EL REPUBLICANISMO DE CICERÓN: RETÓRICA, CONSTITUCIÓN MIXTA Y LEY NATURAL EN *DE REPUBLICA*

Antonio Rivera García[1]

Universidad de Murcia

RESUMEN. El republicanismo de CICERÓN se sustenta sobre tres pilares: sobre el carácter retórico o probable del saber político; sobre la histórica constitución mixta, cuyo valor ha sido confirmado por la experiencia romana; y sobre la universal ley natural de origen estoico. En este artículo se defiende que lo más original del republicanismo ciceroniano se halla en la armonización lograda, mediante las armas retóricas, entre el histórico patriotismo romano y el normativo cosmopolitismo, entre la constitución mixta y la ley natural.

Palabras clave: Cicerón, retórica, republicanismo, Constitución, ley natural.

ABSTRACT. CICERO'S republicanism is supported on three fundamental mainstays: on rethoric or probable condition of political knowledge; on historical mixed constitution, whose value has been confirmed by Roman experience; and on universal natural law of stoic origin. In this paper it is defended that the more original idea of CICERO'S republicanism is in the harmonization, by rhetorical arguments, between historical Roman patriotism and normative cosmopolitism, between mixed constitution and natural law.

Keywords: Cicero, rethoric, constitution, natural law.

[1] Profesor de Filosofía Política del Departamento de Filosofía de Murcia. Autor de los libros *La política del cielo. Clericalismo jesuita y Estado moderno* (Olms Verlag), *Republicanismo calvinista* (Res publica), *Reacción y revolución en la España liberal* (Biblioteca Nueva) y *El dios de los tiranos. Un ensayo sobre el absolutismo y la teología política* (Anthropos). E-mail: anrivera@um.es.

Se equivocan quienes sólo ven en CICERÓN a un filósofo antiguo, cuyas preocupaciones filosóficas, jurídicas o políticas se hallan muy lejos de las nuestras. Ése no es el CICERÓN de este artículo, donde, a partir sobre todo de sus dos grandes diálogos políticos, abordamos tres problemas que, más de dos mil años después de la muerte del republicano romano, siguen siendo cuestiones esenciales para la filosofía política. Me refiero al problema de la retórica o a la separación entre filosofía y política; a la constitución mixta que, como es sabido, se encuentra en el origen de la moderna división de poderes; y a la ley natural o a la cuestión de la justicia, que, a su vez, plantea el problema de si es posible un republicanismo de corte cosmopolita, capaz de favorecer la unión entre las repúblicas o Estados.

1. FILOSOFÍA Y POLÍTICA: LA CUESTIÓN DE LA RETÓRICA

La retórica puede ser definida como la fatigosa producción de un acuerdo (*consensus*). Los presupuestos de la retórica, falta de evidencia y compulsión a la acción, se derivan de la deficitaria y mortal naturaleza del ser humano. En oposición a una disciplina como la filosofía que promete verdades eternas o certidumbres definitivas, la retórica sabe arreglárselas con lo probable o lo provisional. En lugar de la verdad filosófica, el ideal de la retórica es el *consensus,* el asentimiento conseguido como resultado del arte de persuadir. La muy republicana persuasión siempre se da entre iguales, y por eso necesita para desarrollarse de gobiernos donde impere la libertad política. Se trata asimismo del medio más opuesto a la violencia, ya que únicamente se puede persuadir mediante argumentos en un debate o a través de un discurso elocuente. En contraste con la ciencia clásica que persigue la evidencia de la verdad, el fin de la retórica, la comunicación o el acuerdo político, se caracteriza por su insuperable provisionalidad. Desde el punto de vista retórico puede ser más racional tratar con enunciados probables o teóricamente dudosos, pero idóneos para impulsar la praxis, que proceder de un modo científico y retrasar, suspender, indefinidamente, la decisión hasta encontrar la verdad buscada. El segundo presupuesto de la retórica, la compulsión a la acción, la precipitación incluso, se debe a la precaria estructura temporal que sustenta a la política y a la retórica. La ciencia puede soportar la provisionalidad de sus resultados y esperar hasta tener evidencias porque el *tempo* de la teoría es el *tiempo del mundo,* y no el de la corta vida humana. En cambio, la retórica, por estar vinculada al saber político, está obligada a proporcionar una rápida decisión. Los problemas políticos, en la medida que conciernen a un ser finito, mortal, deben resolverse en un plazo relativamente breve. No podemos esperar, como hace la ciencia, a que nuestras hipótesis se verifiquen. Por el contrario, debemos trabajar con lo provisional y aceptar el resultado de la persuasión retórica como si fuera definitivo, ya que el tiempo de la praxis, el de la política, coincide con el limitado *tiempo de la vida*[2].

CICERÓN, interesado fundamentalmente por la política y sus retos, asume esta diferencia entre el conocimiento científico y el retórico. Reconoce que el saber contenido

[2] *Cfr.* BLUMENBERG, H., 1999: *Las realidades en que vivimos,* Barcelona: Paidós.

en sus dos principales diálogos políticos, *De Republica* y *De Legibus,* tiene bastante de probable, verosímil o provisional. No en vano suele encuadrarse dentro del escepticismo académico, de la corriente filosófica antigua caracterizada por considerar imposible llegar a un conocimiento absoluto. BLUMENBERG, en un iluminador capítulo de *Paradigmas para una metaforología* dedicado a la verosimilitud, nos ha explicado que el escepticismo académico es más consecuentemente platónico de lo que parece a primera vista[3]. No resulta disparatado hablar de un "resto platónico" en la obra de CICERÓN y, por extensión, en el escepticismo académico. Tal resto se debe a que en la raíz de la conformidad con lo probable se halla un muy platónico exceso de trascendencia de la verdad[4]. El escepticismo académico sería así una respuesta a esa amplificación del carácter trascendente de los enunciados verdaderos que podemos apreciar en el último PLATÓN, en el filósofo de la «desesperada inalcanzabilidad de la verdad»[5]. En el *Timeo* (75d) se afirma que lo *eikós,* lo semejante a lo verdadero (lo verosímil), puede convertirse en sustituto de la más completa evidencia y salvar las investigaciones. Mientras la certeza absoluta tiene una dignidad teológica, pues sólo llega a ser alcanzada por la criatura humana con el consentimiento de la divinidad, lo verosímil resulta, sin embargo, apropiado para el estado temporal del hombre. Y en el *Critias* (107d), la escasa verosimilitud de nuestras consideraciones sobre lo celeste y divino, la lejanía de la trascendencia, contrasta con la exactitud de nuestros juicios sobre los asuntos humanos. El "resto platónico" del escepticismo académico consiste precisamente en poner de relieve el contraste entre evidencia práctica y oscuridad teórica. Lo *verosímil,* que no es más que una metáfora de lo probable, permite, por tanto, al escepticismo moverse con comodidad en el ámbito antropológico y confiar en la praxis política y en la exigencia de felicidad del hombre.

CICERÓN únicamente puede ser considerado platónico en cuanto admite la distancia que separa la teoría de la praxis, la verdad de lo probable[6]. A pesar de partir de la reflexión estoica sobre la ley natural, el jurista romano nunca se resigna a la *epojé* estoica y pone la distinción entre evidencia práctica y oscuridad teórica al servicio de las verdaderas necesidades humanas. Mientras los dogmáticos luchan por alcanzar la verdad, y entre tanto suspenden el juicio, los escépticos, incluso sin haber alcanzado la verdad, pueden argumentar, deliberar, elegir y tomar enseguida una decisión. La postura del escepticismo académico en favor de lo probable viene exigida por las necesidades éticas y políticas, como explica CICERÓN en el *Lucullus:* «entre nosotros y los que creen saber sólo hay una diferencia: ellos no dudan de la verdad de lo que defienden; nosotros, por el contrario, consideramos como probable gran número de opiniones y creemos que se las puede seguir, pese a no hacer ninguna afirmación sobre ellas»[7], esto es, pese a no ser más que probables. La primacía de la dimensión práctica se puede observar también cuando advertimos que el valor de lo probable (*probabile*) depende de su conveniencia política, de su fiabilidad orientativa y de su dimensión antropológica; en suma, de que le sirva al hombre para vivir en el mundo. En caso contrario, lo probable se transformaría en *captiosa probabili-*

---

[3] BLUMENBERG, H., 2003: *Paradigmas para una metaforología,* Madrid: Trotta, p. 172.
[4] BLUMENBERG, 2003: p. 181.
[5] BLUMENBERG, 2003: pp. 172-173.
[6] BLUMENBERG, H., 2004: *Salidas de la caverna,* Barcelona: Paidós, p. 166.
[7] CICERÓN, M. T., *Lucullus,* proem. 8, cit. en BLUMENBERG, 2003: p. 174.

