Ismael Roca Meliá

BOSQUEJO DE UNA TEORIA POLITICA EN LA ROMA CLASICA

INTRODUCCION

Nos inspiramos particularmente en la exposición ciceroniana, contenida en los libros *De Re Publica* y *De Legibus,* sin olvidar su conexión con el pensamiento griego precedente y su proyección hacia el futuro inmediato, en especial, en la interpretación senequista. Partir de Cicerón está justificado por cuanto une a la competencia especulativa su experiencia personal en política [1], doble condición que en buena medida faltó a quienes le precedieron en uno u otro campo: Platón y Aristóteles fueron, en principio, más especulativos, como también Dicearco, Panecio y Posidonio; eminentemente práctico fue Demóstenes [2]; Polibio, en cambio, se asemeja más a Cicerón, participó como éste ampliamente en la acción política, pero no llega a elaborar, como lo hizo el orador romano, un sistema racional y sólido para el gobierno del Estado.

Hablamos de un *bosquejo de teoría política* y no de una teoría política romana propiamente dicha. A ello nos ha movido la autoridad de Alvaro D'Ors cuando afirma que resulta muy difícil una exposición de la teoría romana, por cuanto "los romanos fueron esencialmente prácticos de la política y del gobierno, pero, o no teorizaron, o lo hicieron con unas limitaciones que no reflejan la verdadera importancia cultural de la experiencia romana" [3]. No creemos que este aserto sea plenamente válido en el caso concreto de Cicerón. Es cierto que sus libros *De Re Publica* han llegado mutilados hasta nosotros, algunos de ellos en sumo grado. Pero en los mismos, y pese a las lagunas, subsiste la exposición de unos principios coherentes, racionales y especulativos, de una teoría política —aun dentro del asistematismo propio de toda forma dialogada—,

---

1. En efecto, según A. Fontán, *Humanismo romano* (Barcelona 1974), 65, las tres grandes fuentes del pensamiento político ciceroniano las constituyen la filosofía política de los griegos, la tradición nacional, racionalmente examinada, y la experiencia política contemporánea.

2. Con todo su praxis política de estadista refleja unos principios teóricos: cf. v. gr. nuestro estudio *Política panhelénica en Demóstenes,* "Helmantica" 16 (1965) 33-60.

3. *Coloquio sobre el no estatismo del Imperio Romano,* "Estudios Clásicos" 9 (1965) 111.

referidos a la realidad más genuinamente romana, sin que por ello desconozcamos el influjo de las fuentes griegas [4].

Incluso aceptando con A. García Calvo que la teoría política suponga también "una proyección hacia el futuro, una reforma que sea fruto del fracaso o la decepción ante la previa experiencia" [5], esta consideración es aplicable también a Cicerón, si tenemos presente que el momento histórico, sumamente crítico, que le tocó vivir le hizo pensar en una reforma de las instituciones políticas republicanas, introduciendo en el régimen mixto ideal la persona del Príncipe. En efecto, del Principado como forma de gobierno ideal, antes de que Augusto la realizara de hecho, nos dirá A. D'Ors que "puede considerarse como precursor doctrinal al mismo Cicerón" [6].

Nuestra exposición abordará cuatro aspectos siguiendo las líneas maestras de la obra *De Re Publica*: 1.º) la participación política, como cuestión previa; 2.º) la mejor constitución de la Ciudad o Estado [7]; 3.º) la justicia, el fundamento para su cohesión interna; 4.º) las cualidades requeridas para el óptimo gobernante.

I. — LA PARTICIPACION EN LA POLITICA

1. Precedentes griegos

Tras la guerra del Peloponeso, se apreció en Grecia un auge del individualismo que llevó a la inhibición en el desempeo de los cargos públicos. Dicha inhibición vino a clarificar, por reacción contraria, la doctrina de la necesaria participación en lo político.

"La forma democrática de gobierno en Atenas, nos dirá W. Jaeger, había contribuido a acelerar el proceso de individualización...; pues ninguna otra forma de vida pública había ofrecido hasta entonces tan amplio campo a las opiniones y ambiciones individuales" [8]. El abuso de las libertades personales llevó a la lucha de todos contra todos en las diferentes Ciudades; estado de cosas que preocupó a los propios sofistas quienes habiendo, en teoría, contribuido no poco a socavar el respeto a la ley, consideraban ahora el problema de la autoridad como el punto focal de la situación.

4. Cf. nota 1. Ello no excluye una fuerte dosis de empirismo, debida a su protagonismo político.
5. Párrafo tomado del estudio de A. D'Ors, citado en la nota 3.
6. *Art. cit.*, 146.
7. Aquí no con el sentido técnico moderno que caracteriza al término desde Maquiavelo, sino con el genérico de *sociedad política organizada*.
8. *Demóstenes. La agonía de Grecia*, v. e. (México 1945) 25.

Frente a ellos, Sócrates con su obediencia a las leyes de la ciudad [9] —aunque en su caso fueran injustas— demostró la necesidad de adaptarse a la vida social.

La lucha de Platón contra corriente en sus libros acerca de la República ideal no es tanto por la regeneración moral del Estado de su tiempo, cuanto para evitar la evasión de la vida pública que el ciudadano intelectual practicaba. El sentido del deber social exige que el hombre y el Estado no sean extraños entre sí. En franca oposición a la concepción del Estado según Gorgias, donde la fuerza crea el derecho, Platón presenta el cuadro de la Ciudad regida por un grupo selecto de gobernantes, al estilo de Sócrates, quienes deben ser ante todo hombres de buen consejo [10]. Asimismo Aristóteles señala en su Política la estrecha relación que existe entre el ciudadano y la dirección del Estado.

Este programa político, basado en exigencias morales, contribuyó más que el relativismo de los sofistas a resolver el conflicto entre el poder y el derecho.

Demóstenes sacaría las consecuencias prácticas de esta lección, cuando proclamaba mejor político al que sabe dar el mejor consejo a su pueblo, siempre que éste lo necesite, y óptimo programa democrático al que pone en acción y conjuga la iniciativa personal y el sentido de responsabilidad ante la ley [11].

2. La situación en Roma: "Otium cum dignitate"

Contemporáneo de Cicerón, Lucrecio, al igual que los sofistas, aunque por distinta motivación, preconiza la inhibición en el terreno político, "muestra su retraimiento ante la sociedad..., cuyas raíces debemos buscar en su pesimismo, en su escepticismo práctico, en su melancólico desprecio hacia la ambición y los afanes humanos" [12]. Le inspira la filosofía de Epicuro que descubre en la acción política un obstáculo para llevar a cabo el ideal ético del placer y la imperturbabilidad.

Por el contrario, Cicerón con un sí rotundo a la participación en la cosa pública resuelve la aporía de los antiguos sobre la preeminencia de la vida activa o de la contemplativa: el hombre es ante todo un ciudadano, su acción consiste principalmente en practicar las virtudes sociales, en primer lugar la justicia. Esta moral, basada

9. Es el tema del *Critón*: 50-54.
10. Cf. *Rep.* 428 d.
11. Lo dice en términos equivalentes: cf. G. Mathieu, *Démosthène. L'homme et l'oeuvre* (Paris 1948) 165.
12. V. Fiol, *T. Lucrecio Caro. De la Naturaleza I* (Barcelona 1948) 27.

en el concepto de ciudadanía, es la que regula los pasos de Cicerón quien, por lo mismo, antepone la acción a la reflexión filosófica.

Para el Arpinate, no son los filósofos quienes han iluminado a los estadistas, antes bien éstos a los filósofos, los cuales "cuando han hablado rectamente y con brevedad, no han dicho nada que no tenga su origen y su confirmación en aquellos que han dado las leyes a las Ciudades. ¿De dónde, si no, surge el sentido del deber? ¿Quiénes son los autores de la religión? ¿De dónde nace el derecho de gentes o éste que nosotros llamamos derecho civil? ¿De dónde el sentido de justicia, de lealtad, de equidad? ¿De dónde el pudor, la continencia, la aversión a lo que degrada, el impulso hacia la alabanza y la honra? ¿De dónde el aguante para los trabajos y la valentía para los peligros? Todo procede, sin género de duda, de los que dieron cuerpo a estas doctrinas, dando a unas la firmeza de una costumbre, a otras la sanción de una ley". Por donde concluye: "...creo que los que gobiernan en las Ciudades con su reconocido ascendiente, deben ser preferidos con mucho —aun bajo el concepto mismo de sabiduría— a los que no quieren saber nada de cargos públicos", "pues, tampoco ninguna ocupación acerca más la virtud humana a la divinidad que el fundamentar Ciudades nuevas o conservar las ya fundadas" [13].

En esta línea de preocupación constante por el orden civil hay que interpretar el lema tan celebrado de Cicerón *otium cum dignitate* [14]. Remy lo clarificará diciendo que es la tranquilidad voluntaria y satisfecha (*otium*) en el orden (político) establecido (*dignitas*); Wegehaupt que expresa la grandeza del Estado (*dignitas*) en el mantenimiento de sus condiciones de existencia (*otium*); para Wirszubski *otium* es la paz interior de la Ciudad, *dignitas* el esfuerzo vigilante de los mejores en orden al gobierno de la Ciudad y a su prestigio. Tanto Remy como Wirszubski hacen recaer el énfasis de Cicerón en la *dignitas*; frente a ellos nuestro insigne latinista A. Magariños descubre una mayor preocupación del orador romano por el *otium*, representado en el uso contínuo del verbo *cedere*, es decir, un interés primordial por la paz ciudadana que llevó al político a exiliarse, incluso antes de que recayera sobre él la sentencia condenatoria. La auténtica interpretación del lema sería, según él, la siguiente: "no conviene excederse en la *dignitas* con daño del *otium* ni al revés.

13. Siempre que citemos el lugar sin explicitar la obra nos referimos al tratado *De Re Publica* de Cicerón. De las tres cifras empleadas la primera corresponde al libro, la segunda al capítulo y la tercera al párrafo, de acuerdo con la edición de A. Castiglioni, *M. T. Ciceronis De Re Publica librorum VI quae supersunt* (Torino 1971). Aquí la cita del pasaje traducido es: 1,7,12.

14. *Pro Ses.* 45,98, "cum dignitate otium"; *De orat.* 1,1,1, "in otio cum dignitate". Cf. *Brut.* 2,8.

Ni la dignidad de la acción política debe impedirnos mirar por la concordancia civil (caso de los que aconsejan a Cicerón la acción armada), ni debe abrazarse ningún *otium* en el que quede mal parada la *dignitas* (caso de los que dejan abandonado a Cicerón a sus propias fuerzas)" [15].

Como habrá podido apreciarse los términos latinos *otium* y *dignitas* tienen un alcance más objetivo, referido al orden político que los correspondientes griegos σχολή y φιλοτιμία de campo semántico análogo. Pero, en todo caso, la grandeza de alma (μεγαλοψυχία) que se obtendría de la conjunción armónica de ambos valores: el de la paz en medio de la reflexión filosófica (σχολή) y el de la dedicación de los asuntos públicos (φιλοτιμία), vendría a determinar la disposición íntima, indispensable, de todo buen político y estadista.

3. Objeciones a la participación en la política y su refutación

Básicamente enunciadas y refutadas en los capítulos, del III al VI, del libro I *De Re Publica,* las sintetizamos en breve exposición, acompañada de algunos aditamentos.

Las reducimos a dos objeciones fundamentales:

Primera: El sabio no deberá participar si no le obliga *la necesidad.* — Es una objeción de cuño epicúreo. En efecto, en el diálogo senequista *De otio sapientis* afirma Epicuro "non accedet ad rem publicam sapiens nisi si quid intervenerit" [16]: "no se allegará el sabio a los negocios públicos, si no le forzare a ello alguna circunstancia". En respuesta, Cicerón presenta su propio ejemplo: "Homo novus", salido del estamento ecuestre, pudo alcanzar la más alta magistratura del consulado y así reprimir la conjura de Catilina. No sólo es arriesgado prestar a la Patria una colaboración improvisada, sino que ésta se hace imposible si uno no está en la brecha ocupando el puesto que le permita prestarla. La metáfora, tomada de la navegación es contundente: "quienes se reconocen incapaces de dirigir el timón, cuando el mar está en bonanza, ¿cómo echarán mano del mismo, cuando el oleaje esté más alborotado?" [17]. El sabio no debiera descuidar la ciencia política, aunque no fuera más que por la necesidad que de ella puede tener algún día.

