

«LIBERTAS POPULI ROMANI»

(LIBERTAD POLITICA, HISTORIA Y DERECHO NATURAL
EN CICERON)

I

En uno de sus célebres ensayos, y advirtiendo antes que seguía fielmente en esto la opinión general, decía Montaigne a propósito de Cicerón que «aparte de la ciencia, no había muchas excelencias en su alma» (1). Sean cuales fueren las razones objetivas que justifican este juicio negativo o que parezcan invalidarlo (2), es evidente que para el conocimiento y valoración de los hechos históricos no basta remitirse, sin más, a las declaraciones de los personajes que intervienen en los acontecimientos. En el caso de Cicerón, por ejemplo, sus discursos (en los que indudablemente se combinan la inteligencia, la capacidad de persuasión, la ironía y el dominio de los recursos técnicos), no son con frecuencia un modelo de objetividad, de fidelidad a los datos, de respeto al disidente (3). En algunos casos, observa Bayet, demuestra una mala

(1) M. DE MONTAIGNE: *Ensayos*, I, Ed. Aguilar, Madrid, 1962, pág. 389.

(2) J. JIMÉNEZ DELGADO afirma que «hay ciertamente quienes, o por defecto visual o por un sentimiento de envidia, o no aciertan a ver sus relevantes méritos o se niegan a reconocerlos. A veces esta actitud no es sino como una natural reacción ante las excesivas ponderaciones de sus admiradores. Es el caso de ERASMO en su *Ciceronianus sive de optimo genere dicendi*, y el caso más extraño aun de MOMMSEN y de la escuela positivista alemana, que presentan a CICERÓN como un vulgar periodista... A través de la reacción anticiceroniana del Renacimiento y más aún a través de la campaña difamatoria promovida por la escuela mommseniana, muchos modernos se han formado de CICERÓN una idea menguada y hasta errónea» («Supervivencia de Cicerón», en *Helmántica*, IX, 29, 1958, págs. 353 y sigs.).

(3) Cf., entre otros, LAURAND: *Cicéron, Vie et Oeuvres*, 2 vols., París, 1933; lb.: *Etudes sur le style des discours de Cicéron*, 4.^a ed., 1940; R. MONSÚEZ: *Le style épistolaire de C. et la langue de la conversation*; Pallas, I-II, 1952-1953; P. MIENNA: *Aspetti sintattici e lessicali di carattere intimo e familiare*, y *L'erudizione greca nelle Lettere ciceroniane* (Nola Basilicata, 1954-1955); A. MICHEL: *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, París, 1960; M. O. LISCU: *Etude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron* (París, 1930); *L'expression des idées philosophiques chez Cicéron* (París, 1937); W. SÜSS: *C. als philosophischer Schriftsteller*, Heidelberg, 1949; H. A. K.

fe evidente, llegando a ponerse al nivel de los ambiciosos sin escrúpulos que se disputaban el poder en torno a él (4).

La actitud de Cicerón ilustra claramente el peligro que acompaña siempre a la pretensión ingenua de considerar únicamente como fuentes históricas aquellas que avalan los puntos de vista del Poder, o bien, al revés, el otorgar un crédito ilimitado a las declaraciones en que se expresa el punto de vista de la «oposición». En este sentido, debe aceptarse como un hecho incuestionable que «desde el poder, como desde la oposición, se hace literatura panfletaria; esta realidad debe informar el trabajo del historiador al pulsar las fuentes» (5). Dentro de este orden de reflexiones habría que decir también que la parcialidad de Salustio en su *De coniuratione Catilinae* ofrece, sin duda, importantes motivos de análisis y crítica a propósito de las diferentes metodologías de estudio y reconstrucción de la historia (6).

En cualquier caso, la vida de Cicerón (7), que transcurre en una época

HUNT: *The Humanisme of Cicero*, 1954; P. BROGGINI: «L'arte forense di Cicerone», en *IUS*, 14, (1963), págs. 109 y sigs.; G. PUGLIESE: «Cicerone tra diritto e retorica», en *R. Jemolo*, 4 (1963), págs. 561 y sigs.; A. FONTAN: *Humanismo Romano*, Barcelona, 1974, especialmente págs. 45 y sigs.; S. MAZZARINO: *Il pensiero storico classico*, Roma, 1974, etc.

(4) J. BAYET: *Literatura latina*, Barcelona, 1970, pág. 145: «por otra parte, se muestra un hombre sensiblemente arrebatado en contra de sus adversarios: CATILINA, CLODIO, PISÓN, ANTONIO; una violencia sin medida, una ironía corrosiva, un exceso brutal en las descripciones, una mala fe evidente en las interpretaciones ponen a CICERÓN, armado con su sola elocuencia, al nivel de los ambiciosos sin escrúpulos que se disputaban el poder en torno a él». Un ejemplo de la cruel ironía de que hace gala en algunas ocasiones puede verse en su *In Pisonem*, 58-61.

(5) M. TUÑÓN DE LARA: «La oposición juzgada por el poder, como fuente de la historia», en *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político* (Salamanca), número 29-30 (1963), pág. 55; en la misma página observa que «desde la calumniosa campaña de CICERÓN contra CATILINA, la mayoría de los historiadores no se han sustraído a la tendencia de aceptar candorosamente las tesis del poder». Por su parte, D. STOCKTON afirma certeramente que «... they put us in danger of seeing events and issues too much through his eyes, that is a risk which we have to accept gladly and try to minimize» (*Cicero, A Political Biography*, Oxford, 1971, pág. VII).

(6) Cf. K. BRINGMANN: «Sallusts Umgang mit der historischen Wahrheit in seiner Darstellung der Catilinarischen Verschwörung», en *Philologus*, 116 (1972), págs. 98-113; SALUSTIO disponía de fuentes inspiradas únicamente en la tendencia ciceroniana y aristocrática; además, su pesimismo histórico y su tendencia moralizante le impedía ver aquellos acontecimientos en su verdadera luz (cf. S. RODRÍGUEZ BRASA: «¿Hubo una o dos conjuraciones de Catilina?», en *Humanidades*, VII, núm. 14, pág. 21).

(7) CICERÓN ha sido uno de los hombres más afortunados por el número y calidad de biógrafos y monografistas que se han ocupado de su persona y de su obra. Desde PLUTARCO y NEPOTE hasta los historiadores modernos, los escritores ciceronianos se han venido sucediendo en teoría ininterrumpida. Limitándonos sólo a las más destacadas

de la historia de Roma profundamente conflictiva, inestable y confusa (106-43 a.C.) (8), constituye un testimonio único de aquella sociedad dividida y vacilante en la que él pensaba y desarrollaba su acción política (9). Su propio temperamento, por otra parte, parece haberle predispuesto para ir adaptándose a las cambiantes exigencias de cada momento y para afrontar con fortuna las nuevas situaciones y acontecimientos. Bayet, entre otros especialistas, hace referencia a su inteligencia ávida y dúctil, a su flexibilidad, a su prontitud para el entusiasmo o para el desánimo, a su tendencia al idealismo, a su carácter veleidoso e irresoluto; al mismo tiempo, se reconoce la dignidad de su vida privada, la nobleza de sus objetivos y la riqueza de sus dotes, juntamente con su mentalidad abierta y conciliadora, su profundo sentido de la tradición y su identificación total con el ideal republicano (10). En

de nuestro siglo podemos citar, entre otras, T. PETERSON: *Cicero. A biography*, Berkeley Univ. Press, 1920 (es una de las biografías mejores de CÍCERÓN); H. EULENBERG: *Cicéron*, París, Payot, 1935 (un estudio sereno y objetivo traducido del alemán); K. SPREY: *M. Tullius Cicero*, Amsterdam, Van Kampen, 1938 (un buen estudio psicológico de CÍCERÓN hecho por un especialista); M. GELZER, W. KROLL, K. BÜCHELER: «M. Tullius Cicero», art. en *Real Encyclopädie*, VII, A, 1 (1939), cols. 827-1274; H. J. HASKELL: *This was Cicero: modern politics in a Roma toga*, Nueva York, Knopf, 1943 (obra maestra sobre la carrera política de CÍCERÓN); SCHANZ-HOSIUS: «Cicero», en *Geschichte der römischen Literatur*, Munich (obra fundamental para el conocimiento de los autores latinos, con varias ediciones; forma parte del *Handbuch Otto-Müller*); A. MAGARIÑOS: *Cicéron*, Ed. Labor, Barcelona, 1951; D. STOCKTON: *Cicero. A Political Biography*, Oxford Univ. Press, 1971, etc.

(8) E. CIACERI: *Cicerone e i suoi tempi*, 2 vols., Milán, 1926-1930; L. LAURAND: *Cicéron, vie et oeuvre*, París, Les Belles Letres, 1933; J. GUILLÉN: *Cicéron: Su época, su vida y su obra*, Madrid, Ed. Escelicer, 1950, etc.

(9) J. TOUCHARD: *Historia de las ideas políticas*, Ed. Tecnos, Madrid, 1972. Cf. también, además de las obras citadas en la nota anterior de H. J. HASKELL y de STOCKTON, entre otras, las siguientes, M. MAFII: *Cicerone e il suo dramma politico*, Milán, 1957; G. PACITTI: «Cicerone uomo politico», en *Ciceroniana*, 1 (1959), fasc. 1, págs. 46 y siguientes; S. BERANGER: «Cicéron précurseur politique», en *Hermès*, 87 (1959), páginas 103-117; LLOYD A. THOMPSON: «Cicero the Politician», en *Studies in Cicero* (1962), páginas 35-79; G. V. SUMNER: «Cicero and the Comitia Centuriata», en *Historia*, 13 (1964), pág. 125 y sigs.; S. E. SMETHURST: «Cicero and the Senate», en *Classical J.*, 54 (1958-1959), págs. 73 y sigs., etc.

(10) J. BAYET: Op. cit., págs. 137 y sigs.; K. BÜCHNER afirma que «CÍCERÓN, aparte de los reparos que las grandes familias, con su tradición secular y su clientela heredada, oponían al hombre nuevo que había escalado la magistratura suprema sin más apoyo que su inteligencia y su cultura, pecaba de un exceso de vanidad y le faltaba, en cambio, decisión para dar los pasos, brutales acaso, que la situación exigía, no hay más remedio que concederlo» (*Historia de la literatura latina*, Barcelona, 1968, páginas 140-141); R. MORISSÉT y G. THÉVENOT nos dicen que a través de su copiosa correspondencia «nous le suivons à travers les remous de la vie politique, dans les

uno de sus «Tratados», Séneca alaba en él de forma singular su condición de «hombre libre», independiente y egregio (11).

Posteriormente tendremos ocasión de hacer referencia a las críticas de que es objeto su toma de partido en favor de la clase aristocrática, su concepción de la libertad política y determinados aspectos de su doctrina de la *lex naturae* (12). Pero antes de abordar esta problemática directamente, es preciso subrayar aquí cómo su reflexión filosófica y su pensamiento jurídico y político, sean cuales fueren las fuentes doctrinales en que se inspira, no pueden entenderse al margen de su condición de hombre de acción, comprometido en los acontecimientos sociales, políticos y culturales de su época (13), justamente «en el período culminante de la gravísima crisis que habría de transformar desde sus cimientos la sociedad romana» (14).

No es, en efecto, indiferente, en modo alguno, el hecho de que, tras la etapa de sus primeras actuaciones públicas, fuera nombrado sucesivamente cuestor, edil curul, pretor y cónsul (15). A partir de este momento culminante (año 63 a. C.), una serie de acontecimientos de extraordinaria importancia

joies et les tristesses de la vie privée. Tout en reconnaissant ses faiblesses, sa vanité ingénue, son irrésolution, nous apprécions son intelligence et sa finesse, nous aimons à la fois son bel équilibre et sa sensibilité si prompte, son tempérament d'artiste délicat auquel se joignait une honnêteté foncière» (*Les Lettres Latines*, París, 1975).

(11) «*Semiliberum se dixit Cicero, at, mehercules, numquam sapiens in tan humile nomen procedet, numquam semiliber erit: integrae semper libertatis et solidae, solutus et sui iuris, altior ceteris*» (*De brev. vitae*, 5).

(12) Una visión actualizada de sus doctrinas políticas, jurídicas y filosóficas puede verse, v. c., en el vol. colectivo *Das neue Cicerobild*, Darmstadt, 1971.

(13) Para una visión general, cf., por ejemplo, A. MICHEL-C. NICOLET: *Cicéron*, París, 1961; para un entendimiento de la cultura de su época, cf. W. KROLL: *Die Kultur der ciceronianischen Zeit*, 2 vols., Leipzig, 1933; L. LAURAND: *Cicéron, Vie et Oeuvres*, 2 vols., París, 1933.

