
ORDO NATURAE ET ORDO POLITICUS EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA
DE M. T. CICERÓN

*Dr. José Ricardo Pierpauli**

El objeto del presente estudio es poner de manifiesto la relevancia de la labor de integración entre el aristotelismo y el platonismo filosófico-político y jurídico llevada a cabo por Cicerón. Al mismo tiempo, la comprensión de esa labor permitirá subrayar la tarea de mediación que llevó adelante Alberto Magno, al recoger, precisamente de la obra de Cicerón y aun sin conocer la totalidad de las obras políticas y jurídicas de Aristóteles y Platón, sus lineamientos esenciales. Tanto en la obra de Cicerón como en la de Alberto Magno y de su discípulo Tomás de Aquino, puede observarse como constante la relación de fundamentación que existe entre los conceptos de *ordo naturae*, *ordo politicus et ordo iuridicus*. El presente examen se detendrá en dicha relación acotada a la obra de Cicerón, para, finalmente, poner de relieve su actualidad, intentando una nueva lectura del axioma *secundum naturam vivere*.

Palabras clave: Ordo naturae, ordo politicus, ordo iuridicus, ethos.

ORDO NATURAE ET ORDO POLITICUS IN THE POLITICAL
PHILOSOPHY OF M.T. CICERO

The purpose of the present study is to make clear the relevance of the effort towards integrating philosophico-political and juridical Aristotelianism and Platonism carried out by Cicero. Furthermore, the understanding of this effort will allow us to underscore the mediatory task carried out by Albertus Magnus in recollecting, precisely via Cicero's work and even without knowing the totality of Aristotle and Plato's political and juridical works, their essential outlines. Both in Cicero's work and in that of Albertus Magnus and his disciple Thomas Aquinas the relation of foundation existing between the concepts of *ordo naturae*, *ordo politicus et ordo iuridicus* may be seen as constant. The present inquiry will focus on the aforementioned relation as it can be found in Cicero's work, in order to lastly make clear its actuality, by attempting a new reading of the *secundum naturam vivere* axiom.

Keywords: Ordo naturae, ordo politicus, ordo iuridicus, ethos.

* Universidad del Salvador-CONICET, Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: joseriocardopierpauli@yahoo.com.ar

Introducción

EN ESTUDIOS ANTERIORES HE ADVERTIDO ACERCA DEL PELIGROSO reduccionismo que supone el usar la calificación de *aristotélica* para designar la Filosofía Política de Tomás de Aquino. En primer lugar, Tomás de Aquino no recibió directamente la obra Política y Moral del Estagirita, sino a través de su maestro Alberto Magno. En segundo lugar, no debe pasarse por alto la notoria existencia de elementos de origen neo-platónico y estoico en la obra del Aquinate. En efecto, también la presencia de dichas ideas se debe a la labor de mediación y de transmisión efectuada por el *Doctor universalis*. Ahora bien, el hecho de que tanto el platonismo filosófico-político como el aristotelismo hubieran sido conocidos en forma tardía, pero que aun así, algunos elementos de dichos sistemas puedan verificarse en la obra temprana de autores como Alberto Magno, obliga a examinar las vías a través de las cuales al menos una incipiente tentativa de integración del platonismo con el aristotelismo pudo tener lugar. En términos de recepción y de transmisión de la Filosofía griega al orbe de la latinidad, tres son las figuras que deben destacarse. En primer lugar y de modo especial en cuanto toca a la Filosofía Práctica, fue precisamente Marco Tulio Cicerón (106-43 A.C.) el primero en conciliar a Platón con Aristóteles y transmitirlo a la posteridad. En lo tocante a la Filosofía general y a la Teología, corresponde un lugar de privilegio a Boecio, por haber intentado una empresa análoga a la de Cicerón. Pero una auténtica recepción de las labores parciales efectuadas por ambos, así como la genuina transformación de la Filosofía Antigua a la luz de las exigencias de las Sagradas Escrituras, solo es debida a Alberto Magno.

Objeto del presente estudio es reconstruir los rasgos esenciales de la Filosofía Política de Cicerón, con la intención de poner subsidiariamente en evidencia cuánto le deben Alberto Magno y Tomás de Aquino. Señalar, como es costumbre, el escaso vuelo filosófico de Cicerón, constituye, desde mi punto de vista, una *media verdad peligrosa*. Una media verdad porque el mayor mérito de Cicerón radica justamente en haber dotado a la gran especulación jurídica de los romanos su elemento integrador, vale decir, la reflexión filosófica de orientación teológica¹. Una media verdad peligrosa debido a que soslayar, por

¹ Cfr. FERRERO, L., *M. Tullio Cicerone. Opere Politiche e Filosofiche*, UTET, Varese, 2009, p. 22.

ese motivo, la obra de Cicerón, implica soslayar un hito de la mayor significación para el desarrollo posterior de la Filosofía Política de Occidente. Por caso, en la obra de Cicerón se verifica, sin dificultad, el debate entre el iusnaturalismo de base metafísica, el contractualismo de los epicureístas y el utilitarismo de Carnéades. Sin la comprensión de ese debate en sus genuinos orígenes, difícilmente pueda comprenderse el debate posterior en el seno de la modernidad. En la obra filosófico-política de Cicerón se constata la integración de la Filosofía Política de Platón y de Aristóteles con la labor de los jurisconsultos romanos. La lectura de la obra de Cicerón permite descubrir, no solo la dimensión realista de los romanos y su señalada practicidad, sino lo que es aun más importante, las posibilidades de integración de dicha practicidad y realismo con la Metafísica y la Teología de los griegos. El Derecho Natural, objeto de las reflexiones de Cicerón, operó en los siglos posteriores², en dos niveles. En orden a la trascendencia, abrió la integración de la labor de los romanos hacia una causa primera y hacia una ley inmutable y eterna; en orden a la inmanencia, entregó al complejo de la experiencia jurídica de los jurisconsultos, y a la Filosofía Política en general, su criterio de legitimidad.

Con lo dicho queda pues trazado el plan de mi exposición. En efecto, en primer lugar pondré en evidencia el lugar que ocupa Cicerón en el marco de mis tres paradigmas de la Filosofía Política. En segundo lugar, ofreceré la reconstrucción de su Filosofía Política desde el particular punto de vista que surge de la relación *ordo naturae et ordo politicus*. Finalmente, en las consideraciones conclusivas, pondré en evidencia que, aun cuando el modelo filosófico-político de Cicerón pertenece al primer paradigma de la Filosofía Política, con todo, se trata de un modelo de transición hacia el segundo paradigma. Así mismo, se puntualizará el significado de la obra política de Cicerón en el marco del problema teológico-político actual.

1. El lugar que ocupa Cicerón en los tres grandes paradigmas de la Filosofía Política

La biografía de Cicerón, a los fines del presente estudio, interesa poco y mucho al mismo tiempo. Poco, pues son numerosas las obras que han ofrecido, hasta donde fue posible, la reconstrucción de la vida y el marco general de la obra de Cicerón. Apelando al sentido cooperativo que toda labor científica debe tener, me remito a las mismas para relevarme de una tentativa biográfica³. En cambio, sirve ciertamente de mucho señalar que es importante el año del nacimiento de Cicerón, la labor que desempeñó y las circunstancias de su decapitación. Cicerón nació y murió durante el siglo precedente al nacimiento de Cristo. Roma vivía una gran convulsión por entonces⁴. Cicerón estuvo convencido de que su labor debía ser a la vez práctica y especulativa. Práctica, por cuanto debía dedicar su vida al fortalecimiento de la República y con ello, a la salvación de su patria y de su destino

² Especialmente en la labor de *recepción* y de *transformación* llevada a cabo por Alberto Magno durante la primera mitad del siglo XIII.

³ Cfr. PRAECHTER, K., *Die Philosophie des altertums*, en UEBERWEGS, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Mittler und Sohn, Berlín, 1926, pp. 471-475.

⁴ Cfr. HOMO, León, *Nueva Historia de Roma*, trad. de Farrán y Mayoral, Iberia, Barcelona, 1981, p. 117 y ss.

universalista. De este modo, contribuiría en gran medida a la labor posterior de la Roma Católica. Especulativa, pues las lecciones recibidas de Panecio, en Filosofía Política, y de Posidonio, en Teología, operaban en su espíritu al modo de un imperativo. La vida política encontraría así no solo la orientación práctica que los romanos intuitivamente le atribuían, sino la practicidad en su dimensión filosófica que, de un modo u otro, antes le habían atribuido Platón y especialmente Aristóteles. En la obra de Cicerón, y gracias a la labor de mediación de Panecio de Rodas, se observa la primera gran tentativa de reconciliación entre las Filosofías Políticas de Platón y de Aristóteles. Cobra sentido la hipótesis siguiente: Alberto Magno habría emprendido su labor de estudio de la obra íntegra de Aristóteles al comprobar, mediante el estudio de la obra de Cicerón, sus posibilidades de integración con el platonismo y sobre todo, las posibilidades de integración respecto del texto sagrado.

