

IMPERIO LEGÍTIMO. EL PENSAMIENTO POLÍTICO EN TIEMPOS DE CICERÓN

Pedro López Barja de Quiroga

Antonio Machado Libros, Madrid 374 pp. 21 €

Las razones de la República romana

Félix Ovejero Lucas

1 abril, 2009

No tuvo buen final Cicerón. Su cabeza y sus manos acabaron expuestas en el mismo foro en el que tantas veces embelesó a sus conciudadanos con sus discursos. La decapitación no era una novedad en Roma, pero lo de las manos era ya un plus. Un plus de escarnio, sí, pero también un implícito reconocimiento de su talento retórico. Algo –su talento– que no ignoraba y que cultivaba con esmero. Por ejemplo, asistiendo a las clases de oratoria de Molón, una suerte de *personal trainer* de la época. Incluso para los romanos, que no veían virtud alguna en la modestia, el desmedido egotismo de Cicerón resultaba excesivo. Estaba encantado de conocerse y procuraba que los demás lo supieran.

Supieron sus contemporáneos de su soberbia. Pero, sobre todo, de su sagacidad. Ellos y los que vendrán más tarde. Pocos clásicos habrán sido más frecuentados por los protagonistas de la política verdadera. Muy probablemente, *Sobre los deberes* fue la primera obra de un clásico llevada a la imprenta. Y cuando llegó la hora de la acción, tanto los ilustrados franceses como, sobre todo, los *founding fathers* –en particular John Adams– lo tuvieron como autor de cabecera en sus monumentales afanes políticos. Vamos, que a principios del siglo XIX estaba en lo más alto del *hit parade* de la influencia política.

La suerte de un clásico depende, por supuesto, de la suerte de sus escritos. La de las obras del originario de Arpinum, como la de tantos otros, resultó muy azarosa. De hecho, su condición de animal político no se conoció hasta 1345, cuando Petrarca encontró en Verno un manuscrito con las cartas a su amigo Ático. *Sobre la república*, su libro hoy más citado, fue rescatado –mediante una esmerada operación– en la Biblioteca Vaticana en 1819, cuando se descubrió que un códice del pergamino con extensos fragmentos de la obra había sido desmembrado por un monje de Bobbio hacia el año 700 para escribir sobre ellos un comentario de san Agustín a los Salmos núms. 119-140. Pero la suerte de los clásicos también depende de las circunstancias políticas de quienes lo leen. En el caso de Cicerón, se dio la paradoja de que cuando se disponía de más textos suyos, peor fue su fortuna. En el XIX, el más famoso de los historiadores de Roma, Theodor Mommsen, sesgado por la mirada nacionalista y liberal propia de su tiempo, lo rebajó en el escalafón intelectual hasta el grado de «periodista, en el peor sentido de la palabra», pintándolo como un torpe precursor del Estado de derecho, una interpretación con la que discrepa con sólidas razones el autor de *Imperio legítimo*.

Maltratos como el de Mommsen son moneda de curso en la historia de lo que no sin ínfulas puede llamarse «ciencia política». Y es que la pregunta acerca de qué puede esperar la política de sus clásicos es más sencilla de formular que de contestar. Para apreciarlo basta con contrastarla con la pregunta acerca de qué puede esperar la física actual de Newton. En este último caso la respuesta es sencilla: nada, pero, eso sí, a las claras. Me explico. Desde el punto de vista positivo, las aportaciones de Newton, bien han caducado, bien forman parte de nuestro activo convenientemente reajustadas, como sucede con la mecánica clásica, válida a velocidades muy bajas en comparación con la velocidad de la luz. Con el debido respeto, podría decirse que Newton será siempre un contemporáneo no muy informado. Con los clásicos del pensamiento político las cosas no son tan sencillas. Cicerón es un buen ejemplo. La lectura liberal de su obra –la de Mommsen– es un puro sinsentido. Inevitablemente. El problema no es que Cicerón –como Newton– maneje herramientas conceptuales distintas de las nuestras, una diferente mirada teórica; en eso, puede incluso que Cicerón estuviera más cerca de nosotros que Newton, entre otras razones porque, en comparación con la física, la reflexión política no ha ido muy allá; lo que sucede es que su mundo, la realidad que le ocupaba, nada tiene que ver con la que nos rodea. Mientras Aristóteles, el Aristóteles físico, Newton y Einstein –con todos los matices que todos los filósofos de la ciencia quieran afinar acerca de sesgo teórico de los términos observacionales– buscaban explicar un mundo parecido, las instituciones de las que se ocupaba Cicerón nada tienen que ver con las nuestras. Más que en la relación entre Newton y Einstein, habría que pensar en la relación entre Newton y Darwin, entre científicos que se interesan por cosas diferentes.