(14) J. M. GIL ROBLES: *Cicéron y Augusto. Vigencia de un planteamiento jurídico*, Editorial Ariel, Barcelona, 1974, pág. 14; cf. también, entre otros, M. MAFFI: *Cicerone e il suo dramma politico*, Milán, 1957.

(15) «En I, 6, CICERÓN quiere justificar su carrera política. Después de insinuar que nada hubiera podido hacer en favor de la República si no hubiera sido cónsul, hace notar que sólo habiendo seguido desde su mocedad una carrera política ha podido llegar, aunque nacido en el orden ecuestre, a la alta dignidad del consulado. Mucho se ha escrito a propósito de la carrera política de CICERÓN y no han faltado al enjuiciarla, los elogios y las críticas adversas, pero lo cierto es que los comienzos fueron excelentes. De su cuestura decía NEPOTE: "*Quaestor in Sicilia fuit. Nullius vero questura aut gratior aut clarior fuit*" (*Vitae*, XXVI, 2), y en cuanto a la obtención del consulado puede afirmarse que representó un gran éxito político y personal de CICERÓN» (F. HERNÁNDEZ-TEJERO: «El pensamiento jurídico de Cicéron», en *De Re Pública*, Rev. de la Fac. de Der. Univ. de Madrid, X, 26, 1966, págs. 345-346).

van marcando su vida y constituyen, al mismo tiempo, un estímulo y un condicionante de sus propias ideas políticas (16). Entre estos acontecimientos destacan: la conjuración de Catilina y la actitud de Cicerón frente a los conjurados; la humillación posterior del exilio; su sentimiento de impotencia política bajo el gobierno del primer triunvirato; la estancia como procónsul en Cilicia; la guerra civil entre César y Pompeyo; el asesinato de César y los acontecimientos que siguieron al mismo (17); el enfrentamiento con Antonio y, en fin, las últimas decepciones antes de afrontar valerosamente su muerte.

II

En los momentos culminantes de su vida política, esto es, durante el consulado y en el momento en que alza su voz contra Antonio en las *Filípicas*, Cicerón, plenamente consciente de los peligros que amenazan a la *res publica* y al *populus Romanus* (18), se presenta a sí mismo como el defensor y guardián de la *libertas* de Roma (19). Su enfrentamiento con Catilina es particu-

(16) Cf., entre otros, LL. A. THOMPSON: «Cicero the politician», en *Studies in Cicero* (1962), págs. 35-79; P. DE FRANCISCI: «Preanunci del principato nelle Filippiche di Cicerone», en *BIDR*, 67 (1964), págs. 1-37; F. CROSARA: «Concetto e ideale dello Stato nel termine res publica secondo Cicerone», en *Ciceroniana*, I (1959), fasc. 2, págs. 83 y sigs.; M. FUHRMANN: «Cum dignitate otium. Politisches Program und Staatstheorie bei Cicero», en *Gymnasium*, 67 (1960), págs. 481 y sigs., etc.

(17) Cf. S. RODRÍGUEZ BRASA: «Significado de los Idus de Marzo del 44 a. C.», en *Helmántica*, 26 (1957), págs. 257-285; en pág. 271 observa el autor que tras desaparecer de Roma todos los «libertadores» inmediatamente después de los funerales de César, asistimos a la inhibición y al absentismo de los más autorizados puntales del viejo régimen. Refiriéndose explícitamente a CÍCERÓN subraya que «de su alejamiento de Roma y de la política se han beneficiado grandemente la literatura y la historia romana, pero sufrió una pérdida irreparable la República» (pág. 271). En efecto, este anticolaboracionismo dejaría las manos libres a ANTONIO. El mismo CÍCERÓN lamentaría amargamente la inutilidad de la muerte de César (*Att.* 14, 9, 2).

(18) Cf. P. DE FRANCISCI: *Primordia civitatis*, págs. 735 y sigs., ha hecho notar que en Roma, a comienzos del régimen republicano, el término *populus* adquiere un nuevo valor en el ambiente social y en la vida política; pasa a tener un especial significado técnico en el campo jurídico y político, bien distinto de su originario significado de masa o multitud; por su parte, G. LOMBARDI se ha ocupado con algún detalle de la relación *res publica-populus* (*Archivio Giuridico*, 1941, págs. 202 y sigs.).

(19) En un pasaje importante de las *Filípicas*, CÍCERÓN se declara explícitamente defensor y salvador de la libertad de Roma: «... in possessione libertatis pedem pomimus, cuius quidem ego, quoad potui, non modo defensor, sed etiam conservator fui» (III, 1, 28). Como veremos más adelante, esta conciencia de «salvador» y «libertador» es una constante de su vida pública, uno de los elementos esenciales de lo que hoy se llamaría su personal «autocomprensión».

larmente ilustrativo de esta conciencia de salvador de la república, aunque parece indudable, como señalamos antes, que se desfiguran los hechos y se da una interpretación demasiado subjetiva de los acontecimientos.

Tras recordar a Catilina que conoce perfectamente sus tenebrosos planes y los designios que se ocultan detrás de su conjuración, le hace saber, casi en plan de reto, que «*iam intelliges multo me vigilare acrius ad salutem, quam te ad perniciem rei publicae*» (20) y que está dispuesto a afrontar todos los peligros con tal de salvar a la patria. Esta —dice— es más digna de aprecio que la propia vida (*mihi vita mea multo est carior*) (21). Hablando ante el Senado, asegura que son todavía muchos en Roma los ciudadanos que con absoluta sinceridad y con firmeza invencible, superando las diferencias de clase y la diversidad de intereses, «*ad communem salutem dignitatemque consentiunt*» (22). Entre otros bienes que están dispuestos a defender, enumera explícitamente Cicerón la *possessio libertatis* (23), convencido de que esta libertad es un estímulo poderoso para comprometerse en la defensa de la patria: «*... quos denique libertas, ea quae dulcissima est, ad salutem patriae defendendam excitavit*» (24).

A su regreso del destierro, Cicerón, cuyos puntos de vista sobre Catili-

(20) *Orat. I in Catil.*, IV, 8; más adelante echa en cara a su rival «*ista cupiditas tua effrenata et furiosa*», y añade «*ad hanc te amentiam natura peperit, voluntas exercuit, fortuna servavit*» (*ib.*, X, 26).

(21) *Orat. I in Catil.*, XI, 27; en la *Orat. II*, XI, 25 alude CÍCERÓN a los principios mismos que están en pugna: «*ex hac enim parte pudor pugnat, illinc petulantia; hinc pudicitia, illinc stuprum; hinc fides, illinc fraudatio; hinc pietas, illinc scelus; hinc constantia, illinc furor; hinc honestas, illinc turpitude; hinc continentia, illinc libido: denique aequitas, temperantia, fortitudo, prudentia, virtutes omnes certant cum iniquitate, luxuria, ignavia, temeritate, cum vitis omnibus; postremo copia cum egestate, bona ratio cum perdita, mens sana cum amentia, bona denique spes cum omnium rerum desperatione confligit*».

(22) *Orat. IV in Catil.*, VII, 15; esta convicción le hace decir más adelante: «*Quae cum ita sint, patres conscripti, vobis populi Romani praesidia non desunt: vos ne populo Romano deesse providete*» (*ib.*, VIII, 18).

(23) *Orat. IV in Catil.*, VII, 16: «*Omnis ingenuorum adest multitudo, etiam tenuissimorum. Quis est enim, cui non haec templa, aspectus urbis, possessio libertatis, lux denique haec ipsa et commune patriae solum cum sit carum: tum vero dulce atque iucundum?*»; en otro lugar invita al Senado a recordar «*quantis laboribus fundatum imperium, quanta virtute stabilitam libertatem... una nox paene delebit*» (*ib.*, IX, 19).

(24) *Orat. IV in Catil.*, VIII, 16; al final de la *Oratio* ruega al Senado que decida con toda diligencia y fortaleza «*de summa salute vestra populique Romani, de vestris coniugibus ac liberis, de aris ac focis, de fanis atque templis, de totius urbis tectis ac sedibus, de imperio ac libertate, de salute Italiae de universa re publica*» (*ib.*, XI, 24).

na habían sido defendidos también por el senador M. Porcio Catón (25), proclama ante el pueblo que no está abatido; la violencia e injusticia de algunos enemigos han conseguido arrebatarle muchas cosas, pero «*quod viro forti animi non potest id est et manet et permanebit*» (26). En el discurso de agradecimiento al Senado insiste en que, siendo cónsul, defendió la causa común y que «*bonos viros lugere malui meas fortunas quam suis desperare*» (27). Está convencido de que no cometió delito alguno, sino que prestó a la República «servicios divinos» (28). Califica a Clodio como monstruo execrable (*portentosa pestis*) (29) y quiere que sepa la verdad de los hechos: «*bis servavi rem publicam, qui consul, togatus armatos vincerim, privatus, consulibus armatis, cesserim*» (30), librando a la patria de la ruina en tiempos muy difíciles para la República (31). Esta conciencia de salvador de la libertad (*libertatis conservador*) y de defensor de los intereses vitales de la patria (*pro salute Patriae*) y de la dignitas del pueblo romano (*ad dignitatem populi Romani*), ya se había manifestado en los escritos anteriores a su consulado (32) y se prolonga hasta el final de su vida. En un pasaje importante de su tratado *De Officiis*, y tras haber citado el verso «*cedant arma togae...*», dice claramente de sí mismo: «*ut enim alios omittam, nobis rem publicam*

(25) Cf. SALUSTIO: *De coniuratione Catilinae*, LII, 1-6; «*Postquam Caesar dicundi finem fecit, ceteri verbo alius alii varie adsentiebantur. At. M. Porcius Cato rogatus sententiam huiusmodi orationem habuit: ... si ista cuiuscumque modi sunt quae amplexamini retinere, si voluptatibus vestris otium praebere vultis, expergiscimini aliquando et capessite rem publicam. Non agitur de vectigalibus neque de sociorum iniuriis: libertas et anima nostra in dubio est.*»

(26) CICERÓN: *Cum populo gratias egit*, VIII, 19.

(27) Id.: *Cum Senatui gratias egit*, XIV, 34; hablando al pueblo había recordado las cuatro clases de hombres que le habían hecho violencia: ante todo, quienes odiaban la República que él había salvado; luego, aquellos que, bajo la máscara de la amistad, le traicionaron; en tercer lugar, los envidiosos y, por último, quienes, debiendo ser los «*custodes rei publicae*», vendieron el orden público, el poder y la vida del propio CICERÓN (*Cum populo...*, VIII, 21).

(28) «*Nam quid est quod animum meum frangere aut debilitare possit, cuius ipsam calamitatem non modo nullius delicti, sed etiam divinatorum in rem publicam beneficiorum testem esse videatis...*» (*Cum Senatui...*, XIV, 36).

(29) CICERÓN: *De domo sua*, 27, 72; en otros pasajes de este discurso habla de él como «*ille demens*», «*homo fanaticus*», «*ista furia Patriae*», «*labes ac flamma rei publicae*», etc.

(30) *Ibidem*, 37, 99; «*a Patria perniciem depuli*», dice *ib.*, 34, 93, y más adelante: «*Ego vero etiam rei publicae semper interesse putavi me illius pulcherrimi facti, quod... pro salute Patriae gessissem*» (34, 94).

(31) CICERÓN: *De domo sua*, 34, 93 («*ante haec durissima rei publicae tempora*»); en 35, 96 justifica su marcha de Roma como la única solución para evitar un enfrentamiento que podía haber sido fatal para todos.

gubernatibus nonne togae arma cesserunt? neque enim periculum fuit gravius unquam nec maius otium» (33).

A. Dermience ha señalado que Cicerón utiliza por primera vez la *libertas* política como tema oratorio en *De Lege Agraria*, pero que la mayor parte de las veces en que emplea la expresión *libertas populi romani* es en los discursos que coronan su carrera política, así como en la correspondencia de esta época (34). Aunque más adelante estudiaremos ampliamente las implicaciones de este concepto de *libertas*, hay que destacar aquí el hecho de que sus *Philippicae*, consideradas por Leopardi como el último monumento a la libertad antigua, significan también, de algún modo, «el grito de agonía de las instituciones republicanas que mueren» (35) y dan un testimonio conmovedor de su disposición interior decidida en favor de la *libertas civitatis* (36).