El círculo de estudiosos nucleados en torno de la persona y la obra de Leo Strauss ha dedicado un capítulo, en su *Historia de la Filosofía Política*, a la Filosofía Política y a la actitud filosófica de Cicerón⁵. Ciertamente, en punto a dicho capítulo, Cicerón asumió la Filosofía al modo socrático, vale decir, como actitud de vida. Cicerón pensó y ejerció tanto la Política como el Derecho, filosóficamente⁶. En su obra la retórica se ordenaba a la verdad filosófica y no a la inversa, como era el caso en los sofistas. También es verdad que Cicerón, por haber asumido una actitud política y filosófica, se tornó peligroso para el régimen político de su tiempo. La actitud de Antonio es prueba irrefutable de ello. No es rigurosamente verdadero que Cicerón hubiera hablado *entre líneas* o valiéndose de *mentiras piadosas*. Mientras que Platón se dirigía a un auditorio capaz de percibir y comprender su mensaje en clave filosófica, Cicerón hablaba para los no filósofos. Intentaba nada más ni nada menos que rehabilitar el sentido común en torno de las cosas políticas. Sin embargo, basta leer sus escritos políticos para advertir que Cicerón siempre habló muy claramente.

Cicerón vivió en la órbita más próxima de la plenitud de los tiempos. Sus reflexiones políticas, aun cuando, por obvias razones, carentes de base escriturística, están impregnadas, a pesar de ello, de religiosidad y de piedad. Cicerón vivió como Sócrates, al servicio del mejor orden político, y murió como él, en defensa de un ideal moral y político de base universalista y teológica. La orientación práctica de su labor especulativa implica la consagración a un bien común temporal y espiritual como es la Patria. Si la Patria es una idea que se articula en la politicidad, pero que nos asocia con la divinidad, entonces Cicerón, en cuanto consagró su vida a ese ideal, fue al mismo tiempo platónico y aristotélico. Sin embargo, en su obra se conjugan de modo aún problemático, Filosofía Política y Teología. En la recepción de la fórmula programática del estoicismo *secundum naturam vivere* realizada por Cicerón, el significado de *naturalaleza* no aparece claramente diferenciado respecto de sus fuertes connotaciones teológicas. Ello ha conducido a catalogar el modelo

⁵ Cfr. HOLTON, J., *Marco Tulio Cicerón*, en STRAUSS Y CROUSEY (ED.), *Historia de la Filosofía Política*, trad. de García Urriza, Sanchez y Utrilla, FCE, México, 2000, pp. 158-176.

⁶ «...he considerado que fuese necesario para el bien del Estado, exponer la Filosofía a nuestros conciudadanos, porque consideré de gran importancia para el prestigio y para la gloria del Estado que conceptos tan importantes y célebres figurasen también en la literatura latina». CICERÓN, *De natura deorum*, I, 4-8, ed. de Calcante, C. M., Rizzoli, Milán, 1998, p. 46.

ético del orador romano como teológico⁷ y a su Filosofía Política como uno de los prototipos de Teología Política. Por tal motivo, he caracterizado a Cicerón como un exponente del primer paradigma de la Filosofía Política, inaugurado por Platón. Pero, al mismo tiempo, su obra ofrece elementos que, reexaminados a la luz de la idea de Creación, permiten abrir, como se verá, la perspectiva del segundo paradigma de la Filosofía Política. En efecto, Platón nos exige poseer una clave teológica, tal como es el Sumo Bien, para comprender la vida política con lo cual su Filosofía Política se confunde con la Teología. He aquí pues la nota característica de mi primer paradigma de la Filosofía Política.

En las obras de Maquiavelo y de Hobbes en cambio, la Teología trascendente queda reducida a la pura inmanencia, pues tanto el Príncipe como el Leviatán son auténticos dioses mortales. Se trata también de la confusión entre Teología y Política, pero lo que se confunde es ahora una teología inmanente, surgida por necesidad política y al servicio de la Política. He aquí la nota distintiva del tercer paradigma de la Filosofía Política. Por su parte, Cicerón se orienta hacia la resolución del problema concreto de su patria y de la delimitación del mejor orden político. Si bien, al establecer que la *lex naturae* es anterior y condicionante de dicho ordenamiento y que la estructura jurídico-positiva del orden político se elabora con referencia a la *lex naturae*, encontró tanto la clave para sistematizar la totalidad de la Filosofía Política y Jurídica en el interior de la Filosofía general, como la ordenación última de dichas Filosofías a la Teología, al no diferenciar claramente la *lex naturae* de la *lex divina*, debió permanecer en la esfera del modelo platónico.

2. La relación *ordo naturae et ordo politicus* en la Filosofía Política de Cicerón

La relación *ordo naturae et ordo politicus* constituye la clave hermenéutica necesaria para comprender la obra de Cicerón. El orden de la naturaleza nos entrega el criterio de legitimidad de la vida política a condición de que la razón humana, valiéndose de la *sabiduría*, alcance a discernir sus lecciones en términos de vida moral y política⁸. Dicho de otro modo, compete a la razón humana descubrir la ley natural y traducirla en términos de ley positiva. A su vez, la ley positiva ofrece la estructura interior del orden político. Por su parte, toda reflexión orientada hacia el *ordo naturae* acaba por abrirnos la perspectiva de la divinidad. He aquí el centro integrador y valorativo de la experiencia política y jurídica. La relación *ordo naturae et ordo politicus* no es unilateral, sino bilateral. Cicerón no deduce el mejor orden político de la pura contemplación de la naturaleza, sino que confronta constantemente la experiencia política con las exigencias de la naturaleza humana. Si, en punto a lo dicho, puede afirmarse que la base metafísica desde la que se debe formular toda reflexión política es el *ordo naturae*, debe también agregarse que dicho *ordo naturae* está revestido, en la obra de Cicerón, de su correspondiente fundamentación teológica. La idea de Patria, concepto medio entre humanidad y divinidad, reconoce también una base

⁷ Cfr. BÖHLING, F., *Stoa*, en RITTER Y GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, T. 10, Wissenschaftliche, Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998, p. 182.

⁸ Cfr. CICERÓN, *De officiis*, I, 43-153, ed. de Ferrero, L. y Zorzetti, N., UTET, Torino, 2009, p. 678.

teológica. Por tales motivos, tal vez sea útil sugerir que la lectura de los libros de la *República* debería comenzar por el capítulo introductorio del Libro IV. Así pues, las reflexiones siguientes se proponen desarrollar el alcance y significado que, a los fines de la Filosofía Política, tiene el axioma estoico, a saber, *secundum naturam vivere*.

a) La actitud filosófica de Cicerón

La afirmación de que Cicerón integró sus estudios filosóficos iniciados en Atenas y en Rodas con las doctrinas jurídicas romanistas, no explica su actitud filosófica. Por otro lado, la declaración con que se inicia la exposición de la *República*, tal vez puede inducir a error. «No escribo [este libro] para los doctos...»⁹. A primera vista, el mismo Cicerón es responsable de tal equívoco. En efecto, la declaración precedente es objeto de una nueva aclaración, apenas unas líneas más abajo. Allí afirma que si la gratitud a la Patria exige nuestra preocupación por las cosas políticas cotidianas, tal gratitud no debe quedar reservada tan solo al discurso de los filósofos teóricos¹⁰. Cicerón no dice que la Filosofía no deba extender su alcance a dichas cuestiones; tampoco afirma que las cosas políticas deben resolverse con prescindencia de la reflexión filosófica. Lo que en rigor quiere decirnos, es que, si el ideal de vida política en que los sabios piensan (Platón, por caso) hubiera sido escuchado y puesto en obra por parte de los hombres honestos, seguramente otra hubiera sido la suerte del orden político¹¹. Cicerón invita a los filósofos a descender al fondo de la caverna, como Platón lo hizo, una vez que son poseedores de la experiencia de las cosas divinas¹². En sus afirmaciones y mediante el testimonio de su propia vida, hace suyo el postulado aristotélico, a saber, que la praxis constituye una cierta perfección de la contemplación. Él mismo se propuso aclarar en la *República*¹³, qué cosa significa participación política. No debemos prestar oídos a quienes nos desalientan de tan magnánima empresa. Es verdad que las persecuciones contra los hombres políticamente virtuosos pueden cooperar al desánimo, pero Cicerón nos recuerda al respecto dos cuestiones¹⁴. La primera de ellas que la Patria siempre nos reclamará nuestra deuda de honor y la segunda que:

Quién podrá estimar más rico, sino a quien no le falta nada de entre aquellas cosas al menos que nuestra naturaleza exige, o más potente de entre aquellos que pueden obtener todo lo que desean, o bien más feliz de entre quienes se han liberado de toda turbación espiritual, o más seguro de su propia suerte como aquel que posee lo que puede salvarlo del naufragio...? Qué poder, qué magistratura, qué reino puede ser mejor que aquel que, despreciando

⁹ Cfr. CICERÓN, *De republica*, I, 1, ed. de Ferrero, L. y Zorzetti, N., UTET, Torino, 2009, p. 156.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, I, 1, p. 158.

