

HISTORIA CLÁSICA

PENSAMIENTO ROMANO

Una historia de la filosofía en Roma

Salvador Mas



FECHA DE DEVOLUCIÓN

Teléfono 91 - 398 66 31 / 66 32

LIBRO DE PRÉSTAMO SEMANAL

12 JUN. 2010	- 7 ENE. 2010
	25-1 1 ENE. 2010
	18 MAR. 2010
	14 MAR. 2010

SI EL LIBRO ESTÁ EN BIEN,
NO RECIBO

SI ALDE TIENE DE RECEPCION
SE BRINDA RECIBO
Y NO RECIBO

EL INTERACTOR DEBERA
REPONER EL DOCUMENTO
O REINTEGRAR EL
IMPORTE DEL MISMO

PENSAMIENTO ROMANO

Una historia de la filosofía en Roma



0 2013879

57
2
08
MAS

PENSAMIENTO ROMANO

Una historia de la filosofía en Roma

SALVADOR MAS



tirant lo blanch

Valencia, 2006

Copyright © 2006

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética, o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación sin permiso escrito del autor y del editor.

En caso de erratas y actualizaciones, la Editorial Tirant lo Blanch publicará la pertinente corrección en la página web www.tirant.com (<http://www.tirant.com>).

Director de la colección:
PEDRO LÓPEZ BARJA

© SALVADOR MAS

© TIRANT LO BLANCH
EDITA: TIRANT LO BLANCH
C/ Artes Gráficas, 14 - 46010 - Valencia
TELF.: 96/361 00 48 - 50
FAX: 96/369 41 51
Email: tlb@tirant.com
<http://www.tirant.com>
Librería virtual: <http://www.tirant.es>
DEPOSITO LEGAL: V - 1273 - 2006
I.S.B.N.: 84 - 8456 - 591 - 2
IMPRIME: GUADA IMPRESORES, S.L. - PMc Media, S.L.

“Aquí yace Gayo Pompeyo Trimalción Mecenatiano [...] dejó treinta millones de sestercios, nunca escuchó a ningún filósofo”

(Petronio, *Satiricón* 71, 12)

“Vuestra merced, señor mío, está muy engañado, y piensa muy a lo antiguo si piensa que yo he escogido mal en fulano, por idiota que le parece; pues para lo que yo le quiero, tanta filosofía sabe, y más, que Aristóteles”

(Cervantes, *Quijote*, I, 25)

ÍNDICE

Introducción	11
I. Catón el Censor y la invención de Grecia	21
II. <i>Mos maiorum</i> y <i>leges</i> : ¿qué es un romano?	47
III. El concepto de ciudadanía: romanización y cosmopolitismo	67
IV. El estoicismo en la Roma republicana: las pasiones y la acción política	79
V. Amor y deseo de poder: Lucrecio	103
VI. La cuestión de la hegemonía y el tema de la constitución mixta	121
VII. Cicerón: filosofía y política	149
VIII. Cicerón: leyes y <i>res publica</i>	179
IX. Política y religión en tiempos de crisis	205
X. Virgilio: un poeta en la corte de Augusto	229
XI. Horacio: la codificación de la experiencia estética como experiencia política	259
XII. Historia, ideología, retórica	289
XIII. Séneca: las condiciones de la vida feliz	315
XIV. Séneca: teoría y práctica de las pasiones	349
XV. Lucano o la historia como tragedia	371
XVI. Literatura, propaganda y filosofía en la época de Nerón	393
XVII. Fortuna e historia: Tácito	413
XVIII. Los imaginarios eróticos	433
XIX. Epicteto y Marco Aurelio	481
XX. El problema del clasicismo: romanos, griegos y bárbaros ...	515
XXI. Grecia en Roma y Roma en Grecia: Plutarco	547
XXII. Superstición, religión y filosofía	567
XXIII. Plotino, la gnosis y el problema del mal	595
XXIV. Porfirio, Jámblico y los <i>Oráculos Caldeos</i>	615
XXV. El emperador Juliano o el mundo clásico como sueño e idea	635
Índice de personas	667
Índice de conceptos	675

Bibliografía

Traducciones al castellano de las obras fuente citadas	689
Bibliografía secundaria consultada	704

INTRODUCCIÓN

¿Existe la filosofía romana o es acaso lo que se tiene por tal un apéndice de la especulación griega y más en concreto helenista, sin personalidad definida y de valor muy inferior? Interrogar de esta manera mueve a confusión, pues la respuesta dependerá de lo que se entienda por “filosofía”. Si, pongamos por caso, las reflexiones platónicas y aristotélicas en aquellas obras que la tradición académica ha consagrado como más estrictamente filosóficas, la especulación romana podría quedar en un segundo plano, como por lo común sucede en el mentado mundo académico; pero si se piensa que la filosofía es o puede ser la autoconciencia (crítica o no crítica, ese es otro problema) que una época tiene de sí misma, parece entonces evidente que los romanos sí tienen una filosofía propia, en la medida en que reflexionaron —con sorprendente lucidez— sobre sí mismos y su ubicación en el mundo. Por ello, y para evitar innecesarios malentendidos, he rotulado el presente estudio con el título general y más ambiguo de “pensamiento romano”, pues sucede que las categorías hermenéuticas de las que habitualmente nos servimos para estudiar la filosofía griega no valen para Roma; con mayor exactitud, si se aplican de manera mecánica no sale nada o resulta un producto cultural diluido y de poca calidad en comparación con el heleno, lo cual no es problema de los romanos, sino de las categorías o al menos de su utilización indebida y abusiva.