Los romanos habían elevado al rango de «dioses» las ideas de *concordia*, *victoria* y *libertas*, basándose en que tales ideas «tenían tal fuerza que sólo un

(32) Cf., v. c., *In C. Verrem*, II, 5, 183, donde alude a las dificultades que ha afrontado «*populi romani salutis causa*» y «*ad dignitatem populi romani*».

(33) *De Officiis*, 22, 77; a propósito del verso citado en el texto, cf. E. V. MARMORALE: «Sul testo di un verso di Cicerone», en *Riv. di Fil. Class.* (1947), págs. 118 y sigs.; F. HERNÁNDEZ-TEJERO afirma que «es de especial importancia un juicio que formula CICERÓN en el capítulo 22 (*De Officiis*): si queremos juzgar a la luz de la verdad, hallaremos muchas empresas del Gobierno civil y político, mayores y más ilustres que las del Gobierno militar, y añade: "pues de poco sirven las armas si no hay consejo dentro de casa". Para no valorar desorbitadamente el pasaje hay que tener bien presente que en su comienzo CICERÓN toma postura contra aquellos que pretenden que las empresas bélicas son superiores a las de la paz. Ciertas frases del capítulo 22 han de ser matizadas teniendo en cuenta el tono polémico que emplea CICERÓN («El pensamiento jurídico en Cicerón: *De Officiis*», en *Rev. de la Fac. de Der. de la Univ. de Madrid*, XIV, 37, 1970, pág. 65); y a continuación, el mismo autor añade con muchísimo acierto: «lo más adecuado para interpretar el capítulo y al mismo tiempo para percibir la continuidad del pensamiento romano hasta la época de JUSTINIANO, es comparar el capítulo 22 y 23 con el preámbulo de las *Instituciones* de JUSTINIANO, donde se contienen parecidas afirmaciones y se valoran no sólo las empresas bélicas, sino también la sabiduría del gobernante que hace durables y provechosos los logros del valor guerrero» (*ib.*, *ib.*).

(34) A. DERMIENCE: «La notion de "libertas" dans les oeuvres de Cicéron», en *Les Etudes Class.*, 25 (1957), pág. 165.

(35) J. M.^a GIL ROBLES: *Cicerón y Augusto...*, ed. cit., pág. 101; A. MICHEL ha hecho observar cómo CICERÓN busca en realidad la paz, entendida como una «*tranquilla libertas*» (*Phil.*, II, 113) y que en las *Filípicas* «expresará con fuerza excepcional las exigencias del heroísmo estoico» («La filosofía de Grecia y Roma desde el 130 a. C. hasta el 250 d. de C.», en *Historia de la Filosofía*, III, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1972, página 31).

(36) «*Contempsit Catilinae gladios, non pertimescam tuos: quin etiam corpus libenter obtulerim, si repraesentari morte mea libertas civitatis potest*» (*Phil.*, II, 46).

dios podía dirigirla» (37). Ciñéndonos a la idea de *libertas*, creemos, como se ha observado con gran clarividencia, que ella constituye «un clima especial del pueblo romano, algo que definió los trazos más vigorosos de su historia... consustancial con el espíritu mismo del ciudadano y de la *civitas*» (38). Kunkel, refiriéndose al papel central que juega la *libertas* a finales de la República y durante el Principado, piensa que no es exagerado afirmar que «todas las direcciones y tendencias políticas de la época apelan a la libertad» (39). Pompeyo, César, los llamados «libertadores» (Bruto, Casio, y los demás cómplices asesinos de César), Cicerón, todos apelan a la *libertas* para justificar sus decisiones políticas más trascendentales. El mismo Catilina, a quien Salustio, siguiendo el ejemplo de Cicerón, presenta como un criminal sin escrúpulos, corruptor de los jóvenes, sacrilego, dominado por una ambición insaciable y «*animus impurus, diis hominibusque infestus*» (40), manifiesta claramente que «*mihi in dies magis animus accenditur, cum considero quae conditio vitae futurae sit, nisi nosmetipsi vindicamus in libertatem*» (41); más adelante dice a los conjurados en tono de desafío e invitando a la lucha: «Despertad, pues; he aquí aquélla, *aquella misma libertad* que tantas veces habéis deseado, y con ella al alcance de vuestros ojos las riquezas, la dignidad y la gloria» (42).

(37) Cf., por ejemplo, CICERÓN: *De Natura Deorum*, II, 61; *Ad Att.*, IV, 2, 3, etc.

(38) U. ALVAREZ: *La jurisprudencia romana en la hora presente*, Real Ac. de Jurispr. y Legisl., Madrid, 1966, pág. 46; más adelante precisa que esta libertad es, más que una idea, un *sentimiento*, «el sentimiento de la posesión de sí mismo», que lleva consigo la conciencia de la propia responsabilidad y la conciencia de los propios deberes (*ib.*).

(39) W. KUNKEL: «El concepto de libertad en Cicerón y bajo el Principado», en *An. Acad. Matr. Not.*, 13 (1962), pág. 445; cf. también, por ejemplo, E. VALENTI FIOLE: *La Constitución romana*, Enseñ. Media, 1965, pág. 1669, donde relaciona «*mos maiorum*» y «*libertas*».

(40) SALUSTIO: *De coniur. Catil.*, XV, 4; anteriormente había dicho que «*in tanta tamque corrupta civitate Catilina, id quod factu facillimum erat, omnium flagitiorum atque facinorum circum se tamquam stipatorum cateruas habebat*» (*ib.*, XIV, 1).

(41) SALUSTIO: *De Coniur. Catil.*, XX, 6; inmediatamente después denuncia el hecho de que la República había caído en manos de una oligarquía (*in paucorum potentium ius atque dicionem concessit*) mientras que todos los demás ciudadanos carecen de influencia y autoridad (*sine gratia, sine auctoritate*).

(42) SALUSTIO: *De coniur. Catil.*, XX, 14: «*Quin igitur expergiscimini? En illa, illa quam saepe optastis libertas, praeterea divitiae, decus, gloria in oculis sita sunt*».

III

Cicerón era consciente de que la *libertas* era el destino de Roma. En un pasaje célebre afirma que «*omnes nationes servitutes ferre possunt, nostra civitas non potest*» (43). Aunque los romanos se reconozcan inferiores en algunas cosas a otros pueblos, hay algo en lo que ellos han sido superiores a todos: «... *sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnes gentes nationes que superavimus*» (44). Ahora bien, la pérdida de la libertad, la esclavitud, sería un sacrilegio por parte de Roma, llamada por la voluntad de los dioses mortales a «mandar sobre todas las naciones» (45).

A esta convicción básica hay que añadir, en Cicerón, otra: que la libertad del Estado únicamente puede quedar garantizada dentro del marco de una organización republicana tal como históricamente ha venido sucediendo en la propia historia de Roma (46). Pese a los abusos de que era testigo, mantuvo viva la fe en la vitalidad de la constitución republicana, atribuyendo el declinar de la *vetus res publica*, no a las deficiencias o defectos del sistema mismo, sino a «the failure of the Romans to maintain their good old institutions», como ha señalado acertadamente Wirszubski (47).

Para Cicerón, la constitución ideal de la República es un régimen mixto en el que se equilibran la monarquía, la democracia y la aristocracia o, dicho con otras palabras, la *auctoritas principum*, la *libertas populi* y la *potestas*

(43) *Phil.*, X, 20; cf. F. SCHULZ, art. «*Libertas*» del *Noviss. Dig. Ital.*, IX, pág. 873.

(44) CICERÓN: *Harusp.*, resp. 19; en *De natura Deorum*, II, 8, escribe también: «... *et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur: religione, id est, cultu deorum, multo superiores*».

(45) *Phil.*, VI, 19: «*Populum Romanum servire fas non est, quem di immortales omnibus gentibus imperare voluerunt*». Cf. A. DERMENCE: *La notion de libertas...*, art. cit., pág. 166.

(46) «*Sic enim decerno, sic sentio, sic adfirmo, nullam omnium rerum publicarum aut constitutione aut discriptione aut disciplina conferendam esse cum ea, quam patres nostri nobis acceptam iam inde a maioribus reliquerunt*» (*De re publica*, I, 46).

(47) CH. WIRSZUBSKI: *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and early Principate*, Cambridge Univ. Press, 1968, págs. 85-86; el propio CICERÓN subraya que «*moribus antiquis res stat Romana virisque*» (*De re publica*, V, 1) y lamenta que por los vicios de los romanos la República esté a punto de desaparecer: «*Quid enim manet ex antiquis moribus, quibus ille dixit rem stare Romanam? quos ita oblivione obsoletos videmus, ut non modo non colantur, sed etiam ignorentur ... Nostris enim vitis, non casu aliquo rempublicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus*» (*De re publica*, V, 1).

magistratum (48). La adopción de este tipo de constitución hará posible que la justicia triunfe en la *civitas*, y que la *libertas* encuentre su realización concreta en la *res publica* (49). En sus reflexiones sobre la forma de organización política más perfecta, es fácil descubrir la influencia de Platón, Aristóteles y Polibio, entre otros filósofos y escritores griegos. Polibio, en concreto, para quien la constitución política de cada pueblo es, a través de los individuos, «la que configura el fenómeno histórico» (50), había señalado que en la Constitución romana se hallaban reunidas y perfectamente combinadas las diferentes formas de gobierno que pueden distinguirse: régimen monárquico, aristocracia y democracia (cónsules, Senado, pueblo) (51). Había elaborado también la teoría del ciclo histórico, según la cual existiría en la historia de los pueblos una sucesión ordenada de buenos y malos gobiernos, de acuerdo con el esquema siguiente: paso de la monarquía a la tiranía, de la tiranía a la aristocracia, de la aristocracia a la oligarquía, de la oligarquía a la democracia, de la democracia a la demagogia.

(48) *De re publica*, II, 23; ya en *ib.*, I, 45. CICERÓN había considerado preferible, incluso a la realeza, un estado de cosas equilibrado y que sería el resultado de la mezcla de las tres formas de gobierno; en *ib.*, II, 39, reafirma su tesis de que el Estado romano constituye una prueba de las excelencias que resultan de combinar las tres formas de gobierno.

(49) Para una comprensión del significado de los conceptos de *civitas*, *populus* y *res publica* y de la relación que CICERÓN establecía entre ellos, cf., entre otros, E. COSTA: *Cicerone Giureconsulto*, I, B. Zanichelli, Bolonia, 1927, págs. 263 y sigs.; la *civitas* es la colectividad organizada del Estado; es, pues, el *populus* organizado y constituido, significando también el conjunto de los ciudadanos. *Res publica* es, propiamente, *res populi*, esto es, «l'insieme degli ordini, per mezzo dei quali la *civitas* vive ed agisce quale politica aggregazione» (pág. 264). G. LOMBARDI, en su estudio «Su alcuni concetti del diritto pubblico romano: *civitas*, *populus*, *res publica*, *status rei publicae*», en *Archivio Giuridico*, 5.^a S., fasc. I (1941), págs. 192-211, se ha ocupado con algún detalle de la relación *res publica-populus*. Para este autor mientras *populus* «rappresenta il concetto concreto di "popolo organizzato", *res publica* rappresenta il concetto astratto di "organizzazione del *populus*". Il concetto astratto e generico, si badi bene, non il concetto di una specifica organizzazione: perchè questo vedremo si indicherà con la espressione particolare *status rei publicae*» (pág. 202).

(50) A. DÍAZ TEJERA: «Tendencias de la historiografía helenística», en el vol. *Estudios sobre el mundo helenístico*, Univ. de Sevilla, 1971, pág. 39. Sobre el plan de la obra de POLIBIO, su método y la forma de entender la evolución histórica, cf., por ejemplo, el cap. VII de la reciente obra de D. ROUSSEL: *Les historiens grecs*, P. U. F., 1973, págs. 148 y sigs.

(51) POLIBIO: *Historia*, VI, 11 y sigs.; pese a la crítica de que ha sido objeto este simplismo del análisis de POLIBIO, C. MOSSÉ afirma que «cabe preguntarse si, al final de este libro VI, no da ya a entender que la perfección de la Constitución romana no era más que un estado provisional, ya amenazado» (*Las doctrinas políticas en Grecia*, A. Redondo, Barcelona, 1971, pág. 117).

Pese a que Cicerón se inspira sin duda en Polibio, hay profundas diferencias entre ellos que, al mismo tiempo que revelan la originalidad de Cicerón, ponen de manifiesto su dependencia de la doctrina platónico-aristotélica (52). E. Berti ha señalado con gran penetración en qué consisten tales diferencias. Ante todo, y por lo que se refiere a la aplicación a Roma de la teoría de constitución mixta, Polibio hace tal aplicación con el único fin de comprender las razones de la supremacía de Roma, mientras que el fin que mueve a Cicerón es, en cambio, «*semplificare, mediante una costituzione storicamente esistita, l'optimus status civitatis*» (53).