¹¹ Cfr. *idem*, I, p. 158.

¹² Cfr. CICERÓN, *De legibus*, I, 15-42, ed. de Ferrero, L. y Zorzetti, N., UTET, Torino, 2009, p. 446.

¹³ Cfr. CICERÓN, *De republica*, I, 7-12, p. 170.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, I, 3-4, p. 162.

*todo lo que es humano y considerándolo inferior que la sabiduría, medita en su alma solo en lo sempiterno y divino?*¹⁵

Cuando Cicerón dice que no habla para los doctos, quiere darnos a entender que, aun sabiendo que las mayorías no se ocupan de la Política en términos filosóficos, paradójicamente, las auténticas soluciones a los problemas políticos solo pueden partir de la reflexión filosófica. El verdadero filósofo, muy a su pesar tal vez¹⁶, debe postergar sus momentos de ocio e intentar traducir el complejo lenguaje filosófico, según la sencillez de las mayorías. De hecho, él mismo, orientado decididamente hacia la Filosofía, debió postergar el desarrollo de su labor filosófica hasta casi el final de su vida¹⁷. A fin de aclarar su punto de vista, Cicerón nos propone el modelo de los Siete Sabios de Grecia. Todos ellos, a excepción de Tales de Mileto, descendieron a la Política¹⁸.

De la actitud política de Cicerón surgen algunas valiosas consideraciones. En primer lugar, Cicerón no pensó el orden político alejado de toda realidad, sino concretizado en la historicidad. En efecto, dicho orden está, desde las primeras líneas de la *República*, enclavado en el interior de la idea de Patria. En segundo lugar, la concreta formulación del concepto de Patria como síntesis entre la divinidad y la politicidad, pone claramente de relieve que Cicerón trató el problema capital de la Política, esto es, *el problema del mejor orden político posible*, en términos filosóficos. En tercer lugar, el amor por la Patria constituye el motor de la acción política. En términos aristotélicos, lo dicho podría expresarse de este modo: la Política no se orienta hacia el poder, sino hacia el Bien Común Político que es la Patria. Por último, la orientación de los romanos hacia la praxis política encontró en la Filosofía una nueva base de argumentación, esta vez en el nivel metafísico. Afirma Cicerón que no tan solo puede decirse que el hombre es un animal político, sino que hay en su propia naturaleza una doble tendencia. La primera, todo hombre está orientado a la virtud política como a su perfección y, la segunda, por la lógica misma de esa orientación, estamos ordenados a la defensa de la salud de la Patria, en desmedro del goce de los placeres que el ocio contemplativo conlleva¹⁹.

Cicerón no esconde su punto de vista cuando subraya el defecto de los teóricos que desalientan la participación política por motivos aparentemente verdaderos. Por el contrario, nos demuestra que la genuina contemplación, principio y fin de la vida práctica, conserva su primacía. En efecto, cuando examina las categorías del bien honesto, dice que su esencia está íntimamente conectada con la idea de verdad. Así como todos estamos ordenados a la virtud política y a la defensa de lo que es común, del mismo modo nuestra naturaleza está orientada decididamente hacia el saber de las cosas más altas²⁰. Por tal motivo, su programa filosófico-político de la República acaba con la recompensa de la eternidad,

¹⁵ *Ibidem*, I, 17-26, p. 188.

¹⁶ Cfr. CICERÓN, *De oratore*, I, 1, ed. de Narducci, E., Rizzoli, Milán, 2006, p. 120.

¹⁷ Cfr. CICERÓN, *Tusculanae disputationes*, I, 1, ed. de Zuccoli Clerici, L., Rizzoli, Milán, 2007, p. 54.

¹⁸ Cfr. CICERÓN, *De republica*, I, 7-12, p. 170.

¹⁹ *Ibidem*, I, 4-7, p. 166.

²⁰ CICERÓN, *De officiis*, I, 6-18, p. 588.

ofrecida en el *Sueño de Escipión*, para todos aquellos verdaderamente sabios que hubieren dedicado su vida a la Política. Cicerón se nos presenta, en una valoración general de su actitud de vida, como un aristotélico, cuando afirma que no basta con poseer el ideal de virtud, sino que es necesario, para poseerla con plenitud, llevar ese ideal a la práctica. En esta idea, recibida de Aristóteles a través de Panecio, radica la practicidad de la Política, entendida como Filosofía y la Filosofía entendida como Política. De lo dicho puede concluirse que Cicerón asumió la Filosofía como *modo de vida* y que no dudó en morir en su defensa. En la decapitación de Cicerón se nos muestra al mismo tiempo, el ideal de vida filosófica de Sócrates y la convicción filosófico-política central de Aristóteles.

b) Los presupuestos teológicos y metafísicos de la Filosofía Política de Cicerón

He sugerido que tal vez sea útil comenzar la lectura del *De republica* de Cicerón por su contexto filosófico general, ofrecido al comienzo del Libro IV. Allí puede comprobarse la presencia de una idea de amplio desarrollo en la Escolástica Cristiana, mas a los fines de su comprensión en el marco de la obra de Cicerón, deberá ser previamente examinada a la luz de la doctrina teológica ofrecida en el *De natura deorum*. En efecto, afirma Cicerón, que:

...cuando se indaga acerca de la naturaleza humana, se suele explicar, y sin duda es así, como fue demostrado, que en el eterno curso y en las revoluciones de los astros se verificó una cierta conjunción oportuna a la procreación del género humano, el que, esparcido sobre la tierra... sería perfeccionado por el don divino del alma. ...el alma fue engendrada por dios. Por tal motivo, en rigor, nuestro parentesco con lo celeste bien puede llamarse parentesco o estirpe²¹.

El *nous* aristotélico es también de origen divino, mas de lo que aquí se trata no es de la mera recepción de dicha doctrina, sino de su conjunción con otra típicamente estoica, a saber, la de la confusión del alma humana con la divina²². Es este precisamente el punto central de la doctrina ciceroniana que impide establecer una correcta diferenciación entre *lex naturae et lex divina* y, por tanto, una clara delimitación del orden político respecto de la Teología inmanente que subyace en su doctrina. Dios es sin duda, un ser superior, el absolutamente perfecto y creador de todas las cosas, pero, en función de la imperfecta formulación de la noción de creación de la que Cicerón es autor, el hombre está unido con dios, no al modo de lo inmanente con lo trascendente, sino al modo de *relación de estirpe*. Cicerón no propone la idea típicamente escolástica de *Providentia Divina* como autora y gobernadora del orden natural, sino la noción inmanente de *providentia naturae*²³. En su

²¹ CICERÓN, *De republica*, IV, I-1, p. 342.

²² Cfr. VERBEKE, G., *The presence of Stoicism in Medieval Thought*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1983, p. 4.

²³ Cfr. CICERÓN, *De natura deorum*, II, 56-140, p. 278.

perspectiva, no es un Dios bíblico y trascendente el artífice por excelencia, sino la naturaleza²⁴. Luego, el mundo en el que el hombre vive, es una *casa común* compartida también con los dioses. Así pues, tanto en la república romana como en la *polis* griega conviven lo humano con lo divino. Si bien Dios es el creador de la naturaleza, de la Ley y del Derecho, todos comparten la misma naturaleza como su morada y lazo de parentesco. Por así decir, el mundo es la morada común de dios y de los hombres y la ciudad de todos ellos, pues ellos son los únicos capaces de poseer la razón y de vivir según el Derecho y la Ley²⁵. Alberto Magno, receptor de la tesis aristotélica del *nous*, procedió a combinarla con la interpretación formulada por Alfarabi, obteniendo como resultado la filiación del hombre respecto de Dios, mas no una filiación de estirpe, sino una filiación que une al padre Celestial, Divino por excelencia, Bíblico, Creador y Trascendente, con su criatura finita. En cambio, Cicerón, apoyado en los presupuestos teológicos hasta aquí expuestos y deudor en buena medida de la doctrina de Posidonio, no duda en hablarnos de una divinidad del mundo y aun de las estrellas (*mundi divinitati*)²⁶.

Debemos leer a los autores en su propio contexto y según sus propias palabras. Una lectura extemporánea de los textos políticos de Cicerón podría conducirnos al equívoco de situarlo en el marco del segundo paradigma de la Filosofía Política. Si bien es cierto que Cicerón no propuso un ideal teológico como regla y medida del orden político y del jurídico, sino que mediante el concepto de *ordo naturae*, ofreció unidad a la doctrina política y jurídica de los romanos y a la suya propia, no es menos cierto que este orden de la naturaleza, por las razones anteriormente expuestas, es casi idéntico con el orden de la divinidad, tornando divino incluso al mundo creado. Su ley natural no es la lectura que el hombre puede realizar de la ley divina, acotada a los límites de su inteligencia. Toda vez que el hombre descubre la regularidad de la naturaleza, descubre al mismo tiempo la presencia, sin más, de la *racionalidad divina* con la que está emparentado²⁷.