tas [8]. Desde este enfoque, el iusnaturalismo que trataremos en el último punto, la tesis sobre la ley natural, quizá deba conformarse con ser una mera probabilidad, pero contar con una idea de justicia y de *humanitas* favorece el *consensus iuris,* sin el cual no resulta posible fundar una *respublica.*

Con la metáfora de lo verosímil (*verisimili*), CICERÓN pretende expresar que lo probable está muy próximo a lo verdadero (*prope verum*) [9], que participa de su apariencia y esencia, y que basta con lo verosímil para seguir avanzando en un mundo como el de la política, donde siempre se precisa dar una rápida respuesta. La fiabilidad del parecerse-a-la-verdad (*verisimili*), de lo probable, satisface la necesidad humana de orientación en el mundo y cumple la esencial función política de favorecer el acuerdo y la toma de decisiones. En cambio, el epicureísmo pone lo verosímil al servicio de la *ataraxía,* de la «equivalencia emocional de todas las opciones doxográficamente adquiribles sobre cualquier cosa» [10]. Este contraste entre escepticismo académico y epicureísmo puede apreciarse perfectamente en la manera de abordar el tema de la naturaleza de los dioses. Desde el apoliticismo epicúreo, las divinidades no se interesan por los problemas humanos. Para un CICERÓN, esta indiferencia epicúrea de los dioses ha de llevar forzosamente a una pérdida de sentido del mundo y a una existencia alejada del foro público. Por eso, el filósofo romano, siempre guiado por el criterio de la conveniencia política, por saber si el culto público de los dioses beneficia a la república, y no por intereses teóricos o teológicos, sostiene la tesis, aunque sólo sea probable, de que los dioses sí gobiernan el mundo y no se desinteresan por la suerte de los mortales. En este contexto el pensamiento estoico sobre la ley natural, sobre un universo donde hombres y dioses reconocen las mismas leyes, se transforma en un aliado inestimable del fin político [11].

El diálogo ciceroniano quizá sea la forma literaria más apropiada para expresar este saber práctico, el ético y político, fundado en lo probable. El filósofo utiliza este género, en parte por su admiración hacia PLATÓN, pero también para «ocultar sus propias opiniones, librar a otros del error y en toda disputa buscar la solución más probable» [12]. El diálogo permite presentar opiniones en conflicto y dejar cierta libertad al lector, pues, si bien el escritor guía la discusión, «echa sobre el lector la carga de seguir el argumento hasta su conclusión» [13]. Se trata así del género literario más acorde con los principios de libertad y recta razón que imperan en una auténtica *respublica.*

Seguramente la transvaloración y demonización de lo *verisimili* comienza, como señala BLUMENBERG, con LACTANCIO, con un filósofo que convierte lo verosímil en una mera apariencia, mucho más cercana de la falsedad que de la verdad. En esta transvaloración influye decisivamente la concepción estoica de la verosimilitud, lo cual prueba, por otra parte, los límites del estoicismo ciceroniano. En opinión de los discípulos de la Stoa, la soberanía de la razón implicaba libertad para la *epojé,* para recha-

---

[8] CICERÓN, M. T., *De finibus,* III, 21, 72, cit. en BLUMENBERG, 2003: p. 172.
[9] CICERÓN, M. T., *De oratore* [=*DO*], I, 240.
[10] BLUMENBERG, 2003: p. 170.
[11] BLUMENBERG, 2004: pp. 167-168.
[12] CICERÓN, M. T., *Tusculanas,* V, 11.
[13] HOLTON, J. E., «Marco Tulio Cicerón», en STRAUSS, L., y CROPSEY, J., 1996:, *Historia de la filosofía política,* México: FCE, p. 160.

zar adherirse a una posición que careciera de la fiabilidad absoluta de la verdad. Lo verosímil, lo propio de la retórica, el contentarse con lo probable y tomar una pronta decisión, llevaba desde este punto de vista a una conducta compulsiva y arrebatada, mientras que la dialéctica estoica, con su ausencia de precipitación, se basaba en una razón, la ecuanimidad, lo suficientemente fuerte para no caer en la tentación de lo verosímil [14].

Vuelvo a insistir en que lo probable o verosímil sólo puede defenderse desde una perspectiva que, como la de CICERÓN, afirma la primacía de la *vida práctica.* En los diálogos del romano está muy presente la polémica entre sabiduría y prudencia, vida especulativa y práctica, filosofía y política. En ellos podemos leer argumentos en favor de una u otra opción. Tiene razón LABROUSSE cuando señala que los elogios de CICERÓN a la sabiduría deben tomarse con cierta reserva y verse más bien como un «sincero homenaje a la tradición filosófica» [15]. Éste es el caso de aquellos pasajes de la *República,* donde claramente se habla de la inferioridad del saber relativo a las cosas humanas o políticas con respecto a la filosofía o la meditación de las cosas eternas y divinas [16]. También el célebre sueño de Escipión (*somnium Scipionis*) del libro sexto de este diálogo, en el cual se garantiza una recompensa ultraterrena, la eternidad, al buen político, al ciudadano que se ha distinguido por ayudar a conservar y aumentar la patria, puede ser analizado como una devaluación de la gloria humana y de la vida política. Especialmente melancólicos resultan los fragmentos en los que la tierra y todo lo humano aparecen como algo insignificante y despreciable en relación con las cosas celestiales [17]. O aquellos otros en los que la gloria mundana, lejos de ser duradera, está destinada a desaparecer bajo el peso del inexorable olvido que conlleva la mortalidad de todo lo humano [18]. Pero esta inconsolable verdad filosófica, tan poco motivadora para emprender el camino de la praxis, se pronuncia en el marco retórico de un sueño que, con la promesa de una recompensa celeste para el hombre público, nos devuelve al mundo de lo probable. Es decir, la insistencia filosófica en la precariedad de las cosas terrenas y de la inmortalidad de las almas tiene asimismo una función muy política, pues induce a los ciudadanos a que perseveren en el servicio público aunque a ámbio no reciban más que la incomprensión y la hostilidad de sus contemporáneos [19].

Los argumentos a favor de la vida práctica son, no obstante, los más sinceros. En el primer libro de la *República,* antes de comenzar el diálogo entre los personajes, CICERÓN nos ofrece una magnífica defensa de los principios republicanos, y sobre todo

---

[14] BLUMENBERG, 2003: p. 178.

[15] LABROUSSE, R., «Introducción», en CICERÓN, 1989: *Las Leyes,* Madrid: Alianza.

[16] «¿Qué puede considerar como importante en las cosas humanas quien haya investigado los reinos divinos, o como permanente quien sepa lo que es eterno, o como glorioso quien vea qué pequeña es ya la tierra entera [...]» (CICERÓN, M. T., *Sobre la república* [=*DR*], I, 26); «¿Qué gobierno supremo, qué magistratura, qué reinado puede ser más excelente que el de quien, despreciando todo lo humano y considerándolo indigno de la filosofía, no medita más que lo sempiterno y divino, y está convencido de que aunque los otros hombres pueden llamarse tales, sólo lo son realmente los educados en las humanidades?» (*DR,* I, 28).

[17] «Pero si [la tierra] te parece pequeña, como efectivamente es, mira siempre estas otras cosas celestiales y desprecia aquellas otras humanas» (*DR,* VI, 20).

[18] «No pongas la esperanza de tus acciones en los premios humanos [...] allá los otros con lo que digan de ti [..] jamás fue perenne la fama de nadie, pues desaparece con la muerte de los hombres y se extingue con el olvido de la posteridad» (*DR,* VI, 25).

[19] NARDUCCI, E., 1992: *Introduzione a Cicerone,* Bari: Laterza, p. 135.

de esa virtud política que exige perseguir el bien común a través del gobierno de la ciudad. Merece la pena que repasemos brevemente los argumentos que encontramos en este comienzo, una de las cimas del pensamiento republicano clásico. CICERÓN empieza resaltando la necesidad de virtud cívica, de una virtud que no se puede tener sólo en teoría. De ahí que, desde el principio, la verdad, el mundo de la especulación, sea insuficiente para la política: «así como puede ciertamente tenerse la teoría de una ciencia aunque no se practique», esta virtud «consiste enteramente en la práctica, y la práctica principal de la misma es el gobierno de la ciudad, y la realización efectiva, no de palabra, de todas aquellas cosas» que los filósofos «predican en la intimidad de sus reuniones» (*DR,* I, 2). Esta virtud exige del ciudadano que haga «libremente lo que las leyes le obligan a hacer» (*DR,* I, 3), pues en una república, a diferencia de lo que expondrá en la época moderna el liberalismo, no debe haber ninguna contradicción entre la libertad y la obligación legal justa o derivada del *consensus omnium.* CICERÓN añade que una república bien constituida por su *ius publicum* y sus *mores* resulta preferible a cualquier discurso filosófico sobre la materia política, y por esta razón afirma la superioridad del *homo politicus* sobre el mero sabio o filósofo [20].