En *la segunda* distinguimos dos aspectos: Supuesta ya la necesidad de participar, el juego político ofrece un doble obstáculo:

15. *Enseñanzas y problemas políticos en el "Pro Sestio" de Cicerón,* "Cuadernos de la Fundación Pastor", 3 (Madrid 1961) 94.
16. 3,2.
17. 1,6,11

a) uno por razón de *las molestias de la* propia *participación*; b) el otro por causa de *los competidores políticos*.

Respecto al a), responderá Cicerón que un patriota no puede menos de arrostrar trabajos, fatigas y hasta la misma muerte en pro de la Ciudad; que mayor desgracia supone consumir la vida desperdiciando las ocasiones de servir al Estado. Si cabe reconocer, en visión histórica, que el pueblo griego fue ingrato —o no del todo agradecido— con políticos como Milcíades y Temístocles, y que el romano lo fue también con Camilo, Escipión Nasica, Metelo, Mario, etc... y hasta con el propio Cicerón; hay que admitir que también los estadistas tienen sus compensaciones, como le aconteció al orador romano con ocasión de su consulado. Pero, al margen de toda satisfacción política, debemos reconocer que "la patria nos ha engendrado con esta condición: que la parte mayor y mejor de nuestro espíritu... se lo reserva ella como en hipoteca para su utilidad, y sólo nos deja para nuestro uso privado lo que nos sobre después de velar por sus intereses" [18]. Aquí Cicerón se inspira en Platón, que se expresa de forma más radical: "Podemos sin injusticia obligar a los hombres convertidos en filósofos a ocuparse de los otros y a velar por ellos; es justo que se lo exijamos" [19].

Con relación a b), argüirá el orador que tampoco es indigno de un varón sabio e independiente exponerse al peligro de competir en la palestra política con otros hombres, aun en el supuesto de que sean adversarios tarados y capaces de los peores excesos; precisamente para los hombres de bien, valientes y magnánimos, no puede haber un motivo mejor para prestar su concurso al Estado que la voluntad de no obedecer a los malvados y de no permitir que la Ciudad sea despedazada [20]. También aquí la inspiración le viene al Arpinate de parte de Platón quien afirma que el peor de los castigos es verse mandado por los más perversos [21].

Si es cierto que para Séneca, en rigor, sólo en la virtud se encierra el auténtico bien del sabio, con todo también son valores positivos la felicidad familiar y la prosperidad de la patria, ya que constituyen bienes conformes a la naturaleza racional [22]. El amor por los propios allegados y por la patria obliga a defenderlos y a afrontar por ellos aun las mayores desgracias, incluida la propia muerte [23]. Por eso el sabio ama la vida familiar [24] y participa acti-

18. 1,4,8.
19. *Rep.* 520 a.
20. Cf. 1,5,9.
21. Cf. *Rep.* 347 c.
22. Cf. *Epist.* 66,5,36 s.
23. Cf. *Ira* 1,12,5; *Ben.* 5,20,7; *Const.* 10,4.
24. Cf. *Ira* 1,12,1.

vamente en el bienestar de la patria, incluso con misiones importantes, para ser más útil a los ciudadanos [25]. En este punto Séneca se presenta como continuador de las enseñanzas de Zenón, Cleantes y Crisipo, esto es, de los primeros dogmáticos del Estoicismo.

II. — LA MEJOR CONSTITUCION DEL ESTADO

1. Concepto de "populus", "civitas" y "Res Publica"

Es a ruegos de sus interlocutores, y de Lelio en particular, por lo que Escipión Emiliano —de quien hace Cicerón el principal protagonista, en sus libros *De Re Publica,* del diálogo que sitúa en las ferias latinas del 129 a.C.— inspirándose en los autores griegos, pero poniendo su acento y personalidad romanas, se decide a tratar de la constitución ideal para el Estado. Mas, como quiera que la investigación tiene por objeto "la República", quiere definir antes su concepto.

"La cosa pública (*Res Publica*) es —conforme a su etimología— la cosa del pueblo". Pero, a fin de no incurrir en tautología, debe definir Escipión que sea el pueblo (*populus*).

Por "pueblo" hay que entender "un grupo numeroso (de hombres) asociado por la adhesión a la ley y por la comunidad de intereses" [26]. Implica, pues, tres condiciones: 1) un número de miembros bastante grande; 2) el consentimiento dado por todos a una legislación; 3) el bien común de los asociados. Si comparamos el término latino *populus* con su sinónimo griego δῆμος, advertiremos que éste significa una división territorial y sólo por vía de metonimia los pobladores del territorio; en cambio, el término latino indica únicamente el grupo de personas [27].

Concepto en parte distinto de *populus* es *civitas* que supone la constitución u organización jurídica del *populus* [28], si bien en la práctica se usan a veces promiscuamente. Entre *civitas* y el sinónimo griego πόλις cabe señalar una contraposición semejante a la establecida entre *populus* y δῆμος: de πόλις deriva πολίτης, siendo, por tanto, primero el elemento territorial que el personal; en cam-

25. Cf. *Tanq,* 1,10.
26. 1,25,39: "Est igitur...res publica res populi, populus autem...coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus".
27. Cf. A. D'Ors, *Art. cit.,* 131.
28. 1,26,41: "Civitas quae est constitutio populi"; 1,32,49: "Quid est autem civitas nisi iuris societas civium?".

bio *civitas* presupone *cives*, por donde lo personal tiene aquí prioridad sobre lo territorial. A este respecto dirá Rodríguez Brasa: "la πόλις griega es, ante todo, constitucionalización de una convivencia y la *civitas* latina, por el contrario, la legitimación de una prerrogativa de casta y de pueblo" [29].

Por otra parte el término *civitas* no entraña exactamente el concepto de Ciudad-Estado de los griegos, de extensión reducida; aunque tampoco parece denotar el sentido de dominio universal que, ya entonces, ejercían, en buena parte, los romanos. Era Roma y los pueblos colindantes el centro de la concepción ciceroniana, aun cuando la Urbe quedase vinculada a todos los pueblos por ella dominados y, en particular, a los que gozaban de la ciudadanía romana [30].

Res Publica, si bien en sentido amplio podía emplearse como sinónimo de *populus* y *civitas*, en sentido más estricto añadía una connotación dinámica, expresando el funcionamiento, la administración de los negocios de la Ciudad [31].

2. Origen de la sociedad civil

Señalábamos como segundo elemento integrante de la definición de *populus* el consentimiento dado a la Ley por parte de la multitud agrupada. Pero ello no quiere decir que la sociedad que constituye el pueblo sea fruto de una convención humana, de un contrato social —cual lo propugnaría más tarde J. J. Rousseau—, o de la necesidad de evitar la injusticia, o de la insuficiencia o debilidad tan sólo: el consentimiento, o juicio de Cicerón, responde a un instinto o propensión natural de agruparse, es decir, a una sociabilidad [32].

Aun cuando corresponda a Lactancio la exposición de las distintas teorías sobre el origen y la causa de la fundación de las Ciudades [33] que aparece en *De Re Publica*, I, 25, 40; muy hábilmente ha sido aprovechada por Angelo Mai la aportación, a guisa de comentario, del apologista africano, en orden a llenar la laguna del texto ciceroniano en el palimsesto vaticano, toda vez que en su

29. *Coloquio...*, "Estudios Clásicos" 9 (1965) 127. Cf. asimismo 116.

30. Este sentido de una romanidad estricta asistía aún a Tácito en la interpretación política de la historia de su tiempo: cf. M. Bassols, *Tácito, Historias, libro I* (Barcelona 1958) 26 s.

31. En esa dirección apunta 1,26,41 que relaciona los términos *populus, civitas, res publica*, sugiriendo connotaciones diversas entre conceptos sinónimos.

32. Así lo expresa en 1,25,39: "Eius (populi)...prima causa coëundi est non tam imbecillitas quam *naturalis quaedam hominum quasi congregatio*".

33. Cf. *Div. Inst.* 6,10,13-15,18.

último párrafo responde al pensamiento de Cicerón: "...otros aseguran que la causa de unirse los hombres no fueron los zarpazos de las fieras, sino su misma condición de seres humanos, y que se agruparon entre sí porque era propio de su naturaleza huir de la soledad y ser ávidos de la vida común y social".

Todo hace suponer que aquí el Arpinate se inspira en Aristóteles: "el hombre es por naturaleza un animal político (social)" [34]. Son determinantes los instintos de reproducción y de conservación.

Pero, aunque la agrupación en sociedad sea producto de la misma naturaleza, no deja de intervenir la voluntad humana para fijar las condiciones concretas de sociabilidad; por ello, Cicerón, a fuer de buen romano y jurista, subraya como novedoso, frente al Estagirita, el elemento de *consensus iuris* [35].

El pensamiento de la sociabilidad humana es eminentemente productivo en los estoicos y, en concreto, en Séneca. Rasgo distintivo del hombre, junto con la razón, es su condición de sociable: "el hombre es animal social, engendrado para el bien común" [36], "hemos sido engendrados para unirnos" [37], "Dios otorgó dos regalos...: la razón y la sociedad; por eso, el que si estuviere solo, a ninguno fuera igual, tiene el señorío de todo... Disuelve la sociedad y desatarás la unidad del género humano" [38]. La doctrina del Pórtico le lleva a Séneca a proclamar el cosmopolitismo: "hemos abierto coloquio con todo el mundo y hemos profesado por patria todo el universo" [39].

3. Finalidad de la sociedad civil

Queda expresada en el tercer elemento de la definición de "pueblo": es la *communio utilitatis:* "comunidad de intereses" o "bien común" [40].

Con todo el orador concreta su pensamiento al referirse más adelante a la "sociedad de ciudadanos que llevan una vida feliz y honesta" [41], pues añade: "es ahí donde reside el fin esencial de una agrupación humana, es el término al que debe tender la Repúbli-

34. Pol. 1253 a: "ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον".
35. En la definición de *populus*: 1,25,39.
36. *Clem.* 1,3,2: "sociale animal communi bono genitum".
37. *Ira.* 2,31,7: "homines ad coetum geniti sumus".
38. *Ben.* 4,18,3 ss.: "Duas deus res dedit...rationem et societatem...solve hanc societatem et unitatem generis humani scindes".
39. *Tranq.* 4,4: "...in totius orbis commercium emisimus patriamque nobis mundum professi sumus".
40. 1,25,39.
41. 4,3,3: "...civium beate et honeste vivendi societatem".

ca con sus instituciones y sus leyes". La verdadera utilidad cívica une la prosperidad material (*vita beata*) con los valores espirituales (*vita honesta*).

En este aspecto el paralelismo con Aristóteles es evidente: "El fin, pues, de la Ciudad es el vivir bien...y esto, a nuestro juicio, supone vivir con felicidad y bondad" [42].

Si, para vivir bien, es necesaria, lógicamente, la posesión de ciertos bienes materiales como medio para alcanzar la vida feliz y honesta, ningún estadista puede desatender esta misión que la sociedad política, en concreto sus gobernantes, debe realizar en beneficio de los ciudadanos, garantizándoles un mínimo de medios de subsistencia y la conservación de su propiedad. Cicerón, en *De officiis* [43], llega a señalar como fin de la sociedad civil el conservar la propiedad privada de los ciudadanos; fin, por supuesto, secundario.