Que nuestra realidad política se parece poco a la de Cicerón nos lo muestra con buen tino López Barja de Quiroga, coautor, dicho sea de paso, de una monumental historia de Roma (Madrid, Akal, 2004). Nuestra realidad y nuestra mirada, nuestra caja de herramientas políticas es completamente ajena a la suya, aunque, a veces, las etiquetas, heredadas, puedan ser las mismas: democracia (pp. 75, 185, 228), equilibrio de poderes (p. 71), constitución (pp. 70, 217), soberanía (pp. 94, 222), partidos políticos (pp. 97, 190), legitimidad (p. 222), ley natural (p. 226), consenso (p. 306), libertad (pp. 228-229), privacidad (p. 93), representación (pp. 92, 224), separación entre público y privado (p. 195), derechos (p. 90). En el mundo que nos describe *Imperio legítimo*, cada una de esas palabras bien designa cosas diferentes, bien, simplemente, no designa nada, no forma parte del vocabulario

político. Para empezar, Roma y Atenas no eran Estados en el sentido usual de la palabra. No había nada parecido a un poder público, único, indivisible y supremo. No cabe hablar de soberanía o de monopolio de la violencia legítima. La *polis* y la *res publica* otorgaban preferencia al grupo humano sobre el territorio: no eran espacios jurídicos ajustados a un espacio físico, como los modernos Estados-nación. No había separación entre sociedad política y sociedad civil, entre otras razones porque, en rigor, no había representación política (lo que no quiere decir que no existieran votaciones; por ejemplo, para designar a ciertos magistrados, algo que, por cierto, se veía como un procedimiento más oligárquico que democrático, a diferencia, por ejemplo, de lo que sucedía con el sorteo). Incluso la extendida calificación de «ciudades Estado» confunde más que aclara. Ella misma es hija de su tiempo: un concepto de principios del XIX que, como mostró Mogens Herman Hansen, ni siquiera fue pensado para Grecia, sino para la Roma anterior a la guerra de los aliados, y que sólo se entiende a partir del fervor nacionalista del momento y del peso intelectual de uno de sus acostumbrados acompañantes de aquella hora: el hegelianismo.

El concepto que sirve de arranque, y de título, al libro, es un buen ejemplo de lo dicho. Según nos recuerda el autor, Imperio «no se asocia prioritariamente, en latín, con territorios conquistados y gobernados por la potencia hegemónica, sino que designa la facultad de mando, la capacidad para dar órdenes y ser obedecidos que tenían algunos magistrados». Así las cosas, un «imperio legítimo», no es sino «un imperio sometido a la ley». El sometimiento del gobierno a la ley. Ahí está el tuétano de la atmósfera intelectual tardorrepblicana que reconstruye López Barja de Quiroga: determinar cuál es la mejor forma de gobierno para Roma, una ciudad dividida, «no en dos partidos, sino en dos partes: el senado y el pueblo». Mientras los *optimates*, los defensores del senado, sostienen que el mejor gobierno es el gobierno de los mejores, los *populares* creen que el mejor gobierno es el que beneficia a la mayoría, que, por lo general y como casi siempre, son los de abajo. De nuevo la vieja pregunta acerca de quién tiene que gobernar. La respuesta clásica, la del pseudo-Jenofonte, más familiarmente conocido como el *Viejo Oligarca*: «Deben gobernar los mejores, los bien nacidos y mejor educados, los aristócratas», buscó sus avales en la analogía acuñada por Platón en el primer libro de *La República*: si la política es una *téchne*, escojamos al mejor, hagamos como con el médico o el navegante. La réplica también la proporciona otro de los personajes del diálogo platónico, Trasímaco: cuidado, que el pastoreo también es un oficio y no se ejerce en interés del ganado, sino del pastor. En Roma, la polémica aterrizará en el mundo, en el lugar natural de la política: el reparto de los recursos, la redistribución de los bienes públicos. La disputa entre los *optimates* y los *populares* será, al fin, lucha de clases, aunque, al menos en la reflexión, se hiciera sobre el horizonte del ideal regulador de la justicia.