En contra de la opinión de las sectas epicúrea y estoica, CICERÓN sostiene que los prudentes hombres de gobierno son muy superiores a aquellos ciudadanos que deciden apartarse de los asuntos públicos. El jurista, lejos de atender «las señales que tocan a retirada» (*DR,* I, 3), se alza contra las razones alegadas por quienes pretenden recogerse en «su jardincillo muelle y delicioso». Para los enemigos de la vida práctica o del *republicanismo,* la defensa de la patria exige un esfuerzo desproporcionado, hasta el punto de que en situaciones excepcionales el ciudadano ha de poner en riesgo su propia vida. Por si esto no fuera poco, los hombres más famosos de la *respublica,* los más reconocidos por su virtud pública, sufren muchas desgracias e incluso la ingratitud de sus conciudadanos. CICERÓN replica a estos argumentos tan antirrepublicanos señalando que un hombre activo y prudente nunca siente las cargas políticas como demasiado pesadas, más allá de que resulte vergonzoso tener miedo a la muerte cuando se trata de un destino ineluctable. Mucho peor resulta «consumirse por la vejez natural que el tener ocasión de dar enteramente por la patria aquella vida que, después de todo, debe darse a la naturaleza» (*DR,* I, 4). Este motivo, el *«dulce et decorum est pro patria mori»,* constituye uno de los más conocidos principios de la austera y antigua virtud cívica republicana; principio que, desde MONTESQUIEU, se considera como una de las pruebas más evidentes de que el ascético republicanismo no conviene al sujeto moderno, al *homo economicus.* También resulta falso, añade CICERÓN, que la experiencia política solamente conlleve sinsabores. Para demostrarlo, alude a sus propias vivencias durante la época del consulado, e indica que el honor, la gloria y el reconocimiento del pueblo compensó todos sus sufrimientos (*DR,* I, 7). Mas, aunque esta gloria o recompensa mundana no llegue, siempre queda, como ya sabemos, el consuelo prometido en el sueño de Escipión.

El buen ciudadano no es, sin embargo, para CICERÓN un héroe, un mártir que, sin ninguna contraprestación, se lanza en defensa de la patria. El mismo republicano

[20] «El ciudadano que es capaz de imponer a todos los demás, con el poder y la coacción de las leyes, lo que los filósofos, con sus palabras, difícilmente pueden inculcar a unos pocos, debe ser más estimado que los mismos maestros que enseñan tales cosas» (*DR,* I, 3).

MAQUIAVELO dirá siglos más tarde, en el capítulo XII de *Il Principe,* que las buenas armas, la defensa de la patria por los propios ciudadanos y no por mercenarios, depende de buenas leyes republicanas, esto es, de la concesión de la libertad política a todo el pueblo. La *respublica,* la patria, nos exige en muchas ocasiones abandonar el *jardín,* hacer frente a la tempestad política y «procurar común sosiego a los demás a costa de mis propios riegos» (*DR,* I, 7). Ahora bien, esta obligación la asumimos porque sin ella careceríamos de libertad y calma para el ocio. De modo similar a la relación que entre hombres y dioses se da en el diálogo *De natura deorum,* CICERÓN establece ahora entre patria y ciudadano una especie de relación contractual, en la que el ciudadano se sacrifica porque la sociedad política ofrece lo necesario para que desarrolle sus virtudes, fundamentalmente sociales o políticas, y alcance la felicidad. Para explicar esta relación, el autor romano llega a utilizar la metáfora de la relación entre deudor y acreedor pignoraticio en el siguiente fragmento: «no nos engendró ni educó la patria con la condición de que no pudiera esperar de nosotros unos, diríamos, alimentos, y nos procurara ella a nuestro ocio un refugio seguro [...], sino que se tomó ella en garantía, para su propio interés, gran parte y lo mejor de nuestro valor, ingenio y prudencia, y nos dejó para nuestro particular provecho tan sólo lo que le pudiera sobrar a ella» (*DR,* I, 8). Otras excusas alegadas por quienes se apartan de la vida pública, y que CICERÓN rechaza contundentemente, consisten en decir que sólo se dedican «a la política personas que no valen para nada» (*DR,* I, 9), o que los sabios toman parte en los asuntos públicos únicamente en situaciones apremiantes, excepcionales o tempestuosas. Mas, tratándose de un saber práctico, la réplica de CICERÓN a esta última excusa no puede ser más certera: «el sabio no debe en modo alguno descuidar esa ciencia de los asuntos civiles, por la razón de que debe prepararse en todo aquello que no sabe si alguna vez tendrá necesidad de ejercitar» (*DR,* I, 11). Los mejores hombres, como los *Siete Sabios* griegos, son expertos en la política, y demuestran que «no hay nada en lo que la capacidad humana se acerque más a lo divino que la constitución de nuevas ciudades y la conservación de las ya constituidas» (*DR,* I, 12). En esta materia, concluye CICERÓN, lo mejor es combinar la experiencia y la sabiduría: «tener autoridad, no sólo por la práctica, sino también por la dedicación al estudio y enseñanza» (*DR,* I, 13).

Aunque se puede notar todavía un *resto platónico* en la obra de CICERÓN, es preciso reconocer que la *República* del romano es muy distinta de la del griego. PLATÓN acaba vinculando la política o la sabiduría práctica a la filosofía, pues su rey-sabio no puede ser un buen gobernante si antes no ha alcanzado las más altas cumbres de la contemplación[21]. En el discurso de CICERÓN no sólo verdad y política aparecen separadas, sino que, con mucha frecuencia, se antepone la utilidad política a la verdad filosófica, hasta el punto de que el mismo mundo de los dioses está sometido al discurso de lo probable. Esta superioridad de la sabiduría práctica sobre la teorética se desprende de estas palabras pronunciadas por el Escipión de la *República* en favor del giro antropológico de SÓCRATES: «yo suelo considerar [...] más sabio a Sócrates, que dejó de interesarse de todo eso [fenómenos celestes], y decía que lo relativo a la investigación de la naturaleza, o es superior al alcance de la razón humana, o en nada afectaba a la vida de los hombres» (*DR,* I, 15). En esta misma línea, LELIO se expresa

[21] LABROUSSE, 1989: p. 70.

sobre la inutilidad del estudio de los fenómenos naturales y divinos y sobre la necesidad de dedicarse preferentemente a «las disciplinas que nos hacen útiles a la ciudad» (*DR,* I, 33)[22].

En otras ocasiones parece que CICERÓN quiere conciliar vida práctica y conocimiento teórico, o la dimensión histórica de la política y la abstracta de la filosofía. Se diría entonces que la vida mejor es, como indica HOLTON, «la vida de acción iluminada por la filosofía»[23]: «si alguno creyó que debía añadirse, a las facultades que tiene el alma por su naturaleza y educación civil, un estudio superior y un más pleno conocimiento de las cosas [...], nadie dejará de anteponer tales personas a las demás. Porque, ¿qué puede haber más ilustre que la unión del ejercicio práctico de los asuntos más importantes y del estudio y conocimiento de aquellas disciplinas?» (*DR,* II, 5). Los mejores estadistas son aquellos que «aplicaron la doctrina extranjera de un Sócrates a la tradición patria de los antepasados» romanos. Por eso los ciudadanos más ilustres pueden hacer ambas cosas: «instruirse a la vez con la enseñanza de los antepasados y con la doctrina», esto es, a través de la vía de la prudencia, del ejemplo histórico, y de la ciencia (*DR,* II, 6).

CICERÓN se levanta asimismo contra el error filosófico de menospreciar el principal instrumento de la política, la retórica, y en especial de una de sus partes, la elocuencia o la oratoria[24]. La vida de la república, siempre marcada por la necesidad de llegar a acuerdos entre los ciudadanos, precisa del arte de la persuasión tanto en los discursos como en la discusión dialéctica, por cuanto se trata del medio más eficaz para que los diferentes ciudadanos se vinculen en una empresa común. Si el poder político está unido a la persuasión, al arte retórico, resulta lógico que los peores discursos políticos sean los más oscuros o difíciles de comprender[25]. Tan elevado papel desempeña la retórica que la fundación de la *respublica,* incluso de la mítica primera ciudad, depende, según CICERÓN, de este arte político. Fue un orador, gracias a la magia de su discurso, a la elocuencia de su verbo, quien logró unir a los hombres primitivos, los cuales se hallaban dispersos hasta ese momento, y agruparlos en torno a ciudades regidas por leyes. Se comprende así que la elocuencia sea considerada como «una de las virtudes supremas, y tal vez la más hermosa y brillante de todas» (*DO,* III, 55).