Para Séneca no habrá distinción entre vida feliz y honesta; ambas se confunden: el hombre "es bueno, si su razón es recta... y acomodada a lo que reclama su naturaleza. Esta es la que se llama virtud; esta es la honestidad y el sumo bien del hombre" [44]; "la vida feliz es, pues, la que está en armonía con su propia naturaleza, resultando que sólo puede alcanzarse si, ante todo, el alma está sana y en continua posesión de la salud" [45]. Tampoco Séneca se olvida de los bienes materiales necesarios, pero subordinándolos a la riqueza moral, cuando, continuando el párrafo anterior, habla del alma "cuidadosa sin exceso ni inquietud de su cuerpo y de lo que a éste se refiere, atenta á las demás cosas que hacen la vida posible, sin admirar ninguna, sabiendo hacer uso de los presentes de la fortuna, sin ser esclava de ellos".

4. Principio de autoridad y formas de gobierno

"Por consiguiente todo pueblo...,toda ciudadanía...,toda república...debe estar regida por alguna autoridad (*consilium*) para que sea duradera. La institución de esta autoridad debe referirse en primer término a la causa que ha originado la Ciudad. Luego ha de otorgársele o a una sola persona, o a ciertos varones escogidos, o debe ser asumida por la masa, la totalidad del pueblo" [46].

---

42. *Pol.* 1280 b-1281 a.
43. Cf. 2,22,78: "id enim est proprium...civitatis atque urbis, ut sit libera et non sollicita suae rei cuiusque custodia". Cf. también 2,21,73.
44. *Epist.* 76,15 s.: "bonus...est, si ratio eius...recta est et ad naturae suae voluntatem accomodata. Haec vocatur virtus, hoc est honestum et unicum hominis bonum".
45. *Vit. beat.* 3,3.
46. 1,26,41 s.

Introduce ahora Cicerón el elemento de la autoridad bajo la noble forma de "Consejo" que debe regir la *Res Publica,* la cual, como organización genérica del Estado que es aquí, puede coexistir con una dirección real o monárquica, o con una de elite o aristocrática, o con una democrática, de soberanía popular.

Con suprema brevedad nos presenta las ventajas de cada una de las tres formas clásicas de gobierno aludidas: "Así los reyes nos cautivan con el amor, los optimates con su sabiduría providente, el pueblo con la libertad, de suerte que al establecer la comparación resulta difícil elegir el régimen que uno considera mejor" [47]. Sabemos que Cicerón no se decidió por ninguno de los tres, tomados por separado, sino por una constitución de régimen mixto. Pero, siguiendo sus pasos, vamos a analizar con más detalle las características de cada una de ellas en particular; para luego considerar su aportación específica de la constitución mixta.

A) *El régimen popular o democrático*

Aquí destaca un elemento positivo y esencial, el de la mayor libertad. "El pueblo —es decir, el régimen democrático—, nos cautiva con la libertad que ofrece". Los romanos de la época republicana y, entre ellos Cicerón, abominaban del *rex* y del *regnum* y concebían la *libertas* "como una nota esencial de la *res publica* o *civitas,* a la vez que la *libertas* no era concebible sin ciudadanía y sin república" [48].

Este régimen es denominado por el orador *civitas popularis, in qua in populo sunt omnia* [49]; no se sirve del concepto griego δημοκρατία. Por boca de Escipión, portavoz en el diálogo de los argumentos en pro de la democracia nos dirá: "La condición de cada República (Estado) depende de la naturaleza o de la voluntad de aquel o de aquellos que la rijen. Por ello en ninguna Ciudad, excepto en aquella en la que el poder del pueblo es soberano, reside la libertad, que es, ciertamente, lo más dulce que puede haber y que, si no es igual para todos, ya no es libertad" [50].

En efecto, "si el pueblo conserva su derecho, dicen que ningún régimen puede ser mejor, más libre, más feliz, puesto que el pueblo es el árbitro de las leyes, de los tribunales, de la guerra y de la paz, de los tratados, de la vida de cada uno y de sus riquezas. Es

47. 1,35,55: "Ita *caritate* nos capiunt reges, *consilio* optimates, *libertate* populi...".
48. A. D'Ors, *Art. cit.,* 146.
49. 1,26,42.
50. 1,31,47.

éste, piensan, el único (Estado) que puede justamente llamarse *Res Publica,* es decir, la cosa del pueblo" [51].

Para los defensores de la democracia "no existe nada más estable, ni más sólido que un pueblo en el que reina la concordia y que todo lo dirige a su conservación y libertad, pues es muy fácil la concordia en un Estado en el que uno mismo es el interés de todos" [52].

"El estado popular, dicen, suele ser una reacción en pos de la libertad frente al absolutismo de los reyes, o de los nobles; los pueblos libres no se vuelven a los reyes, ni reclaman el poder o influjo de los nobles" [53]. Ciertamente para los romanos la libertad consistía "simplemente en el hecho de ser persona no sometida a un dueño" [54], y sinónimo de dueño (*dominus*) se había hecho al rey en la tradición republicana.

Sin embargo, en opinión del Arpinate, el pueblo necesita de los optimates, de varones escogidos que le dirijan. Poco antes había dicho Escipión: "El pueblo da sus votos, crea sus magistrados investidos del poder de mando...; pero, en realidad, otorga lo que tendría que otorgar, aunque no lo quisiera, y él mismo no posee cuanto le piden sus elegidos; porque se halla excluido del mando, de las públicas deliberaciones, de los tribunales compuestos de jueces escogidos; poderes estos reservados a las familias a las que su abolengo, o su dinero da prestancia" [55]. Disculpemos y tratemos de comprender a Cicerón que, pese a su sinceridad, radicaliza la situación en favor de la nobleza, en cuyo círculo se encontraba.

Con todo, lo que molesta al orador es esa igualdad absoluta, esa uniformidad (*aequabilitas*) que exige el Estado popular y que no atiende a la dignidad y mérito de cada uno: aquí faltan los estímulos; tal igualdad es, a su juicio, inícua e injusta. Por ello nos dirá, a través de Escipión: "...en el tiempo en que en Atenas, después de la supresión del Areópago —institución que, en opinión de Solón, suponía una especie de contrapartida a la democracia y que fue desposeída por Efialtes (en el 460 a.C.) de toda importancia política— todo se hacía por decisión y voto del pueblo, faltando una escala de dignidades, la Ciudad no tenía la hermosura de una cosa ordenada" [56].

---

51. 1,32,48.
52. 1,32,49.
53. 1,32,48.
54. A. D'Ors, *Art. cit.,* 146.
55. 131,47.
56. 1,27,43.

Aun tratando de exponer de forma imparcial los argumentos de los demócratas, Cicerón no deja de sugerir que no puede aceptar una forma de Estado democrático, químicamente puro. En este punto, la Historia ha dado, en gran parte, la razón al estadista romano.

B) *El régimen de los optimates o aristocrático*

A éste parece inclinarse Cicerón más que al anterior. A los que gobiernan les designa con el nombre de *optimates, delecti* [57]: "los mejores", "los escogidos", los cuales deben regir al Estado mediante el "buen consejo" (*consilium*) [58]. El término griego ἀριστοκρατία tampoco aparece en Cicerón.

En síntesis, nos dirá el orador, que el pueblo debe escoger a sus representantes para que le gobiernen y, en tal caso, si quiere escoger bien, deberá elegir a los mejores [59].

La cuestión se centra ahora sobre el concepto de "mejores". A éstos no hay que confundirlos, como hace a menudo el vulgo ignorante, ni con los ricos, ni con los de ilustre prosapia: la excelencia radica en *el valor moral,* en *la virtud* [60].

Cuando la virtud gobierna el Estado, no puede existir nada más hermoso: "Entonces quien manda a los otros no es esclavo de pasión alguna, todas las tareas que propone las asume él mismo, a todas las llamadas que hace es el primero en responder, no impone al pueblo leyes a las que él no obedezca, es su propia vida la que él muestra ante sus ciudadanos para servir de ley" [61].

"Ha sido la dificultad de las decisiones a tomar lo que ha hecho que, en lugar de un rey único, una pluralidad de indivdiuos haya asumido la dirección de los asuntos...Cuando esta elite vela por la cosa pública, los pueblos son necesariamente felices, al quedar libres de toda preocupación" [62].

Cabalgando entre la insuficiencia de uno sólo y la irreflexión o temeridad de la multitud, la aristocracia supone un equilibrio, y ningún otro régimen, recordará Cicerón, tiene un carácter más acusado de justo medio. Porque una completa igualdad, ni la otorga la naturaleza, ni los mismos regímenes populares que la airean [63].

57. Cf. 1,26,42.
58. El término *consilium* tiene un sentido positivo (cf. 1,35,55) sin necesitar del calificativo *bonum* presente en el compuesto griego εὐβουολία; también entre los helenos σύμβουλος, sin más, designa al "buen consejero" (cf. Demóstenes, *Cor.* 189).
59. Cf. 1,34,51.
60. Cf. 134,51-52.
61. 1,34,52.
62. *Ibidem, l. c.*
63. Cf. *Ib. l. c.*

No hay duda que el orador muestra sus simpatías por el gobierno de la nobleza. En buena parte ese fue el que dirigió la política de Roma desde la caída de la monarquía hasta la implantación del Principado, casi cinco siglos.

La tendencia al aristocratismo en Roma se justifica del siguiente modo: En el siglo VI a.C. las tribus romanas eran designadas por topónimos; a principios de la segunda mitad del s. V, cuando los romanos se situaron a la orilla derecha del Tiber, las nuevas tribus, hasta 35, aparecen designadas por gentilicios: se origina la nueva y definitiva concepción personalista. La separación entre patricios y plebeyos determinó entonces que tal concepción tuviera un carácter aristocrático. La unidad constitucional del *populus romanus* que tuvo lugar a partir de las leyes Licinias-Sextias (el 367 a.C.), debido al arraigo de casi un siglo del personalismo, respondió definitivamente a esta concepción personal y aristocrática [64].

El aristocratismo romano se funda en el sentimiento de la estructura social: no es el Estado constituido por individuos (naturalmente democrático), ni el gobernado por una familia (naturalmente monárquico), sino el Estado constituido por dos clases, la una con familias, la otra sin ellas, es decir, el naturalmente aristocrático: en él una clase manda sobre la otra, y tal fue, a grandes rasgos, la situación de Roma [65].

C) *La realeza o el régimen monárquico*

Si tuviera que escoger Cicerón una de las tres formas puras de gobierno, sin duda escogería la monárquica.

Ello podría parecer un poco sorprendente si tenemos en cuenta que la realeza en Roma había pasado a la historia y que la aristocracia controlaba la situación. No obstante, el Arpinate piensa que se podría corregir, en su caso, el abuso de poder, la injusticia de un Tarquinio el Soberbio, con la conducta ejemplar de un ciudadano prominente [66].

En efecto, tanto en la época de Escipión, en que se sitúa el diálogo *De Re Publica,* como en la posterior en que lo escribe Cicerón, la aristocracia estaba herida de muerte; por ello, juzgando igualmente temible el gobierno del pueblo como la dictadura militar, nues-

64. Cf. A. D'Ors, *Art. cit.*, 125.

65. Cf. *Ib.*, 130-132.

66. Cf. 2,29,51. Se le describe como "bonus et sapiens et peritus utilitatis dignitatisque civilis quasi tutor et procurator rei publicae...rector et gubernator civitatis".

tro autor pudo desear un Príncipe justo con autoridad y ascendiente moral.

En el desarrollo del diálogo *De Re Publica,* Cicerón evoluciona en su pensamiento hasta desear la aparición de un hombre capaz de tomar en sus manos los negocios públicos y realizar una obra de restauración. Le designa con el nombre de *Princeps civitatis,* augurando proféticamente el título que tomaría Augusto pocos años después [67].

Al referirse a la realeza, el orador no usa el término griego μοναρχία. Emplea el nombre de *rex* y *regnum,* y define la forma de gobierno así: *cum penes unum est omnia summa rerum:* "cuando el poder supremo se halla en manos de uno solo" [68].