Suele y puede aceptarse, a título simbólico, que la fecha inicial del contacto de Roma con la filosofía es el 155 a. C., pues en este año llegó a la *urbs* una embajada ateniense formada por Diógenes, Critolao y Carnéades: un estoico, un peripatético y un académico, una buena representación de la filosofía griega, sobre todo porque los embajadores hicieron demostraciones públicas de sus respectivos saberes. El dato, decía, tiene valor simbólico y la anécdota —transmitida entre otros muchos por Plutarco y Cicerón— permite convenir que en torno a estos momentos los contactos intelectuales y culturales entre Roma y el mundo greco-oriental eran lo suficientemente estrechos como para que los romanos comenzaran a “asombrarse” ante la existencia de otras formas, divergentes de las suyas, de entender el mundo y las relaciones de los hombres entre sí; y la filosofía, Aristóteles *dixit*, comienza con el asombro. Uno se asombra ante la divergencia entre lo propio y lo ajeno, lo cual exige la presencia de lo uno y lo otro: antes de estos contactos más estrechos los romanos no eran los salvajes

aborígenes de Salustio, ni esos hombres que “arrastraban la vida, vagabundos, a modo de alimañas” que menciona Lucrecio (*De rerum natura* V, 925 y ss.). Muy al contrario, tenían ya un “pensamiento” desde el cual pudieron asombrarse ante el de los griegos.

Sin entrar de momento en mayores precisiones, puede afirmarse que la Roma de la época de Escipión Emiliano no había olvidado aquellos tiempos fundacionales, semi-míticos, en los que “los campos eran cultivados incluso por las manos de los generales” (Plinio, *Historia Natural*, XVIII, 4, 4), tal vez o porque la República ya conocía en esos momentos síntomas alarmantes de crisis. En su reconstrucción de la historia de Roma, Tito Livio relata una anécdota que puede resultar significativa en el presente contexto. Cincinato labraba la tierra cuando se le presentaron enviados del Senado rogándole acudiera en ayuda de la ciudad, pues el enemigo estaba a sus puertas y el desorden reinaba en el ejército. Aquel romano ejemplar cumplió sus deberes como ciudadano: dejó el arado, vistió la toga y allí mismo fue investido *dictator*. En poco tiempo la ciudad fue salvada restableciéndose la calma. Cumplido su deber, Cincinato abdicó del cargo y regresó a sus tierras para continuar arando (III, 26 y ss.). Da igual que las anécdotas de este tipo respondan a la realidad histórica o sean ficciones proyectadas sobre el pasado, importan porque apuntan que los romanos tenían muy presentes unas figuras legendarias encarnación de valores considerados irrenunciables y en cierto sentido (a veces real en ocasiones ideológico) constitutivos de su propia identidad como pueblo.

“Los más antiguos de los mortales —escribe Tácito (*Ann.* III, 26, 1)— al no existir todavía ninguna mala pasión, vivían sin deshonor ni crimen, y por ello sin castigos ni coerciones”; más adelante, “cuando se desterró la igualdad y la intriga y la violencia fueron desplazando a la moderación y al pudor”, surgieron las tiranías, permanentes entre algunos pueblos, mientras que los romanos (“tras haber aborrecido a la monarquía”) prefirieron regirse según leyes. Los primeros romanos, desde luego, establecieron normas de conducta que les sirvieran para sobrevivir en medio del desorden, tanto de las fuerzas de la naturaleza en las que dominan poderes innominados y divinos, como de las pasiones que en muchas ocasiones se adueñan de los seres humanos. Pero estas normas no surgen de la reflexión abstracta, pongamos por caso, sobre el *télos* del hombre o la naturaleza humana, sino de la consideración de las costumbres y tradiciones heredadas de los antepasados (*mos maiorum*), reutilizadas como modelo constante

de comportamiento adecuado, de conducta regida y guiada por los valores de la *gravitas* y del *decorum*, y, a la vez, como elemento definitorio de su identidad, que distinguía y contrastaba entre romanos y no-romanos, sobre todo en los primeros momentos, pues con el paso del tiempo esta construcción se fue diluyendo poco a poco, hasta el punto de que tal vez no sea exagerado afirmar que el recuerdo del pasado (y llegado el caso su construcción consciente) es un elemento constitutivo del pensamiento romano.

Con respecto a su punto final la discusión podría ser interminable. ¿Cuándo acaba el pensamiento romano? ¿Con el fin del mismo Imperio? ¿Cuando las influencias orientalizantes sofocan los últimos resplandores de la especulación clásica? ¿Es Aurelianus Augustinus, más conocido como Agustín de Hipona, un pensador romano? Siendo conscientes del carácter convencional de la opción adoptada, el presente estudio finaliza cuando el cristianismo aparece en escena con personalidad intelectual y cultural propia, en parte porque con él se entra en un mundo que se mueve en unas coordenadas que no es que sean ajenas a las greco-latinas, es que las contradicen e impugnan en gran medida. No se trata en modo alguno de un brusco choque frontal, pues en el mundo romano hay elementos asimilables por el cristianismo y éste, a su vez, se configura doblando la herencia judaica de pensamiento greco-latino. No es este el momento de discutir estas cuestiones. En este trabajo me limitaré a proponer un posible recorrido que partiendo de las reflexiones de Catón el Viejo conduce hasta esos tiempos de amalgamamiento entre dos tradiciones culturales tan heterogéneas como la greco-latina y la oriental (donde habría que incluir a la judeocristiana). Deseo narrar un aspecto, el intelectual, del proceso de desvanecimiento del mundo clásico. Escojo por ello como punto final la figura del emperador Juliano, lo cual no deja de ser un punto de referencia tan simbólico como el marcado por los tres filósofos embajadores.