La persuasión no sería posible si todos los ciudadanos no fueran capaces de juzgar correctamente qué discursos o explicaciones tienen como objeto el bien común. CICERÓN afirma de este modo la igualdad de todos los hombres en relación con la facultad pasiva de juicio, la propia de un espectador y no de un magistrado, si bien es cierto

---

[22] Claramente indica LELIO en este pasaje que la política tiene que ver con lo posible o probable: «O no podemos de estas cosas [fenómenos celestes] saber nada, o, si sabemos mucho, no podemos hacernos mejores ni más dichosos con ese conocimiento; en cambio, el tener un solo senado y un solo pueblo, es *cosa posible,* y sabemos iría muy mal que no fuera así, y antes bien sabemos y vemos que podemos vivir mejor y más felices si esto se consigue» (*DR,* I, 32).

[23] HOLTON, 1996: p. 164.

[24] «¿Puede verse algo más formidable y más grandioso que la elocuencia de un solo individuo transformando los impulsos del pueblo, las convicciones de los jueces y el grave estado del senado?» (*DO,* I, 31).

[25] «Los propios discursos que introduce presentan tantas frases oscuras y de significado oculto que apenas pueden ser entendidas, cosa que en los discursos políticos es el mayor de los defectos» (CICERÓN, 1991: *El Orador* [=*O*], Madrid: Alianza, 30, p. 46).

que las diferencias entre las personas instruidas e ignorantes, entre los sabios y los hombres más comunes, pueden llegar a ser muy grandes con respecto a las competencias activas o creativas, como, por ejemplo, construir bellos y elocuentes discursos o discutir y hablar perfectamente. El jurista romano lo confirma en un fragmento del *De oratore* que ha servido a Hannah ARENDT para indicar que la facultad política por excelencia, el sentido común a todos y necesario para crear una *respublica,* es la capacidad de juicio[26]. Todo parece indicar que esta facultad racional o *sentido común* tiene un carácter esencialmente crítico y negativo, pues sirve más para descubrir la falsedad que para pronunciar la verdad. El juicio que estimula la persuasión retórica se halla del lado de lo probable o verosímil porque el acercamiento a la verdad pasa primero por el *rodeo* —una figura esencialmente retórica— de descubrir lo falso[27]. Por lo demás, con el concepto de *sentido común* se dirige CICERÓN contra el elitismo de los estoicos, para quienes únicamente los sabios poseían la cordura y libertad suficientes para juzgar correctamente. Mas si tuvieran razón los estoicos, los cuales estaban convencidos de que entre sus oyentes no había «un solo hombre cuerdo, un solo ciudadano o un solo ser libre», sería «absurdo hacer convocar al pueblo al senado, o a cualquier otra asamblea» (*DO,* III, 65), e incluso dejaría de tener sentido fundar y conservar una república.

En los escritos de retórica, CICERÓN desea en cierto modo volver al ideal de ISÓCRATES y conciliar el genio filosófico con la excelencia retórica o con el perfecto estilo de los discursos y discusiones. El orador de CICERÓN es un hombre completo, filósofo, jurista y político al mismo tiempo. Se diría que nos encontramos ante un humanista *avant la lettre.* No obstante, el objetivo de la política, la persuasión que conduce al acuerdo o al poder político, se impone sobre el fin de la filosofía, la verdad. En este contexto de la obra de CICERÓN, la filosofía proporciona al retórico el conocimiento, el contenido, que debe explicar y defender en el discurso y la discusión[28]. CICERÓN se muestra poco platónico, a pesar del resto ya citado, cuando no sólo subordina la filosofía al fin político o a la sabiduría práctica, sino que incluso considera la retórica como un saber más completo que la filosofía: «si preguntamos por lo más excelente, tendremos que dar la palma al orador sabio, y, si le conceden la calidad de filósofo,

---

[26] «Pues todo el mundo discrimina (*diiudicare*), mediante algún sentido silencioso, distingue entre lo verdadero y lo falso en cuestiones del arte y la proporción sin tener ningún conocimiento ni del arte ni de la proporción [...] en el juicio de los ritmos y la pronunciación de las palabras, pues éstas están enraizadas (*infixia*) en el *sentido común,* y ha querido la naturaleza que en tales casos nadie sea del todo incapaz para percibirlas y experimentarlas (*expertus*)» (*DO,* cit. en ARENDT, H., 1984: *La vida del espíritu,* Madrid: CEC, p. 525).

[27] En el muy político diálogo *De natura deorum* se insiste en la mayor facilidad para descubrir lo falso: «no suele acudir a mi mente con la misma facilidad el argumento en virtud del cual una cosa es verdadera, como el argumento en virtud del cual es falsa [...] Si me pidieras que dijese cómo es la naturaleza de los dioses, seguramente no respondería nada; si me preguntaras si pienso que es tal y como tú expusiste hace un momento, diría que no hay cosa que me lo parezca menos» (CICERÓN, M. T., 2000: *Sobre la naturaleza de los dioses,* Madrid: Gredos, I, 57); «¡Ojalá pudiera tan fácilmente encontrar la verdad, como poner en evidencia la falsedad!» (CICERÓN, 2000: I, 91, p. 126). *Cfr.* BLUMENBERG, 2003: p. 100.

[28] «Sin una formación filosófica no podemos distinguir el género y la especie de ninguna cosa, ni definirla, ni clasificarla, ni juzgar lo que es verdadero y lo que es falso, ni analizar las consecuencias lógicas, ver lo contradictorio y distinguir lo ambiguo» (CICERÓN, 1991: pp. 37-38). Sin la filosofía «no podrá hablar ni explicar con profundidad, con amplitud y con abundancia, nada sobre la religión, muerte, piedad, amor a la patria, el bien y el mal, la virtud y el vicio, etc. Se trata, en suma, de que "el orador tenga del tema del que va a hablar un conocimiento digno de oídos cultos antes de pensar con qué palabras o de qué manera lo dirá"» (CICERÓN, 1991: p. 86).

ya no habrá discusión. Pero si separan al orador del filósofo, tendrán que confesar que en el orador perfecto reside toda la ciencia filosófica, mientras la elocuencia no forma parte necesariamente del saber de los filósofos» (*DO,* III, 143). En realidad, el orador sólo requiere en materia filosófica una cultura general, la imprescindible para el foro, y no esa larga preparación que PLATÓN exigía a sus discípulos[29]. En contra del fundador de la Academia y en afinidad con la sofística, la primacía de la política y del *consensus* obliga finalmente a CICERÓN a establecer una nueva síntesis de filosofía y retórica, aunque a partir de Lactancio ambas disciplinas volverán a disociarse, y la retórica entrará en decadencia por el imperio filosófico o teológico de la verdad[30].

2. *DE OPTIMA POLITIA:* LA CONSTITUCIÓN MIXTA

CICERÓN define la sociedad política en el primer libro de la *República:* «la cosa pública (*res publica*) es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho que sirve a todos por igual» (*DR,* I, 39). *Res publica* aparece así vinculada al concepto jurídico de pueblo. Lo importante de esta definición consiste en que el *pueblo* nace de un *consensus iuris* que tiene como objetivo el bien común. En esta línea de pensamiento, CICERÓN escribe en otro fragmento que las repúblicas son «agrupaciones de hombres unidos por el vínculo del derecho (*concilia coetusque hominum iure sociatati*)» (*DR,* VI, 13). Esta última definición permite apreciar claramente las diferencias entre la *respublica* ciceroniana y la de los filósofos griegos. Para el romano, el vínculo cívico, acentuado por el concepto de *consensus iuris,* parece ser sobre todo jurídico, esto es, consiste en la posesión de iguales derechos y deberes, mientras que los filósofos griegos, por decirlo con un lenguaje contemporáneo, serían más comunitaristas e insistirían en que dicho vínculo se basa en una común concepción de la vida y del bien. Por lo demás, el componente jurídico de la definición de *respublica* resulta esencial para que pueda darse una de las mayores originalidades del republicanismo ciceroniano con respecto al griego: la armonización entre el patriotismo romano y el cosmopolitismo de origen helenístico que se deduce del concepto de *ius* o de ley natural, y que abordaremos en el tercer punto.

Junto al *consensus iuris,* el otro elemento fundamental para poder hablar de *res publica* es la igualdad. Ciertamente, no se trata de una igualdad de fortunas ni de inteligencias, sino de derechos y deberes (*DR,* I, 49). Sin esta igualdad jurídica no hay libertad, en el sentido antiguo de facultad para participar en la esfera política, ni menos aún gobierno del pueblo. El problema para el Escipión de CICERÓN reside en que este gobierno tiende a la igualdad sin moderación, a no reconocer que la atribución de cargos políticos exige la distinción de personas y dignidades.