La preferencia teórica de Cicerón por el régimen monárquico queda de manifiesto, si consideramos los muchos argumentos que esgrime para defender su primacía.

a) Una primera prueba la deduce de las creencias religioso-mitológicas que nos enseñan que existe en el cielo un soberano que es rey y padre, al mismo tiempo, de todo cuanto respira [69]. El raciocinio adquiere toda su consistencia, aplicado a la sociedad política, partiendo de la relación analógica entre el macro y el microcosmos: lo que sucede a nivel del universo, de la gran sociedad cósmica, determina lo que debe ser la comunidad humana, una parte de aquella [70].

b) Esta misma relación analógica da solidez a la prueba, en favor de la realeza, tomada de la experiencia humana psicológica y doméstica. En la primera, el alma humana, la razón reflexiva de la misma, es considerada cual imperio real que mantiene bajo su cetro las distintas clases de pasiones [71]; por la segunda apreciamos cómo en la finca rústica un sólo granjero manda a todos los esclavos, del mismo modo que en la casa urbana impera un sólo señor [72].

---

67. Cf. 5,7,9.
68. 1,26,42.
69. Cf. 1,36,56.
70. El texto ciceroniano al respecto 1,36,57 no nos ha sido transmitido en su integridad; verosímilmente habría seguido un desarrollo sobre la existencia del Dios único. El pasaje de Lactancio (*Epist.* 4,1-3) que se aduce para suplir la laguna, sugiere algo semejante, ya que enumera a varios filósofos, desde los presocráticos hasta Séneca, todos los cuales han intentado definir la naturaleza de Dios y han afirmado que el mundo está gobernado por El sólo, que El no está sometido a naturaleza alguna, puesto que es de El de quien procede toda naturaleza engendrada.
71. Cf. 1,38,59 s.
72. Cf. 1,39,61.

c) Razones históricas, derivadas de la presencia y de la caída del régimen monárquico en Roma, abogan también en pro de la realeza:

1) Los primeros romanos, no más incultos que los griegos, antes bien hombres prudentes y con buen espíritu, se decidieron por la monarquía. Si, al fin, tuvieron un rey soberbio, antes lo habían tenido justo. A Rómulo y a los otros reyes justos les nombraron guardianes de la Patria, padres y dioses. Bastó la injusticia de uno solo para causar la ruína de toda una forma de gobierno [73].

2) Tras la caída de la monarquía y la expulsión de los Tarquinios, el pueblo romano se entregó a los mayores excesos; faltaba la unidad de dirección; por otra parte, si en tiempo de paz puede apelar a los comicios contra los magistrados —Cicerón está hablando en la época de la República— con todo, en tiempo de guerra, les obedece como a un rey; por eso se determinó que en guerra el mando correspondiese a uno solo, que lo desempeñase sin colega, indicando el nombre que se le otorga hasta dónde se extiende su poder: se le califica de "dictador", pero en los libros augurales se le designa como "el magistrado del pueblo" [74].

Al decidirse por la monarquía el estadista romano no hace sino seguir la tradición clásica:

Ya en Heródoto [75], en el diálogo que se entabla sobre la mejor forma de gobierno, frente a Otanes —que defiende el poder del pueblo— y Megabizo —que se inclina por la oligarquía—, prevalece la opinión de Darío quien considera que el gobierno del rey excede en mucho a los otros, recordando la figura del gran Ciro, cuyo sistema de gobierno propugna mantener. Precisamente Ciro es presentado por Cicerón como el modelo del rey justo y prudente [76].

Platón en *el Político,* muy probablemente posterior a *la República,* llegará a afirmar la preeminencia del gobierno monárquico, al que califica el mejor de todos [77], si bien basado como está en leyes escritas, es tan sólo imitación del régimen ideal dirigido por el rey sabio y justo.

---

73. Cf. 1,37,58 y 1,41,64.

74. :"magister populi" en 1,40,63.

75. 3,80-82.

76. Cf. 1,27,43 y 28,44. Ciro, muy idealizado por Heródoto y más aún por Jenofonte, era considerado el prototipo del rey perfecto. Sabemos por el propio Cicerón (*Ad Quint.* 1,1,8) que la *Ciropedia* era el libro preferido de Escipión Emiliano.

77. Cf. 302 e.

Aristóteles considera idealmente perfecto al gobierno aristocrático-monárquico [78].

Polibio, aunque se decide por una constitución de régimen mixto, celebra el gobierno del rey, cuyo cometido, dice, es hacer el bien a todos e inspirar amor [79].

Posterior a Cicerón, Séneca se decidirá también por la monarquía justa: *cum optimus civitatis status sub rege iusto sit* [80]. Pues, "aunque...haya dicho en alguna ocasión que los poderes...del príncipe provienen del pueblo y...que han de ser ejercidos para el bien común del mismo pueblo, ha sido, no obstante, el primer escritor latino que proclama la incondicionalidad de las facultades de gobierno del César" [81].

Notemos, sin embargo, que Cicerón en la forma pura de monarquía encuentra un defecto substancial: que los súbditos apenas si pueden participar en las tareas del gobierno, "en el derecho y consejo común" [82]. Por ello se decidirá por una constitución política de régimen mixto, combinación dosificada de lo mejor de las tres formas clásicas de gobierno estudiadas, ya que sólo en una tal constitución se puede alcanzar la estabilidad que exige todo Estado [83].

De lo contrario, y es lo que sucede en las tres formas de gobierno, tomadas por separado, se producen unos ciclos de transformación de unos regímenes en otros que revelan la inestabilidad de cada uno: "Así se están arrebatando unos a otros, como una pelota, el poder del Estado, los tiranos a los reyes, a los tiranos los nobles o el pueblo, a éstos las banderías o los tiranos otra vez, sin que pueda nunca mantenerse por largo tiempo el mismo régimen político" [84].

---

78. Cf. *Pol.* 1288 a,b,18. Hacia esta forma de gobierno parece tender Platón en *la República* (445 d) cuando todavía no establece distinción entre aristocracia y monarquía.

79. Cf. *Hist.* 5,11,6.

80. *Ben.* 2,20,2.

81. A. Fontán, *O. c.*, 141.

82. 1,27,43: "In regnis nimis expertes sunt ceteri communis iuris et consilii".

83. Cf. 1,45,69.

84. 1,44,68. Con todo la diferencia entre Cicerón y Polibio es manifiesta, pues "mientras en Polibio la sucesión de los regímenes sigue una dirección única y se apoya en la idea de que el poder ocupado sin presión exterior corrompe necesariamente al hombre, en Cicerón no existe tal determinismo y de cada forma de gobierno puede surgir otra cualquiera en cualquier momento, cuando el hombre o los hombres dejan de concebir su función rectora como un servicio y un deber, sintiéndola como poder autocrático, como un dominio tiránico" Büchner, *Historia de la Literatura Latina*, v. e. (Barcelona 1968) 162.

D) *El régimen ideal de la constitución mixta*

Esta concepción le viene al Arpinate de la línea Aristóteles-Dicearco.

Conocedor de las Constituciones de muchas Ciudades —en el Liceo se había reunido una colección de 158— el Estagirita manifiesta una gran ponderación: la mejor Constitución del Estado es aquella en la que gobiernan los mejores y más eficazmente se promueve el bien común —sería, pues, en teoría, el régimen aristocrático-monárquico, antes aludido— [85], pero, en la práctica opta por un régimen intermedio, gobierno de la clase media, "mezcla de oligarquía y democracia" [86], para equilibrar los extremos entre los muy ricos y los muy pobres.

Discípulo de Aristóteles, Dicearco, muy leído y apreciado por Cicerón [87], fue, al parecer, el primero en fundamentar científicamente la constitución ideal, mezcla de monarquía, aristocracia y democracia, y quien pudo sugerir al orador romano la forma mixta de gobierno. Bien es verdad que Panecio, asiduo lector de Dicearco [88], casi contemporáneo de Cicerón y partidario de un régimen mixto al modo aristotélico, pudo servir, en parte, de intermediario. Pero, tropezamos aquí con la escasez de textos conservados para decidirnos con seguridad.

Lo que sí dice expresamente Cicerón es que de Panecio y de Polibio sacó Escipión, su portavoz en el diálogo, numerosos argumentos para establecer la gran superioridad de la constitución —mixta, por cierto— que los antepasados de los romanos transmitieron a su pueblo [89]; la cual estriba, según veremos, en la participación armónica en la vida pública del pueblo, del Senado y de los cónsules.

En el plano teórico, el régimen mixto supone "una autoridad superior y real, una participación concedida a los grandes y también negocios dejados al juicio y voluntad del pueblo" [90]. Tal constitución goza, en primer lugar, de cierto equilibrio de igualdad, indispensable para el ejercicio de la libertad; luego de una estabilidad, pues, mientras en las formas simples hay un fácil paso de los regímenes justos a los injustos, y con frecuencia por vía de revolución, en esta constitución combinada los cambios no se producen

85. Cf. nota 78.
86. *Pol.* 1293 b.
87. Cf. *Tusc.* 1,31,77: "deliciae meae Dicaearchus".
88. Cf. *Fin.* 4,28,79: "...semperque habuit in ore...Dicaearchum...".
89. Cf. 1,21,34.
90. 1,45,69.

a menos que los nobles cometan graves faltas, ya que cada uno ocupa sólidamente en la jerarquía el puesto que le corresponde, sin apoyarse en el vacío: "es como un sistema de libertades compensadas, un equilibrio ideal del poder y la libertad" [91].

Existe un poder regio, pero apoyado por el prestigio y buen consejo de los mejores, en el que el pueblo con suficiente libertad colabora con eficacia a la prosperidad del Estado.

En el terreno de los hechos, Cicerón ve realizada la constitución ideal en el gobierno de la Roma republicana, especialmente en el que precedió a la revuelta de los Gracos.

a) En él descubre una especie de mando real, centrado en las magistraturas superiores. El abuso de Tarquinio que degeneró en tiranía, exigió que el poder absoluto y vitalicio de los reyes se transformase en otro temporal y compartido, el de ambos cónsules.

Refiriendo las leyes de las XII Tablas, dirá el orador con la sobriedad del lenguaje jurídico: "Dos magistrados ejercerán el mando que, en una monarquía, corresponde al rey; se les dará el nombre de pretores, jueces, cónsules según la función. En el ejército tendrán el poder absoluto, sin deber obediencia a nadie. Que la salvación del pueblo sea para ellos la ley suprema" [92]. En los casos excepcionales se produce como una regresión más explícita hacia el régimen monárquico: "En caso de guerra terrible, de revueltas civiles, que un solo magistrado, si el Senado lo ordena, reúna, sólo para 6 meses, la autoridad de los 2 cónsules y que, nombrado bajo felices auspicios se constituya en el señor del pueblo" [93]. Será, sin resabios de tirano, "un hombre recto, prudente, buen conocedor de lo que resulta útil a la dignidad de sus ciudadanos: una especie de tutor y defensor del Estado..., sea quien fuere el encargado de poner en el recto camino a la ciudad" [94].

Junto a los cónsules y al dictador, "que haya para las diversas funciones un número conveniente de magistrados de rango inferior" [95]. Así se refiere, seguidamente, a las magistraturas de la cuestura, de la edilidad, de la censura y de la pretura, expresando su cometido concreto.

b) Asociado al cometido del poder regio, representado por las magistraturas, existe el otro atribuido al prestigio de los optimates.

---

91. A. Saenz-Badillos, *Teoría política del "De Re Publica" de Cicerón,* "Perficit", 2.ª serie, 1 (1967) 26.
92. *Leg.* 3,3,8.
93. *Leg.* 3,3,9.
94. 2,29,51.
95. *Leg.* 3,3,6.

Aquí entra de lleno el estamento senatorial que debía establecer el equilibrio entre los magistrados y el pueblo; pues hay que procurar que los simples ciudadanos no sólo obedezcan a los magistrados, sino que los honren y amen al propio tiempo.