La selección de temas y autores presentes en este trabajo constituye otro problema preliminar. Lo he subtítuloado "*una historia de la filosofía en Roma*" porque, aunque quisiera ser representativo, en modo alguno abrigo pretensiones de exhaustividad, sino detectar algunos puntos en los que pueda incidir y puedan ser aclarados por la reflexión filosófica, aunque no sean en sí mismos de naturaleza filosófica en sentido estricto. Soy consciente de que podría escribirse "*otra*" historia atenta a cuestiones y autores que aquí he pasado por alto, así como de que mucho de lo ofrecido obedece a preferencias

personales que, espero, se irán justificando según vayan haciéndose patentes. Pero hay un problema, que acabo de insinuar, el de la tormentosa relación entre Grecia y Roma, que sí exige algunas consideraciones previas. ¿Por qué me ocupo, por ejemplo, de Plutarco o Plotino y no de Filodemo, a pesar de que los tres escribieron en griego y de que ninguno de ellos nació en la *urbs* Roma? Parece claro que ni el criterio lingüístico ni el geográfico llevan demasiado lejos. Podría pensarse que es cuestión de una convención todavía no establecida con claridad, y que sólo cuando existieran un número considerable de trabajos dedicados al pensamiento romano (como los hay centrados en la filosofía griega) podría decirse qué es o qué no es un pensamiento romano diferenciado del griego. Pero esto, más que una solución, es rehuir un problema que, planteado en términos generales, tiene que ver con el concepto de tradición: ¿hasta qué punto y en qué medida puede sostenerse que los romanos están en la tradición intelectual iniciada por los griegos, siguiendo, apartándose o alterando fuentes helenas?

Cuando se dice que Roma está inserta en una tradición griega con la que discute y de la que discrepa, se presupone que previamente existe tal tradición, lo cual quizá sea una afirmación en exceso apresurada, al menos en la medida en que (como intentaré argumentar a lo largo de varios momentos del presente trabajo) los romanos crean *su* Grecia, por lo que la tradición que se supone griega es en verdad romana. Las tradiciones no están dadas, se generan y, es evidente, siempre a toro pasado. Los griegos en modo alguno construyen una tradición, sino que hacen una serie de cosas, que luego, reinterpretadas y adecuadas a las necesidades de su "pensamiento", los romanos convierten en tradición. Y nosotros, los "nacidos tardíamente", simplificamos esta compleja dialéctica reduciéndola a tradición intelectual griega seguida de manera servil o profusamente modificada por los romanos, que para lo que ahora interesa tanto da lo uno como lo otro.

Las relaciones entre Roma y Grecia son complejas, complejidad sobre la que volveré repetidas veces. De momento me limitaré a señalar que cuando se intensifican los contactos entre estas dos culturas había en el mundo romano dos posiciones en principio antagónicas: de un lado, un claro filohelenismo encarnado en figuras como Escipión el Africano, Paulo Emilio o Escipión Emiliano, que deseaban unir la *virtus* tradicional coagulada en las costumbres de los

mayores con la filosofía griega¹; de otro, también desde la óptica de estos mismos valores, muchos romanos consideraban las sutiles reflexiones griegas *luxuria*, palabra que en un principio designaba las plantas que crecen de lado o no dan frutos. Catón el Viejo veía la filosofía de este modo, como molicie e inacción que amenazaba la identidad moral y cultural de Roma expresada en las virtudes tradicionales (valor, honestidad, lealtad, incorruptibilidad, justicia, sentido del deber, amor a la patria, abnegación...); la filosofía es mera palabrería que aleja a la juventud de las empresas políticas y militares en cuyo ejercicio se hacía patente la *dignitas* y la grandeza de ánimo. El Censor temía que el *éthos* griego corrompiera los hábitos colectivos que estaban en la raíz de la estabilidad y cohesión de su sociedad. Y por *éthos* griego hay que entender tanto esa vena subversiva y agonal que aún sobrevivía en el estoicismo de Zenón como el inhibicionismo político de los epicúreos, el escepticismo de la Academia Nueva y el rigorismo abstracto y formalista de Crisipo.

Peró no estamos ante unos contactos germinales pronto superados. Piénsese, por ejemplo, en el constante diálogo de Lucrecio, Cicerón o Séneca con la filosofía griega, en la importación de sabidurías orientales con todo su acompañamiento de prácticas culturales y teúrgicas, o, incluso, en la recepción del cristianismo, a fin de cuentas un producto cultural de origen oriental. Si siempre es rechazable una visión inmanentista de la filosofía, aún más a propósito de Roma; si siempre es recomendable un enfoque atento a diversas perspectivas, en el caso del pensamiento romano resulta poco menos que imprescindible. En primer lugar, porque más que abstracto y teórico es práctico y concreto, y si tal vez quepa pensar que las muy abstrusas especulaciones de Platón o Aristóteles pueden entenderse en sí mismas o en el marco exclusivo de la tradición intelectual en la que se inscriben, en el caso de un pensamiento, como el romano, tan apegado a las circunstancias de las que nace, resulta quimérico pretender desbrozarlo ignorándolas. En segundo lugar, por las mismas razones, sucede que el pensamiento romano adopta formas de expresión muy diversas, no sólo las más estrictamente filosóficas, sino también poéticas, historiográficas o jurídicas. Se equivoca quien llevado por la inercia academicista sostenga que Cicerón o Séneca son filósofos, Tito Livio o Tácito historiadores y Virgilio o Lucano poetas,

¹ Cfr. P. Grimal (1975).

porque Cicerón también fue un orador, Séneca un dramaturgo, las páginas de Livio y Tácito están repletas de consideraciones filosófico-políticas y la *Eneida* y la *Farsalia* son incomprensibles al margen del trasfondo intelectual en el que insertan y que a la vez iluminan. En el mundo romano las distinciones se difuminan y obligan a cuestionar el modo de hacer historia de la filosofía, historia política o más en general historia intelectual. Pero volvamos a la cuestión de los griegos y los romanos.