Por otra parte, Polibio se atiene a un esquema tomado de la biología (a la fase de crecimiento y de madurez sigue necesariamente una fase de decadencia que conduce a la muerte), según el cual el Estado romano terminará desapareciendo también cuando llegue su momento; Cicerón, convencido de que la constitución mixta es inmutable y entendiendo el desarrollo natural como un proceso que termina cuando se alcanza la perfección máxima, piensa que el desarrollo del resultado natural del Estado romano es la constitución mixta, la más conforme con la naturaleza (54), entendida ésta como el tipo ideal (*eidós*) de la constitución y el fin (*telos*) de su desarrollo (55). Aquí se evidencia claramente su dependencia respecto de Platón y Aristóteles (56). La última diferencia consiste en que mientras que en Polibio no

(52) G. LOMBARDI afirma que «se gli schemi filosofici greci avevano largamente influenzato la attività speculativa romana sulla fine della repubblica, pure non servivano a inquadrare con esattezza la concreta realtà, vivente da cinque secoli nella *res publica romana*. Ed ecco che CICERONE, riattaccandosi in fondo a quanto aveva già fatto POLIBIO, rileva nel particolare *status* della *res publica* romana una armonica fusione dei tre elementi, monarchico, aristocratico e democratico; e afferma che in ciò è il fondamento della eccellenza di tale *status*» (op. cit., pág. 208). Sobre el particular pueden verse, entre otros, REITZENSTEIN: «Die Idee des Principats bei Cicero uns Augustus», en *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft* (1917), págs. 409 y sigs.; E. COSTA: Op. cit., páginas 260 y sigs.; SOLMSEN: «Die Theorie der Staatsformen bei Cicero de re publica», I, en *Philologus*, 88 (1933), págs. 326 y sigs.; M. FUHRMANN: «Cum dignitate otium. Politisches Program und Staatstheorie», en *Gymnasium*, 67 (1960), págs. 48r y sigs., etc.

(53) E. BERTI: *Il «De Re Publica» di Cicerone e il pensiero politico classico*, CEDAM, Padova, 1963, pág. 70; el autor observa que mientras que POLIBIO, en cuanto historiador, intenta interpretar racionalmente la historia, CICERÓN, con un método más filosófico, intenta «fondare storicamente la teoria» (ib. ib.). Lo que él cree en realidad es que Roma no es sólo el más grande y fuerte de los Estados, sino que, sobre todo, es «L'incarnazione storica dello stesso ideale di stato, inteso in senso platonico» (ib. ib.).

(54) *De re publica*, I, 29, 45.

(55) «... *nostra autem res publica non unius esset ingenio, sed multorum, nec una hominis vita, sed aliquot constituta saeculis et aetatibus*» (*De re publica*, II, 2).

(56) E. BERTI: Op. cit., págs. 70-71.

aparece muy clara la relación entre *anacyclosis* y la teoría de la constitución mixta, tal relación es clara en Cicerón; Roma, que pasó a través de una serie de Constituciones simples, al llegar a tener una constitución mixta terminó sustrayéndose a la ley de los cambios históricos. Para él la Constitución romana se identifica con la constitución ideal de Platón. Polibio no llega a tanto. Como observa D. Roussel, Roma realizaba más perfectamente que ningún otro pueblo (Cartago o Esparta, por ejemplo) el tipo mixto que él exaltaba; pero aunque esto pudiera retrasar considerablemente el curso de la evolución hacia la decadencia, ésta era, pese a todo, inevitable (57). En cualquier caso, hay que reconocer que Polibio realizó brillantemente el objetivo que se había propuesto: explicar las causas por las que se había establecido en el mundo mediterráneo la dominación romana (58).

El paso de la monarquía a la tiranía lo ve ilustrado Cicerón en Tarquinio (59). Sigue una etapa de preponderancia del Senado, de modo que «*in populo libero pauca per populum pleraque senatus auctoritate... gererentur*» (60). Más adelante, el poder aristocrático será moderado y frenado por la institución de los tribunos de la plebe, ampliándose los poderes del pueblo, afirmándose sus derechos y asegurándose, en suma, su *libertas* (61). Los

(57) D. ROUSSEL: *Les historiens grecs*, ed. cit., pág. 165.

(58) D. ROUSSEL: Op. cit., pág. 167; el autor subraya el hecho de que la imagen del Estado romano que dejó escrita POLIBIO en el siglo II se impondrá a todos los autores posteriores, de CICERÓN a MOMMSEN, pasando por TITO LIVIO y MONTESQUIEU (ib., pág. 165).

(59) *De re publica*, II, 24-26.

(60) El contexto de esta afirmación es el siguiente: «*Tenuit igitur hoc in statu senatus rempublicam temporibus illis, ut in populo libero pauca per populum, pleraque senatus auctoritate et instituto ac more gererentur; atque uti consules potestatem haberent tempore dumtaxat annuam, genere ipso ac iure regiam. Quodque erat ad obtinendam potentiam nobilium vel maximum, vehementer id retinebatur, populi comitia ne essent rata, nisi ea patrum approbavisset auctoritas*» (ib., II, 32). Cf. sobre el particular, entre otros, P. DE FRANCISCI: *Arcana Imperii*, Milán, 1948, III, 1, 66 y siguientes; F. DE MARTINO: *Storia della costituzione romana*, Nápoles, 1958, págs. 190 y sigs.; P. FREZZA: *Studi Solazzi*, Nápoles, 1948, págs. 509 y sigs.

(61) «*Id enim tenetote, quod initio dixi, nisi aequalis haec in civitate compensatio sit et iuris, et officii, et muneris, ut et potestatis satis in magistratibus, et auctoritatis in principum consilio, et libertatis in populo sit, non posse hunc incommutabilem reipublicae conservari statum*» (*De re publica*, II, 33). CICERÓN trata de la conmoción ciudadana causada por la opresión a que estaban sometidos los deudores, especialmente los plebeyos. Como afirma HERNÁNDEZ-TEJERO «es de destacar la comparación que establece CICERÓN entre los cinco magistrados llamados éforos, que se crearon en Esparta y de los que habla ARISTÓTELES en *La Política*, II, 6, y los tribunos de la plebe. Aquéllos fueron instituidos como freno del poder real, éstos como freno del poder consular» (*El pensamiento jurídico de Cicerón en «De Re Publica»*, art. cit., página 366).

intentos posteriores de restablecer la aristocracia (piénsese en la creación del decenvirato) conducen, una vez más, a la tiranía y provocan otra nueva reacción de la plebe con vistas a restablecer el equilibrio.

Dentro de este esquema evolutivo, va insertando Cicerón su visión de la historia de Roma, a través de las diferentes fases por las que va atravesando la república (62). Consciente de la amenaza que pesaba sobre ésta en el momento en que escribía su obra (lucha entre partidos, ambición de los dos jefes militares que iban a enfrentarse en una guerra civil) previene a sus conciudadanos especialmente contra los peligros que entraña el poder monárquico. En un pasaje importante (63), les recuerda que la monarquía es la forma de gobierno más expuesta a mudanzas y trastornos; aunque es preferible, en sí misma, a cualquier otra forma simple, esta preferencia sólo es aceptable en el caso de que sea fiel a su institución, esto es, cuando el poder perpetuo de uno solo, en igualdad y justicia, garantizan la seguridad, la igualdad y el bienestar de todos los ciudadanos. Ahora bien, ni siquiera en este caso puede decirse realmente que el pueblo goce de libertad, la cual no consiste en tener un buen amo, sino en no tener ninguno («... *libertas, quae non in eo est, ut iusto utamur domino, de ut nullo*») (64).

Sin embargo, pese a estas afirmaciones que le inspira el hecho de sentirse el portavoz de la oligarquía senatorial, parece claro que «su hostilidad contra el poder real era más de hecho que de principio» (65). Así, aun supuesta la existencia del régimen mixto y la vigencia de las instituciones republicanas, hace referencia a un *optimus civis* o *princeps* a quien describe como «*bonus et sapiens et peritus utilitatis dignitatisque civilis, quasi tutor et procurator rei publicae*» (66). El, mediante la *auctoritas* que le otorga su condición de homi-

(62) «*Facilius autem quod est propositum consequar, si nostram rem publicam vobis et nascentem et crescentem et adultam et iam firmam atque robustam ostendero...*» (De re publica, II, 1).

(63) De re publica, II, 23.

(64) Cf. W. KUNKEL: El concepto de libertad..., art. cit., pág. 452, donde alude a la idealización de la Monarquía por parte de CICERÓN, con su doctrina del antiguo rex romano, que no habría sido *dominus* sino *pater* y *custos*, si bien esto no le impide negar que el Estado de la época regia tuviera, en última instancia, libertad; cf. también J. M.^a GIL ROBLES: Cicerón y Augusto..., op. cit., págs. 38-39, con referencia a la época de la realeza romana.

(65) C. MOSSE: Las doctrinas políticas..., ed. cit., pág. 124.

(66) De re publica, II, 29: «*ut, quemadmodum Tarquinius non novam potestatem nactus, sed, quam habebat, usus iniuste, totum genus hoc regiae civitatis everterit; sic huic oppositus alter, bonus, et sapiens, et peritus utilitatis dignitatisque civilis, quasi tutor et procurator reipublicae; sic enim appelletur, quicumque erit rector et gubernator civitatis. Quem virum facile ut agnoscatis: est enim, qui consilio et opera civitatem*

bre excepcional y el reconocimiento de su superioridad y ejemplaridad por parte de los ciudadanos, contribuiría eficazmente a hacer efectiva la *concordia dentro de la civitas* y al robustecimiento del Estado.

Como señala Gil Robles, teniendo en cuenta los acontecimientos que agitaban violentamente la vida de la república y pese a la «notoria vaguedad» que envuelve en un principio a la idea de *Princeps*, es indudable que el *rector, dux* o *gubernator* de Cicerón «se convierte en el hombre indispensable, único capaz de salvar las instituciones amenazadas o de restaurarlas una vez destruidas» (67). A él estaría reservada, en suma, la tarea de salvar la libertad de Roma, de constituirse en el *princeps libertatis defendendae* (68).

Ya dijimos anteriormente que Cicerón había intentado exponer una teoría del Estado perfecto desarrollando sus principios en el curso de una historia de la Constitución romana. Aunque se apoyaba en la teoría del ciclo, iba más allá de ésta, en cuanto que no interpretaba el proceso natural que llevó al paso de la constitución simple a la mixta en un sentido biológico sino más bien teleológico, de acuerdo con la teoría de Platón y Aristóteles.

G. H. Sabine ha señalado que el plan que se había trazado Cicerón pudo haber dado óptimos frutos; pero le faltó la capacidad filosófica para llevarlo a la práctica. El intento consistía en demostrar que tal constitución era la forma más estable y perfecta de gobierno que había creado la experiencia política (en otras palabras, bosquejar una teoría del Estado en íntima relación con la historia de las instituciones romanas); pero tal intención, aunque sugestiva y prometedora, «no podía realizarla ningún hombre que adoptase una

tuari potest». Para una mayor profundización, cf. LEPORE: *Il Princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Nápoles, 1954. Cf. también *De oratore*, I, 48, donde señala las cualidades que debería tener el hombre llamado «*ad moderandam rem publicam*».

(67) J. M.^a GIL ROBLES: *Cicerón y Augusto...*, ed. cit., pág. 48; anteriormente e inspirándose en la obra de A. MAGDELAIN: *Auctoritas principum* (París, 1947), explica el significado de la «*auctoritas*», en nombre de la cual el *princeps* desempeña funciones directoras en el Estado (pág. 47).

(68) Cf. LEPORE: *Il Princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Nápoles, 1954. Aquí prescindimos de la discusión en torno al individuo concreto que tenía presente CICERÓN al hablar del príncipe real (Escipión, Pompeyo, él mismo), así como de la pretensión de responder a la cuestión de si AUGUSTO se inspiró más tarde en esta doctrina ciceroniana para establecer el Principado. J. TOUCHARD piensa que «no hay que sobrevalorar esta innovación» y hace notar que «el tratado *De legibus*, cuya tercera parte ofrece hacia la misma fecha una Constitución en regla, no menciona ese *princeps*» (*Historia de las ideas políticas*, ed. cit., pág. 74). Lo cierto es que proporciona al fundador del Imperio romano «el vocabulario político que iba a hacer que todos aceptaran una total modificación constitucional, presentada como una restauración de la República» (C. MOSSE: *Op. cit.*, pág. 125).

teoría previamente confeccionada a base de fuentes griegas y que injertase en ella una exposición de la historia de Roma» (69). Pero hay que destacar también que su intento de insertar la idea en la historia mediante el concepto de naturaleza como *telos*, sean cuales fueren los problemas que esto le haya planteado, permitirá a Cicerón, como observa Berti, transformar la doctrina del *optimus status civitatis* en un programa de acción política (70).