En consecuencia de ello se prescribe: "El orden senatorial estará sin mancha y servirá de modelo a los demás" [96]. Siempre supuesto que el Senado está compuesto por aquellos que han ejercido una magistratura y que ésta se ha conseguido por votación popular, la vinculación del Senado y el pueblo resulta evidente. Pero, a fin de confirmar mejor la gestión democrática del Senado, se ordena "que el senador...cuando hable...defienda la causa del pueblo" [97].

La normativa no puede ser más abierta y conciliadora, sin embargo sabemos que la realidad, con harta frecuencia, fuy muy otra y que en la ruina de la República cupo gran responsabilidad a la acción parcial y oligárquica del Senado.

c) Por último quedan asuntos reservados al juicio y voluntad del pueblo. La consideración al elemento popular en las leyes del Estado republicano es predominante: tanto los magistrados, como el Senado, deben abogar por su causa y salvación.

Por otra parte, como defensa frente a la nobleza se concede "que la plebe nombre 10 tribunos que serán su auxilio contra la violencia; que sean respetados el veto de éstos y las decisiones que hayan hecho votar a la plebe; que sean inviolables en su persona y que la plebe no quede jamás sin tribuno" [98]. Asimismo "que los tribunos que la plebe haya elegido tengan el derecho de convocar al Senado y que presenten ante el pueblo las decisiones tomadas" [99].

En general, en atención al pueblo, se determina "que, antes de la discusión (en las asambleas) se tomen los auspicios...,se expondrá el asunto al pueblo y se permitirá que los magistrados y los simples particulares hagan conocer su opinión". Y por lo que respecta al derecho criminal: "que no se presente acusación capital contra un ciudadano, si no es en un gran comicio que comprenda a quienes los censores hayan incluido en el número de los ciudadanos" [100].

La excelencia de la constitución romana, a juicio de Catón el Viejo, se debía a que a ésta la había modelado no sólo el ingenio y

96. *Leg.* 3,3,10.
97. *Leg.* 3,4,11.
98. *Leg.* 3,3,9.
99. *Leg.* 3,4,10.
100. *Leg.* 3,4,11.

la vida de un hombre, sino la vida e ingenio de muchos y durante largos siglos [101].

De ahí la lógica exaltación de Polibio que consideraba al romano un Estado perfecto. Sin embargo, "mientras en Polibio la constitución mixta es un mecanismo en que los tres elementos del Estado se equilibran mutuamente, y su recíproca desconfianza pone coto a las posibles transgresiones, en Cicerón cada parte tiene una función propia: los cónsules como elemento monárquico dominador, la de ejercer el indispensable poder ejecutivo; la aristocracia, la de asegurar sus derechos al *Consilium;* al pueblo, por su parte, debe dársele la libertad suficiente, pues la libre participación de todos en la República es lo que da sentido a ésta" [102].

En visión histórica, el libro II *De Re Publica* nos ofrece el proceso del régimen político romano. Lamentablemente el relato ha quedado truncado en el 449 a.C., tercer año del gobierno decemviral, sin embargo no deja de ser útil en algunos puntos, a pesar de ser, en buena medida, legendario. Diversas instituciones republicanas aparecen ya bosquejadas en la época de los reyes [103]. La ingrata experiencia del último de los Tarquinios determina que en Roma ya no prevalezca, como acontecerá en Cartago y Esparta, el poder regio, sino que se vea debilitado frente al de los nobles y del pueblo al ser compartido y temporal [104]. De este modo se va llegando a la constitución mixta ideal: los cónsules mantienen el poder ejecutivo, pero es el Senado el que, con asentimiento del pueblo, gobierna y consolida el nuevo Estado.

Mas, en orden a lograr una mayor armonía entre los tres estamentos, bastó que, poco después, el pueblo estuviese inquieto por la creciente angustia de las deudas, para que fuese a ocupar militarmente el Monte Sacro y de este modo consiguiese mayores derechos, fautores de un más justo equilibrio entre los órdenes, pues de otra suerte "no se puede garantizar la conservación permanente del Estado" [105].

Otro tanto sucedió cuando los decemviros abusaron de sus prerrogativas y poderes. También aquí el pueblo, gracias a la intervención del ejército, pudo recobrar su anterior libertad y sus derechos [106].

---

101. 2,1,2.
102. Büchner, *O. c.,* 162.
103. Cf. 2,10,17; 2,11,22; 2,18,33; 2,21,37; 2,22,39; 2,31,54...
104. Cf. 2,32,56.
105. 2,33,57.
106. Cf. 2,37,62 s.

Con todo hay que reconocer que un verdadero equilibrio político nunca se alcanzó y que, a pesar de las conquistas de la plebe, la constitución republicana se inclinaba demasiado a favor del estamento senatorial, lo que determinaría, en gran parte, su inminente ruina, casi consumada en tiempos de Cicerón.

En efecto, los comicios centuriados, incluso después de las grandes reformas constitucionales del siglo III, quedaban todavía en manos de los más poderosos [107].

Hasta en los comicios tributos, con toda seguridad a partir de los Gracos, es la población proletaria de la Urbe la que, convertida en instrumento de los nobles ambiciosos, tiene el voto decisivo [108].

Huelga recordar que también la institución del tribunado de la plebe fue manejada por los aristócratas, los cuales recurrieron incluso al artificio de hacerse adoptar por familias plebeyas para representar al pueblo ante los magistrados y el Senado.

¡Si, al menos, el Senado hubiera mantenido su prestigio! Pero no fue así. Lo fue perdiendo paulatinamente, y esta pérdida se hizo particularmente ostensible cuando en la revuelta de los Gracos, lejos de ser el estamento conciliador, se convirtió en facción oligárquica. Ni siquiera la legislación favorable de Sila le pudo levantar de su postración. A cuyo propósito escribe I. Muñoz Valle: "El uso de normas constitucionales contrario a la finalidad originaria de las mismas y utilizado como arma contra adversarios políticos...rebaja la dignidad de la ley a la condición de odioso instrumento de partido, creando una actitud de completo menosprecio de las leyes constitucionales en un pueblo famoso durante siglos por su estricta adhesión a los principios legales" [109].

III. — LA JUSTICIA, FUNDAMENTO PARA LA COHESION INTERNA DEL ESTADO

1. Sin la justicia no se puede gobernar

Al final del libro II *De Re Publica,* Tuberón, uno de los interlocutores del diálogo, pregunta con qué disciplina, costumbres y le-

107. Cf. L. Homo, *Les institutions politiques romaines* (Paris 1970) 81.

108. El predominio de este proletariado urbano en la asamblea no podía ser contrarrestado, normalmente, por los votos de la clase media rural a causa de las dificultades del desplazamiento a Roma y de la inexistencia de un sistema de representación política: cf. I. Muñoz Valle, *Significado del proletariado romano en la crisis de la República,* "Estudios Clásicos", 12 (1968) 520-524.

109. *Art. cit.,* 525.

yes se puede constituir y mantener un Estado tal como se acaba de exponer [110].

Escipión, transmisor del pensamiento de Cicerón, afirma que se debe partir de la observación de la naturaleza (*in naturis rerum*): ella nos enseña que de modo análogo a quien domina una fiera salvaje, el político tiene que adueñarse con maestría de las almas de los súbditos y, en concreto, de aquella entidad del alma que constituye su pensamiento [111].

Como en un coro de voces humanas existe una armonía que se compone de sonidos diferentes, igualmente la Ciudad para alcanzar el equilibrio somete a una disciplina calculada a todas las clases de ciudadanos. "Lo que en el canto se llama armonía, en la Ciudad se denomina concordia; no existe lazo más estrecho, ni garantía más segura de salvación que *la concordia* y *sin la justicia no puede existir* en modo alguno" [112].

Ha aparecido la palabra clave. Filón quiere se hable con más detalle sobre la justicia ya que, conforme a una opinión extendida no se puede concebir un gobierno sin injusticia. Escipión, en su respuesta, mantiene la antítesis de tal opinión declarando que sin estricta justicia ningún gobierno es posible.

Abundando en esta idea, el apologista Lactancio [113], llenando, una vez más, las lagunas del texto ciceroniano [114], habla de muchos filósofos, en particular de Platón y de Aristóteles, que han disertado abundantemente acerca de la justicia y que han colmado de elogios esta virtud que exige se dé a cada uno lo suyo y que en todo negocio se observe la equidad [115]. Que sola la justicia entre las demás virtudes no está dirigida hacia sí misma, ni oculta; al contrario, se manifiesta al exterior e impulsa a actuar por el bien del mayor número de personas. Destaca, pues, su carácter eminentemente social.

Lactancio simplifica demasiado las cosas y no distingue bien entre el ideal de justicia platónico y el peripatético. Para Platón la

110. Cf. 2,38,64.

111. Cf. 2,40,67. El principio de fundamentarse *in naturis rerum*, muy productivo en Cicerón, válido también para la literatura y las artes plásticas, a que alude Barchiesi en su "excursus" sobre el "Brutus" y la crítica literaria en Cicerón (cf. *Nevio epico* (Padova 1962) 31-38), se refiere aquí a la observación no sólo de la naturaleza exterior a nosotros, sino de la propia del ser humano.

112. 2,42,69. El texto entre comillas ha sido conservado gracias a la cita que de él hace San Agustín, *Civ.* 2,21,3-4.

113. *Epist.* 10,5,8.

114. 3,7,10.

115. En efecto, tanto Platón (*Rep.* 442 d-445 b) como Aristóteles (*Pol.* 1283 a) consideran la justicia fundamental para la Ciudad. El segundo la califica de virtud "comunitaria" (κοινωνικήν), a la que precisa acompañen las demás.

justicia tiene un alcance individual y otro comunitario: en el individuo busca que reine el orden y la armonía en el alma; en la Ciudad, concebida como un gran organismo, procura un efecto semejante de orden y equilibrio entre los diversos elementos que la constituyen, de suerte que cada uno cumpla su propio cometido, sin usurpar lo que es del dominio ajeno. En Aristóteles, la justicia, como virtud perfecta, tiene un sentido integral: se trata del uso que hace el hombre de bien de toda su virtud en sus relaciones con el prójimo. Platón distingue dos aspectos de la justicia, el individual y el político; para Aristóteles es la propia rectitud del alma, vertida al exterior, en sus relaciones con los semejantes, lo que se denomina justicia.

2. La recta razón regula la justicia

Pero hay que fundamentar debidamente la justicia, y aquí viene la solemne proclamación de un derecho y de una ley natural donde se condensa lo esencial de la tesis que defiende la necesidad de la justicia en la sociedad civil. Este enunciado parece desprovisto de prueba, pero su misma descripción, sucinta y precisa, la contiene, apoyándose en una intuición vital por la que asentimos en nuestro interior a la certeza de la verdad proclamada:

"Existe una ley verdadera, es la recta razón, conforme a la naturaleza, difundida en todos, siempre de acuerdo consigo misma, eterna, que nos impele poderosamente a cumplir nuestra función y, con sus prohibiciones, nos aparte del fraude. El hombre honesto no está jamás sordo a sus mandatos ni a sus prohibiciones, los cuales quedan sin efecto en los perversos. A esta ley no se permite ninguna enmienda, ni es lícito abrogarla ni en todo, ni en parte. Ni el Senado, ni el pueblo pueden dispensarnos de obedecerla...Esta ley no es una en Atenas, otra en Roma; una hoy, otra mañana; es una sola y misma ley eterna e inmutable que rije a todas las naciones en todo tiempo. Existe un mismo Dios para enseñarla y prescribirla a todos...Quien no obedece a esta ley se ignora a sí mismo y, puesto que habrá desconocido la naturaleza humana, experimentará por esto mismo el más grande castigo, aun en el caso de que escape a otros suplicios" [116].