En *La hermenéutica del sujeto* Michel Foucault sugiere distinguir entre unos y otros atendiendo, no al tipo de filosofía, sino al público al que se dirigen: los griegos a uno amplio y abierto (pensemos, por ejemplo, en las escuelas helenísticas o en la de Epícteto), mientras que los romanos actuarían más bien como consejeros privados². Si se acepta esta propuesta, Filodemo, Atenadoro o Demetrio serían “romanos”, en la medida en que su docencia y ejemplo se desarrolló junto a un individuo particular, Lucio Pisón, Augusto y Trásea respectivamente. Séneca también lo sería en calidad de preceptor privado de Nerón y lo mismo podría afirmarse de Frontón en su relación con Marco Aurelio o, incluso, de Plutarco, si se piensa, como hace Foucault, que, al igual que Séneca, no es un filósofo profesional que guía a otros, sino un individuo que actúa como consejero particular de otros hombres con los que le une relaciones sociales también privadas. Esta diferencia puede proporcionar distintas estrategias discursivas, al hilo de cuyo análisis el pensamiento romano podría adquirir cierta consistencia teórica. Pero si se sigue esta sugerencia habría que excluir de la filosofía romana, por ejemplo, a Cicerón, Tito Livio o Tácito, y parece, aunque sea de forma intuitiva, que una historia del pensamiento romano quedaría incompleta si prescindiéramos de ellos, alegando que sus reflexiones no se dirigen al cuidado del alma de individuos concretos, sino, digámoslo así, a un público más general.

El mismo Foucault realiza algo más adelante otra sugerencia que puede ser importante. Comentando el pensamiento de Séneca afirma que, aunque utiliza imágenes platónicas, el movimiento del alma que describe es, sin embargo, muy diferente del que encontramos en el filósofo ateniense. Séneca nunca pierde de vista el mundo en el que estamos, y si nos alejamos de él no es para abandonarlo, es para

² Cfr. M. Foucault (2005), pp. 144 y ss.

alcanzar un mejor enfoque sobre él y sobre nuestra ubicación en él, recuperándolo de este modo con una visión más aguda³. Con las debidas precauciones, el comentario podría extenderse a todo el pensamiento romano: al margen de su procedencia geográfica y de la lengua usada, los romanos quieren ver el mundo tal y como es, no transformarlo ni interpretarlo desde categorías abstractas. O tal vez con mayor precisión: el uso de categorías abstractas, el empleo de estrategias conceptuales de repliegue, siempre estaría al servicio de alcanzar una distancia que no separa del mundo, sino que permite verlo mejor y desde otra perspectiva, bien sea “desde lo alto” como hacen los estoicos romanos y en particular Cicerón y Séneca, bien sea “desde dentro” como es el caso, por ejemplo, de Marco Aurelio, los historiadores y los poetas. El mundo romano, incluso cuando por motivos estratégicos adopta posiciones espiritualistas, está cruzado por un materialismo originario que se manifiesta de muchas maneras: política, poética, historiográfica o incluso religiosamente. Podría entonces aventurarse que un rasgo esencial suyo es la constante atención a lo dado, desde una perspectiva micro o macroscópica; de forma paralela, los pensadores romanos, escriban en latín o en griego, desean alcanzar esta visión más sutil sobre lo dado, tanto da que esta perspectiva adopte formas poéticas, historiográficas, politológicas o bien, en fin, filosóficas, alcanzadas empleando y readaptando esas categorías intelectuales inventadas por los griegos, pero utilizadas de otro modo, porque estamos en un mundo diferente, el de Roma. Los griegos quieren comprender las cosas, los romanos verlas, darles nombre y valorarlas. La pregunta platónica (“¿qué es?”) no es romana, pues los romanos interrogan más bien: ¿cómo es? ¿Para qué es?

Quien pregunta “¿qué es?” se siente cómodo entre las cosas o reconciliado con ellas, por ello inquiere por su ser, mientras que quien plantea las interrogaciones romanas demuestra cierta inseguridad en su propia autocomprensión y situación en el mundo, pues atiende a lo que de un modo u otro le excede, porque tiene problemas de identidad. No puede olvidarse que frente a la relativa homogeneidad del mundo griego clásico, Roma conoce maneras muy diversas de organización social y política, acompañadas de formas de pensamiento no menos variadas y cambiantes, a pesar de que puedan señalarse algunos hilos de continuidad. No dudamos en decir que Tarquinio y Nerva son persona-

³ Cfr. M. Foucault (2005), pp. 268 y ss.

jes romanos, siendo a la vez conscientes de la enorme distancia que media entre el último de los reyes de la Roma arcaica y el primero de los emperadores de la dinastía antonina. Lo mismo sucede en el ámbito del pensamiento: en medio de su diversidad hay una cierta unidad que tal vez pueda concretarse en la imperiosa necesidad que los romanos sintieron de afirmar su identidad, una obligación cada vez más acuciante a medida que Roma, por expresarlo con Polibio, sometía a su obediencia “no algunas partes del mundo, sino a éste prácticamente íntegro” (I, 2, 7). Los romanos conocieron ese problema de identidad característico de todas aquellas sociedades y culturas que experimentan procesos vertiginosos de aumento de su poder, sobre todo a partir del momento en el que entraron en contacto con las culturas greco-orientales, en comparación con la de la Roma primitiva con grados muy elevados de complejidad y desarrollo.

De esta manera, si en un principio el mundo (lo otro que no es la *urbs*) incomoda o excede a los romanos (fase “dominio del mundo”), luego vendría un breve estadio de estabilidad (fase “Roma es el mundo”) que, sin embargo, muy pronto se solapa con otro momento, una vez identificado el mundo con Roma, en el que no inquieta tanto el mundo en sí mismo, cuanto la relación del sujeto con él (fase “dominio de sí”); en cuarto y último lugar, podría distinguirse una etapa de ruptura (fase “fuera del mundo”). En todos los casos, creo, se mantiene la atención a lo dado, excepto en el último, momento de disolución y desvanecimiento del mundo clásico, y donde, por ello, las preguntas comienzan a cambiar: por este motivo, por su carácter límite, una historia del pensamiento romano también debe atender a este momento, si bien con la clara conciencia de que ya estamos más allá.

Soy consciente de que con todo lo anterior (así como con lo que el lector encontrará a continuación) no consigo hacer ninguna propuesta sustantiva acerca de “qué es” el mundo romano; pero, ya lo sugería más arriba, esta pregunta no es romana. Una historia del pensamiento romano debe proceder “romanamente”, preguntando por el cómo y por el para qué. De esta forma, es obvio, no se descubre nada nuevo, pero, al menos, se consigue ver con más claridad, como sin lugar a dudas hicieron los pensadores romanos. Y esto es lo que he intentado hacer en el presente trabajo, intentar ver zonas del pensamiento antiguo que con excesiva frecuencia suelen pasarse por alto⁴.