Una vez formulada la aclaración de que el elemento metafísico que ofrece unidad a la Filosofía Política de Cicerón, es en realidad de carácter teológico, convendrá exponer sumariamente la relación que guardan esos conceptos con los de la Filosofía Política y Jurídica. En efecto, piensa Cicerón que el origen de toda discrepancia humana, en cuanto a la filiación divina y de la ley natural, es lo que priva a los hombres de vivir una vida de dioses²⁸. No obstante, la naturaleza humana, como criatura de dios, hacia él tiende y, más aun, está naturalmente orientada hacia el conocimiento de la verdad²⁹. Todos los hombres, y en virtud de ello son criaturas privilegiadas, tienen de un modo u otro, al menos la intuición originaria acerca de la existencia de dios. Esta doctrina expuesta en el *De republica*, se conecta con las pruebas acerca de la existencia de dios, ofrecidas en el *De natura deorum*. La más elemental de todas ellas puede enunciarse de este modo: Si alguien entra

²⁴ Cfr. *ibidem*, II, 57-142, p. 278.

²⁵ Cfr. *ibidem*, II, 62-155, p. 290.

²⁶ Cfr. *ibidem*, II, 15, p. 184.

²⁷ *Ibidem*, II, 34-87, p. 228.

²⁸ Cfr. CICERÓN, *De legibus*, p. 573.

²⁹ Cfr. CICERÓN, *De republica*, IV, I-1, p. 344-346.

en una casa, viendo en todas las cosas una regla, norma, sistema, no podrá pensar que las mismas se produjeron sin causa, sino que comprenderá que existe alguien que preside y al que todas las cosas obedecen, aun con mayor razón, considerando tales fases alternas y tan grande movimiento, así como el orden (del universo)...que durante un lapso infinito de tiempo jamás ha errado, debería pensar necesariamente que un movimiento semejante de la naturaleza es gobernado por alguna inteligencia³⁰. Dicho orden de la naturaleza constituye el paradigma de la vida moral y política y su criterio de legitimidad por excelencia.

Como sabemos los estoicos definen como el bien sumo el vivir según la naturaleza. Yo pienso que lo dicho tiene este significado: debemos ser siempre coherentes con la virtud, y por lo demás, debemos seguir el orden de la naturaleza material siempre que no contradiga la virtud³¹.

Desde el punto de vista del orden político, Cicerón aclara que el instinto natural hacia la política no reconoce su fundamento solo en la natural debilidad del hombre, sino en el instinto hacia la procreación y en una cierta tendencia natural hacia la unidad de un hombre con sus semejantes³². El conjunto de dichas tendencias permite constituir la familia y, en virtud de la misma lógica, posteriormente, el municipio y finalmente, el Estado³³. En vistas de las consideraciones precedentes Cicerón concluye que resulta claro que todos los hombres estamos unidos también por la común subordinación a la misma ley, esto es, a la *lex naturae* que básicamente nos impulsa a procurar lo que es bueno y útil y a evitar lo que es dañoso para nosotros y para nuestros semejantes³⁴. Recogiendo sus reflexiones en torno de las pruebas de la existencia de dios, Cicerón afirma, en relación a la *lex naturae* que está en la base del *ordo politicus*:

Veo que este fue el pensamiento de los hombres más sabios: que la ley no es una deliberación del intelecto humano ni decreto alguno del pueblo, sino algo que proviene de lo eterno que gobierna el universo con la sabiduría en el mandar y en el obedecer. Así pues, decían que la primera ley y la suprema era la mente de dios que todo razonablemente lo ordena y prohíbe³⁵.

Se trata de una norma originaria que deriva de la misma naturaleza. Cicerón aclara que dicha ley adquiere su carácter de tal, no a partir del momento de su promulgación positiva, sino desde el mismo momento en que nace y emerge del intelecto divino. Será Tomás de

³⁰ CICERÓN, *De natura deorum*, II, 5-15, pp. 162-164. Cicerón afirma que la existencia de dios es un conocimiento innato en el hombre. En efecto, los hombres pueden discrepar acerca de quién sea dios, pero nadie duda de su existencia. Cfr. *ibidem*, II, 5-13, pp. 160-162.

³¹ CICERÓN, *De officiis*, III, 13, p. 760. Cfr. *Ibidem.*, I, 31-110, p. 648.

³² Cfr. *ibidem*, III, 27, p. 768.

³³ Cfr. CICERÓN, *De republica*, L. IV, I-1, p. 346.

³⁴ Cfr. CICERÓN, *De officiis*, III, 27, p. 768.

³⁵ CICERÓN, *De legibus*, II, 4-8, p. 472. Para la etimología de *lex* en conformidad con este significado, cfr. *ibidem*, I, 6-18, p. 428.

Aquino³⁶ posteriormente quien recibirá esta idea para aclarar el sentido del pasaje bíblico en el que se dice que Dios inscribió la ley natural en el corazón de los hombres, como punto de partida de sus operaciones morales y políticas. Dicha ley se define finalmente como la debida distinción entre lo justo y lo injusto que se manifiesta de conformidad con aquella naturaleza que es la más antigua y el origen de todas las cosas y a la que se refieren las leyes humanas que castigan con penas a los malvados y defienden a los honestos³⁷. Formuladas pues las debidas aclaraciones en cuanto al significado teológico de la *lex naturae* y principalmente establecida la primacía de dicha ley respecto del ordenamiento político, puede intentarse a modo de síntesis parcial, una relectura de la definición de Estado ofrecida por Cicerón, desde el punto de vista de sus fundamentos teológicos y metafísicos.

*La república es pues –como dice Escipión– la cosa del pueblo. El pueblo no es cualquier tipo de aglomeración de hombres reunidos de cualquier modo, sino una reunión de gente asociada por el acuerdo en la observancia de la justicia y del interés común*³⁸.

En la formulación de Cicerón puede comprobarse, en primer lugar, la clara remisión a la Justicia Natural como punto de partida del *ordo politicus*. En segundo lugar, la determinación de la Justicia Natural como base del pacto asociativo y, en tercer lugar, la indirecta exclusión de cualquier forma de asociación o de gobierno que se aparte de dicha *lex naturae*. De allí la crítica que Cicerón expresa una y otra vez respecto del régimen de los *tribunos de la plebe*³⁹ y de allí también la determinación de la *lex iniusta*⁴⁰. Aun cuando Cicerón define al Estado como *cosa del pueblo*, la lectura de tal formulación no puede en modo alguno soslayar el marco teológico y metafísico con que claramente fueron explicitados los elementos de la definición de Estado. Examinaré a continuación los presupuestos antropológicos del orden político, los que deben entenderse como una aproximación a la naturaleza humana como punto de partida de toda indagación filosófico-política realista.

c) Los presupuestos psicológico-rationales en la Filosofía Política de Cicerón

El modelo filosófico-político de Cicerón, aun cuando, por las razones expuestas, no pueda incluirse dentro de los límites del paradigma que fuera propuesto por Alberto Magno y por Tomás de Aquino, bien puede considerarse como *modelo de transición* entre el primer y el segundo paradigma de la Filosofía Política. Excepción hecha de la falta de dife-

³⁶ «*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine: Quasi lumen rationis naturales, quo discernimus quid sit bonum et malum*». THOMAE AQUINATIS, Sanctus, *Summa Theologiae*, ed. Leon., Roma, 1888, I-II, Q. XCI, a. 2, co., p. 154.

³⁷ Cfr. CICERÓN, *De legibus*, II, 13, p. 478.

³⁸ CICERÓN, *De republica*, I, 25-39, p. 198.

³⁹ Cicerón califica a los tribunos de la plebe como *homines scelerati ac perditii*. Cfr. CICERÓN, *De legibus*, III, 9, p. 548. Cfr. también pp. 544 y 546.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, II, 5-11, p. 476.

renciación entre la *lex divina* y la *lex naturae*, la relación lógica que guarda esta última ley con los restantes elementos de su Filosofía Política y Jurídica, permiten anticipar los rasgos típicos del segundo paradigma de la Filosofía Política. Si el elemento característico de este paradigma lo constituye la nítida diferenciación entre el orden natural y la ley divina, desde el punto de vista metodológico, es propio de este modelo la consideración criteriosa de la naturaleza y de la naturaleza humana en particular, como punto de partida de toda Filosofía Moral y Política. En punto a la doctrina aristotélica de la que Cicerón es deudor, pueden determinarse tres rasgos distintivos de la naturaleza humana. Ellos son, en primer lugar, su racionalidad, en virtud de la que se orienta hacia el conocimiento de la verdad; en segundo lugar, su politicidad, en virtud de la que se orienta hacia el semejante y en la que se expresa la racionalidad; y, en tercer lugar, la orientación religiosa emergente de la naturaleza del hombre como totalidad y de la racionalidad en particular. En efecto, la religiosidad aparece originariamente en el interior de la racionalidad, mas comienza a mostrarse de modo más nítido a medida que la verdad del objeto de conocimiento comienza a evidenciar la insuficiencia de la razón para captarla en su totalidad. Tal vez por este motivo Aristóteles y Cicerón acabaron identificando a la verdad con la divinidad.