El pasaje no tiene desperdicio. La impronta del estoicismo es clara: no en vano Panecio fue maestro de Escipión y de Lelio. Para

116. 3,22,33. Resulta difícil de reproducir en la traducción castellana el vigor y énfasis del original latino: "Est quidem vera lex recta ratio, natura congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat...".

los estoicos la recta razón humana es destello de la Razón divina, ilumina nuestros actos y se confunde con la virtud; siguiendo sus pasos encontraremos la concordia y la felicidad [117].

En primer lugar se establece la relación entre razón y naturaleza: estos términos son inseparables para Cicerón y la mayor parte de los filósofos antiguos. El orden que reina en la naturaleza toma, en un ser capaz de reflexión, conciencia de sí mismo; de este modo el conocimiento de sí conduce al hombre a reconocer el parentesco con el principio ordenador, con Dios, el legislador supremo. De ahí que la naturaleza ilumine a la razón en orden a su rectitud, y esta razón recta es ya una ley [118].

Consiguientemente *el derecho tiene su fundamento en la propia naturaleza humana,* lo que excluye sea fruto de una convención encaminada a buscar el interés de cada cual. "El solo derecho es, en efecto, el que sirve de lazo a la sociedad y una sola ley lo instituye: la ley que determina según la recta razón obligaciones y prohibiciones". Porque "no hay justicia, si no existe una naturaleza artesana de la justicia, y aquella que se funda en la utilidad, otra utilidad posterior la modificará [119].

Aquí el derecho se vincula radicalmente tanto con la naturaleza como con la razón humana, de las cuales se proclama la universalidad, para todos los hombres y en todo tiempo; la constancia en el juicio, siempre de acuerdo consigo mismo, lo que arguye la estabilidad y la perpetua duración.

En conclusión: como el derecho, también las virtudes se fundamentan en la naturaleza racional del hombre: "Si el derecho no se funda en la naturaleza desaparecen todas las virtudes; porque ¿qué resultan...la liberalidad, el amor a la patria, el respeto a las cosas que deben sernos sagradas, la voluntad de prestar un servicio a otro y la de reconocer el servicio prestado? Todas estas virtudes nacen de la inclinación natural que tenemos de amar a los hombres, que es el fundamento del derecho" [120]. "Y no solamente la naturaleza nos hace distinguir el derecho de la injusticia, sino, de una forma general, las cosas moralmente bellas de las que son torpes; pues una especie de inteligencia esparcida por todas partes nos lo da a conocer, e inclina nuestras almas a identificar las primeras con las virtudes y las segundas con los vicios" [121].

---

117. Cf. nota 44.
118. Cf. Ch. Appuhn, *Cicéron, De la République. Des Lois* (Paris 1965) 119.
119. *Leg.* 1,15,42.
120. *Leg.* 1,15,43: "...natura propensi sumus ad diligendos homines quod fundamentum iuris est".
121. *Leg.* 1,16,44.



Nos quedamos en un plano general, como de primeros principios, pero suficientemente ordenador. Que ahora nos venga a decir Lactancio [122] que Cicerón no fue capaz de refutar las objeciones de Carnéades en contra de la justicia, no puede parecernos razonable. Ello supondría o no haber captado la fuerza de la argumentación, tomada en su conjunto, o no haber profundizado en la riqueza de contenido del principio regulador: en suma, *la injusticia atenta contra lo más noble del hombre, su naturaleza racional.*

Con todo no olvidemos que el propio Lactancio [123] reconoce que Carnéades lo que pretendió fue refutar una justicia sin fundamento estable, pero no reprobar la auténtica justicia.

3. Objeciones contra la justicia y refutación de las mismas

Ahora presentamos y refutamos, de conformidad con la exposición ciceroniana, las principales dificultades que se aducen en el plano teórico; reservaremos para un nuevo capítulo la objeción que, ya en el terreno práctico, se desprende de la actuación política de los romanos.

La primera y principal objeción, a nivel teórico, puede formularse así: si la justicia fuese tal por naturaleza, la bondad o malicia moral serían las mismas para todos, y vemos que no es así.

En realidad Cicerón ya ha contestado: No todos siguen debidamente la naturaleza, pues, de hacerlo, ella nos indica por una especie de instinto, de inteligencia esparcida por doquier, lo que es bueno y lo que es malo, lo justo y lo injusto. En las leyes puede existir cierta contradicción, "pero los hombres de bien siguen la justicia tal cual es según la naturaleza y no tal como la concibe la opinión" [124].

Pasa a ilustrar el principio con un ejemplo: Supongamos que en un lugar desierto se encuentra un hombre solo y sin fuerzas, cargado de oro, al que se puede despojar sin riesgo. En tal caso, "nuestro hombre de bien, el que es justo y bueno porque la naturaleza lo demanda, conversará con el viajero (agotado), le ayudará y le situará de nuevo en su camino. Respecto a aquel que nada hace por los otros y en todo asunto toma como medida su interés, ya veis vosotros, así lo pienso, qué es lo que hará" [125].

---

122. Cf. *Div. Inst.* 5,16,5-13.
123. Cf. *Epist.* 10,5,8.
124. 3,11,18.
125. *Leg.* 1,14,41.

Como anillo al dedo se presenta *la segunda objeción* que asegura ser el interés y no la justicia el móvil de los actos.

En todo caso, podría admitirse el hecho, pero no su legitimación.

Sin embargo, Cicerón, siguiendo con el ejemplo anterior, sugiere una disyuntiva: el que actúa por interés o se aprovecha del prójimo, en cuyo caso ya está juzgado, o bien se abstiene de hacerlo por móviles interesados, el miedo a ser descubierto, o el castigo que le espera —ya que no lo hace por amor a la justicia—; a lo cual responderá: "Admirable motivación, de la que ya no digo los filósofos, sino lo más incultos debieran avergonzarse" [126].

La verdad es que la justicia y las bellas acciones deben perseguirse por sí mismas: "Cuanto más un hombre reduce todas sus acciones al interés, tanto es menos hombre" [127]. La propia amistad no se concibe, si no se ama de todo corazón, sin búsqueda de interés. "La virtud quiere o, por lo menos, desea que se la honre y es ésta su única rcompensa...¿Qué riquezas, qué imperios, qué realezas pueden ofrecerse a un hombre que considera que éstas son cosas humanas y que sólo las divinas son bienes para él?" [128].

Así el justo no es insensato, sabe que ha sido engendrado por un dios supremo, que está dotado de razón, lo más divino del universo, cuya madurez se llama sabiduría; por ella obedece al principio divino que anima al mundo y se establece una sociedad de parentesco entre hombres y dioses [129].

El argumento, aducido en defensa del móvil del interés; que la gente desprovista de malicia proclama hombre de bien no al que se siente atraído por la justicia y la bondad, sino al que vive sin temor, sin preocupaciones, sin riesgos [130], aun prescindiendo de su mayor o menor objetividad, podría tal cual retorcerse y militar en favor del móvil de la justicia, ya que la condición de tranquilidad que, según los adversarios, adorna al hombre de bien, podría considerarse fruto de la práctica de la virtud desinteresada.

4. ¿Injusticia o justicia de la política romana?

Situados más concretamente en el terreno de los hechos, adquiere gran volumen y fuerza la objeción que parte de la praxis de la política romana. Está, a juicio de Filón, uno de los interlocuto-

126. *Ibidem, l. c.*
127. *Leg.* 1,18,49.
128. 3,28,40.
129. Cf. *Leg.* 1,7,23.
130. Cf. 3,16,26.

res, que viene a ser el abogado del diablo, parece haberse basado en la injusticia para conseguir su gran expansión y grandeza [131].

La solución, nada fácil de aportar, atiende fundamentalmente, en el estado lacunoso del texto ciceroniano, a dos grandes capítulos, el de las guerras llevadas a cabo por Roma y el del imperio ejercido por ella.

A) *Las guerras*

Naturalmente no todas las guerras son injustas. Cicerón proclamará que "ninguna ciudad óptima emprenderá la guerra, si no es por fidelidad a sus pactos, o por su propia salvación" [132]. Es decir que, en primer término, ha sido defendiendo a sus aliados como Roma se ha hecho señora de casi todo el orbe conocido. Por ello Cicerón propugnará para los romanos un patrocinio sobre los pueblos como poco después lo expresará Virgilio en la Eneida: "Tú, oh Romano, atiende a gobernar los pueblos con tu imperio; estos serán tus métodos: imponer las normas de la paz, perdonar a los vencidos y abatir a los altaneros" [134].

En este punto, el Arpinate, sin duda por su celo patriótico, se aparta de Polibio, su fuente de inspiración. Este no juzgaba tan noble y pura la política de Roma que, en su opinión, esclavizaba a las gentes, con la apariencia de prestarles un beneficio [135].

El otro motivo que, a juicio del orador, justifica las guerras es el de la salvación nacional o, caso este similar, el de la dignidad de la Patria. Se trataría, pues, de rechazar al enemigo, injusto agresor, o bien de vengar la injuria inferida a la dignidad del Estado.

Fuera de estos casos, las guerras serán injustas, por no tener causa que las legitime. Aun con motivos justificados, tampoco se considera legítima la guerra, si no va precedida de una notificación formal y de reclamaciones precisas [136]. Todo un procedimiento tendente a agotar los cauces de la negociación y formular, en última instancia, la declaración de hostilidades.

Según la tradición fue ya el rey Tulo Hostilio quien estableció una legislación de guerra, dándole, mediante la institución de los

131. Cf. 3,15,25; 18,28. En 3,12,21 se afirma, por boca de Carnéades, que es injusta la dominación ejercida por Roma, pero el texto del pasaje es de Lactancio (*Div. Inst.* 5,16,2-4) quien, una vez más, llena la laguna del texto de Cicerón.

132. 3,23,34. Es un pasaje citado y comentado por San Agustín en *Civ.* 22,6,2.

133. Cf. *Of.* 2,8,27: "Itaque illud patrocinium orbis terrae verius quam imperium poterat nominari...".

134. 6,851-853).

135. Cf. *Hist.* 31.10,7.

136. Cf. 3,23,35.

feciales, una sanción religiosa, pues toda guerra no proclamada y declarada era considerada injusta e impía a la vez [137].

Precisamente es a la institución del Colegio de las Feciales [138] a la que se vincula una especie de código que puede considerarse como el primer ensayo de derecho de gentes.

Así, pues, con respecto a las guerras, Roma procedía con cierto sentido de nobleza y equidad, sin que por ello queramos justificar toda su conducta.

B) *El dominio ejercido*

Es un principio establecido por Aristóteles [139] que para ciertos hombres puede ser beneficioso estar sometidos a otros y que esto es conforme al derecho natural [140]. Así, partiendo del filósofo, podría legitimarse la dominación romana de las provincias, si quien manda en ellas no comete injusticias y promueve el interés de los sometidos y si éstos van a encontrarse en una situación mejor que antes, cuando ellos eran los artífices de su propio destino.

La propia naturaleza nos da el ejemplo de ello al conceder el dominio a los mejores en el supremo interés de los más débiles: v. gr., de más a menos, Dios manda del hombre, el alma del cuerpo, la razón del apetito sensual. En el caso del hombre, el alma ejerce sobre el cuerpo un mando similar al que ejerce el rey sobre sus vasallos; en cambio, la razón domina al apetito sensual como el señor al esclavo. La servidumbre sería injusta, nos dirá Cicerón [141], si aquellos que son dominio de otros pudieran ser dueños de sí mismos; no en caso contrario.

Es evidente que aquí se reconoce y en parte se legitima la práctica de la esclavitud, posteriormente impugnada por Séneca [142] y definitivamente erradicada por el Cristianismo; sin embargo la idea que se trata de inculcar es clara: no puede considerarse perjudicial el dominio de Roma sobre las provincias, si con él se las va promocionando cada vez más.

Con todo se hace una llamada —que es a la vez una advertencia— a la honestidad política de los gobernantes romanos: "...Si

137. Cf. 2,17,31.

138. Compuesto de veinte miembros patricios, encargado de declarar la guerra solemnemente, de pronunciarse sobre los insultos hechos a los embajadores romanos y sobre la validez de los tratados.