El reparto de los resultados –de las conquistas, por regla general– se abordará desde la perspectiva de los derechos de propiedad. La respuesta a la pregunta por la distribución justa exigirá responder a la pregunta acerca de quién es el legítimo propietario de los bienes públicos, de quién puede disponer de ellos. Una perspectiva que poco tiene que ver con la de Aristóteles. Si en Grecia primaban los filósofos y la virtud, en Roma lo harán los juristas y la propiedad: «El empleo de conceptos y razones propias del derecho civil para aplicarlos a cuestiones de derecho público o de teoría política». Si para el autor de la *Ética Nicomaquea* «la pregunta» era quién debe gobernar a fin de alcanzar la *eudemonía*, la vida buena –o, en todo caso, quién está en condiciones de asegurar la estabilidad–, para Cicerón la legitimidad de las formas de gobierno está subordinada a su capacidad para asegurar

los derechos de los propietarios y de los acreedores frente a quienes –como los *gracos*– propugnan la reforma agraria y la cancelación de las deudas. El hecho mismo de que Cicerón conciba a la *res publica* «como un patrimonio común» no es ajeno a su utilización del amplio arsenal de reflexiones elaborado por los juristas en torno a los derechos de propiedad. Es de justicia precisar que, aunque el reparto de tierras que proponían los populares le parecía un crimen, Cicerón no era un simple vocero de los mezquinos intereses de los *optimates*: por más que los bienes públicos deban ser administrados por los mejores, por el senado, finalmente son del pueblo y es el interés público el que debe regir su gestión.

Las páginas en las que el autor contrapone Cicerón a Aristóteles –a quien conoce bien: ha traducido su *Política*– están entre lo mejor del libro. Por supuesto, empieza por reconocer que Cicerón «pertenece por derecho a la tradición griega». Con esa tradición «discute y de ella toma las mismas palabras con las que designar los conceptos fundamentales de su discurso». Pero ello no quiere decir que no existan diferencias. Mientras la polis aristotélica «se halla al final de la historia y es escuela de virtud», la *res publica* de Cicerón «carece de prehistoria y se asienta en la justicia». Mientras los ciudadanos de Cicerón «no han de ser iguales en virtud, como no pueden serlo en inteligencia o en riqueza; tan sólo el derecho, el *ius*, que da a cada uno lo que es suyo, debe ser igual para todos, precisamente porque el derecho sanciona las desigualdades», el ciudadano de Aristóteles sólo lo es en la medida en que participa, «porque participando pone en práctica su virtud. Emplea la justicia cuando delibera como jurado, y la prudencia cuando toma una decisión en la asamblea. Esa necesidad de compromiso político tiene su fundamento en la igualdad entre los ciudadanos, que obliga a repartir el poder igualitariamente».

Las diferencias entre el estagirita y el arpinate están a la altura de las diferencias entre las instituciones de Atenas y Roma. Sobre esto último sabemos bastante y lo que sabemos es que Roma está lejos de ser una democracia en el sentido ateniense. Un régimen –el ateniense– que, conviene recordarlo, estaba lejos de gustarle a Aristóteles, temeroso de aquellas formas de deliberación en la polis en la que «todos se reúnen para deliberar sobre todos los asuntos y los magistrados no deciden sobre ninguno, sino que sólo preparan el informe previo a la deliberación» (*La Política*, IV, 14 1298 a 28-30). En Atenas la administración de justicia, en lo fundamental, es cosa de todos los ciudadanos y las decisiones políticas importantes –los decretos, no las leyes «constitucionales»– las toma la asamblea, dejando a las magistraturas los asuntos menores. Basta con reparar en el mecanismo del sorteo: aseguraba el turno en el ejercicio del poder, en gobernar y en ser gobernado y, también, garantizaba que los jurados estaban abiertos a todos los ciudadanos. En Roma las trazas democráticas se verán eclipsadas por el peso del senado o por la existencia de tribunales permanentes, integrados por miembros del estamento ecuestre o senatorial. Era un régimen mixto en el que, eso sí, progresivamente, van introduciéndose gérmenes democráticos, más como resultado de las luchas sociales que de las especulaciones teóricas.