El punto de vista realista de Cicerón coincide, en términos generales, con el que Aristóteles pone en evidencia a lo largo de la exposición del primer libro de la *Política*. Así como Aristóteles comienza por mostrar que el hombre es político por naturaleza y que a partir de dicha característica, se orienta hacia la constitución de grupos sociales y políticos cada vez más amplios y perfectos, así mismo Cicerón por su parte, habiendo señalado la natural tendencia a la procreación y a la sociabilidad, establece que se suele formar la primera sociedad entre hombre y mujer, desde la que nace luego la prole⁴¹. Posteriormente se constituye el lugar para la morada o bien el domicilio, luego se delimitan los lugares públicos y aquello que reviste para Cicerón una importancia capital, a saber, la erección de los templos reservados al culto divino⁴². La constitución de la comunidad política obedece pues a las exigencias ínsitas en la naturaleza humana. Así como el todo del cuerpo se gobierna por su inteligencia, así también los elementos antes descritos necesitan de un gobierno consciente y responsable para ser duradera la República⁴³. Mas, ¿a través de qué camino llegó Cicerón a describir genéticamente su ordenamiento político? He aquí la pregunta inicial en la que se pone de relieve su realismo político:

En efecto, tened esto por firme, que en ningún género de discusión se manifiesta mejor el interés honesto (por la Ciencia Política), vale decir (que cuando se busca saber) qué cosa es el estado de la naturaleza atribuida al hombre, la abundancia de los dotes óptimos del alma humana, la finalidad a alcanzar para la que hemos nacido y venido a la luz, cuál sea el lazo de unión entre los hombres y cuál la natural asociación entre los mismos. Ex-

⁴¹ Cfr. CICERÓN, *De republica*, I, 24-38, p. 198.

⁴² Cfr. *ibidem*, II, 26-41, p. 200.

⁴³ Cfr. *ibidem*, I, 26-41, p. 20.



*plicados estos principios se puede entonces hallar la fuente de la ley y del derecho*⁴⁴.

La naturaleza ha favorecido al hombre, antes que mediante sus tres notas diferenciadoras, esto es, la religiosidad, la racionalidad y la politicidad, dándole, a diferencia del resto de los animales, una posición corporal erecta. La estatura y la erección del cuerpo nos permiten orientar la vista y la contemplación hacia el cielo⁴⁵. En el marco de nuestras relaciones interpersonales, es mediante la palabra como expresamos nuestros conceptos acerca de lo bueno y lo justo y como articulamos la sociabilidad humana. Por su parte, la expresión que nuestros ojos revelan, nos permite reforzar el vínculo social mediante la exteriorización de los afectos.

A los fines del cultivo de la Ciencia Política, Cicerón pone de manifiesto que la diferencia fundamental entre el hombre y el resto de las criaturas está dada por la capacidad de este para conocer, en cierto modo, los acontecimientos futuros. En efecto, las bestias solo ponderan lo inmediatamente presente y lo hacen por vía instintiva, en cambio el hombre, conociendo racionalmente el pasado y el presente, puede aproximarse también al futuro⁴⁶. Por ello, de la superioridad del hombre, especialmente en cuanto respecta a su alma racional, se justifica su ubicación en la cúspide de las criaturas del universo. Incluso todas las cosas creadas por dios, se ordenan a la mayor comodidad de la vida humana⁴⁷. Dicha capacidad se expresa, en el plano político, mediante la capacidad de constituir un ordenamiento tal como es el Estado, tanto para desarrollar las tendencias humanas naturales, como para conducirlas hasta su grado de mayor perfección. Cicerón señala el valor que adquiere la experiencia de nuestros padres quienes, por su parte, constituyeron el orden político, contemplando el orden de la naturaleza.

El jurista romano determina dos tipos de personalidades⁴⁸. La primera de ellas es la personalidad común a todo el género humano, vale decir, aquello que podríamos expresar como la condición humana misma. A la misma corresponde la descripción general reconstruida hasta aquí. La segunda, en cambio, es la personalidad que identifica a cada hombre en particular y que lo diferencia del resto. Podría decirse que la totalidad de los escritos políticos de Cicerón gira en torno del concepto de *ratio humana*, entendida como *natura humana*. La naturaleza humana nos abre el camino de la religiosidad y el de la politicidad, siendo, como es el caso también en Aristóteles, el primero el fundamento del segundo⁴⁹. A su vez, y en este punto Cicerón se mantiene aristotélico, la posesión de la *ratio* implica al mismo tiempo, la posibilidad de desarrollar la *recta ratio* o bien la *lex naturae*. Es mediante la *recta ratio* que descubrimos la existencia de dios y es gracias a la misma que podemos constituir el ámbito apropiado para el desarrollo de una vida digna en el Estado. También

⁴⁴ CICERÓN, *De legibus*, I, 16, p. 426.

⁴⁵ Cfr. CICERÓN, *De republica*, IV, I-1, p. 344.

⁴⁶ Cfr. CICERÓN, *De officiis*, I, 4-11, p. 584.

⁴⁷ Cfr. CICERÓN, *De republica*, IV, II-2, p. 346.

⁴⁸ Cfr. CICERÓN, *De officiis*, I, 30-107, p. 646.

⁴⁹ Cfr. CICERÓN, *De legibus*, I, XV-42, p. 446.

valiéndonos de la *recta ratio* podemos, tanto articular la ley positiva, como estrechar los lazos de amistad como factor de cohesión del orden político. Lo dicho explica más detalladamente una idea antes expresada por Cicerón, a saber, que la razón natural, llevada al máximo grado de perfección, es la virtud política misma. Correlativamente he enunciado pues los grandes temas de la *República*, de las *Leyes* y de los *Deberes*. Cicerón expresa la unidad interna de su obra política valiéndose de una formulación tan tajante como expresiva: «*sic enim est faciendum, ut contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata propriam naturam sequamur*»⁵⁰.

d) *Ethos y Política*

El *εθος*, entendido como conducta política habitual, es aquella esfera desde cuyo interior emergen los comportamientos políticos que articulan la vida de la comunidad. El *εθος* puede describirse según las tres esferas propias de la naturaleza humana, vale decir, según la esfera de la religiosidad, la de la racionalidad y finalmente, la de la politicidad. Aun cuando Cicerón no ofreció una argumentación sistemática acerca del *εθος* y de sus niveles de significación, su obra nos permite reconstruir dos tipos de *εθος*, así como la relación de uno con otro. La noción de Patria que Cicerón incluye, a diferencia de Aristóteles, en la constitución genética del *ordo politicus* del libro primero de la *Política*, es una noción derivada de ese *εθος*.

Definimos al *ηθος* primeramente como lugar de nacimiento y morada⁵¹. Por su parte *εθος* significa, como queda dicho, costumbre política y/o moral habitual. Cicerón habla efectivamente, de la necesidad de establecer la morada. A su vez, cuando describe el comportamiento humano desde el punto de vista psicológico-racional, subraya la relación del carácter con la fisonomía corporal del hombre y con los rasgos propios del alma humana. Así pues, el *ηθος*, entendido como lugar de nacimiento y morada y, por otra parte, como carácter originario del hombre, es objeto de estudio respectivamente en los libros I y IV de la *República*, en cuanto que el *εθος*, como costumbre moral y política, fue descrito al comienzo del libro V de la misma obra.

El *εθος* en su segunda acepción, reconoce dos niveles de análisis. En primer lugar, se refiere Cicerón al hábito moral y político⁵² de la persona humana en concreto y, en segundo lugar, alude a la influencia que sobre el carácter moral y político adquiere el *εθος* del sector dominante de la comunidad. En esta segunda interpretación, el paradigma de nuestro comportamiento moral y político no lo ofrece el postulado estoico, a saber *secundum naturam vivere*, sino el modo en que nuestros padres o antepasados tradujeron con éxito las premisas morales y políticas del orden de la naturaleza. El conjunto de ejemplos exitosos que, a este respecto, nos entrega la Historia, es una parte relevante de la Patria. Dice Cicerón:

⁵⁰ CICERÓN, *De officiis*, I, 31-110, p. 648.

⁵¹ Cfr. LIDDELL Y SCOTT, *A Greek-English Lexikon*, Oxford University Press, Oxford, 1968, p. 766.