Mas antes de abordar la crítica del gobierno popular, debemos señalar que, para CICERÓN, la causa originaria de la transformación de la multitud en un pueblo «no es

---

[29] «Un hombre inteligente que se destina al foro, a la curia, a los tribunales y a la política, no necesita dedicarle tanto tiempo como hicieron aquellos que murieron estudiándola» (*DO,* III, 86). Sobre la relación entre elocuencia y sabiduría, *cfr.* LABROUSSE, 1989: pp. 70-73.

[30] BLUMENBERG, 2003: pp. 103-104.

tanto la indigencia humana, cuanto cierta como tendencia asociativa natural de los hombres, pues el género humano no es de individuos solitarios» (*DR,* I, 39). Como buen republicano, CICERÓN se aparta de la individualista doctrina contractual de los epicúreos y sigue la aristotélica de la sociabilidad natural de los seres humanos. Realmente, si el hombre no tuviera naturaleza política, difícilmente podría hablarse de republicanismo.

Para poder perdurar, el pueblo y la república se rigen por un gobierno que debe estar siempre al servicio de la primera causa por la cual se instituye la sociedad política: el bien común. El tipo de república depende de la forma del gobierno (*DR,* I, 47), cuyas modalidades sencillas son las habituales, monarquía, aristocracia y democracia. «Cualquiera de estas tres formas —leemos en el diálogo—, si sirve para mantener aquel vínculo que empezó a unir en sociedad pública a los hombres, no es perfecta ciertamente, ni ninguna de ellas, en mi opinión, es la mejor, pero sí es tolerable» (*DR,* I, 42). Según CICERÓN o, más bien, según su personaje Escipión, los reyes que dirigen bien al pueblo se caracterizan por su amor paternal, los nobles por su prudencia o por el gobierno de la virtud, y los pueblos por la defensa de la libertad o de la completa igualdad de derechos (*DR,* I, 55).

Cada uno de estos regímenes tiene inconvenientes. En los reinos hay poca libertad, ya que los ciudadanos están demasiado apartados de toda actividad relacionada con el Derecho y el gobierno. Además, se trata de un régimen político sometido en gran medida al azar, pues a un buen rey que favorezca, como Rómulo, el bien público puede suceder otro monarca cruel y desenfrenado, como es el caso de Tarquinio, el monarca responsable de hacer odioso para los romanos el nombre de rey (*DR,* II, 52). Por todo ello resulta «inestable la suerte de un pueblo que depende de la voluntad y talante de una sola persona» (*DR,* II 50). CICERÓN emplea la metáfora de la bestia, una de las más utilizadas a lo largo de la historia del pensamiento político, para describir al tirano que no persigue el bien común y destruye la comunidad política de derecho[31]. Como es sabido, en la historia de esta metáfora tiene lugar un cambio decisivo con MAQUIAVELO, el publicista que asume el lado "bestial" de la política en el capítulo XVIII de *Il Principe,* donde el gobernante aparece como un centauro, mitad hombre que gobierna con las leyes, mitad bestia que gobierna con la fuerza del león o la astucia de la zorra. Por contra, la república ciceroniana coincide en todo momento con el gobierno de las leyes. El despotismo sólo cabe en los regímenes defectuosos o en el ámbito familiar, el relativo al dominio de los esclavos. También la aristocracia y la democracia tienen defectos: en la primera, el pueblo o muchedumbre carece de libertad para participar en la administración de los asuntos públicos; y en el gobierno popular no se reconoce el mérito. Cuando se acentúan estos inconvenientes, cada uno de los gobiernos tiende a convertirse en su contrario: del rey sale un déspota injusto o tirano; de los nobles una facción que se limita a proteger los intereses de una parte de la *respublica;* y del pueblo, que se toma una excesiva libertad y no valora ningún mérito ni virtud, surge una turba carente de cualquier noción de bien común y propicia a emprender la vía revolucionaria (*DR,* I, 69). Más adelante, en el tercer libro, Escipión se corrige parcialmente y añade que, allí donde se impone la tiranía, el domi-

[31] El tirano es «una bestia como no cabe imaginar otra más horrorosa ni más odiosa para dioses y hombres, pues, aunque tiene apariencia de hombre, sin embargo, por la inhumanidad de su conducta supera a las fieras más monstruosas» (*DR,* II, 48).

nio de una facción o el de la multitud, ni siquiera puede hablarse con propiedad de la existencia de una comunidad de derecho o *respublica*[32].

Teniendo en cuenta la inestabilidad de estos regímenes, lo mejor «será aquella forma combinada y moderada que se compone de los tres tipos de república», por cuanto «conviene que haya en la república algo superior y regio, algo impartido y atribuido a la autoridad (*auctoritas*) de los jefes, y otras cosas reservadas al arbitrio y voluntad de la muchedumbre» (*DR,* I, 69). Las dos virtudes fundamentales de esta constitución mixta son la igualdad moderada, la compatible con el reconocimiento de dignidades y que, por tanto, no degenera en libertinaje, y, en segundo lugar, la estabilidad. El régimen mixto necesita de una cierta *igualdad* de derechos y deberes para que sea posible formar una república de hombres libres. Asimismo, mientras las tres formas puras se mudan constantemente en otras nuevas, la constitución moderada por la combinación de la potestad consular, la autoridad senatorial y la libertad del pueblo se caracteriza por su estabilidad (*DR,* II, 57). Bajo una constitución mixta son muy raros los defectos graves de los gobernantes, y por ello no sólo no hay lugar para caídas precipitadas, sino que incluso se puede retrasar indefinidamente el movimiento cíclico de degeneración.

Los personajes del diálogo de CICERÓN intentan persuadirnos de esta tesis, de que la mejor *respublica* es una armónica mezcla de los tres tipos sencillos, a través de dos vías o tipos de argumentación: la reflexión abstracta o filosófica, la que acabamos de exponer, y la referencia al exitoso ejemplo histórico de la constitución romana. Con esta doble vía se trata, primero, de superar el carácter abstracto o ideal de la república platónica. Frente a la ciudad del filósofo, más deseable que posible (*DR,* II, 52), la constitución mixta de Roma pertenece a ese tipo de acontecimientos históricos que adquieren un valor ejemplar. «De todas las repúblicas —señala a este respecto Escipión—, no hay ninguna que, por su constitución, por su estructura o por su régimen, sea comparable con aquella que nuestros padres recibieron de los antepasados y nos transmitieron a nosotros» (*DR,* I, 70). La historia del concepto de constitución mixta pone de relieve que casi todos los publicistas han tomado como modelo una constitución real, sea la de Esparta, Roma o, ya a partir de la Baja Edad Media, la de Venecia[33]. CICERÓN intenta superar también el empirismo de aquellos autores que, como los de la escuela peripatética, se habían limitado a recoger y analizar diversas constituciones, sin preocuparse por la elaboración de un modelo válido para todas las repúblicas. Por eso indica que, una vez expuesto el ejemplo de la constitución romana, acomodará a ella todo el discurso que ha de hacer sobre la mejor forma de la ciudad (*DR,* I, 70). CICERÓN está sobre todo interesado en el proceso de racionalización experimentado por la constitución de su patria a lo largo de la historia. Pretende mostrar cómo esta constitución, en contraste con la de Esparta creada por un solo legislador, Licurgo, se va aproximando paulatinamente[34], a través de la intervención de diversos legisladores, al modelo ideal buscado.

---

[32] «Hay que reconocer que no existe una república defectuosa, como decía ayer, sino que, como ahora la razón obliga a decir, no existe república alguna» (*DR,* III, 43).

[33] Sobre el problema de la constitución mixta a lo largo de la historia, véase el monográfico dedicado a la *«costituzione mista»* en la revista *Filosofia politica,* Bolonia: Il Mulino, 1/2005.

[34] «Nuestra república no se debe al ingenio de un solo hombre, sino de muchos, y no se formó en una generación, sino en varios siglos de continuidad» (*DR,* II, 2).