⁴ Así sucede, por ejemplo, en el volumen 14 de la “Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía”, dedicado, justamente, a la *Historia de la Filosofía Antigua*. (Cfr. C.

* * *

Estela García, Ana Rodríguez Mayargas, Ramón del Castillo y Pedro López Barja leyeron distintas versiones previas de este trabajo y me hicieron correcciones y comentarios siempre pertinentes. Aprovecho la ocasión para agradecerles su interés; también a mis alumnos de doctorado de los últimos cursos, con los que tuve ocasión de discutir diferentes aspectos del pensamiento romano.

García Gaul, 1997). Cito esta obra porque —a despecho de la gran categoría intelectual de su editor y del elevado nivel de las contribuciones que contiene— resulta muy significativa del estado de cosas al que me vengo refiriendo en la presente introducción. El grueso de este volumen está consagrado a la filosofía griega hasta Platón y Aristóteles, a continuación vienen los obligados capítulos dedicados a las llamadas “escuelas helenísticas” (epicúreos, estoicos y escépticos), para sin solución de continuidad pasar a Plotino y la gnosis, como si a lo largo de tres o cuatro siglos no se hubiera pensado nada digno de ser tenido en cuenta, o como si los historiadores de la filosofía se sintieran incómodos en este periodo del pensamiento que no se deja aprehender con facilidad ni desde las categorías de la filosofía griega ni desde las del primer pensamiento cristiano, y, consiguientemente, como si sintieran la necesidad de adelgazar la historia del pensamiento pasando con rapidez de los momentos que cabe aprehender con las primeras categorías a los susceptibles de ser analizados con las segundas. En la citada obra (que, insisto, es sumamente recomendable) no sólo desaparecen autores como Catón, Horacio o Tácito, como si sus reflexiones fueran indiferentes en la historia del pensamiento, es que autores tan fundamentales como Cicerón, Séneca o Marco Aurelio se despachan con unas breves y someras alusiones. Hasta donde sé, los editores de este interesante proyecto intelectual no tiene previsto colmar esta laguna.

I. CATÓN EL CENSOR Y LA INVENCION DE GRECIA

1) *Graecia capta ferum victorem cepit et artis/ intulit agresti Latio*, canta Horacio iniciando una larga tradición que se complace en recrear la inversión de las relaciones entre Grecia y Roma: la conquistada Hélade dominó al fiero conquistador al introducir la cultura en el rudo, incivilizado y bárbaro Lacio (*Epist.* II, 1, 156-157). Pero las cosas no son tan sencillas, y el mismo poeta se hace eco de la complejidad de la situación, porque también sabe que Grecia, en un momento dado, cuando la fortuna le sonrió, “empezó a darse a diversiones y deslizarse al vicio” (*Epist.* II, 1, 94) y entonces Roma llegó a la cima del mundo: “luego pintamos, cantamos y luchamos más sabiamente que los untados aqueos” (*Epist.* II, 1, 33-34). Las páginas siguientes pueden considerarse un comentario a estos versos horacianos.

En el año 197 cae Filipo V, en el 190 Antioco, Perseo en el 168 y los últimos intentos macedonios por constituirse como poder independiente llegan a su fin tras la guerra de los años 149-148. Las fechas tienen valor simbólico e importan porque señalan de manera plástica que tras sojuzgar las ciudades griegas del sur de la península itálica, Roma dominó por completo el mundo helénico en menos de cincuenta años, situación en la se hacen mucho más estrechos los contactos entre oriente y occidente, y las antiguas relaciones, más o menos íntimas y más o menos limitadas a este o aquel campo, se convierten en problema, al menos en la medida en que se plantean en términos de dominados y dominadores y no es infrecuente leer, con Horacio, que los presuntamente vencedores, los romanos, acabaron siendo en realidad subyugados, incapaces de reaccionar ante la enorme superioridad intelectual de los supuestamente derrotados. No deseo en modo alguno negar que los contactos más estrechos con el mundo griego supusieron una importante modificación en las formas de conducta romanas, pero sí matizar en qué medida y hasta qué punto es acertada esa especie de simplificada dialéctica del amo y del esclavo que en ocasiones quiere verse en las complejas relaciones entre Grecia y Roma, en especial en el terreno intelectual, que es el que en estos momentos interesa.

En las guerras contra Macedonia y Siria acaecidas entre los años 214 y 148 a.C. no sólo resultaron vencedores los romanos, sino que además obtuvieron la victoria con relativa facilidad, lo cual tuvo que

favorecer, digámoslo así, su autoestima y, a la vez, poner sobre el tapete la cuestión de cómo un pueblo supuestamente superior se había mostrado inferior: o los romanos no son inferiores o los griegos no son tan superiores, o bien, tal vez, la presunta superioridad griega obedece a razones propagandísticas. En el libro cuarto de sus *Origines*, Catón el Viejo compara a Leónidas, vencedor de las Termópilas, con un anónimo tribuno romano, que al igual que el militar espartano aceptó una peligrosísima misión poniendo su vida al servicio de su general y de la República⁵. No interesa en estos momentos el elogio de la *virtus* romana (siempre enorme y desmesurada), importa la falta de relación entre tan inmenso valor y tan exigua visibilidad política, porque de acuerdo con Catón el problema no nace de que la historia de los romanos carezca de hechos admirables dignos de evocación, sino de la circunstancia de que tal recuerdo está poco desarrollado, al menos en comparación con las estrategias ideadas por los griegos. En Salustio se leen reflexiones parecidas: es frecuente que se evoque a hombres dados al desenfreno y la soberbia, mientras que se guarda silencio sobre los que persiguen “la fama de una acción distinguida o de una buena conducta” (*Cat.* II, 2), y algo más adelante formula de manera expresa la íntima vinculación entre “la valía de los que actuaron” y los “talentos insignes capaces de ensalzarlos con sus palabras”. Los atenienses, comenta, sin duda realizaron grandes hazañas, aunque quizá “un poco más exiguas de lo que las presenta la fama”, porque en Atenas había “grandes talentos de escritores”, mientras que Roma careció de tales individuos “ya que los hombres más competentes eran los más ocupados” y “preferían actuar a hablar y que sus buenas acciones fuesen alabadas por otros antes que narrar ellos las ajenas” (*Cat.* VIII).