⁵² Cfr. CICERÓN, *De republica*, p. 480.

*En un tiempo anterior al nuestro, en virtud de la costumbre patria, se convocaba para el gobierno a los hombres más insignes y estos hombres excelentes guardaban las costumbres antiguas y las instituciones de los antepasados*⁵³.

La virtud moral se afianza en la personalidad propia de cada hombre mediante la labor de mediación y de traducción que lleva a cabo la razón humana, considerando el modelo de la naturaleza. Sin embargo, y dado que en la vida moral vale más el ejemplo de vida honesta, ayudan en gran medida los modelos de vidas ejemplares de nuestros antepasados y de la autoridad política en el tiempo pasado y presente. Al respecto señala Cicerón:

*Yo pienso que las costumbres de la ciudad cambian cuando cambia el tenor de vida de los nobles. Por tal motivo, mayor ruina traen al Estado aquellos nobles en cuanto no solo cultivan para sí los vicios, sino que los transmiten a sus conciudadanos. Se trata no solo de un daño por causa de su propia corrupción, sino también porque corrompen más con su mal ejemplo que con la culpa propia*⁵⁴.

De este modo la costumbre moral honesta de nuestros predecesores adquiere una dimensión constitutiva del ordenamiento político presente. Precisamente, señala Cicerón, sobre las buenas costumbres de nuestros padres se apoyaba la potencia romana. Cicerón se pregunta, mirando la crisis de su tiempo: «*Quid manet ex antiquis moribus, quibus ille dixit rem stare Romanam?*»⁵⁵. Y agrega, aquellos hombres que han abandonado las buenas costumbres de nuestros padres, deberán incluso ser penados aun con la pena de muerte⁵⁶ pues, en última instancia, se han tornado rebeldes contra la naturaleza misma. Esta función constitutiva de la buena costumbre moral y política se orienta hacia el pasado y hacia el tiempo presente. Hacia el pasado porque refuerza, mediante su veneración, el paradigma que nos ofrece el orden natural y hacia el presente porque actúa como factor de cohesión de la ciudad. Respecto del pasado, nos recuerda Cicerón que la consanguinidad une a los hombres por medio del amor y la benevolencia. En efecto, los hombres unidos por el lazo de parentesco, tienen, no solo los mismos ejemplos de virtud, sino que mantienen también el mismo recuerdo de los antepasados muertos y el mismo culto religioso⁵⁷. Dicha comunidad refuerza los vínculos de la amistad. Si la amistad puede definirse como el *querer lo mismo y el no querer lo mismo*, entonces el lazo más eficaz está dado por la edificante semejanza de las buenas costumbres que veneramos. Allí se expresan los mismos intereses y el mismo querer. Solo así puede amarse al prójimo como a nosotros mismos. De allí pues se deduce aquel dicho de Pitágoras, a saber, que el supremo fin de la amistad es que *de los*

⁵³ CICERÓN, *De republica*, V, I, 1, p. 368.

⁵⁴ CICERÓN, *De legibus*, III, 14-32, p. 556.

⁵⁵ CICERÓN, *De republica*, V, I, 1, p. 368.

⁵⁶ *Cfr. ibidem*, p. 370.

⁵⁷ *Cfr. CICERÓN, De officiis*, I, 17-53, p. 612.

*muchos nos hagamos uno*⁵⁸. He aquí el marco doctrinal apropiado para intentar una nueva y más profunda lectura de la definición de Estado ofrecida por Cicerón. *La res publica es cosa del pueblo...* mas se trata de una unidad basada en la observancia de la Justicia y en la comunidad de intereses. Entendemos interés por cosa útil y cosa útil por cosa honesta.

Si amamos a nuestros semejantes, sean estos vivos o muertos, por la comunidad en las buenas costumbres, la Patria abraza a todos en un único vínculo duradero. Por tal motivo, nuestro primer y más grave deber es el amor por la Patria y por nuestros padres. A ellos estamos obligados en razón de haber recibido los más grandes beneficios, sean estos espirituales y/o materiales. Por tanto, *puede establecerse entre εθος y Patria una relación de reciprocidad*. Si orientados en la búsqueda de los buenos ejemplos, alcanzamos a discernir la noción de Patria, el amor por la Patria servirá posteriormente para afianzar nuestra conducta política honesta. En esta doble relación se explica la actitud política suprema enunciada por Cicerón: «*Queridos son ciertamente los padres, los hijos, los parientes, los amigos íntimos, pero la Patria los abraza a todos... por conservar la Patria como a un bien, ¿qué otros bienes no estaremos dispuestos a ofrecer hasta ofrendar la vida?*»⁵⁹. Alberto Magno incluyó en su comentario a la *Ética* de Aristóteles⁶⁰, esta misma significación de la vida honesta. Allí dice el *Doctor universalis*, parafraseando precisamente a Cicerón, que la buena costumbre actúa como un imán que nos atrae para que la imitemos. Mas ello, señala Cicerón, no ocurre tan solo en el marco de las relaciones entre iguales, sino incluso se irradia el buen ejemplo con la misma fuerza hasta las autoridades corrompidas de la comunidad. A propósito de ello nos ofrece un buen ejemplo, tomado de la Historia. En efecto, relata Cicerón que dos pitagóricos mantuvieron sentimientos de genuina amistad al punto que, habiendo sido uno de ellos condenado a muerte por el tirano y habiendo solicitado una prórroga en la ejecución de la condena, a fin de saludar a sus íntimos, este amigo suyo se ofreció como garantía, de modo tal que, de no regresar el condenado, su amigo sería ejecutado en su lugar. Llegado el día y la hora prevista para la ejecución de la condena, el tirano comprobó lleno de admiración, que el reo de muerte regresaba, según la palabra empeñada. Fue entonces cuando el tirano, conmovido por el buen ejemplo de verdadera amistad, solicitó a ambos, garante y condenado, ingresar en su círculo como el tercer amigo⁶¹. Brevemente pues, el εθος es la esfera en cuyo interior nace y se retroalimenta el amor por la Patria y desde donde emergen las conductas políticas honestas que son el factor de unidad política de la ciudad.

e) Acerca del mejor orden político: *Secundum naturam vivere*

Hasta aquí he ofrecido dos lecturas de la definición de Estado elaborada por Cicerón. Se trata ahora de examinar dicha definición en su misma lógica interna. *¿De qué modo*

⁵⁸ Cfr. *idem*.

⁵⁹ *Idem*.

⁶⁰ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, Sanctus, *Super ethica*, Aschendorff, Münster, 1968-1972, pp. 1-47.

⁶¹ Cfr. CICERÓN, *De republica*, III, X-45, p. 780.

pues, puede constituirse el orden político según el modelo de la naturaleza? Mas examinar la definición de Estado en esta nueva perspectiva, presupone distinguir dos niveles de análisis. En términos generales puede decirse que el Estado es una estructura en devenir (A. Sampay) que persigue el Bien Común Político como su criterio de legitimidad. Por tal motivo, parece necesario distinguir el examen del orden político según sus elementos constitutivos y posteriormente, según la dinámica de su movimiento hacia el Bien Común Político. En otros términos, debemos exponer los elementos constitutivos del orden político, para finalmente examinar el problema de la mejor forma de gobierno.

El orden político solo adquiere la plenitud de su significado en cuanto estructura constituida con la finalidad primordial de conducir las tendencias de la naturaleza humana hacia el grado de su máxima perfección. De cuáles sean dichas tendencias y de la armonía entre las mismas, dependerá la determinación de las esferas de la actividad estatal y también naturalmente la fisonomía de su Constitución Jurídica. En punto a la Filosofía general de Cicerón hasta aquí reconstruida, deberíamos partir de dos premisas, a fin de cumplir nuestro cometido. En efecto, una vez más parece recomendable volver nuestra atención hacia el libro IV de la *República*. Dado que el orden político es obra humana, importa saber nuevamente, cuál es el orden de la creación y cuál el lugar que en el interior del mismo le toca al hombre. El orden político es un *habitat* específico, constituido por el hombre en el interior de la casa común que compartimos con dios. Para Cicerón, aun las bestias se multiplican a nuestro servicio. El hombre se ha servido de aquellas, teniendo en cuenta la armonía de la naturaleza. El orador romano puntualiza que la superioridad del hombre se manifiesta principalmente en la capacidad de fundar y de mantener los Estados, teniendo siempre presente el ejemplo de nuestros predecesores, quienes también cumplieron esa misión, siempre observando el modelo del orden natural⁶².