IV

En el tratado *De Legibus*, escrito posteriormente, intenta establecer un código de leyes que se amolde a la forma de gobierno que había descrito como perfecta en su *De Re Publica*. Se trataba en realidad, de la misma constitución republicana de Roma, «sin las sombras que sobre ella proyectaba la realidad política de la época de Cicerón» (71). Para que el Estado sea una auténtica República y no esté expuesto a las divisiones intestinas y a las guerras civiles, es preciso que no exista de hecho ningún interés sectorial que domine sobre los demás. En *De Officiis* dirá más tarde que los que gobiernan han de procurar ante todo «proveer a todo el organismo del Estado, sin otorgar preferencias a una de sus partes sobre las demás»; quienes persiguen otras finalidades y «atienden solamente a una parte de los ciudadanos, descuidando las restantes, fomentan en el Estado la más funesta de las calamidades, la discordia y la división, y ocurre que unos se muestran partidarios de los populares; otros, en cambio, de los *optimates*, y son muy pocos los que se preocupan por procurar el bien de todos» (72).

(69) G. H. SABINE: *Historia de la teoría política*, F. C. E., Méjico, 1970, pág. 129; este autor piensa que, en realidad, el objeto o finalidad política que perseguía CÍCERÓN era simplemente el de retrasar el reloj y restaurar la Constitución republicana en la forma que había tenido antes del tribunado revolucionario de Tiberio Graco» (*ib.*, página 128).

(70) E. BERTI: *Il «De Re Publica» di Cicerone e il pensiero politico classico*, ed. cit., página 72.

(71) A. D'ORS, en su Introducción a la edición castellana de *Las Leyes* (Instit. de Estudios Políticos, Madrid, 1970, pág. 25); poco antes había dicho que «el *ius perfectum* creado por las *leges* de CÍCERÓN presupone una constitución política perfecta. Las *leges* sirven para mantener la *res publica*, pero es ésta la que, con su perfección, proporciona al hombre una vida feliz (*De re publica*, IV, 3)» (*ib.*, pág. 25).

(72) *De Officiis*, I, 85: «... alterum, ut totum corpus rei publicae curent, ne, dum partem aliquam tuentur, reliquas deserant... Qui autem parti civium consulunt, partem neglegunt, rem perniciosissimam in civitatem inducunt, seditionem atque discordiam; ex quo evenit ut alii populares, alii studiosi optimi cuiusque videantur, pauci universorum».

La historia de Roma, y especialmente la experiencia política de su tiempo le condujeron a la conclusión de que la legalidad, por sí sola, no basta para asegurar la libertad y el bienestar del Estado y de los ciudadanos; la constitución debe tener una base moral y, en cuanto tal, «it ought to have permanent validity irrespective of political experiency or the changing moods of the people» (73).

La búsqueda de un fundamento último y de una base inmutable para las leyes del Estado conduce a Cicerón, inspirado sobre todo en las doctrinas estoicas (74), a la *lex naturae* (75), tema que ya está presente en sus escritos desde sus obras juveniles (76).

Antes de exponer el concepto de la ley natural, había observado que es preciso tomar el principio constitutivo del derecho de aquella ley fundamental que nació, para todos los siglos, antes de que se escribiera ninguna ley o de que se organizara ninguna *civitas* (77). Su intento es explicar la naturaleza del derecho, deduciéndola de la naturaleza del hombre (*eaque ab hominis*

La distinción entre *populares* y *optimates* es ampliamente estudiada en el *Pro Sestio*, cf. sobre el particular, entre otros, el artículo fundamental de P. BOYANCÉ: «Cum dignitate otium», en *Rev. des études anciennes*, 43 (1941), págs. 172-191, y el más reciente de M. FUHRMANN, art. cit., págs. 481-500.

(73) CH. WIRSZUBSKI: *Libertas as a political idea...*, pág. 85; acerca de la conciencia de crisis de la República que tiene CICERÓN y de la aguda visión de la amenaza que pesa sobre ella, cf., por ejemplo, E. COSTA: *Cicerone giureconsulto*, I, op. cit., página 268 (en referencia a las expresiones de CICERÓN «*rem publicam amissimus*», «*nulla est res publica*», «*nulla forma rei publicae*», etc.). En *Phil.*, IV, 6, 14, considera a Antonio, junto con Aníbal, los dos mayores y más implacables enemigos de Roma, y concluye preguntándose: «*nam concordiam civium qui habere potest, nullam cum habet civitatem? pacis vero quae potest esse cum eo ratio in quo est incredibilis crudelitas, fides nulla?*» (ib.). Más adelante insiste: «*Norunt isti homines formam rei publicae?*» (ib., V, 9, 25).

(74) Cf., entre otros, M. VALENTE: *L'éthique stoïcienne chez Cicerón*, París, 1956; U. KNOCHÉ: «Cicero. Ein Mittler griechischer Geisteskultur», en *Hermes*, 87 (1959), páginas 57 y sigs.; O. ROBLEDA: *Filosofía jurídica de Cicerón*, St. Biondi, II, Milán, 1965, págs. 467 y sigs.; M. VILLEY: *La formation de la pensée juridique moderne*, París, 1975 (especialmente págs. 428-506).

(75) Cf. O. ROBLEDA: «Cicerón y el Derecho romano», en *Humanidades*, 18-19 (1958), págs. 33-58.

(76) En *De Inventione* había escrito que «*natura ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem*» (II, 53, 161).

(77) «*Constituendi pero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae saeculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta*» (*De Leg.*, I, 6, 19).

repetenda natura) (78). Haciendo referencia a Platón, Aristóteles y los estoicos, observa que cuando ellos dicen que debe tomarse como punto de partida la ley, ésta debe entenderse como la *ratio summa*, ínsita en la naturaleza, que ordena lo que hay que hacer y prohíbe lo contrario (79); en otras palabras, tal ley es la esencia de la naturaleza humana, el criterio racional del hombre prudente, la regla de lo justo y de lo injusto (80).

Esto supuesto, Cicerón destaca con fuerza la superioridad del hombre sobre los demás seres de la naturaleza (81), en cuanto que fue engendrado por el Dios altísimo con una condición verdaderamente privilegiada (82), y hecho partícipe de la razón. Por ella entra en comunidad con ese Dios supremo mismo (83). Reconocer a Dios, dirá más adelante, es recordar nuestro propio

(78) El orden que se propone seguir es, pues, el siguiente: «*natura enim iuris explicanda nobis est, eaque ab hominis repetenda natura, considerandae leges quibus civitates regi debeant; tum haec tractanda quae composita sunt et descripta iura et iussa populorum, in quibus ne nostri quidem populi latebunt quae vocantur iura civilia*» (*De Lege.*, I, 5, 17). Es decir, CICERÓN expone aquí los principios y las etapas de su argumentación: apoyándose sobre la naturaleza misma del hombre y no sobre textos jurídicos, estudiará primero el Derecho natural, segundo el Derecho político, en sus realizaciones concretas y especialmente en la legislación romana.

(79) *De Leg.*, I, 6, 18.

(80) «... *a lege ducendum est iuris exordium. Ea est enim natura vis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula*» (*De Leg.*, I, 6, 19). En *Pro Milone*, 19, 52, CICERÓN había fundado sobre el Derecho natural (*non scripta, sed nata lex*) la legitimidad de la defensa contra un agresor. Pero se trataba de un caso concreto y determinado (si *vita nostra in aliquas insidias... incidisset*) y no, como aquí, de la moral en su conjunto; en *De Nat. deorum* dice, de forma semejante, que «*sequitur, ut eadem sit in iis quae humano in genere, ratio, eadem veritas utrobique sit eademque lex, quae est recti praeceptio pravique depulsio*» (II, 31, 78).

(81) «*Utique ex tot generibus nullum es animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam dei, ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam mansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem haberi deum deceat, tamen habendum sciat*» (*De Leg.*, I, 8, 24). Y más adelante escribe aquella bellísima idea de fondo estoico: «*Nam cum ceteras animantis abieciisset ad pastum, solum hominem erexit et ad caeli quasi cognationis docimilique pristini conspectum excitavit*» (*De Leg.*, I, 9, 26).

(82) *De Leg.*, I, 7, 22: «... *animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem, praeclara quadam condicione generatur esse a supremo deo*». El hombre, en cuanto dotado de razón, trae su origen de modo especial de Dios y forma comunidad con él (*De Leg.*, I, 7, 22-23), pudiendo por eso hablarse de una verdadera parentela del hombre con la divinidad: «*ex quo vera agnatio nobis cum coelestibus vel genus vel stirps appellari potest*» (*De Leg.*, I, 8, 24).

(83) «*Quid est autem, non dicam in homine sed in omni coelo atque terra, ratione divinus?... Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque est et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas*» (*De Leg.*, I, 7, 22). Prosigue luego su razonamiento diciendo que los participantes en una razón común lo son también en la

origen (...*ut is agnoscat deum, qui unde ortus sit quasi recordetur*) (84).

Después de exponer esta fundamentación teológica de la ley natural, aborda el tema de la comunidad de razón y de naturaleza entre todos los hombres. Y ya desde el primer momento deja bien claro que todo lo que disputan los hombres doctos, nada supera a la clara convicción de que hemos nacido para la justicia y de que el derecho se funda en la naturaleza y no en el arbitrio (85). Esto le parece evidente al considerar el vínculo de sociabilidad de los hombres entre sí, su semejanza esencial (86). La razón, en efecto, aunque puede variar según la cultura de cada uno, es igualmente accesible a todos, de modo que no hay hombre de raza alguna que, tomando la naturaleza por guía (*qui ducem nactus naturam*) no pueda alcanzar la perfección.

De la comunidad de razón y de naturaleza, deduce luego Cicerón, la comunidad jurídica, en el sentido de que estamos destinados por naturaleza a tomar parte unos de otros y a tener entre todos un derecho común (*inter omnes ius nos natura esse factos*) (87). Si el juicio de los hombres no se apartara de la naturaleza, todos rendirían igual culto al derecho: porque si la naturaleza les dio la razón, les dio también la *recta ratio* o razón de lo justo; y, por tanto, también la ley, que es «*recta ratio in iubendo et vetando*» y,

recta razón; por tanto también debemos los hombres considerarnos como socios de la divinidad en cuanto a la ley; además, participantes en una ley común, lo son también en un derecho común. Finalmente concluirá así: «... ut iam universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum sit existimanda» (De Leg., I, 7, 22).

(84) *De Leg., I, 8, 25.*

(85) «... *sed omnium quae in hominum doctorum disputatione versantur, nihil est profecto praestabilius, quam plane intelligi, nos ad iustitiam esse natos, neque opinione sed natura constitutum esse ius» (De Leg., I, 8, 28).*

(86) *De Leg., I, 24, 62: «... se ad civilem societatem natum senserit».* La naturaleza del hombre es sociable; por consiguiente, cada uno de los hombres es solidario con los demás y advierte en ellos un como complemento de sí; tanto que se debe tener por falsa, según él, la doctrina de los que sostienen ser sociable el hombre «*propter necessitatem vitae, quod ea quae natura desideraret, consequi sine illis atque efficere non possemus*» (*De Ofic., I, 44, 158*). Las raíces sociales son mucho más hondas. Pues, si aun todas esas cosas, «*quae ad victum cultumque pertinent, quasi virgula divina, ut aiunt, supperditarentur*», no se apartaría el hombre de sus semejantes, antes iría en su busca, «*nam et solitudinem fugeret, et socium studii quaerert, tum docere, tum discere vellet, tum audire, tum dicere*» (*De Ofic., I, 44, 158*). Es que el hombre, apunta en *De Leg., I, 10, 29*, ve en los demás tanta semejanza consigo mismo como si fueran otros yo. Y si no fuera porque la corrupción de las costumbres llega a ofuscar tal semejanza, «*sui nemo ipse tam similis esset quam omnes essent omnium. Itaque quaecumque est hominum definitio una in omnes valet*» (*De Leg., I, 10, 29*).

(87) *De Leg., I, 12, 33.*

por consiguiente, el derecho (88). La conclusión última será, en suma, que nunca es lícito desvincular de la naturaleza las leyes y el derecho (*a natura leges et iura seiungere*) (89).