Entre los principales antecedentes con los cuales contaba el republicano romano para elaborar su teoría de la *constitutio permixta* cabe citar a los griegos PLATÓN, ARISTÓTELES y POLIBIO. Del primero tiene en cuenta la descripción que se hace en *Las Leyes* de la constitución espartana. De ARISTÓTELES la oposición entre gobierno mixto y estado popular, así como la defensa de una versión de constitución mixta en la que el poder de la magistratura popular está muy limitado. Quizá la influencia más evidente sea la de POLIBIO. Especial relevancia adquiere el libro VI de sus *Historias,* donde el griego comenta que la república romana, basada en el gobierno del senado, de los cónsules y del tribuno de la plebe, había llegado a tal grado de perfección que ni siquiera los romanos sabrían decir si su régimen era aristocrático, monárquico o democrático[35]. A juicio de POLIBIO, la perfección de las constituciones mixtas romana y lacedemonia permitía evitar la *anakyklosis,* esto es, la repetición cíclica de las diversas formas de gobierno. La decadencia de Roma dependía de que uno de los tres órganos constitucionales aumentara desmesuradamente su poder y desapareciera el equilibrio que existía entre los diversos poderes. POLIBIO sostenía, no obstante, la irremediable y platónica corrupción *kata physin* de las constituciones sencillas. La constitución mixta se limitaba a ralentizar esta decadencia. CICERÓN nos proporciona, sin embargo, una teoría cíclica menos rígida, dado que, en su opinión, no siempre se sigue el mismo orden en la sucesión de los regímenes defectuosos, y, además, hay mayores posibilidades de mantener con medidas correctivas el equilibrio y la estabilidad de la forma constitucional mixta. No es de extrañar así estas palabras de Escipión: «una ciudad debe constituirse de manera que resulte eterna», ya que «la muerte no es natural para una república como lo es para un hombre, para el cual, la muerte, no sólo es necesaria, sino muchas veces deseable» (*DR,* III, 34).

Otra de las peculiaridades de la obra de CICERÓN reside en la gran relevancia dada al mito de la fundación de Roma. Según Hannah ARENDT, el jurista romano captó muy bien que la praxis política consistía fundamentalmente en custodiar la herencia de la fundación, la del primer *consensus iuris*[36]. No por otra razón afirmaba que la virtud humana nunca se acercaba más a la de los dioses que en la fundación de comunidades nuevas y en la conservación de las ya fundadas. Tan sabio fue Rómulo, el fundador de Roma, que ya advirtió las virtudes de una constitución mixta. Fue consciente de la necesidad de moderar el régimen monárquico con concesiones a los aristócratas[37] y al pueblo (*DR,* II, 50).

El equilibrio característico de la constitución mixta es, para POLIBIO, el producto de un juego de contrapesos, en el que el temor juega un papel esencial, pues la realeza no cae en la arrogancia por miedo al pueblo, y el pueblo no desprecia al rey por

---

[35] «Estas tres clases de gobierno que he citado dominaban la constitución y las tres estaban ordenadas, se administraban y repartían tan equitativamente, con tanto acierto, que nunca nadie, ni tan siquiera los nativos, hubieran podido afirmar con seguridad si el régimen era totalmente aristocrático, o democrático, o monárquico. Cosa muy natural, pues si nos fijáramos en la potestad de los cónsules, nos parecería una constitución perfectamente monárquica y real, si atendiéramos a la del senado, aristocrática, y si consideráramos el poder del pueblo, nos daría la impresión de encontrarnos, sin ambages, ante una democracia» (POLIBIO, 2000: *Historias,* Madrid: Gredos, VI, 11, p. 169).

[36] ARENDT, H., 1996: «¿Qué es la autoridad?», en *Entre el pasado y el futuro,* Barcelona: Península, p. 132.

[37] «Pudo entender [...] que las ciudades se gobiernan y rigen mejor por el mando de uno solo y el poder real, si se agrega a ese poder la autoridad (*auctoritas*) de los mejores» (*DR,* II, 15).

temor a los aristócratas encargados de ejercer la justicia. La constitución mixta de CICERÓN tiende a limitar más claramente el poder del pueblo. Los tribunos de la plebe, los auténticos representantes del poder popular, no aparecen en el autor romano como una alternativa al gobierno de los cónsules, sino como un freno que permite reconducir el dominio consular a su justa medida. O en otras palabras, fueron instituidos para moderar el *imperium* de los cónsules, al igual que los cinco éforos lacedemonios fueron creados para limitar el poder real (*DR,* II, 58). Pero los tribunos de la plebe también cumplen, a juicio de CICERÓN, la imprescindible tarea de *domesticar* al pueblo y evitar las revoluciones. De un lado, el tribunado, al limitar el poder *real* o consular, sirve a los intereses de la aristocracia porque impide la formación de incontrolables poderes personales. Tampoco debe olvidarse a este respecto que una de las razones por la cual se debe preferir la constitución mixta de Roma a la de Esparta o Cartago consiste en que la primera, al haber prescindido de cualquier potestad permanente, ya no puede sufrir los defectos derivados del gobierno de una sola persona (*DR,* II,43). De otro lado, el tribuno de la plebe, por ejercer el papel de cabeza del movimiento de la plebe, actúa de freno contra la violencia subversiva del pueblo[38]. Por eso, aunque el poder del tribunado sea tan excesivo como dice el Quinto del diálogo *Las Leyes,* resulta preciso reconocer que sin estas dos virtudes de los representantes de la plebe no se podría mantener la armonía de la *respublica.*

Ahora bien, en la constitución ciceroniana, el poder efectivo o positivo, ya sea el *imperium* o la *auctoritas,* queda en manos de las clases dirigentes. Detrás de la limitación de la influencia del pueblo y de la concesión de mayor poder al senado apenas se esconde el deseo de aproximar la constitución mixta al gobierno aristocrático. Incluso el estudio de la constitución histórica romana prueba, según CICERÓN, que los momentos de mayor esplendor de la república coinciden con el dominio de los hombres principales, esto es, de los nobles o senadores (*DR,* II, 56). Es sobre todo en el diálogo *De Legibus* donde se expone el papel relevante que debe tener el senado, cuya influencia dependía enteramente del valor concedido a su autoridad.

Dicha *auctoritas* se trata de un concepto político genuinamente romano que alude al establecimiento de una jerarquía compatible con la libertad política. Se deriva del verbo *augere* (aumentar), y se refiere básicamente a la necesidad de aumentar la herencia de la fundación y de tener siempre como referencia el *consensus iuris* que da origen a la *respublica.* La *auctoritas* es, por tanto, el principal atributo de una institución, el senado, que ni ordenaba ni tomaba decisiones vinculantes. El fruto de las deliberaciones del senado, el *senatus consultus,* era una especie de directiva política que carecía de la fuerza de la *lex.* Probablemente, como sostiene MOMMSEN, era algo menos que una orden, pero más que un consejo, pues los magistrados no solían actuar sin la autorización del senado (*in auctoritate senatus*). Otro acto del senado, la *patrum auctoritas,* consistía en la ratificación de una ley previamente aprobada por el pueblo. La aceptación libre o voluntaria de estas decisiones testimonia, en cualquier caso, que la autoridad del senado no precisaba de ninguna coerción o violencia[39].

---

[38] «La fuerza bruta del pueblo es mucho más cruel y violenta; y si tiene quien la dirija, es a veces más suave que si no la tuviera. Pues el dirigente conoce los riesgos a los que se está exponiendo, mientras que las masas no abrigan en sus arranques ninguna conciencia del peligro» (*DL,* III, p. 237). *Cfr.* NARDUCCI, 1992: p. 147.

[39] *Cfr.* RIVERA, A., 2002: «Crisis de la autoridad: sobre el concepto político de *autoridad* en Hannah Arendt», en *Daimon,* n.º 26, p. 94.

CICERÓN deseaba, no obstante, reformar el senado. Con el inquebrantable propósito de garantizar la armonía de la constitución mixta, pretendía que esta institución aristocrática fuera la dueña de la política general [40]. Para ello se debía aumentar su poder haciendo que los decretos senatoriales fueran realmente obligatorios. Pero esta reforma ya reflejaba la decadencia de una institución cuyo signo de identidad siempre había sido la *auctoritas* y la consiguiente ausencia de poder coercitivo. El filósofo romano sabía, por lo demás, que la primacía del senado pasaba por una reforma moral de la *nobilitas.* Si se deseaba recuperar el brillo de épocas pretéritas, era preciso que el orden senatorial quedara sin macha y fuera un modelo para los otros órdenes (*DL,* III, p. 239). En el pasado, la aristocracia pudo imponerse con la única ayuda de su *auctoritas* porque los miembros del senado sobresalieron por la prudencia de su consejo, por la energía con la cual defendieron a la ciudad, y por su dignidad y austeridad (*DR,* II, 59), [41] mas estas virtudes ya no parecían adornar a los contemporáneos de CICERÓN. Empeñado, no obstante, en devolver el prestigio al senado, el romano reservaba en su *De Legibus* un papel esencial a la institución de la censura. Entre las funciones de los dos censores, se encontraba la de controlar las costumbres populares, pero sobre todo la de excluir del senado al indigno, al ciudadano manchado por sus vicios. En relación con este objetivo, CICERÓN atribuía a los censores una nueva función, la de guardianes de las leyes o *nomophylakes.* La organización de un depósito que permitiera conocer de un modo fidedigno las resoluciones populares y senatoriales, esto es, lo que votaron los comicios y lo que aconsejó el senado, había de servir para que los censores examinaran la actuación de los magistrados, una vez que volvieran a la vida privada, y de este modo evitar el paso al senado de los políticos corruptos [42]. En definitiva, con todas estas medidas, CICERÓN pretendía que la constitución mixta siguiera siendo aristocrática.