- Los testimonios de Catón y Salustio sugieren que la superioridad o inferioridad es en alguna medida cuestión de habilidad narrativa, asunto, en definitiva, de saberse contar la propia historia, una habilidad que tuvieron los griegos, mas no los romanos, pero que a

⁵ “Cierto es que, en aquella ocasión, llevando a la muerte los cuatrocientos soldados, salvó al ejército. Pero es muy importante el lugar donde se lleva a cabo una acción heroica (*sed idem benefactum quo in loco ponas, nimium interest*). El espartano Leónidas hizo algo semejante en las Termópilas, y por sus acciones toda Grecia celebra su gloria y valor con estatuas, cuadros, historias y otros medios. El tribuno, sin embargo, recibió pocos elogios, cuando hizo lo mismo que Leónidas y salvó la situación”. (FRH 3, 4, 7a = F 18 Peter). Cito los fragmentos de los historiadores romanos por H. Beck, W. Ewe (2001).

partir del momento en el que se intensificaron las relaciones entre oriente y occidente se hizo imperiosa para un pueblo que dominaba el mundo en su práctica totalidad, pero que no había desarrollado estrategias conceptuales para asumir e integrar esta circunstancia; por ejemplo, la astucia de imaginarse a sus ancestros en el contexto de utopías ruralistas, pues no se entiende que hombres como Cincinato necesitaran tratados como los firmados entre Roma y Cartago (Pol. III, 22 y ss.), que traslucen un pueblo de piratas y comerciantes con intereses en la zona occidental del Mediterráneo no muy alejados de los que antaño habían tenido los grandes señores homéricos en las partes orientales⁶.

A partir del momento en el que las mencionadas guerras contra Macedonia y Siria estrecharon los vínculos con el mundo helénico, los romanos sintieron la necesidad de contarse la historia a su favor. Tal vez esta circunstancia esté en la raíz de la tendencia a narrar tales relaciones en términos de decadencia y corrupción, generando una Grecia que a despecho de su refinada cultura y sus logros intelectuales y artísticos, a los ojos de esos romanos que necesitaban explicarse su superioridad real, es una civilización que ha errado el camino y cuyo contagio es responsable de la decadencia moral de Roma. Resulta significativo que los discursos sobre la degradación y corrupción de la *urbs* surjan a la par de las decisivas victorias sobre el mundo oriental. Aunque conocemos casos de *stuprum* anteriores a la segunda Guerra Púnica (una época en la que la nefasta influencia oriental todavía no era significativa)⁷, Polibio (31, 25, 3-5) y Tito Livio (39, 6, 7-9) coinciden en señalar que la verdadera descomposición de las costumbres surgió durante la guerra, pero aún más después de ella.

No estamos sólo ante la versión malhumorada y negativa de historiadores con tendencias moralistas: la visión de Grecia como corrupción también se lee en las comedias de Plauto, donde las expresiones *pergraecari* y *congraecari* se utilizan para indicar una vida disoluta. En *Mostellaria*, el joven ateniense Filólaques aprovecha la ausencia de su padre para entregarse a una vida de despilfarro y placer: “emborracháos de día y de noche, seguid de francachela en francachela (*pergraecamini*), comprad a vuestras amigas, dadles la libertad, engordad gorriones y hartaos de comprar para hincharos

⁶ Cfr. F. Hampl (1989), pp. 160-161.

⁷ Como, por ejemplo, los de Tito Veturio y Plotio (Valerio Máximo 6, 1, 9) Cornelio (Valerio Máximo 6, 1) o Escantinio Capitalino (Plut. *Marc.* 2, 3-4).

más y mejor" (22-24), "bebed, andad de francachelas (*pergraecamini*), comed, hinchaos, devorad los cebones" (64-65). En la carta que en las *Bacchides* escribe el joven Menesiloco al dictado de su esclavo Crísalo se insiste en el significado de *congraecari*: "asegura que me va a dar el oro a mí, para que yo lo gaste en amigas y en convites y francachelas por locales de mala fama (*congraecen*)" (742-743). En el *Mercator* Carino caracteriza Atenas como un lugar donde "ves crecer por días las malas costumbres, donde no puedes distinguir los amigos fieles de los traidores" (873-839). El mismo Plauto toma distancia en más de una ocasión frente a esos poetas que sitúan sus comedias en Atenas para que así parezcan más griegas: en el "Prólogo" a los *Menaechmi* advierte que su comedia, cierto, es "greguizante", pero no "atiquizante, sino sicilianizante" (7-12). Estas afirmaciones no quitan para que en otros momentos se manifieste en sentido contrario: el latín es una lengua bárbara (*Asin.*, 11; *Trin.* 19) y, en general, en muchas de sus comedias los no-griegos, incluyendo a los romanos, son bárbaros incultos, rudos y carentes de civilización (*Casina* 748; *Most.* 828; *Bacch.* 121-124; *Capt.* 492, 884; *Poen.* 598, 1313-1314). Es cierto que el comediógrafo se burla de la filosofía y de los intelectuales griegos que la cultivan, pero también de los romanos que se las dan de helenos (*Capt.* 284; *Merc.* 147; *Pseud.* 687, 974; *Rudens.* 986). No puede sostenerse que Plauto manifieste una posición anti-helénica, como en ocasiones se ha defendido⁸. Tanto en este caso concreto como según una consideración más general el asunto no puede plantearse en los términos simplistas de un sí o un no, de una Roma filohelenista frente a otra Roma enemiga de todo lo griego. Erich Gruen concluye que en las comedias de Plauto se manifiesta "la tensión creada por la interacción entre el mundo griego y la sensibilidad romana"⁹, y el mismo autor detecta una tensión similar en el famoso *senatus-consultum* sobre las Bacanales, ese peligroso culto oriental que atenta contra la identidad y las más sagradas tradiciones romanas¹⁰.