139. Cf. *Pol.* 1254 a.

140. Este pensamiento ha sido transmitido por San Agustín, *Adv. Jul.* 4,21,61, pasaje que viene a completar la laguna del texto ciceroniano al comienzo del cap. 24, lib. III *De Re Publica.*

141. Cf. 3,25,37.

nuestro Imperio abandonase el derecho por la violencia, de tal suerte que a una obediencia hasta aquí voluntaria la sustituyese un régimen de terror..., yo estaría inquieto por nuestra posteridad y por la inmortalidad de nuestro Estado. Este podría ser eterno si se viviese de conformidad con las instituciones y las costumbres de nuestros padres" [143]. Precisamente el libro IV *De Re Publica,* del que sólo queda nescasos fragmentos, iba destinado, sin duda, a confirmar la existencia de la justicia en las instituciones de la tradición romana. Con ello los libros III y IV vienen a ser una réplica de los libros I y II: en el plano ideológico se defiende el ideal supremo de la justicia (III), y en el factivo la realización de aquél en la vida romana, como antes se habló de la constitución ideal del Estado (I) y de su vigencia en el gobierno de Roma (II).

Así el estadista romano ha defendido lo que su predecesor griego Polibio no podía admitir: "que la recta razón luchando en el curso de la historia con los instintos naturales del poder, ha dado realidad en el Estado romano a lo que es ideal de toda comunidad, la razón y la justicia" [144]. Continuando por esa dirección, el Estado romano tendrá la posibilidad de ser realmente perpétuo, el que por la ordenación divina debe aspirar, como todos los otros, a la inmortalidad.

Si para un simple particular la muerte puede constituir a veces una liberación "para el Estado la muerte...es el castigo por excelencia... Cuando un Estado...desaparece, es destruido o aniquilado, acontece, en una escala reducida, como si el mundo entero pereciese y se abismase" [145]. La comparación no deja de impresionar, pero recuerda la necesidad de mantener el aliento vivificador del cuerpo del Estado, es decir, la justicia que constituye su alma.

IV. — EL OPTIMO GOBERNANTE

1. La teoría del principado

En la exposición precedente demostramos ya que en todo Estado debe existir una autoridad que lo rija y que ésta es de derecho natural; que los gobernantes deben proponerse como fin de su gestión la felicidad de los ciudadanos, y que para conseguirlo será in-

142. Cf., en concreto, *Epist.* 47,1,10 y 17.
143. 3,29,41.
144. Büchner, *O. c.,* 163.
145. 3,23,34.

dispensable que ellos mismos sean los mejores por su virtud: "¿...qué puede haber más excelente, si la virtud gobierna el Estado?" [146].

Con todo, sin renunciar a sus convicciones republicanas, ante la crisis profunda del Estado que le tocó vivir, piensa en la necesidad de una dirección personal, de un ciudadano prestigioso que unifique y restaure las fuerzas políticas en quiebra.

Es S. Agustín quien atribuye a Cicerón la institución de un "príncipe de la Ciudad", al que los ciudadanos deben alimentar con la gloria, y, así, el Estado permanecerá en pie tanto tiempo cuanto todos honren al príncipe [147].

Pero la *auctoritas* del príncipe debería ser ante todo de alcance moral. A propósito de la sugestiva tesis de A. Magdelain sobre este tema [148], dirá J. Ellul: "Augusto no inventó la noción de *princeps*..., si adoptó el título..., hay que tener en cuenta que...se justifica en función del poder de la *auctoritas,* la cual sería, ante todo, puramente social y moral" [149].

En esta línea se movió Cicerón al configurar su forma de gobierno de tipo mixto, en la que un *princeps civitis* se impusiese como elemento coordinador sobre los magistrados, el Senado y el pueblo en razón de su gran ascendiente y prestigio (*auctoritas*), como si se tratase de una divinidad protectora del Estado [150].

La figura del príncipe, *optimus civis rector,* descrito por el orador [151], parece responder a las características propias de Escipión Emiliano, el interlocutor principal del diálogo *De Re Publica,* si pensamos en el momento en que éste se sitúa [152]. Referida al tiempo en que Cicerón lo escribió [153], en la mente del Arpinate, Escipión se vería razonablemente sustituido por Pompeyo el Magno, a quien Cicerón trataba de asociar a su concepción del *princeps* en su empeño de restaurar la situación política.

---

146. 1,34,52. Aquí descubrimos raíces aristotélicas, sin desconocer las estoicas, pues el filósofo afirma: "De las tres constituciones que hemos reconocido como buenas la mejor debe ser necesariamente la que tenga mejores jefes. Tal es el Estado en el que se encuentra por fortuna una gran superioridad de virtud..." (*Pol.* 1288 a 18).

147. 5,7,9. Cf. San Agustín, *Civ.* 5,13,3.

148. *Auctoritas principis* (Paris 1947).

149. *Historia de las instituciones en la antigüedad,* v. c. (Madrid 1970) 333.

150. El término *auctoritas* aparece antes, referido a los grandes (cf. 2,32,56; 33,57) y al propio Senado (cf. 2,32,56; 36,61, etc...). Ello supone que constituía un modo de gobernar en Roma.

151. Cf. 2,29,51; 5,3,5; 6,1,1.

152. Según dijimos, en las tres jornadas de las ferias latinas del 129 a.C., inmediatamente antes de la misteriosa muerte del gran estadista, Escipión Emiliano.

153. Comenzado a fines del 54 a.C., estaba ya terminado en julio del 51.

No está tan claro si, en última instancia, cuando, ya publicado el diálogo *De Re Publica*, Cicerón apoyó al joven Octaviano frente a M. Antonio, fuese él quien inspirase al futuro Augusto el régimen del Principado. Existen, en efecto, no pocas analogías entre las concepciones políticas de ambos, si bien hemos de reconocer que Cicerón no hubiera sido partidario de tal acumulación de poderes en una sola persona, cual luego se produjo en Augusto.

A juicio de Cicerón, el *princeps* debería salvaguardar y potenciar la constitución mixta del Estado republicano; Augusto mantuvo en apariencia, con amplio poder personal, dicha constitución, ya que "no puso al Estado bajo la autoridad de un rey o de un dictador, sino que tomó el título de *príncipe*" [154]; pero, en realidad, su gobierno y el de los sucesivos Emperadores resultó demasiado autoritario en contraste con la situación anterior.

2. Las virtudes requeridas en el gobernante

En un comentario al tratado ciceroniano *De Inventione* leemos: "En su Política Cicerón dice que aquel que dirige al Estado debe ser un hombre superior y muy docto, a fin de que sea sabio, justo, moderado, elocuente, de forma que pueda expresar con soltura y facundia sus pensamientos más íntimos, concernientes al gobierno de la plebe" [155].

Partiendo de éste y de otros pasajes alusivos en *De Re Publica*, podemos agrupar las cualidades requeridas en el príncipe, o gobernante en general, en tres grupos: A) las referidas más directamente a la inteligencia, sabiduría-prudencia-consejo; B) las que lo son más en concreto de la voluntad, justicia-moderación-fortaleza; a las que cabe añadir C) el dinamismo o actividad incesante, cual virtud operativa.

A) *Sabiduría-prudencia-consejo*

Cicerón opera partiendo del círculo de la ética estoica —Panecio y Posidonio le inspiran— para el cual la virtud fundamental de la que proceden todas las otras es la sabiduría o prudencia, que corresponde a la parte racional del alma, también llamada directiva [156].

---

154. Tácito, *An.*, 1,9,7.

155. Este pasaje ha sido introducido en el libro VI, cap. 1.º del *De Re Publica*, para llenar la laguna del texto.

156. Cf. G. Fraile, *Historia de la Filosofía, I Grecia y Roma*, (Madrid 1971) 620-622.

En confirmación de ello, el orador opone al tirano Tarquinio la figura del "caudillo bueno y sabio, capaz de velar por los intereses y la dignidad de los ciudadanos...que puede mantener el Estado por medio de su consejo" [157].

Particularmente se exije la prudencia; a Fabio Máximo, el gran estadista de la segunda guerra Púnica, se le califica de "prudente y reflexivo" [158]; más adelante leemos: "Tú esperas, pues, de este dirigente una entera prudencia, esta cualidad que deriva su nombre del hecho de que el prudente provee a las necesidades" (*prudentiam ex providendo* [159]).

Aquí descubrimos no sólo raíces estoicas, sino clásicas en general. En efecto, también Demóstenes identifica al buen político con el consejero patriota y lo contrapone al sicofanta o calumniador: "el primero manifiesta su parecer adelantándose a los acontecimientos y se hace responsable de su consejo; el otro, en cambio, calla cuando se debería hablar y denigra maliciosamente, si ocurre algún fracaso" [160].

De esta suerte, como todo hombre, también el buen gobernante hace honor a lo más noble de su ser, la chispa del fuego divino que es espíritu y pensamiento [161]. Pues lo que importa es que la sabiduría gobierne la República, lo de menos es que sea uno sólo, o un grupo de elegidos, quien se sirva de ella [162].

B) *Justicia-moderación-fortaleza*

Si la justicia es el fundamento ético primordial en la constitución del Estado, resulta evidente que tal virtud deberá resplandecer, sobre todos, en el gobernante. Casi huelga insistir en este aspecto.

Con todo, recordamos que en el citado comentario al tratado *De Inventione* [163] se afirma de quien dirige al Estado que debe ser justo y moderado, insistiendo luego en que debe conocer el derecho. Poco antes se había dicho de él: "Tendrá del derecho natural un conocimiento profundo, sin el cual no podrá ser justo; no ignorará el derecho positivo..." [164].

157. 2,29,51.
158. 5,8,10.
159. 6,1,1.
160. *Cor.* 189.
161. Cf. 3,1,1.
162. Cf. 3,35,47.
163. Cf. nota 155.
164. 5,3,5.

Pero la justicia irá acompañada de la moderación o templanza, según se ha dicho. Más tarde, Séneca traducirá esta cualidad por el término aproximativo de *clemencia,* virtud que está también en la base, como modo de aplicación de la justicia, de la monarquía sabia y clarividente que él contemplara [165]. La clemencia así considerada es, a la par, "un deber en el príncipe y una garantía de la libertad ciudadana; es moderación en el ejercicio del poder, freno anticipado a cualquir veleidad de tiranía" [166].

La fortaleza será necesaria al príncipe para cumplir su alto cometido: "implica grandeza de alma, un alto desprecio de la muerte y del dolor" [167]. Indispensable en la tarea pacífica de cada día, para mantenerse alejado de toda corrupción en los juicios, tanto de la corrupción por el dinero (venalidad), como de la corrupción por las palabras (adulación), que es todavía peor [168]; indispensable también en los momentos de peligro para aprestarse a la lucha y combatir las revueltas que turban la Ciudad [169].

C) *Actividad incesante*

Hay que defender a la Ciudad con el consejo y con la actividad [170]. Porque si es cosa excelente el conocimiento unido a la práctica de los grandes negocios, el estudio reflexivo armonizado con la observación de las costumbres, Cicerón proclamará superior a la vida tranquila del estudio "la empleada al servicio de la Ciudad" [171]. "Como el administrador conoce los campos y el intendente sabe de contabilidad..., nuestro gobernante, aun cuando se aplique ciertamente al conocimiento del derecho y de las leyes..., no se deja desviar, por el examen de cuestiones sutiles,...de su cometido, el de ser, en cierto modo, el intendente de la cosa pública y regirla" [172]. "De la misma manera que el piloto tiene como objetivo una feliz navegación, como el médico la salud, como el general en jefe la victoria —sin desviarse de este cometido—, el hombre puesto al frente del Estado se propone como fin la felicidad de los ciudadanos" [173].