Si toda investigación honesta acerca del Estado debe comenzar por la pregunta: *¿qué es el hombre?*, entonces nuestro punto de partida podría sintetizarse de este modo: *El hombre no es otra cosa que una esencia fluyente* (E. Coreth). La esencia de la persona humana se actualiza, perfeccionándose, pero lo que aquí nos interesa es, ante todo, la actualización de la naturaleza humana, en cuanto virtud política. A este respecto conviene señalar que la virtud política por excelencia es la Justicia, iluminada desde su interior por la sabiduría, en el lenguaje de Cicerón, y por la Prudencia, en los lenguajes de Alberto Magno y de Tomás de Aquino. Si tomamos en consideración el testimonio de Lactancio, podrá comprobarse la dependencia que en este particular, mantiene Cicerón respecto de Platón y de Aristóteles:

Muchos filósofos, pero en particular Platón y Aristóteles, trataron ampliamente la Justicia, afirmando y elogiando altamente esta virtud, porque da a cada uno lo que es suyo y porque conserva la igualdad entre todos. Mientras las virtudes restantes permanecen en el interior (de la persona humana) es sólo la Justicia la que, no solo no permanece aislada y escondida, sino que

⁶² Cfr. CICERÓN, *De republica*, IV, 2-3, p. 346.

*emerge totalmente al exterior y está naturalmente orientada a beneficiar al mayor número de personas posible*⁶³.

Esa tendencia hacia el equilibrio en las relaciones, fundada a su vez, en el equilibrio de la naturaleza o en la armonía de la creación, es a lo que llamamos Justicia Natural. Cuando dicha tendencia se exterioriza bajo la forma del *dar a cada uno lo que es suyo*, entonces el orden político ha encontrado el eje en torno del que comienzan a cobrar forma y vida propia cada una de sus esferas de competencia. La Justicia Natural que es el núcleo de la *lex naturae*, no solo fluye como innata tendencia desde el alma humana, sino que también se nos muestra, como orden ideal, cuando contemplamos el orden total del universo. Al respecto observa Cicerón, por boca de Lelio, que Homero, contemplando el Olimpo, comprobó que si había un rey, padre de todas las cosas, del mismo modo convenía a la república que existiese un único rey en el cielo y en el imperio, al que todos debían obedecer. El rey en el imperio debía obedecer naturalmente al rey del cielo pues, recuerda Cicerón aquella prueba evidéntísima acerca de la existencia de dios, quienes han investigado la naturaleza del universo, descubrieron que todo este mundo depende solo de una inteligencia⁶⁴. Siendo dios, pues, el autor de la *lex naturae*, tanto el hombre como el Estado deben someterse a esta ley y por tanto adecuarse al Derecho Natural en sus propias acciones y en las relaciones con los otros Estados⁶⁵. Luego, el Derecho Positivo no fue concebido para beneficio de los más poderosos, sino que deriva su significado originario de la Justicia Natural, ínsita en cada uno de nosotros como cierto reflejo de la Justicia Divina⁶⁶.

El *rex* es aquel que provee al pueblo como un padre y lo conserva en las mejores condiciones de vida. Mas dado que el rey es ante todo hombre, este régimen, el monárquico, puede tornarse pésimo, toda vez que del alma del monarca fluya la injusticia antes que la Justicia⁶⁷. A través de la definición del *rex* como *auctoritas* del orden político, nos introducimos en la dinámica del mismo, vale decir, en el problema de las *formas de gobierno*. El examen de este importante capítulo de la Filosofía Política ha llevado a algunos autores a considerar las formas de gobierno de un modo tan particularizado que a veces se ha llegado a perder de vista la dinámica propia de las mismas. Sin embargo, cuando Cicerón define la noción de *rex*, nos anticipa su dinámica según dos direcciones, la una positiva y la otra negativa. En cuanto a la positiva: no puede pensarse en la labor del rey sin la colaboración ministerial de los ciudadanos más adelantados en virtud y sin la aquiescencia participativa del pueblo. Por tal motivo, Cicerón define al Estado como *cosa del pueblo*. Esta misma idea será recogida más tarde y reelaborada a la luz de presupuestos escriturísticos tanto por Alberto Magno como por Tomás de Aquino. En efecto, para el *Doctor universalis*, Dios se vale de motores segundos para conducir el todo de Su Creación. Así mismo, necesita el rey

⁶³ *Ibidem.*, II, 43, pp. 291-293.

⁶⁴ *Cfr. Ibidem.*, I, 36-36, p. 214.

⁶⁵ *Cfr. Ibidem.*, III, 22-33, p. 326.

⁶⁶ *Cfr. Ibidem.*, III, 21-32, p. 324.

⁶⁷ *Cfr. Ibidem.*, II, 26-47, p. 268.

de sus ministros, el *senatus* en tiempos de la República romana, a fin de llevar su presencia a todas las cosas políticas.

Aun cuando la crítica se ha hecho eco de una cierta preferencia de Cicerón por la llamada forma combinada de gobierno, una reconstrucción de sus tesis políticas y la debida relectura a la luz de la totalidad de sus presupuestos teológicos y filosóficos, nos conduce a postular en cambio, las preferencias monárquicas de Cicerón, así como su pareja crítica de la democracia, sin perjuicio de la postulación en favor de la participación política del pueblo. Cicerón afirma claramente que el gobierno debe ser conferido a uno solo, a ciertos elegidos por razón de la virtud o bien al pueblo mismo. De este modo enuncia taxativamente las tres formas clásicas de gobierno, esto es, la monarquía, la aristocracia y la democracia⁶⁸. No obstante su preferencia se muestra en primer lugar, a través de la siguiente tesis de la que se han hecho deudores Alberto Magno y especialmente Tomás de Aquino.

Bien, si se me pregunta acerca de las tres formas de gobierno, dado que no considero a ninguno de las tres en sí misma, tomadas aisladamente, apruebo y antepongo a cada una de ellas la que resulta de la unión de las tres. Mas si debiera dar mi aprobación solo a una forma de gobierno pura y simple, aprobaría la monarquía... el nombre de rey se presenta como el nombre de padre, pues provee a los ciudadanos como a sus hijos... y los defiende con el mayor empeño⁶⁹.

He anticipado que Cicerón hace dinámica, diríase, degenerativa o bien negativa de las formas de gobierno, cuando expone su concepto acerca de la monarquía. Efectivamente, cuando el rey deja de actuar como padre, dicho régimen degenera en tiranía; lo mismo sucede cuando la democracia, el régimen de las libertades⁷⁰, se corrompe, haciendo surgir de las mayorías, ya sea uno o varios tiranos. Por su parte, es de observar que ningún tirano puede llevar a cabo su propósito sin la efectiva colaboración de los mejores, tornados antes en peores, o, lo que es equivalente, sin la previa mutación de la aristocracia en oligarquía⁷¹. A esta altura podría traducirse la Filosofía Política de Cicerón, acotada al tema de las formas de gobierno, según la costumbre política de la república romana. Su régimen ideal quedaría constituido por el cónsul, el senado y el pueblo romano. Dicho orden político puede articularse tanto desde su base como desde su cúspide. Desde la base adquiere cohesión, como queda claro, en virtud de los vínculos de amistad, según lo cual de los muchos se alcanza cierta unidad. En cambio, desde la cúspide se articula en torno de la idea de Justicia Natural y de modo especial, a partir de la *potestas* que el cónsul ejerce. A este respecto Cicerón señala que:

⁶⁸ Cfr. *ibidem*, I, 26-41, p. 200.

⁶⁹ *Ibidem*, I, 35-54, p. 212.

⁷⁰ Cfr. *ibidem*, I, 34-53, p. 212.

⁷¹ Cfr. *ibidem*, III, 35-47, p. 338.

Nada es más próximo y de acuerdo con el Derecho y con las disposiciones de la naturaleza –y con esto entiendo decir la ley– como el poder. Sin el poder ni la familia, ni el Estado, ni la nación, ni el género humano, ni la naturaleza toda, ni el mundo mismo podrían subsistir. El poder obedece a dios y a dios obedecen los mares y la tierra y la vida humana se adecua a la norma de una ley suprema⁷².

He postulado que las preferencias monárquicas de Cicerón se desarrollan en forma correlativa con sus críticas a la democracia. En efecto, Cicerón, como Aristóteles y ya antes aún Platón, no es democrático, sino profundamente republicano. Dos son los factores que pueden perturbar la concordia política del Estado: el primero, la turbación de la paz doméstica; el segundo, la turbación de la concordia política surgida del exterior de la familia o bien del espacio público. A su vez, esta última turbación puede obedecer, en primer lugar, a la corrupción que deriva del mal ejemplo del monarca, tornando en tirano, y a la que se deriva de la mutación de la aristocracia en oligarquía; en segundo lugar, Cicerón señala un nuevo factor de discordia que nace de la conducta facciosa de los tribunos de la plebe. En cuanto a la paz doméstica, Cicerón, como más tarde Alberto Magno⁷³, extiende el alcance de la potestad estatal al interior de la vida doméstica, toda vez que la perturbación de la misma amenace la paz política del todo⁷⁴.