Cuenta Livio que en el año 186 a.C. la atención de los cónsules Espurio Postumio Albino y Quinto Marcio Filipo "se desvió del ejército y la preocupación por las guerras y las provincias hacia la represión de una conjura interna"¹¹. Se refiere al asunto de las

⁸ Así lo entiende, por ejemplo, P. Grimal (1975), pp. 96-97.

⁹ Cfr. E. S. Gruen (1996), p. 157

¹⁰ Cfr. E. S. Gruen (1996), pp. 34-78.

¹¹ Sigo la narración de Livio, 39, 8-19.

Bacanales, un culto, de acuerdo con el historiador, importado de Etruria y cuyos ritos incluían la promiscuidad de los sexos y el quebrantamiento de todas las barreras del pudor: “cada uno tenía a su alcance la satisfacción del deseo al que era más proclive por naturaleza”. En un primer momento, el mal se mantuvo oculto, mas llegó a oídos del cónsul Postumio gracias a los informes de Publio Ebucio. Este joven huérfano se había criado con su madre Duronia y su padrastro Tito Sempronio Rútilo, que tramó perderlo, incapaz de rendir cuentas de la tutela por su mala administración de los bienes del joven: “El único medio para corromperlo eran las Bacanales”. Ignorando el carácter ignominioso de estos cultos, Publio Ebucio se mostró de acuerdo con iniciarse, sobre todo cuando su propia madre le dijo que, estando él enfermo, había hecho voto de introducirlo en los misterios de Baco y que el momento había llegado. Sin embargo y por suerte la meretriz Hispala Fenecia (“que en nada perjudicaba ni a la economía ni a la reputación del joven, pues lo buscaba y lo amaba desinteresadamente”) puso al joven incauto sobre aviso. Antaño, explica la cortesana, cuando era esclava, acompañó a su ama en tales infames ritos: un ruido ensordecedor tapaba “la voz del que pedía auxilio cuando era sometido a violencias carnales”.

El joven, comprensiblemente turbado, máxime cuando al referir los hechos a su madre y padrastro le replican que “está hechizado por los encantos venenosos de aquella víbora” y lo expulsan del hogar, se refugia en casa de una tía paterna, que le aconseja ponga los hechos en conocimiento del cónsul Postumio, el cual decidió abrir una investigación, primero secreta, para luego informar al pueblo y al Senado, que, entonces, fue presa de un intenso pánico “tanto por el interés público, no fueran a acarrear algún prejuicio oculto o algún peligro aquellas conspiraciones y reuniones secretas, como por el interés particular por la suerte de los suyos, no fueran a estar implicados en aquel delito”. Se toman entonces las medidas pertinentes: la prohibición absoluta de los cultos báquicos y su persecución implacable, en Roma y en toda Italia, por su inmoralidad y porque la celebración de ritos extranjeros pone en peligro la religiosidad oficial de Roma. Hasta aquí el relato de Tito Livio.

Por suerte, el texto del senadoconsulto correspondiente se ha conservado¹² y aunque en lo esencial coincide con el relato del

¹² Puede leerse una versión castellana en X. d'Ors (2001), pp. 190-192.

historiador, merece la pena destacar dos cosas. En primer lugar, que no prohíbe taxativamente las Bacanales, las condiciona a la autorización expresa de la mayoría senatorial: se condena la celebración de los ritos, la participación de varones en ellas, que éstos sean sacerdotes de los misterios báquicos..., ahora bien, “a no ser que se hubiese acudido al pretor urbano, y que éste lo autorizase de acuerdo con la opinión del Senado, siempre que estén presentes no menos de cien senadores cuando se delibere sobre este asunto”. También llama la atención, en segundo lugar, el ámbito casi universal de aplicación de la medida (“ningún varón, ni ciudadano romano ni latino, ni ninguno de los socios”). Livio también recoge este extremo de la cuestión: una vez que se supo el tenor de la resolución senatorial “cundió por toda la ciudad un intenso pánico; y no se mantuvo sólo dentro de las murallas de la ciudad o las fronteras de Roma, sino que comenzó a extenderse en todas direcciones por Italia entera”.

El asunto de las Bacanales ha llamado la atención porque la intolerancia que se manifiesta en el senadoconsulto correspondiente contradice la postura tradicional romana, siempre abierta a nuevas formas de religiosidad¹³, perplejidad que se acentúa si se piensa que los cultos báquicos eran conocidos y tolerados antes del 213¹⁴, cuando a la prohibición siguió una represión feroz que se extendió a todo el ámbito de influencia de Roma: hubo suicidios, denuncias, delaciones, encarcelaciones y penas de muerte. Sin embargo, Minio Cerrinio, uno de los principales sacerdotes del culto, sólo fue desterrado a Ardea; y aunque el relato de Livio insiste una y otra vez en la promiscuidad sexual que reinaba en las Bacanales, el senadoconsulto, siempre con el permiso del Senado, autorizaba ceremonias en las que participaran dos varones y tres mujeres. Tales ambigüedades apuntan el conflicto entre la necesidad de controlar los cultos extranjeros y el temor a perder sus beneficios¹⁵, así como, cabría añadir, la habilidad de la oligarquía senatorial para utilizar estas tensiones, incluso crearlas de forma artificial, para asegurar su dominio sobre la vida política de Roma.

Llama la atención la fuerte textura literaria del relato de Livio: el joven ingenuo, la madre dominada por el pérfido padrastro, la puta buena, el castigo final a malvados y la recompensa de los buenos,

¹³ Cfr. K. Latte (1960), pp. 148-194.