Imperio legítimo se desarrolla en ambos planos simultáneamente: las instituciones políticas y las reflexiones sobre esas instituciones de los clásicos; lo que pasaba y lo que los protagonistas pensaban sobre lo que pasaba. Pero no sólo en ellos, pues también se ocupa su autor de las imágenes heredadas de –los clásicos recientes sobre– los clásicos de la Antigüedad, las

interpretaciones, y de las investigaciones recientes sobre unas y otras cosas, de las polémicas contemporáneas, por ejemplo, con Fergus Millar, acerca de si Roma era una democracia o, con otros, acerca de la interpretación de la idea «príncipe». Esta circunstancia seguramente es responsable de la aridez de algunas páginas del libro, algo que no cabe atribuir a una escritura por lo general tersa y cuidada, pero que quizá podría haberse aliviado descargando en las notas algunos de los hilos argumentales.

Al final del recorrido la pregunta persiste: ¿podemos aprender de los clásicos? ¿Tiene sentido leerlos para abordar nuestros retos, como podían hacer Montesquieu o Jefferson? La tentación de responder «sin duda» resulta difícil de resistir cuando se leen las páginas que el autor dedica a los debates de la época sobre «terrorismo», derecho penal del enemigo o guerra justa. Tentación que no se mitiga en tiempos de *subprimes*, cuando, en otro momento, nos recuerda la discusión entre Diógenes de Seleucia y su discípulo Antípatro acerca de si el vendedor está obligado a revelar los defectos de sus productos, aun a riesgo de poner en peligro la transacción. Pareciera que de los clásicos de la política se aprende antes de su sabiduría práctica, de su instinto político, que de sus teorías, conceptualizaciones y ejercicios taxonómicos que, por lo dicho, hoy resultan tan poco realistas como las historias naturales renacentistas o de tan poco provecho como las fantásticas clasificaciones de Borges en «El idioma analítico de John Wilkins». La conclusión no deja de ser intranquilizadora: lo que queda es lo que no puede ser teorizado, la *phronesis*, algo que está en las fronteras de la biología, si se me permite. De nuevo la sabiduría de Aristóteles: no hay ciencia de lo particular. Es eso lo que valoramos en Maquiavelo, lo que nos permite seguir aprendiendo, no una teoría política que, en rigor, no tiene, porque no hay ciencia implícita.

En estos días de «refundaciones del capitalismo» y de, otra vez, «renovaciones de los valores» no estaría de más comenzar por aclarar la relación entre las filosofías políticas, los principios, y la política, la naturaleza de la práctica política. ¿Se parece a la que se da entre la física y la ingeniería, entre la bioquímica y la medicina o en relación con la práctica artística? En todo caso, una cosa es segura: poco tiene que ver con pegar una noble palabra –republicanismo, por un suponer– a una subvención para así decorar una decisión cuya inspiración última es una encuesta sobre huecos en el mercado de votos.

En 1976, cuando los líderes estudiantiles berlineses de 1967 pidieron consejo a Alexandre Kojève sobre cómo hacer la revolución, les respondió: «Estudien griego». Es cierto que aquel singular estalinista, consejero de Estado de varios gobiernos franceses, era capaz de extraer enseñanzas para la política exterior hasta de *La fenomenología del espíritu*, una obra que conocía como pocos. En todo caso, no debilita el consejo de aquel fascinante personaje la lectura de esta excelente reconstrucción de uno de los momentos políticos de la historia en los que la reflexión y la acción estuvieron más cerca.