina de supervivencia limitada en el tiempo para las almas parece general en el Estoicismo Antiguo y Medio (cf., libro I de *Tusc.*, esp. I, 77-79 y a EUSEBIO: *Prepar. Evang.*, XV, 20, 6. Véase, E. ELORDUY: *El Estoicismo*, Madrid, 1972, t. I, pp. 284-308). La postura de Cicerón era más rotunda, rechazando no sólo la mortalidad del alma enunciada por los epicúreos, sino también la pretendida supervivencia limitada, defendida por los estoicos, sosteniendo la eternidad de las almas (*Tusc.*, I, 32, 78-

escondidos en los cuatro grandes principios teológicos, enunciados anteriormente como necesarios para el cumplimiento de la eficacia instrumental de la *religio*: ni los dioses habían creado el mundo físico y humano, ni le habían hecho el menor caso en su devenir, por lo que no eran responsables ni garantes de la ordenación del sistema, como tampoco de su control, mediante convenientes sanciones en este mundo o en el más allá.

Sin cobertura providencialista, quedaba al descubierto la bien tejida ideología *optimata*, expresión peculiar y parcial de las relaciones de explotación de la Tardía República. Sin Providencia, se privaba de legitimidad al sistema y, consecuentemente, se rompían los lazos de toda obligatoriedad política que debiera exigir, no sólo acatamiento y no contestación, sino también, una participación activa que, en la práctica, se orientaba a la perpetuación del orden establecido. Efectivamente, para Cicerón, como para los estoicos de la época, la virtud sólo era concebible en conexión con los deberes cívicos (cf. *De Off.*, I, 1, 20 y *De Rep.*, I, 1, 11, 7, 12). Todos los hombres estaban obligados, según ellos, a realizar su ideal de honestidad en los distintos niveles de la sociedad humana (*De Off.*, I, 1, 9 y *De Fin.*, I, 5, 23) sin excluir, incluso, en las relaciones con otros pueblos, el derecho de guerra, porque, *in re publica maxima conservanda sunt iura belli* (*De Off.*, I, 1, 11).

Se reivindica, desde aquí, una vez más, la dignidad del silencio y se reclama para el abstencionismo la posibilidad, al menos, de ser interpretado como actitud coherente con el desenmascaramiento de los expedientes legitimistas de lo más selecto de la clase propietaria. Esta actitud ha sido, no hay que conformarse con ello, y seguirá siendo condenada por amigos y enemigos del sistema: por los amigos, porque les convendrá confundir siempre todo tipo de silencio con el acatamiento<sup>63</sup>, y por los enemigos, por el deficiente grado de compromiso que, para ellos y sus intereses particulares, denotaría. No se acepta, en consecuencia, la común lectura del abstencionismo, incluso entre los autores de signo marxista, en el sentido de que la llamada a la no participación implicara sumisión a la corriente dominante<sup>64</sup>. Reconociéndoles la valentía y el mérito de intentar conectar, decididamente, actitudes y pensamientos con realidades sociales, debe rechazarse, en cambio, su postura por unilateral: de ningún modo, la llamada a la abstención puede entenderse, sin más, como señal de dejadez ante lo inevitable. El silencio, como la voz, tiene matices. Y por

---

I, 34, 82). La alternativa epicúrea negaba toda posibilidad de supervivencia del alma después de la muerte, como demuestra todo el libro III del *De Rerum Natura*, de LUCRECIO (cf. mi *Poética...*, pp. 284-308).

<sup>63</sup> Por ejemplo, CICERÓN (por no salir de la época) no dejó de expresarlo repetidamente: *Tacendo loqui, non infitiano confiteri* (*Pro Sex.*, 18, 40); *Cum tacent clamant* (*Catil.*, I, 8, 21); *Tacita loquitur* (*Catil.*, I, 7, 18), conceptos cercanos a un «quien calla otorga», ya expresado por TERENCE: *tacent, satis laudant* (*Eun.*, 476).

<sup>64</sup> Esta es la opinión sostenida, por ejemplo, por G. PUENTE OJEA: *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, 1974, p. 106.

más que los interesados en sostener lo contrario lo afirmen con interpretaciones convenientemente acomodadas, ni en la Tardía República, ni en el mundo contemporáneo, la llamada a la no participación implica sumisión y, en última instancia, acatamiento. La época, objeto de este estudio, ofrece claros ejemplos del valor subversivo del abstencionismo, usado como expediente radical contra la clase propietaria<sup>65</sup>. Porque, si de la bondad de un sistema patrocinado por la Divina Providencia debía seguirse, como obligación cívica prioritaria, la presencia activa en la vida colectiva y en sus empresas comunitarias, la no participación, cuando era consecuencia de coherentes premisas vitales, debe entenderse como denuncia y rebeldía, como expresión de resistencia<sup>66</sup>.

Naturalmente, las comprometidas divinidades oficiales, *los dioses diligentes*, habrían deseado que sus extraños y esquivos adversarios hubieran bajado a la arena, al menos una vez, porque ese gesto, al aceptar las reglas del juego, les habría hecho perder todo el poder de su silencio<sup>67</sup>. Pero los *dioses holgazanes* quedaron siempre quietos, faros permanentes de otros mundos y posibilidades, contemplando, desde su descarado inmovilismo, azares y quehaceres de quienes arrastraban su vida en torbellinos y turbulencias. Seguros en sus *intermundia*, complacidos en su autosuficiencia, como Diógenes divinos en sus divinos toneles, miraban, cínicamente sonrientes, a sus congéneres, que, como Sisifos empecinados y siempre atareados, malgastaban sus vidas preciosas en competiciones inútiles, vanos esfuerzos, agonismos huecos, ilusiones que sólo les acarrearaban frustraciones crueles y desengaños tristes. Por eso su manifiesta holgazanería resultaba tan terrible, porque la sola presencia de su quietud suponía —aunque muchos no quisieran darse por enterados—, sin menoscabo de su condición divina, la posibilidad de alternativas a las formas de vida diligentes, a las cuales, muy a su pesar, no podía ocultarse que su mutismo era permanente denuncia de unas reglas de juego indignas y acusador testimonio de desacato ante un sistema tan injusto como ilegítimo<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> Cf., por ejemplo, SALUSTIO: *Historias*, III, *Oratio Macri, tribuni plebis, ad plebem*, y especialmente, 1-5 y 17-19.

<sup>66</sup> ¿Quién podría confundir, hoy, en ejercicio de simplificación tan irreal como interesado, a todos los «automarginados del sistema político democrático»?

<sup>67</sup> Cuando se escriben estas líneas, vuelan insistentemente los rumores, quizá interesados, de una vuelta a la participación en las instituciones estatales de la coalición Herri Batasuna.

<sup>68</sup> Se ha iniciado este recorrido por las cuitas divinas, que dejo inconcluso (*-alio die!*), con la esperanza de que no deje de suscitar algunas sutiles reflexiones en los estudiosos de los dioses, porque, parafraseando a Hegel (cf. R. MONDOLFO, sobre Hegel, *La comprensión...*, p. 4), «al recorrer el pasado, por grande que sea, nos ocupamos solamente de una realidad actual». El tono del mismo podría justificarse con HORACIO (*Sat.*, I, I, 24-25), porque *Quid vetat ridentem dicere verum?*