En el libro II de «Las Leyes», de nuevo volverá a insistirse con claridad en el carácter divino de la ley natural; ésta no es obra de los hombres o creación particular de un pueblo, sino algo eterno (*aeternum quiddam*) que rige a todo el universo con una sabiduría que impera y prohíbe. Esto condujo a los grandes sabios antiguos a afirmar que la primera y definitiva ley (*principem legem illam et ultimam*) es el espíritu de Dios que todo lo manda o prohíbe con la razón (90).

Las precedentes consideraciones justifican la subordinación de las leyes humanas a la ley natural. En realidad —advierte Cicerón— las leyes que cada pueblo hace, varias y temporales, tienen el nombre de leyes más por aceptación que por serlo realmente (*favore magis quam re*) (91). Tales leyes se inventaron para la salvación y seguridad de las ciudades y para el pacífico bienestar de la vida humana (92). Quienes, pues, dieron a los pueblos órdenes perversas e injustas (*perniciosa et iniusta opulis iussa*), no dieron en rea-

(88) «*Quibus enim ratio a natura data est, isdem etiam recta ratio data est; ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando; si lex, ius quoque*» (*De Leg.*, I, 12, 33). CICERÓN añade que con toda justicia solía SÓCRATES maldecir al primero que desvinculó lo útil de lo justo; se lamentaba de que éste había sido el principio de todos los desastres (*id enim querebatur caput esse exitiorum omnium*) (*ib. ib.*).

(89) *De Leg.*, I, 13, 35; a continuación se refiere CICERÓN a las diferentes escuelas filosóficas que aceptan el fundamento natural del Derecho, aún consciente de que sus principios, examinados con cuidado y no improvisados, no serán aprobados por todos.

(90) *De Leg.*, II, 4, 8. No podemos ahora entrar en la idea más o menos exacta que CICERÓN tiene de la divinidad. Según LACTANCIO (*Div. lust.*, I: M. L. VI, col. 136) en la obra (perdida para nosotros) *De consolatione*, escribió: «*Nec vero ipse Deus ipse qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest nisi mens soluta quaedam et libera segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens ac movens*». Cf. DEFOURNY: «Les fondements de la religion d'après Cicerón», en *Etudes Classiques*, 22 (1954), páginas 366 y sigs. Cf. también BORTOLASO: «Valori umani nella filo. di Cicerone», en *Civiltà catt.*, 108, IV (1957), págs. 478 y sigs.

(91) *De Leg.*, II, 5, 11: «... *Quae sunt autem varie et ad tempus descriptae populis, favore magis quam re legum nomen tenent*».

(92) *De Leg.*, II, 5, 11: «*Omnem enim legem, quae quidem recte lex appellari possit, esse laudabilem quidam talibus argumentis docent. Constat profecto ad salutem civium civitatumque incolumitatem vitamque hominum quietam et beatam inventas esse leges, eosque qui primum eiusmodi scita sanxerint, populis ostendisse ea se scripturos atque laturos, quibus illi adscitis susceptisque honeste beateque viverent, quaeque ita composita sanctaque essent, eas leges videlicet nominarunt*».

lidad «leyes», sino otra cosa muy distinta (93). Resulta, de este modo, que en el mismo sentido de la palabra «ley» está insito en sustancia el concepto del saber seleccionar lo verdadero y lo justo (94). Sirviéndose de una imagen muy expresiva, Cicerón completa estas afirmaciones haciendo notar que del mismo modo que no pueden llamarse recetas médicas de verdad las que matan en vez de curar, así tampoco es ley para una comunidad aquella que perjudica de algún modo al pueblo que la padece (95).

Supuesto que el derecho se funda en la «naturaleza», y no en el arbitrio o en la opinión de los hombres, el criterio último para determinar la justicia o injusticia de una ley es su conformidad o disconformidad con la naturaleza. En un pasaje célebre, y tras afirmar que es absurdo pensar que

(93) *De Leg.*, II, 5, 11: «*Ex quo intellegi potest, eos qui perniciosi et iniusti populis iussa descripserint, quom contra fecerint quam politici professique sint, quidvis potius tulisse quam leges*». Es claro el rechazo que CICERÓN hace de toda doctrina formalística o positivística, como hoy diríamos, del Derecho: 1) Hay una serie de textos en que viene a decir que no porque una ley haya sido votada o aprobada por el pueblo u otro cualquier humano legislador, contiene ya Derecho (*De Leg.*, I, 15, 42-43). Ya que entonces lo bueno y lo malo dependerían de los hombres; pensar lo cual es cosa de locos (*De Leg.*, I, 16, 44); sería lo mismo, sigue CICERÓN, que si pensáramos que el valor de una planta o de un caballo dependen de la opinión de alguien, y no de la verdad objetiva; es decir, de la naturaleza de tales seres (ib.). Según eso, no se puede considerar sin más como ley una norma, por el hecho de circular como tal (*De Leg.*, II, 5, 13). 2) En textos muy claros afirma repetidamente que la recta interpretación del Derecho ha de ir siempre a buscar en el Derecho positivo la equidad, elemento natural, no el escrito o la letra. De tal forma que llama «insidar», «*capere aequitatem rei verbi laqueum*» al caso inverso (*Pro Caec.*, XXIX, 83-84), es decir, al dejar la equidad por la letra de la norma (*Pro Caec.*, XXVII, 78, etc.). De ahí que alabe extraordinariamente al jurisprudente AQUILIO GALO: «*qui iuris civilis rationem nunquam ab aequitate seiunxerit*» (*Pro Caec.*, XXVII, 78), y a SERVIO SÚLPICIO RUFO, por su «*admirabilis et incredibilis ac paene divina in explicanda aequitate scientia*» y porque «*quae proficiscebantur a legibus et a iure civili semper ad facilitatem aequitatemque referebat*» (*Phil.*, 9, 5, 11); en cambio, se vuelve contra aquellos otros, «*qui in omni iure civili aequitatem reliquerunt, verba ipsa tenuerunt*» (*Pro Mur.*, 12, 27); llamando a ésta «*malitiosa interpretatio*», que subtrae a la norma toda su sustancia jurídica, y la convierte en «injuria», verificándose, dice, el «*factum est iam tritum sermone proverbium: summum ius summa iniuria*» (*De Officiis*, I, 10, 33).

(94) *De Leg.*, II, 4, 12: «*... ut perspicuum esse possit, in ipso nomine legis interpretando inesse vim et sententiam iusti et veri legendi*».

(95) *De Leg.*, II, 5, 12: «*Nam neque medicorum praecepta dici vere possunt, si quae inscii imperitque pro salutaribus mortifera conscripserint, neque in populo lex, cuiuscumodi fuerit illa, etiam si perniciosum aliquid populus acceperit*»; inmediatamente añade CICERÓN que «*ergo est lex iustorum iniustorumque distinctio, ad illam antiquissimam et reum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur, quae supplicio improbos adficiunt, defendunt ac tuentur bonos*» (ib., ib.).

sea justo todo lo determinado por las costumbres y las leyes de los pueblos, Cicerón, como hemos visto, muestra con realismo a qué absurdas consecuencias llevaría en la práctica el pretender que todo lo que prescriben las leyes, por el simple hecho de ser mandado, debiera ser tenido por justo (96).

Ni el interés, ni el cálculo, ni la costumbre son el criterio de la justicia: no hay más justicia que la que lo es por naturaleza (97). Si los derechos se fundaran en la voluntad de los pueblos, o las decisiones de los príncipes, o las sentencias de los jueces, habría que concluir que es jurídico el robo, jurídica la falsificación, jurídica la suplantación de testamentos, siempre que tuvieran a su favor los votos de una masa popular. Habría así una perversión de la naturaleza de las cosas (*ut... rerum naturam vertatur*) y una absoluta negación de la moral y de la justicia (98). Con frase dura, concluye diciendo que pensar que lo justo y lo honesto dependen de la opinión de cada uno y no de la naturaleza, es cosa de locos (99).

Si, por una parte, esta doctrina del derecho natural es vista con razón como «de enorme significación» para el desarrollo ulterior del mismo (100) y en especial como fuente de inspiración para los iusnaturalistas cristianos, por otra parte, en particular desde una óptica marxista, es objeto de duras críticas y reparos. M. Bartosek, por ejemplo, ve en él un ecléctico que no expresa ninguna concepción original del mundo, sino que ofrece sólo un conglomerado de ideas tomadas de otros. En concreto, piensa que el concepto de na-

(96) *De Leg.*, I, 15, 42: «*iam vero illud stultissimum, existimare omnia iusta esse quae scita sint in populorum institutis aut legibus. Etiamne si quae leges sint tyrannorum? Si triginta illi Athenis leges imponere voluissent, et si omnes Athenienses delectarentur tyrannicis legibus, num idcirco eae leges iustae haberentur? Nihil credo magis illa quam interrex noster tulit, ut dictator quem vellet civium nominatim aut indicta causa impune posset occidere.*»

(97) *De Leg.*, I, 15, 43: «*Ita fit ut nulla sit omnino iustitia, neque natura est.*» Inmediatamente antes había dicho que hay un único derecho que mantiene unida la comunidad de todos los hombres y está constituido por una sola ley (*quod lex constituit una*), cuya ley es el criterio justo que impera o prohíbe; el que la ignora, esté escrita o no, es injusto (*quam qui ignorant, is es iniustus, sive est illa scripta usquam sive nusquam*) (*ib.*, *ib.*).

(98) *De Leg.*, I, 16, 43-44; CICERÓN se pregunta, en efecto, a sí mismo: «*Aut cur cum ius ex iniuria lex facere possit, bonum eadem facere non possit ex malo?*», añadiendo inmediatamente: «*Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma*» (*ib.*, I, 16, 44).

(99) *De Leg.*, I, 16, 45: «*Ea autem in opinione existimare, non in natura posita, dementis est.*»

(100) H. WELZEL: *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Madrid, 1971, página 43; cf. también, M. VILLEY: *La formation de la Pensée Juridique Moderne*, París, 1975, especialmente págs. 428 y sigs.

tura es en Cicerón muy incierto, vago y equívoco (101). Atribuye, sin embargo, un mayor interés a los pasajes en que Cicerón hace ver la posibilidad de que el derecho, en cuanto instrumento de supremacía de una clase, esté en contradicción con la «justicia» (102). En cualquier caso, entiende que el *ius naturale* clásico era un derecho positivo (creado empíricamente en y por la sociedad romana), *semper aequum* (esto es, adecuado siempre a las condiciones materiales y sociales en cambio continuo), *et bonum* (esto es, justo entre los miembros de la clase gobernante romana entre sí o bien en el sentido de sus intereses). Para él, el sentido y la «fachada clasista» de la concepción naturalística romana consistían en que, bajo esta bandera, la clase gobernante «podía realizar cualquiera de sus exigencias presentándola al público como natural para la sociedad humana en general» (103).

Teniendo sobre todo presente el texto de Cicerón, según el cual verdadero derecho, absolutamente válido, es aquel que procede de la «*recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna*» (104), otro autor marxista, R. Lukic, dice que tal explicación procede de una concepción ingenua de la identidad esencial de la naturaleza humana y de la naturaleza social, en tanto que tales, según ella, incluso los fines a los que debe apuntar el hombre (y no sólo los medios de llegar a ellos) están dados objetivamente, con independencia del hombre. Esto supone una insuficiente toma de conciencia del hecho de que la sociedad humana es algo que se construye siempre y que va evolucionando y cambiando cualitativamente, a medida que se desarrolla la producción, por lo que no puede haber leyes eternas e inmutables. Las explicaciones de la teoría iusnaturalista, con todo, no han sido inútiles. Han contribuido a plantear unos problemas que todavía hoy son debatidos. Al dejar claro que al lado del derecho positivo existe también un derecho natural, esta teoría ha afirmado en realidad que al lado de los problemas de la *forma* del derecho, de las reglas de conducta que se nos imponen en la sociedad, existe también el problema del *contenido* de esas reglas, esto es, «la question de savoir ce qui détermine leur contenu» (105). Así,

(101) M. BARTOSEK: «Sulla concezione "naturalistica" e materialistica dei giuristi classici», en *Studi Albertario*, II, pág. 505; cf. también nuestro ensayo: *Estado y Derecho en Roma. Teoría marxista de la historia y Derecho romano*, Cuenca, 1975, especialmente págs. 62 y sigs.

(102) Recuérdense, por ejemplo, los textos citados: *De Leg.*, I, 15, 42, y I, 16, 43-44.