3. EL IUSNATURALISMO CICERONIANO O EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA

El tercer libro de la *República* de CICERÓN plantea una de las cuestiones decisivas de la filosofía jurídico-política: si existen criterios universales de justicia a los que

---

[40] «Pues si el senado es dueño de la política general, si todos los ciudadanos respaldan sus decisiones y si las demás órdenes dejan que se gobierne el Estado por la prudencia del orden superior, es posible entonces mantener este sabio y armonioso equilibrio del Estado que nace de una justa distribución de los derechos entre el pueblo, investido de la potestad, y el senado, investido de la autoridad» (*DL,* III, p. 239).

[41] En los siguientes términos expresa CICERÓN que la aristocracia o el senado debe ser modelo para el resto de los ciudadanos: «lo peor en los grandes no es el que pequen —aunque de por sí ya es un mal serio—, sino el que tengan tantos imitadores. Pues basta con recorrer la historia para ver que así como fueron los principales ciudadanos de una república, tal fue esta república, y que cualquier cambio que los grandes introducían en sus costumbres, el pueblo no tardaba en seguir su ejemplo [...] Yo pienso que un cambio en la vida y la conducta de los nobles cambia las costumbres de las ciudades. Por eso los grandes, cuando tienen vicios, resultan particularmente perniciosos para la república, porque no sólo abrigan estos vicios en sí mismos, sino que los infunden en la ciudad» (*DL,* III, 31, p. 241). Es decir, no sólo son corrompidos sino que además son corruptores.

[42] «Que los censores procuren la conservación del texto auténtico de las leyes, y que los magistrados devueltos a la vida privada les sometan sus actos, sin que esto los exima de las penas determinadas por la ley» (*DL,* III, p. 232). Véase también, *DL,* III, pp. 247-248.

necesariamente deban atenerse las normas jurídicas creadas por el legislador humano, o, en otras palabras, si existe una ley natural. La prioridad ciceroniana de la política sobre todas las demás esferas, empezando por la filosofía, exige que la teoría de la justicia natural, la válida para todas las repúblicas y las épocas, sea más verosímil que la teoría de su carácter convencional. El *consensus iuris,* sin el cual no se puede constituir una república estable, se obtiene con más facilidad si confiamos en la posibilidad de ponerse de acuerdo en principios de justicia muy básicos. Ciertamente, se puede dudar de la existencia de la ley natural, pero los argumentos a favor de ella parecen habitualmente ciertos o probables, y, desde luego, resultan muy convenientes para gobernar y para que las leyes sean obedecidas voluntariamente. Recordemos, por lo demás, que el fin de estos diálogos es práctico y no filosófico, y que se trata, como se indica en el diálogo *De Legibus,* de promover la firme fundación de las repúblicas, de estabilizar las ciudades y de acabar con los males de los pueblos (*DL,* I, p. 182).

En el diálogo *De Republica* encontramos argumentos en contra y a favor de la existencia de una justicia objetiva y eterna. El personaje de Lucio Furio Filo asume la misión de desmantelar, basándose en las tesis del escéptico filósofo griego Carnéades, la idea de una justicia natural. En concreto sostiene, primero, que la justicia es convencional, y, segundo, que la prudencia política, la virtud consistente en perseguir el bien de la *respublica,* se opone a menudo a la justicia. La historia constitucional demuestra, según Filo, que el derecho justo constituye una simple convención establecida por los hombres y dependiente de las mudables circunstancias de cada ciudad o república. Si existiera una ley natural, el derecho sería el mismo para cualquier hombre y podría hablarse de una ley común a todos los individuos; mas el análisis empírico de las constituciones prueba la enorme heterogeneidad que existe entre los distintos ordenamientos jurídicos [43]. De ahí que, en una línea muy antirrepublicana, Filo afirme que las leyes se cumplen por su sanción penal y no por su justicia (*DR,* III, 18). Un poco más adelante, se aproxima al epicureísmo y a la filosofía moderna contraria a la naturaleza política del hombre cuando sostiene que el miedo a la supervivencia, o en todo caso la desconfianza, no sólo se convierte en la principal causa de la obediencia de los ciudadanos, sino que también se halla en el origen del mejor de los regímenes políticos, la constitución mixta: «cuando hay un respeto recíproco, de hombre a hombre, y de clase a clase, entonces, como nadie confía en sí mismo, se da como un pacto entre el pueblo y los poderosos, gracias al cual se produce ese tipo mixto de ciudad que elogiaba Escipión. En efecto, la madre de la justicia no es la naturaleza ni la voluntad, sino la indigencia humana» (*DR,* III, 23).

En segundo lugar, Filo intenta mostrar cómo «la prudencia discrepa a veces de la justicia» (*DR,* III, 16). Esta disconformidad tiene lugar sobre todo en relación con el derecho de gentes o —como diríamos hoy— con el Derecho internacional, con aquel

[43] Así lo argumenta Filo: «El derecho de que podemos hablar es tal o cual derecho civil, pero no existe uno natural, ya que, si existiera, lo justo y lo injusto sería lo mismo para todos» (*DR,* III, 13). «Si quisiera describir las distintas instituciones jurídicas, usos y costumbres, mostraría cuán diferentes son, no sólo en tantos pueblos, sino dentro de una misma ciudad, incluso en esta misma nuestra, podría yo probar cómo ha cambiado mil veces» (*DR,* III, 17). «Si la naturaleza nos hubiera promulgado el derecho de todos los pueblos, sería el mismo para todos, y no distinto para unos y para otros» (*DR,* III, 18).

ámbito jurídico donde debiera ser más evidente la existencia de un derecho natural o común a todos los pueblos. Así, por un lado, «la prudencia lleva a aumentar los recursos, a ampliar las riquezas, a dilatar los confines [...], a someter a más hombres, a disfrutar de los placeres, a prevalecer, a reinar y dominar» (*DR,* III, 24), pues «no hay ciudad tan necia que no prefiera dominar injustamente que ser justamente dominada» (*DR,* III, 28). Por otro, «la justicia manda respetar a todos, proveer por el género humano, dar a cada uno lo suyo, no tocar lo sagrado, lo público y lo ajeno» (*DR,* III, 24). En suma, Filo señala que la grandeza del pueblo romano se debe a su prudencia y no a su justicia.

Los argumentos en favor de la justicia corren de parte de Lelio. Aunque su discurso se encuentra en un estado muy fragmentario, al comienzo de su intervención encontramos un célebre pasaje (*DR,* III, 33), más tarde recogido por Lactancio, que suele reconocerse como uno de los textos inaugurales de la tradición iusnaturalista. En él se defiende la existencia de una ley natural y la posibilidad de medir de acuerdo con ella la justicia de las cosas. La herencia de este primer iusnaturalismo se transmite fundamentalmente a través de *Las Leyes,* de un diálogo muy leído en la Edad Media y moderna. El primer libro contiene una definición de ley cuya raíz estoica no puede ser más evidente: «la ley es la razón suprema impresa en la naturaleza, que ordena lo que debe hacerse y prohíbe lo contrario. Esta misma razón, una vez confirmada y desarrollada por la mente humana, se convierte en ley» (*DL,* I, 174)[44]. Aquí CICERÓN no hace más que parafrasear a uno de los padres fundadores de la escuela ateniense de la *Stoa,* CRISIPO, quien ya dijo que «el mundo es una gran república con una razón y una ley», y que «la razón natural ordena lo que se debe hacer y prohíbe lo que no se debe hacer». Obviamente, todos estos autores se refieren a la ley natural, y no a la norma jurídica escrita o creada por los hombres (*DL,* I, p. 175).

CICERÓN piensa que la criatura humana ha nacido para la justicia (*DL,* I, p. 179) y está capacitada para aprehender la ley natural, la cual equivale a la recta razón en el campo del mando y de la prohibición (*DL,* I, p. 180), porque comparte una misma razón con los dioses, porque «hay una similitud entre el hombre y Dios» o porque «nuestro universo es una sola comunidad constituida por los dioses y los hombres» (*DL,* I, p. 176). La ley eterna y verdadera de la naturaleza, la ley cuya esencia es de origen divino, resulta, por tanto, accesible a la razón implantada en todos (*recta ratio, difusa in omnes*). El reconocimiento de que existe una ley natural, de que el orden del mundo no es fruto del azar, obliga al mismo tiempo a afirmar la racionalidad del universo. El antropocentrismo ciceroniano, tan esencial para otorgar un sentido a la actividad política, llega a su punto culminante con estas palabras: «Dios quiso convertir al hombre en razón de ser del universo» (*DL,* I, p. 178). Después de leer este fragmento, queda claro que en el cosmos político de CICERÓN ni la naturaleza permanece indiferente al hombre, ni cabe hablar de un *absolutismo* de la realidad.