---

165. Cf. I .Roca, *Razón universal y sociabilidad en el estoicismo senequista,* "Millars" 1 (1974) 101.
166. A. Fontán, *O. c.,* 123 s.
167. 5,7,9.
168. Cf. 5,9,11.
169. Cf. 5,8,10; 6,1,1.
170. Cf. 5,8,10; 6,1,1.
171. 3,3,6. Cf. 3,3,5.
172. 5,3,5.
173. 5,6,8.

Todo ello muy concreto y para lo cual hace falta "capacidad de trabajo (*labor*) y actividad (*industria*)" [174].

3. Premio reservado al buen gobernante

Es evidente que se verá confirmada la tesis primera acerca de la necesidad de participar noblemente en la política, si es cierto que a los buenos estadistas les están reservadas recompensas especiales.

Aquí nos referimos muy en particular al episodio, conocido con el nombre de "El sueño de Escipión", con el que finaliza el texto del último de los libros *De Re Publica*.

Conservado gracias al comentario de Macrobio en dos libros, dedicado al mismo, "el sueño de Escipión está escrito en una prosa rimada, rico en aliteraciones y que se acerca con frecuencia a la poesía" [175].

Probablemente Cicerón se acordó de Escipión Africano el Mayor y lo introdujo como interlocutor principal en el episodio, por cuanto Polibio afirma en sus Historias [176] que el célebre estadista había hecho crecer que él actuaba en política por cierta inspiración divina, por visiones y advertencias tenidas en sueño.

El pasaje que nos ocupa sólo en sus grandes líneas formales se inspira en Platón, sugiriendo el episodio final de "La República" platónica [177], el relato de Er, hijo de Armenio, originario de Pamfilia.

Pero, aun respecto a *la estructura formal*, sólo cabe hablar de remotas analogías entre los dos episodios, el ciceroniano y el platónico:

Er recibe la visión del más allá ya muerto y, una vez resucitado sobre la pira, cuenta lo sucedido; en cambio, Africano el Menor recibe en sueños tanto la visión de la otra vida, como la visita de Africano el Mayor. En uno y otro relato se habla de la recompensa otorgada a los justos, pero el castigo de la injusticia apenas si es considerado por Cicerón, mereciendo en Platón amplio desarrollo. Este, a diferencia del escritor romano que atiende a los grandes estadistas, se refiere a todos cuantos han fenecido. En efecto, es típicamente romana la doctrina sobre los premios concedidos al gobernante justo, la cual, dentro de la proyección escatológica, está nimbada, en nuestro caso, de radiante esperanza.

174. 5,7,9.
175. Cf. Ch. Appuhn, *O. c.*, 223.
176. Cf. 10,2,9.
177. Cf. 614 b-621 d.

Poco tienen que ver las dos aberturas, situadas a uno y otro lado de la tierra, de frente a otras dos colocadas en lo alto del cielo, de que habla Platón, con los nueve círculos o esferas celestes que se mueven en sentido contrario al de otras siete, a que se refire Ciccrón; pues en el escritor romano parece más probable el influjo pitagórico a través de Posidonio.

Mejor que en el marco puramente formal, la influencia de Platón es perceptible en *el contenido ideológico*:

a) Esta se aprecia en los distintos lugares donde Cicerón, por boca de Africano el Mayor, habla de la necesidad de que el alma se libere de los lazos del cuerpo con los que se halla aprisionada, siendo más bien muerte lo que nosotros llamamos vida [178]. Abundando en esta misma idea se dice a Escipión Emiliano que no podrá ir al cielo hasta que el dios, del cual el mundo visible es el templo, le haya liberado de la prisión corporal, que no debe abandonar la vida humana adelantándose a la llamada de quien nos otorgó el alma, pues sería desertar del puesto que Dios nos ha asignado entre los hombres [179].

b) En los lugares donde se afirma que el alma constituye lo más noble que hay en nosotros y que es un ente divino: así es también Africano el Mayor quien asegura a su hijo adoptivo que en nosotros lo mortal es el cuerpo, pero que nuestro ser trasciende este objeto que delimita en el espacio nuestra apariencia externa; es el alma en cada uno de nosotros el ser verdadero. Por ella somos un ente divino, pues podemos llamar divino al principio que vive en nosotros, dotado de sentimiento, memoria y previsión, que dirige y gobierna el cuerpo que le está sometido como el primero de los dioses dirige y gobierna el mundo [180].

c) Por último, en los pasajes donde se demuestra la eternidad del alma —eternidad "a parte post" o inmortalidad—. Una vez más, el Africano tiene la palabra: "Es necesario que el principio del movimiento sea un ser que se mueve por sí mismo" [181]; "así, pues, ya que manifiestamente el ser que se mueve a sí mismo es eterno, ¿quién podrá negar que este carácter de eternidad ha sido concedido a las almas?... Si, entre todos los seres, ella es la única que se mueve a sí misma...no tendrá fin" y "llegará allí (la mansión celeste) más rápidamente si,...dirigida hacia la contemplación de

178. Cf. 6,14,14.
179. Cf. 6,15,15.
180. Cf. 6,24,26.
181. 6,25,27.

las cosas que no pertenecen al mundo material, se libera del cuerpo" [182].

Esta triple exposición de ideas es profundamente platónica. Es Platón quien afirma que el cuerpo es como la prisión del alma y que ésta no debe intentar apartarse de él antes del tiempo señalado por Dios [183]; que el filósofo que dedica a la reflexión filosófica toda su vida, huye del cuerpo y de cuanto atañe al mismo y busca que su alma se concentre en sí misma [184], pues está esperando, una vez dios le ordene morir, en conseguir bienes muy grandes en la otra vida [185]; de ahí que no se irrite con la muerte —antes la considera un bien— porque espera reunirse allá arriba con dioses, sabios y buenos, señores del todo excelentes, y con hombres que han fenecido, mejores que los de acá abajo [186]; por otra parte, que el alma se mueve a sí misma y que es el principio del movimiento del cuerpo [187].

Quizá Cicerón tomó en préstamo estas ideas sólo remotamente de Platón, siendo Posidonio el transmisor directo; pero nunca pudo ser Panecio el intermediario, ya que éste no aceptaba la doctrina de Platón sobre la inmortalidad.

En cambio, Panecio bien pudo inspirar a Cicerón su brillante disertación acerca del *deber de amar a la patria* hasta el punto de sacrificarlo todo por ella y menospreciar la gloria. A la exposición de estas ideas nos referimos seguidamente:

En efecto, Paulo Emilio aconseja así a su hijo Escipión: "Cultiva la justicia, cumple tus obligaciones morales; las tienes grandes con tus parientes y próximos, pero las mayores son para con la Patria" [188]. Otro tanto afirmará, al final del episodio que nos ocupa, Africano el Mayor: "no existe cometido más excelente que el que se refiere a la salvación de la Patria. Un alma, atormentada con una tal inquietud y engrandecida por el esfuerzo, se eleva con un vuelo más rápido hacia la mansión donde nosotros nos encontramos" [189].

El propio Africano había ya declarado antes, en los primeros momentos de su aparición, *la recompensa futura de los buenos estadistas*: "existe en el cielo un lugar reservado a todos aquellos

182. 6,26,28.
183. Cf. *Fedr.* 246 a-247 c.
184. Cf. *Fed.* 65 c,d.
185. Cf. *Fed.* 63 e-64 a.
186. Cf. *Fed.* 63 b,c.
187. Cf. *Fedr.* 245 c-246 b.
188. Cf. 6,16,16.
189. 6,26,28. Recordemos la concisión del texto original al principio del párrafo: "Sunt...optimae curae de salute patria...".

que han trabajado por la salvación de la Patria, que la han socorrido y hecho grande, un lugar de felicidad y de vida eterna" [190]. Por lo que, consciente de su responsabilidad, responderá más adelante Escipión Emiliano: "...Si ante aquellos que han merecido bien de la Patria se abre un camino que conduce a la puerta del cielo...una tan bella esperanza va a redoblar mi esfuerzo" [191].

En comparación de este premio futuro, dirá el Africano, bien poco significa la celebridad, la gloria que se puede adquirir en la tierra, la cual "no es sino una pequeña isla de este gran mar que vosotros los terrestres llamáis Atlántico, Gran Mar, Océano" [192]. Por otra parte una tal gloria no puede sobrevivir largo tiempo, puesto que del período del Gran año astral todavía no ha transcurrido la vigésima parte y ésta comprende innumerables generaciones humanas [193].

De ahí la consecuencia: "las recompensas de que disponen los hombres —limitadas como son en el espacio y en el tiempo— no deberán ser objeto de tu ambición —dirá al Menor Africano el Mayor—, ni el fundamento de tus esperanzas; es necesario que la virtud, por su propio encanto, te lleve hacia la verdadera hermosura" [194].

CONCLUSION

A partir de la argumentación ciceroniana, que recoge el legado greco-romano precedente, queda confirmada, como cuestión previa, la necesidad de que el ciudadano, consciente de serlo, participe activamente en la política, noble empresa patriótica. Sólo que la visión del Arpinate se presenta más realista y humanizante que la de sus predecesores griegos, abriendo nuevas perspectivas de futuro en el campo romano.

Asimismo se evidencia la evolución del orador romano, ante la situación caótica de la política en su tiempo, hacia un régimen de poder personal, dentro de la constitución mixta del Estado, que iba a fructificar en el Principado. Digamos que el Príncipe no iba a

190. 6,13,13: "...omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruantur".

191. 6,24,26.

192. 6,20,21.

193. Cf. 6,22,24. En el fragmento 35 de su *Hortensius*, Cicerón, en un alarde de precisión, afirma que, según ciertos cálculos, el Gran Año, al término del cual todas las partes del universo se vuelven a encontrar en el mismo lugar, comprendía 12.954 años ordinarios.

194. 6,23,25.

desmantelar el aristocratismo vigente en Roma, sino que le daría consistencia con su prestigio personal.

No menor clarividencia en Cicerón supone defender frente a Polibio y los neoacadémicos la virtud de la justicia como factor indispensable para el funcionamiento del Estado. Proclama, en seguimiento de la tradición platónico-aristotólica y estoica, una justicia acorde con la razón humana, como aplicación constante de la sabiduría, destello de la ordenación divina, capaz de armonizar las relaciones entre los diversos estamentos de la sociedad política, dándoles cohesión. De ahí que, sabio y justo, a la par que activo en su gestión pública, debe ser el gobierno que presida a la Ciudad.

Por ello, nos inclinaríamos a pensar que entre los romanos y, más concretamente, en Cicerón, existe algo más que un simple bosquejo de teoría política. Dos grandes intuiciones hay que atribuir al estadista romano: remodelar un régimen mixto de gobierno de acuerdo con las exigencias de su pueblo y el esbozo de una teoría del Principado.

El régimen de constitución mixta supone un equilibrio entre los extremos que amenazan destruir la Ciudad, en él trata de combinarse en justa proporción lo mejor de los tres regímenes clásicos: la unidad de mando, la buena dirección de los asuntos públicos y la participación popular.

En la teoría del Principado se pone de relieve el factor de poder personal o monárquico, que incluso hoy día consideran imprescindible las llamadas repúblicas presidencialistas, para evitar los excesos de una democracia radical.

Por último, si hemos de reconocer que la moderna concepción del Estado tiene más que ver con las monarquías helenísticas militares, asentadas en grandes territorios, que con la organización romana de carácter personalista, con todo la tradición occidental debe a la herencia romana, gracias a esta concepción, la posibilidad de mediatizar el poder político soberano y restablecer así la estructura pluralista [195].

Así, pues, concluimos con A. D'Ors, "en la actual crisis del Estado, el estudio de estas fuerzas de tensión antiestatal que el Occidente ha heredado por la tradición romano-cristiana, parecen adquirir un renovado interés" [196].

Afirmación que pronunciada hace poco más de un decenio, conserva, creemos, todavía plena vigencia.

---

195. Cf. A. D'Ors, *Art. cit.*, 137 s. y 163.
196. *Art. cit.*, 163.