(103) M. BARTOSEK: *Sulla concezione...*, art. cit., pág. 514.

(104) *De re publica*, III, 17.

(105) R. LUKIC: *Théorie de l'état et du droit*, Dalloz, París, 1974, pág. 164; por supuesto, no admite que la fuente del contenido del Derecho pueda ser la «naturaleza de las cosas» o la «voluntad divina», sencillamente porque «no existen» (*ib.*, pág. 165); cf. también, K. STOYANOVITCH: *La pensée marxiste et le droit*, P. U. F., París, 1974.

queda afirmado con fuerza que el contenido del derecho positivo no depende de la voluntad arbitraria de quien fija las normas del derecho, sino que existe un contenido objetivo que se impone a él y al que debe dar una adecuada expresión.

Sea cual fuere el valor de estas críticas, Cicerón considera que la *iustitia* surge como la actuación concreta de los preceptos del *ius naturae*. A ella está ligado el respeto de la «*dignitas*» de cada uno, el servicio a la «*utilitas communis*», la «*erga deos religios*», etc., de modo que lo «*honestum*» y lo «*rectum*» no son, sino la realización práctica de lo *iustum natura*. De este modo subraya E. Costa, la *iustitia* se corresponde con la *honestas* y el *officium*, que es «el cumplimiento de las normas de conducta fijadas por la naturaleza al hombre como ser consciente, pensante y predestinado a la sociabilidad» (106).

Cicerón, para quien «*omnis civitas est constitutio populi*» y que define a la República como «*populi res*» (107), ve en el *populus* el elemento esencial del Estado. No se trata, sin embargo, del pueblo entendido como multitud informe, sino como el conjunto de todos los hombres reunidos por un acuerdo común respecto al derecho (*iuris consensu*) y asociados por una comunidad de intereses (*utilitatis communione sociatus*) (108).

Como ya señalamos anteriormente, la forma ideal de gobierno del pueblo, en cuanto *civitas* o colectividad organizada del Estado, sería un régimen mixto en que la monarquía, la aristocracia y la democracia se equilibraran entre sí, evitando la degeneración en las formas pervertidas de la tiranía, la opresión oligárquica o la anarquía. En esta concepción del Estado, la *res publica populi romani* aparece esencialmente ligada a un orden jurídico basado en la *lex*. De hecho, la *lex publica* «viene a ser, desde el punto de vista jurídico-político..., la expresión más alta de la vida política republicana» (109).

(106) E. COSTA: *Cicerone giureconsulto*, I, ed. cit., pág. 21.

(107) *De re publica*, I, 26.

(108) «... *populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. Eius enim causa coeundi est non tam imbecilitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio*» (*De re publica*, I, 25). SABINE resume el contenido de este texto en tres proposiciones: la autoridad procede del pueblo; sólo debe ser ejercida con el respaldo del Derecho; está sometida a la ley moral o natural (op. cit., pág. 131); cf. también G. LOMBARDI, art. cit., págs. 193 y sigs.

(109) P. FUENTESECA: *Lecciones de historia del Derecho romano*, Salamanca, 1970, página 58; anteriormente subraya que «en nuestra opinión la Roma republicana realizó un tipo de Estado —la palabra puede aplicarse a nuestro juicio sin temor alguno— que fue la culminación de la idea griega de *polis* bajo la denominación de *res publica romana*. La noción de *res publica* desde el punto de vista político expresa la idea de comunidad política bajo el aspecto más profundamente comunitario» (*ib.*, pág. 57).

Teniendo en cuenta la relación estrecha que establece Cicerón entre el *ius* y la *civitas* (110), se ha señalado que en él se encuentra la más alta formulación del Estado romano entendido como *res publica*, esto es, como perteneciente al *populus*. V. Frosini considera poco exacto atribuir a Platón el honor de haber sido el fundador y defensor de la idea de «Estado de derecho»; parece una afirmación paradójica (*giudizio che suona paradossale*), si se tiene en cuenta que el filósofo griego, conforme a su modelo ideal de la *Polis*, se inspiró en un ideal ético del Estado, concebido como *mega anthropos*, como personificación de un principio superior, como organismo unitario que anticipa ya de algún modo la imagen del *Leviathan*. Cicerón, en cambio, ofrece, por primera vez en la historia, una formulación jurídica cabal del Estado; según ella, la *civitas* no es sino la *iuris societas*, una asociación humana puesta bajo el imperio de la ley (111). El magistrado que ejerce el poder político y gobierna al pueblo, lo hace con el respaldo del derecho y sometido a él; en este sentido, es significativa la afirmación de Cicerón según la cual «puede decirse que el magistrado es la ley que habla, y la ley un magistrado mudo» (112).

(110) «*Quid est enim civitas, nisi iuris societas?*» (*De re publica*, I, 32). Recuérdese la definición de *populus* que da en esta misma obra, I, 25, en la que se establece la relación íntima existente entre Derecho, moral, interés particular e interés común. El argumento final del pasaje de CICERÓN (I, 32) es, según afirma F. HERNÁNDEZ-TEJERO, «que la concordia se establece muy fácilmente en un Estado en el que una misma finalidad se impone a todos. Cuando hay intereses diversos y las conveniencias de uno no coinciden con las conveniencias del otro, toman auge las discordias... Encajan en esta línea de pensamiento las afirmaciones vertidas en *De re publica*, I, 32, de que ningún lazo de Derecho puede existir en la sociedad política cuando es desigual la condición jurídica de los ciudadanos» (*El pensamiento jurídico de Cicerón*, en «*De Re Publica*», art. cit., pág. 351).

(111) V. FROSINI: «Lo Stato senza miti», en *Riv. Int. Fil. del Dir.*, 28 (1951), páginas 421 y sigs., recensionando la obra de CASSIRER: *The myth of the State*, escrita en vísperas de su muerte en el exilio americano; cf. también de este autor, *La forma dello Stato*, *Ibidem*, 33 (1956), pág. 762.

(112) *De Legibus*, III, 1, 2: «... *vereque dici potest, magistratum legem esse loquentem, legem autem mutum magistratum*»; acerca de la relación entre el *princeps* y el *ius* en CICERÓN, cf. F. HERNÁNDEZ-TEJERO: «El pensamiento jurídico en Cicerón: *De Officiis*», en *Rev. de la Fac. de Derecho Univ. de Madrid*, XIV (1970), págs. 64-65; según él, la afirmación del sometimiento del príncipe al Derecho «no sólo alienta en CICERÓN, sino que es constante en el pensamiento jurídico romano» (pág. 64), aludiendo luego a la forma correcta de interpretar la afirmación de ULPIANO: «*princeps legibus solutus est*», que se encuentra en el *D. 1, 3, 31*, y que puede dar lugar a una interpretación equivocada del pensamiento romano en punto a la sujeción del príncipe a las leyes, muestra la existencia de otros textos, algunos de la época postclásica, donde se prueba la continuidad del pensamiento ciceroniano. A propósito de la posibilidad

V

Hemos visto anteriormente cómo Cicerón —que se proclamaba a sí mismo *defensor libertatis* y que afirmó con insistencia haber actuado en la vida pública animado por el deseo de salvaguardar esa libertad amenazada— intentó también establecer las bases de un Estado en el que los ideales republicanos pudieran continuar manteniendo su vigencia y haciendo realidad la afirmación de que «*libertas in legibus consistit*» (113). Para él la *res publica* es la expresión política de la *libertas* y ésta, a su vez, es la esencia misma de la República, entendida como *res populi*.

Es importante tener presente que en Roma, a diferencia de lo que ocurre en la época moderna, no es vista la libertad en función de las «libertades individuales» y de las garantías jurídicas que las protegen (114). La libertad no es un derecho innato, sino un derecho que se adquiere; es entendida en un sentido estrictamente *jurídico*, no como libertad propiamente *política*. B. Constant fue el primero en establecer esta distinción, contraponiendo la libertad como disfrute privado o libertad individual, a la libertad como participación en el poder político, esto es, a la libertad colectiva; de este modo quedó abierto un debate importante en el que tomaron parte activa, entre otros, Jellinek, Croce, Von Lübtow y Ortega y Gasset. Como conclusión de su exposición de las diferentes formas de entender las diferencias entre la concepción antigua y moderna de la libertad, V. Frosini hace notar que la línea ideal (más que cronológica) entre el pasado y el presente de la libertad debe situarse en las llamadas «Declaraciones de Derechos del Hombre», a partir del siglo XVIII, que consagraron el *derecho de libertad* (115). A partir de en-

de ver en CICERÓN un antecedente de lo que a partir del siglo XVI se llamó «Razón de Estado», cf. R. DE MATTEI: «Il problema della "Ragion di Stato", nel Seicento», I, en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 26 (1949), págs. 199-200, donde interpreta la expresión «*ratio rei publicae*» y el concepto de *utilitas*, sin descender a un análisis convincente de los textos.

(113) Cf. CH. WIRSZUBSKI: *Libertas as political idea at Rome...*, ed. cit., página 87, inmediatamente después de haber afirmado que con la obra *De Legibus* CICERÓN había venido a ser «the swan-song of Republican constitutionalism», que se basa justamente en ese principio de sumisión a la ley.

(114) Cf., por ejemplo, G. PECES-BARBA: *Derechos fundamentales*, I, *Teoría general*, Guadiana de Public., Madrid, 1973, págs. 237 y sigs. (aquí estudia «las garantías específicas: la protección judicial de los derechos fundamentales»).

(115) V. FROSINI: «Libertarismo antiguo e liberalismo moderno», en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 37 (1960), pág. 418. En este artículo el autor hace una exposición valorativa de las ideas expuestas por los autores que citamos en el texto. Anteriormente había aludido ya a esta problemática en IURA, 3 (1952), págs. 274 y sigs., es su recensión de la obra de CH. WIRSZUBSKI.

tonces se pasa de una concepción cerrada de la libertad (restringida a determinados grupos o sometida a determinadas condiciones), a una libertad *abierta*, de la cual todos pueden ser partícipes y que tiende, por su misma lógica interna, a desenvolverse y expansionarse. Si en el mundo antiguo y medieval (feudal) las minorías que propugnaban los beneficios de la libertad la consideraban como un privilegio y como una meta establecida, en el mundo moderno «es una libertad liberadora, que tiene la capacidad de acrecentarse y multiplicarse; no es estática sino dinámica» (116).

F. Schulz ha subrayado que aunque el Estado romano reconocía a los ciudadanos un amplio margen para las actividades individuales, hasta el punto de que el derecho privado romano es un «*monumentum aere perennius*» del sentido romano de la libertad (117), falta, sin embargo, una verdadera y auténtica garantía jurídica de esta libertad por parte del Estado y frente al mismo Estado (118). En realidad, dice Ortega y Gasset, «para el romano el poder público no tiene límites: el romano es *totalitario*» (119). El individuo humano no es concebible aparte de la colectividad a que pertenece: no existe políticamente ni puede actuar sino es a través de los órganos públicos. Pese a todo, y precisamente mediante el juego de las instituciones que dan forma al Estado y lo adaptan a las preferencias vitales del *populus*, es posible la vida como *libertad*, en su sentido más esencial y profundo (120). Esta era, como ha observado perspicazmente el mismo Ortega y Gasset, la convicción íntima de Cicerón. Para él, la *libertad* no sólo tenía un sentido negativo (vida pública

(116) V. FROSINI: «Libertarismo...», art. cit., «è una libertà liberatrice, che ha la capacità di accrescersi e di moltiplicarsi; essa non è statica ma dinamica» (pág. 419).

(117) F. SCHULZ, art. *Libertas*, en op. cit., pág. 877; en las páginas anteriores ofrece este autor una amplia panorámica que ilustra el sentido concreto de esta afirmación.

(118) F. SCHULZ: *Prinzipien des römischen Rechts*, Munich, 1934, págs. 95 y siguientes (cf. especialm., págs. 109-111).

(119) J. ORTEGA Y GASSET: «Del Imperio Romano», en O. C., VI, págs. 79-80; después de señalar que la *civitas* no era una suma de individuos, sino un cuerpo legalmente organizado, con una estructura propiamente colectiva, y que las libertades no eran en realidad de los individuos, sino atributos del mando como tal, concluye: «Una efectiva libertad privada, acotamiento y barrera al poder público, hubiera parecido a los quirites algo así como un *Indian Reservation*» (*ib.*, pág. 81). Cf. también, entre otros, K. LÖWENSTEIN: «Roma y la teoría general del Estado», en REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, 174 (1970), pág. 27: «el Estado era un amo estricto, que exigía una obediencia absoluta y una fidelidad ciega»; también MOMMSEN: *Staatsrecht*, I, página 361.