Para el filósofo romano, los hombres son seres sociales por naturaleza, están destinados a la convivencia, porque tienen en común la recta razón. Sin ella ni podría-

---

[44] La influencia estoica llega hasta la definición de ley que nos proporciona MONTESQUIEU en *El espíritu de las leyes.*

mos compartir una misma idea de justicia o de bien, ni podríamos lograr el *consensus iuris* sobre el cual se construye la ciudad. Y es que, aun siendo los hombres «desiguales en saber, poseen la misma aptitud para aprender» (*DL,* I, p. 179). Sólo las malas costumbres debilitan o apagan la luz natural de los seres humanos. CICERÓN, adelantándose en muchos siglos a los análisis de un iusnaturalista moderno como THOMASIUS, sabe que las diferencias de opinión entre los individuos, las auténticas causas de los desacuerdos y discordias, no tienen tanto que ver con el entendimiento, el cual es por naturaleza común a todos, cuanto con la debilidad de nuestra voluntad [45]. El filósofo insiste en que, gracias a la aptitud natural o común para conocer la ley natural, «el género humano constituye una sola sociedad o comunidad» (*DL,* I, p. 180). El republicanismo normativo de CICERÓN, basado en el consenso sobre el *ius,* desemboca de esta manera en el cosmopolitismo. Es decir, logra una original síntesis entre la teoría republicana y la teoría estoica de un EPICTETO, para quien el cosmos era una única ciudad inspirada por la divinidad y cada hombre un ciudadano del mundo a causa de su parentesco con Dios.

Desde un punto de vista republicano, lo importante de esta síntesis radica en que la capacidad de todos para conocer la justicia y la ley natural hace posible que la sociedad política sea buena en sí misma y que uno de los fines prioritarios del hombre sea alcanzar la virtud cívica. Para CICERÓN, el Derecho (*ius*), la justicia y la virtud cívica son fines incondicionales y se apetecen por sus méritos intrínsecos (*DL,* I, p. 186). No pueden ser medios para conseguir bienes más elevados. Por ello, el ciudadano virtuoso obra de acuerdo con el principio del deber, y «no con vistas al resultado» (*DL,* I, p. 187). Si se buscaran estos fines más allá de su valor propio, más allá del objetivo del *consensus iuris* o de la construcción de una *respublica* duradera, ya no se podría hablar realmente de justicia o de virtud [46]. En tal caso habríamos de admitir que no somos seres políticos por naturaleza, que no apetecemos estas virtudes en sí mismas, y que sólo la indigencia humana nos lleva a fundar las ciudades. El reconocimiento de la naturaleza política del hombre pasa por la defensa de la ley natural y por la capacidad del hombre para aprehenderla con su recta razón, esto es, con un sentido común —y, por ello, político— a todos los hombres. La amistad, la sociedad humana, la igualdad y la justicia no pueden dejar de ser fines incondicionales (*DL,* I, p. 187) para una teoría republicana.

Sin justicia ni ley natural, el republicanismo ciceroniano perdería su más sólido fundamento, y entonces, la política, en cuanto ámbito de lo probable o verosímil, estaría más cerca de la falsedad que de la verdad. Las leyes, el auténtico vínculo social o fundamento de la república, se obedecerían por temor al castigo o por una utilidad o conveniencia que ya no sería política. En este mundo los buenos o justos ciudadanos desaparecerían para dejar paso a hombres astutos, [47] y el *consensus iuris,* en lugar de ser un fin, sólo sería un medio para alcanzar otros fines más importantes. Finalmente,

---

[45] «Y si las malas costumbres o las distintas opiniones no torcieran a las almas débiles inclinándolas del lado que se les antoje, nadie se parecería tanto a sí mismo como todos se parecerían a todos» (*DL,* I, p. 179).

[46] Es más, el «colmo de la injusticia consiste en pedir remuneración por la justicia» (*DL,* I, p. 188).

[47] «Si lo que aparta a los hombres de la injusticia fuera sólo el castigo y no la naturaleza, los malvados no sentirían preocupación alguna tan pronto como desapareciese el temor a los suplicios»; «si lo que nos mueve a ser honrados no es más que la utilidad o el interés, entonces no somos buenos, sino astutos» (*DL,* I, p. 183).

quedaría justificada la doctrina de aquellas escuelas que aconsejan, en cuanto sea posible, alejarse de la política y retirarse a nuestro jardín privado.

En cierto modo, CICERÓN también distingue entre legalidad y legitimidad. Un régimen político, además de legal, debe ser legítimo. Sólo así los ciudadanos obedecen las leyes voluntariamente, y, por lo tanto, pueden ser libres y dejar de vivir bajo la amenaza de la coacción legal. Cuando la justicia, comenta el romano, es convencional y se reduce a la obediencia de leyes escritas o de órdenes procedentes de las instituciones políticas, cuando no hay un horizonte más allá de la legalidad, cuando la única razón común para acatar las normas jurídicas reside en la sanción penal, entonces ya no hay sólidas bases para la obediencia, ni podemos rechazar las leyes de una tiranía, ni distinguir entre las leyes de una república y las normas de una banda de delincuentes [48]. Las leyes se hacen «para bien de los ciudadanos y de las repúblicas, con vistas a la seguridad, la tranquilidad y la felicidad de los hombres» (*DL,* II, p. 199). Sin embargo, muchas decisiones perniciosas e injustas llevan, aun sin merecerlo, el nombre de ley (*DL,* II, p. 199). Para evitar que sean llamadas leyes toda esa serie de decisiones perniciosas y "pestilentes", sólo cabe reafirmar que, por naturaleza, todos poseemos un *sensus communis* que nos permite separar lo justo de lo injusto [49].

De todo ello resulta que los ordenamientos jurídicos, las leyes positivas, las normas de cada república particular o histórica deberán ser conformes con la abstracta y universal ley natural. Esta ley se reduce en el fondo a una serie de principios normativos muy básicos que permiten a todo hombre discriminar, gracias a su recta razón o *sensus communis,* entre las normas justas e injustas, o entre las formas de gobierno que, como la constitución mixta, sirven para crear una comunidad unida por el derecho y las que, como los regímenes tiránicos, hacen imposible la amistad y los vínculos sociales. Las armas retóricas, la dialéctica y la elocuencia de la oratoria, deberán emplearse con este fin político, el de persuadir a los conciudadanos de los preceptos conducentes a la salvación de la *respublica* y a la buena fama (*DL,* I, p. 192). En este punto es cierto que CICERÓN utiliza el material filosófico estoico, pero no incurre en el elitismo de la Stoa, ya que el político o retórico *consensus omnium* sigue siendo el único medio del que disponemos para aproximarnos a la verdad y a la justicia. El paso de la muy abstracta *lex naturalis* a la concreta ley positiva resulta posible porque, como leemos en las *Tusculanas,* «el acuerdo de todos es la voz de la naturaleza» [50].

La combinación, por un lado, de *republicanismo,* esto es, de patriotismo romano que como hemos visto se halla vinculado a la constitución mixta heredada de los antepasados, y, por otro, de *cosmopolitismo* de origen helenístico o estoico, aunque corregido por la retórica del *consensus iuris,* se convierte en lo más característico del pensamiento político de CICERÓN. Me atrevería a decir que en este compromiso entre el

---

[48] «Si el origen del derecho (*ius*) se encontrara en los mandamientos populares, los decretos de los jefes o las sentencias de los jueces, el *ius* consistiría en cometer robos y adulterios o en falsificar testamentos siempre que éstos fueran ratificados por los votos o las decisiones de la masa» (*DL,* I, p. 185).

[49] «Es la naturaleza la que permite discriminar [...] entre lo honroso y lo deshonroso en general, pues la naturaleza nos preparó inteligencias comunes» (*DL,* I, p. 185), es decir, nos dio un sentido común.

[50] *Tusculanas,* I, cit. en HOFMANN, H., 2002: *Filosofía del derecho y del Estado,* Bogotá: Universidad Externado de Colombia, p. 124.

plano histórico del Derecho y el plano normativo o cosmopolita se halla la razón de que el republicanismo ciceroniano pueda tener cierta oportunidad en nuestros días, en los que un estrecho republicanismo de corte comunitarista ya no parece capaz de hacer frente a los desafíos de la globalización.