En cuanto a la turbación externa a la familia, Cicerón, incluye en sus reflexiones introductorias de la *República*, una interesante observación. En el libro I de dicha obra, antes de ofrecernos su propia definición de Estado mediante las palabras de Escipión, introduce el relato de una controversia acerca de la posibilidad de existir dos soles. Inmediatamente la abandona, no sin antes señalar que más bien sería útil preguntarse, en el marco de una discusión política, si es posible que existan dos pueblos en la república. Tal vez el sentido que tenga la inclusión de una controversia acerca de cosa tan extraña como la existencia de dos soles, quiera significar, en ese contexto, que también es cosa muy extraña la existencia de dos pueblos. En este caso no se trata de una hipótesis del mismo valor que la idea de los dos soles, sino de una observación extraída de la Historia. Observa Cicerón que el tribuno Tiberio Graco había dividido de tal modo al pueblo en dos facciones que la plebe se había enfrentado con los aristócratas, dando como resultado el progresivo descrédito de estos. Si bien Cicerón reconoce que, en sus orígenes, el tribunado se proponía proteger al pueblo de abusos tales como la usura⁷⁵, no obstante no deja de poner en evidencia la negativa influencia ejercida por los tribunos, a los fines de la corrupción del orden político⁷⁶. Resumidamente nuestra tercera y última relectura de la definición de *Res publica* de Cicerón: la *republica* es pues *cosa del pueblo*, ordenado según la *Justicia Natural*, cohesionado

⁷² CICERÓN, *De legibus*, III, 1-2, p. 532.

⁷³ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, Sanctus, *Politicorum libri VIII*, ed. A. Borgnet, Paris, 1891, T. VIII, p. 6.

⁷⁴ Cfr. CICERÓN, *De republica*, IV, 5-5, p. 352.

⁷⁵ Cfr. *ibidem*, p. 279. Acerca del origen y características del tribunado de la plebe, cfr. MOMMSEN, T., *Disegno del Diritto Pubblico Romano*, trad. de Bonfonte, P., Milán, 1943, p. 79, pp. 208-211.

⁷⁶ Cfr. CICERÓN, *De legibus*, III, 10-23, p. 548.

según los vínculos de *amistad* y veneración de las costumbres honestas, por tanto libre de toda actividad facciosa, y estructurado según el *orden de la naturaleza* en el que todas las cosas obedecen a una *lex suprema*. De ese modo puede traducirse el postulado estoico *secundum naturam politice vivere* a la luz de la doctrina ciceroniana.

Consideraciones finales

La clave para comprender el aporte ofrecido por Cicerón a la Filosofía Política medieval y su ubicación en la constelación de los tres paradigmas de la Filosofía Política, la ofrece la relectura del axioma estoico *secundum naturam vivere*, en los textos políticos del orador romano. Si la totalidad de las tesis éticas, políticas y jurídicas de Cicerón dependen del significado de la fórmula programática proveniente del estoicismo *secundum naturam vivere*, habrá pues que clarificar el sentido que en sus obras se le confiere al concepto de naturaleza. Si la idea de la naturaleza es interpretada en el marco de la Filosofía general de Cicerón, y cabe incluir en la misma la noción de naturaleza humana, entonces debe decirse que la divinidad se presenta aún confundida con la humanidad. En cambio, si el concepto de naturaleza es interpretado según la disposición funcional que ocupa en el sistema de la Filosofía Política ciceroniana, entonces podría concluirse, como en parte fuera adelantado, que el modelo reconstruido por Cicerón es en rigor un *modelo de transición* entre el paradigma platónico y el aristotélico, según las versiones de Alberto Magno y de Tomás de Aquino. El dios filosófico pensado por Cicerón no podía tornarse teológico y sobrenatural, pues carecía nada más ni nada menos que del dato ofrecido por el Dios vivo. En cambio, Maquiavelo y Hobbes por un lado y Espinosa por el otro, los tres grandes pilares de la Filosofía Política moderna, elaboraron también un iusnaturalismo basado en la razón, pero plenamente consciente de su rechazo del Dios bíblico. En esta línea de análisis pueden afirmarse dos cuestiones. La primera, que el modelo filosófico-político de Cicerón, y dentro del mismo incluimos tanto su Teoría del Estado como su Filosofía del Derecho, es en rigor, un *modelo de transición* entre Antigüedad y Edad Media. Precisamente allí radica el significado y el alcance de la labor de recepción y de transmisión doctrinal llevada a cabo por Cicerón. Dicho alcance queda por lo demás patente a través de las numerosas observaciones que a lo largo del presente estudio fueron realizadas, a fin de puntualizar la recepción del plexo platónico-aristotélico que, a través de Cicerón, operaron Alberto Magno y Tomás de Aquino. La segunda cuestión, que del contraste evidente entre las Filosofías Políticas de Cicerón por un lado y las de Maquiavelo y Hobbes por el otro, se puede concluir que la Filosofía Política de Cicerón ofrece un claro ejemplo de *ruptura y discontinuidad* entre Antigüedad y Edad Media por una parte y Modernidad, por la otra.

El examen de las tesis filosófico-políticas de Cicerón se inscribe en el horizonte hermenéutico configurado por la relación *ordo naturae, ordo politicus et ordo iuridicus*. La relación bilateral, vale decir inductivo-deductiva, que une la idea de *ordo naturae* con las de *ordo politicus et iuridicus* coloca al orador romano en la línea del realismo más riguroso o bien auténticamente filosófico. En la perspectiva de tal realismo es posible recoger las valiosas enseñanzas de la naturaleza, sin perjuicio del dato ofrecido por la experiencia po-

lítica y jurídica. La relación intrasistémica de los conceptos *ordo naturae*, *ordo politicus* et *ordo iuridicus* en la obra de Cicerón torna posible la traducción de los postulados generales de una ley suprema e inmutable al interior del Estado. Dicha relación torna también posible la conciliación entre el constitucionalismo moderno y el iusnaturalismo de base teológica y metafísica, toda vez que en la formulación de la *dogmática constitucional* se inscriban los postulados de aquella *lex aeterna*. Finalmente vale la pena traducir los postulados de la Filosofía Política de Cicerón al marco intercultural en el que se inscribe la Teoría Filosofía del Estado actual. En efecto, retomando el hilo conductor de las pruebas de Cicerón acerca de la existencia de dios, tal vez convendría preguntarnos si es posible que existan dos dioses, así como el orador se preguntó, no sin doble intención, si era posible que existieran dos soles en el Universo. La respuesta a dicha pregunta, no del todo ociosa para la Filosofía Política, nos invita a experimentar la transición entre el dios filosófico y el dios Bíblico, Autor de la *lex divina* y Creador de la naturaleza. Tal vez de este modo puedan los hombres vivir como dioses, aun en la *polis*.*

Bibliografía

- ALBERTUS MAGNUS, Sanctus, *Super ethica*, Aschendorff, Münster, 1968-1972.
 , *Politicorum libri VIII*, ed. A. Borgnet, Paris, 1891.
- BÖHLING, F., *Stoa*, en RITTER Y GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, T. 10, Wissenschaftliche, Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.
- CICERÓN, *De legibus*, ed. de Ferrero, L. y Zorzetti, N., UTET, Torino, 2009.
 , *De natura deorum*, ed. de Calcante, C. M., Rizzoli, Milán, 1998.
 , *De officiis*, ed. de Ferrero, L. y Zorzetti, N., UTET, Torino, 2009.
 , *De oratore*, ed. de Narducci, E., Rizzoli, Milán, 2006.
 , *De republica*, ed. de Ferrero, L. y Zorzetti, N., UTET, Torino, 2009.
 , *Tusculanae disputatione*, ed. de Zuccoli Clerici, L., Rizzoli, Milán, 2007.
- FERRERO, L., *M. Tullio Cicerone. Opere Politiche e Filosofiche*, UTET, Varese, 2009.
- HOLTON, J., *Marco Tulio Cicerón*, en STRAUSS-CROPSY (ED.), *Historia de la Filosofía Política*, trad. de García Urriza, Sanchez y Utrilla, FCE, México, 2000.

* Artículo recibido: 9 de marzo de 2010. Aceptado: 27 de abril de 2010.

HOMO, León, *Nueva Historia de Roma*, trad. de Farrán y Mayoral, Iberia, Barcelona, 1981.

LIDELL HG Y SCOTT, R, *A Greek-English Lexikon*, Oxford University Press, Oxford, 1968.

MOMMSEN, T., *Disegno del Diritto Pubblico Romano*, trad. Bonfonte, P., Vallardi, 1943.

PRAECHTER, K., *Die Philosophie des altertums*, en UEBERWEGS, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Mittler und Sohn, Berlín, 1926.

THOMAE AQUINATIS, Sanctus, *Summa Theologiae*, ed. Leon., Roma, 1888.

VERBEKE, G., *The presence of Stoicism in Medieval Thought*, The Catholic University Of America Press, Washington D. C., 1983.