(120) J. ORTEGA Y GASSET: Op. cit., pág. 89; según dice allí mismo, la imposibilidad de poder preferir unas instituciones a otras y de imponer al Estado «el gálbico que les proporciona su albedrío», frustra en los pueblos la vida como libertad.

sin reyes, sin un *dominus* que haga imposible todo derecho a la autodeterminación), sino también positivo, a saber: «vida pública según las instituciones republicanas y tradicionales de Roma» (121). Gracias a ellas todos los ciudadanos tenían la *posibilidad teórica* de participar en el gobierno, sean cuales fueran las limitaciones reales que opusieron a tal posibilidad las oligarquías dominantes (122).

En este sentido, Kunkel, reprocha a Cicerón el no haber sacado de sus bellas teorías la consecuencia de que la libertad del ciudadano republicano consiste, ante todo, en su derecho a participar en el poder estatal, «o por lo menos», no la saca con la claridad y decisión que se podría esperar» (123). En realidad, a finales de la República la *libertas* política viene a indicar la libertad de la oligarquía senatorial dirigente, poco dispuesta a permitir que todos los ciudadanos tuvieran un verdadero derecho a tomar parte en las determinaciones (124). En todo caso, debe decirse que fue el propio Senado el que «forjó el instrumento de su propia liquidación definitiva, arrastrado por los defectos de la constitución oligárquica» (125).

VI

Al final de su tratado *De re publica* (libro VI) inserta Cicerón el famoso «*somnum Scipionis*» (126). Hablando Escipión el Africano a su nieto, le anun-

(121) *Ib.*, pág. 78; cf. SCHULZ, art. *Libertas...*, pág. 873.

(122) Cf. U. ALVAREZ: *La jurisprudencia romana...*, ed. cit., pág. 48, n. 21.

(123) W. KUNKEL: *El concepto de libertad en Cicerón y bajo el Principado*, artículo cit., pág. 29.

(124) *Ib.*, págs. 454-455; añade que «lo que le quedaba al ciudadano corriente en la práctica no era mucho más que la exigencia de un desempeño justo del poder estatal por los gobernantes, garantizado mediante la función protectora de ciertas instituciones constitucionales populares» (pág. 455).

(125) J. M.^a GIL ROBLES: *Cicerón y Augusto...*, ed. cit., pág. 89. En cierto modo, se cumple aquí, de múltiples formas, lo que de modo general había observado CICERÓN en *De Officiis*, III, 6, 26: «Es un principio cuya vigencia todos debemos reconocer y aceptar el de que la utilidad pública y la particular son una sola y misma cosa. Si cada individuo procura y actúa exclusivamente para sí, la sociedad humana quedará destruida» (... *quam si ad se quisque rapiet, dissolvetur omnis humana consortio*). En otro pasaje había observado que «resulta triste que esta elevación y grandeza de ánimo engendren fácilmente la obstinación y una pasión sin freno, por conquistar los primeros puestos en la vida» (... *quod in hac elatione et magnitudine animi facillime pertinacia et nimia cupiditas principatus innascitur*) (*De Officiis*, I, 19, 64).

(126) Cf., entre otros, P. BOYANCÉ: *Etudes sur le Songe de Scipion*, París, 1936; M. DE GUZMÁN: «Comentario al sueño de Escipión», en *Humanidades*, X, 21 (1958), páginas 213-236; K. BÜCHNER: «Das Somnium Scipionis und sein Zeitbezug», en *Gymnasium*, LXIX, 1962.

cia el triunfo que obtendrá sobre Cartago y sus éxitos futuros, destacando especialmente el papel que deberá desempeñar en la vida de Roma como «regenerador de la República». A fin de animarle a asumir su misión con fortaleza y entusiasmo, le hace saber que todos aquellos que salvaron, socorrieron o ensancharon su Patria «tienen preparado de antemano su lugar en el cielo...» (127), de donde han venido y al cual vuelven finalmente los *rectores et conservatores* del Estado. Ideas típicas del estoicismo helenístico romano, como las de la providencia divina, la grandeza y majestad del universo, la pequeñez de la tierra frente a las regiones celestes, etc. (128), se repiten luego de diferentes maneras, para concluir exaltando la dignidad del espíritu, no sometido como el cuerpo a la mortalidad, y exhortando a ocuparle en las cosas más altas, de las que ninguna lo es tanto como el velar por el bien de la Patria.

Interpretando el sentido de este «sueño», hace notar G. Puente Ojea, desde su óptica marxista, que «el realismo político de Panecio y el espiritualismo astral de Posidonio encuentran en los presuntos labios del general romano una expresiva síntesis de la ideología de una clase dominante en la hora de sus grandezas» (129). La doctrina original del estoicismo se combina ahora con otros elementos griegos, llegándose a una formulación ideológica nueva que, al mismo tiempo que posibilita la comprensión de las transformaciones sociales y políticas del mundo helenístico romano, sirve admirablemente para legitimar el poder de las clases propietarias de Roma en su fase de expansión territorial, «asentando el señorío de la *oikouménē* en el *ius* y el *imperium*, como trasuntos de una concepción moral» (130).

(127) *De re publica*, VI, 13: «... omnibus, qui patriam conservarint, adiuverint, auxerint, certum esse in coelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur. Nihil est enim illi principi deo, quo omnem hunc mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur. Harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur».

(128) Cf., por todos, la importante obra de conjunto de E. ELORDUY-J. PÉREZ ALONSO: *El estoicismo*, 2 vols., Madrid, 1972.

(129) G. PUENTE OJEA: *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la edad antigua*, Madrid, 1974, pág. 162; de los escasos fragmentos del libro VI *De re publica* (aparte del fragmento referente al sueño de ESCIPIÓN) puede deducirse que CICERÓN otorgaba un gran valor «político» a la religión, en especial a la doctrina de la inmortalidad; cf. también M. VALENTE: *L'éthique stoïcienne chès Cicéron*, París, 1956, y DEFURNY: *Les fondements de la religion d'après Cicéron*, art. cit., págs. 366 y sigs.

(130) *Ib.*, pág. 163; anteriormente había estudiado el autor las bases teóricas del estoicismo romano, desde su óptica marxista, intentando demostrar que el estoicismo medio, aunque asumió esencialmente el sistema doctrinal del estoicismo antiguo, fue introduciendo las revisiones que eran necesarias para satisfacer las nuevas exigencias

Sea cual fuere el núcleo de verdad que subyace a esta interpretación, es indudable que el ideal de la reforma política que (a diferencia de Polibio, a quien su concepción del desarrollo biológico no permitía concebir la posibilidad de una restauración del Estado romano) perseguía Cicerón, le condujeron a posiciones antidemocráticas y contradictorias. El caso de la institución del tribunado de la plebe puede ser ilustrativo. Pese a que en determinados momentos reconoce que tal institución viene exigida por la naturaleza misma de la *natura rerum publicarum* y por el dinamismo del desarrollo constitucional, recurre luego a sutiles razonamientos para justificar por qué debió prevalecer un régimen constitucional fundamentalmente aristocrático. Se revela de este modo, en expresión de Berti, como *conservador* en el peor sentido del término, «es decir fautor de una ideología particular, tendente a mantener vivos los privilegios en determinadas clases» (131). Su programa de restauración del Estado, para el que buscaba la inspiración del pensamiento político clásico, aparece entonces más bien como una reacción contra aquella última revolución que instauró la constitución perfecta y definitiva, que como la voluntad de actuar integralmente la constitución mixta (132).

Por último, la problemática apuntada puede completarse desde otra perspectiva. De Martino ha observado que en el mundo romano de las guerras civiles hay que tener presente un factor psicológico importante y común a todos los grupos sociales: la aspiración hacia un orden nuevo. Para la fracción intransigente de la nobleza este orden nuevo consistía en mantener el antiguo sistema republicano, basado sobre la autoridad del Senado y el monopolio político de la aristocracia. De este modo pensaba proteger y consolidar sus privilegios. Hay que reconocer que, en realidad bajo la República, la libertad «era pur sempre la libertà dei nobili» (133) y que en esta última etapa, en particular, era fácil descubrir «sotto il velo de la libertà il monopolio della libertà di pochi» (134).

Cicerón, que se sentía a sí mismo al lado de los *optimates* y frente a los *populares*, no podía dejar de defender un ideal de libertad que no estuviera

ideológicas. Para él resulta evidente que «la ideología estoica del período helenístico-romano se configuró en estrecha dependencia a los intereses de las clases dominantes de la República romana» (pág. 152).

(131) E. BERTI: *Il «De Re Publica» di Cicerone...*, ed. cit., pág. 77: «cioè fautore di un'ideologia particolare, tendente a mantenere in vita privilegi in determinate categorie».

(132) *Ib.*, pág. 78.

(133) F. DE MARTINO: *Storia della Costituzione Romana*, IV, Nápoles, 1962, página 3, núm. 7.

(134) *Ib.*, *ib.*, pág. 6.

en contradicción con las aspiraciones de la clase a que pertenecía. Era, pues, normal que se manifestara claramente conservador y enemigo de las reformas, en especial dentro del campo económico. De este modo, su lucha por la libertad política carecía verdaderamente de bases reales. Porque es cierto, en último término, que, como señala Brunt, lo que distinguió a Roma no fue la desigualdad económica ni la explotación, sino «la enormidad de la escala de ambas» (135). Se trata de un hecho histórico de suma importancia, puesto que «la revolución iba a nacer de la miseria y del resentimiento de las masas» (136).

Efectivamente, a nivel de las masas populares la necesidad de un cambio hacia otro orden nuevo las llevó a intuir que la protección contra los abusos de que eran objeto y el remedio a su miseria, podría estar en los jefes militares. En cualquier caso, fue justamente un movimiento con intenciones conservadoras el que haciendo uso de la fuerza armada para influir sobre la lucha política, abrió el camino a la más completa revolución que podía amenazar a la República romana y a las tradiciones de que ella era depositaria. Como subraya M. A. Levi, esta presencia del ejército en las luchas políticas, tendría como resultado la transformación total del Estado romano, al concentrarse los poderes políticos en una sola persona que representara los intereses de todos los grupos; pero sin que éstos participaran en la dirección de la vida colectiva; de este modo se delineaba ya el origen de la nueva legitimidad romana (137).

Así, pese a que Augusto no pretendía hacer de su Principado una monarquía absoluta «in republicam disguise» (138), sino que pretendía conservar todos los elementos aprovechables de la República, estaba ya en marcha un proceso irreversible hacia un orden nuevo. Y, una vez más, la *libertas* será el prin-

(135) P. A. BRUNT: *Conflictos sociales en la República romana*, Buenos Aires, 1973, página 68; cf. también J. DAZA: *Estado y Derecho en Roma. Teoría marxista de la historia y Derecho romano*, ed. cit., págs. 66 y sigs.

(136) P. A. BRUNT: *Conflictos sociales...*, ed. cit., pág. 68; DE MARTINO alude a la insensibilidad de las clases dirigentes respecto al problema económico (*ib.*, III, pág. 29). Cf. también BRUNT: *Op. cit.*, pág. 141, a propósito de los motivos reales del descontento de las masas, sea cual fuere el juicio que merezcan los llamados «populares»; J. DAZA: *Op. cit.*, págs. 67 y 68.

(137) M. A. LEVI: *La lotta politica nel mondo antico*, A. Mondatori, 1963, páginas 201 y sigs.

(138) CH. WIRSZUBSKI: *Libertas as political idea...*, ed. cit., pág. 129, este autor dice que las dos grandes ideas que sobrevivieron al colapso de la República son: la idea de que la ley estaba sobre todo poder («above all power») y que el Estado romano era «the common concern» del pueblo romano (*ib.*, pág. 129). Se trata, pues, añade, de dos diferentes aspectos de la *libertas*, los dos que estarán en el primer plano en el conflicto entre la libertad y el Principado.

cipio supremo que invoca el poder para legitimar su situación. Hasta qué punto esta presentación como *vindex libertatis* (139) será confirmada o desmentida por los acontecimientos posteriores, es un tema que rebasa el marco y la intención del presente artículo.

JESÚS DAZA MARTÍNEZ

(139) «... *per quem (exercitum) rem publicam dominatione factionis oppressam in libertatem vindicavi*» (*Res Gestae divi Augusti*, I, 1). Sobre el tema de la libertad y el Principado puede verse, por ejemplo, R. KLEIN: *Prinzipat und Freiheit*, Darmstadt, 1969 (se trata de una serie de contribuciones de distintos autores, precedida por una amplia introducción de este editor).