¹⁴ Cfr. J. A. North (1979), p. 88.

¹⁵ Cfr. J. Bayet (1984), p. 166.

Publio Ebucio e Hispala Fecenia¹⁶. Además, la exposición de los rituales báquicos está muy distorsionada. Todo ello sugiere que la *coniuratio* no lo era de las bacantes, sino más bien de aquellos que podían y querían hacer un uso ejemplarizante de la situación. Más que una identidad presuntamente amenazada por la introducción de peligrosos cultos orientales, está en juego una manifestación simbólica del poder del Senado en tanto que instancia responsable de la seguridad del Estado¹⁷. No es que la oligarquía senatorial fuera anti-helenista y reaccionara con energía ante la introducción de formas de religiosidad orientales que por su carácter orgiástico amenazaban la identidad nacional romana, es que tal oligarquía pretendía (y podía) arrogarse el monopolio sobre la legitimidad o ilegitimidad de la importación de productos culturales helenísticos, en este caso concreto cultos religiosos.

El asunto, en definitiva, no es el filohelenismo o anti-helenismo de Roma, sino el control de la influencia de la cultura griega, la invención de una Grecia asimilable con y desde categorías romanas, un Oriente en función de los intereses de la oligarquía senatorial, por decirlo con palabras menos grandilocuentes. En las páginas siguientes examinaré cómo la cuestión de la asimilación romana de la filosofía griega puede considerarse un aspecto parcial de este problema más general.

2) A pesar de la desconfianza con la que algunos romanos veían el progresivo afianzamiento del *otium graecum*, condición de posibilidad de la filosofía, no puede negarse que también y la vez se sintieron atraídos por este producto cultural extranjero, porque los griegos son unos "bárbaros" muy especiales: aunque tienen sus vicios, poseen *doctrina*. Tal atracción se manifiesta, por ejemplo, en la pervivencia de la leyenda que hacía de Numa Pompilio, el segundo rey de Roma, discípulo de Pitágoras¹⁸, a pesar de que Cicerón y Livio habían llamado la atención sobre el absurdo y la imposibilidad cronológica de una relación en cuya raíz, tal vez, se encuentre la presencia de sectas pitagóricas en el sur de la península itálica, así como la presuposición de que sus doctrinas filosóficas podrían haber ejercido alguna influencia racionalizadora en la religiosidad romana más tradicional¹⁹. Plutarco afirma que la vinculación entre Numa y

¹⁶ Cfr. E. Fraenkel, (1932), p. 388.

¹⁷ Cfr. E. S. Gruen, (1996), pp. 65 y ss.

¹⁸ Dion. Hal. 2, 59, 1; Diod. 8, 14;

¹⁹ Cfr. G. Garbarino (1973), p. 254.

Pitágoras se debe a que en la política del primero y en la filosofía del segundo eran fundamentales “los ritos y las prácticas concernientes a lo divino” (Numa 8, 5); admitiendo que se trata de una mera hipótesis, Latte sugiere la introducción de la transmigración y los sacrificios incruentos²⁰. En todo caso, sí es segura la intención de muchas versiones de esta leyenda: asociar la dignidad y sabiduría del filósofo griego con la del semimítico rey y legislador romano²¹.

Cicerón señala esta misma vinculación y subraya a la vez su carácter ficticio. Y no piensa sólo en el absurdo cronológico que supone hacer de Numa discípulo de Pitágoras, sino que por encima de ello (como habrá que ver con más detalle en los capítulos dedicados al Arpinate) afirma de la manera más decidida la autonomía de las tradiciones y maneras de ser y pensar genuinamente romanas: tras escuchar de boca de Escipión que, en todo caso, Pitágoras habría arribado a la Magna Grecia 146 años después de la muerte de Numa, Manlio exclama satisfecho que no le parece mal no haber “sido instruidos por ciencias transmarinas e importadas, sino por las virtudes genuinas de la patria” (*Rep.* 2, 15, 29). En el *De Oratore* se extrae la conclusión pertinente: dado que Numa conoció “la ciencia de la constitución de la ciudad casi dos siglos antes [que Pitágoras]”, el mérito recae del lado del rey romano, no del filósofo griego. (*De orat.* 2, 37, 154). Después de señalar las dificultades que entraña la supuesta vinculación entre Numa y Pitágoras (“¿con qué defensa un hombre solo iba a llegar a viajar a través de tantos pueblos de lenguas y costumbres diferentes?”), Tito Livio coincide con Cicerón²². El “descubrimiento” de escritos pitagóricos junto a la tumba de Numa

²⁰ Cfr. K. Latte (1967), pp. 268-270.

²¹ Cicerón lo explica con claridad: “En efecto, ¿quien hay que juzgue que, cuando en Italia florecía Grecia con sus poderosísimas y máximas urbes, aquella que fue llamada Magna, y en éstas era tan grande, primero, el nombre de Pitágoras mismo, y después el de los pitagóricos, las orejas de nuestros hombres estuvieron cerradas a las voces doctísimas de aquéllos? Más aún, juzgo que por la admiración a los pitagóricos, también el rey Numa fue considerado un pitagórico por la posteridad, pues como conocieran la disciplina y los principios de Pitágoras y hubieran recibido la tradición de sus mayores sobre la equidad y sapiencia de aquel rey, mas ignoraron las edades y los tiempos a causa de la lejanía, creyeron que aquél, dado que sobresalía en sapiencia, había sido oyente de Pitágoras” (*Disp. Tusc.* IV, I, 2-3. Cfr. tb. Ovidio., *Fasti* 3, 151.154, *Met.* 15, 1-8; 15, 60-72, 15, 479-484).

²² “Por eso, yo soy, más bien, de la opinión de que Numa, por su propia inclinación natural, labró su ánimo en la virtud y que se formó, no tanto con conocimientos venidos de fuera, como con la educación severa y rígida de los antiguos sabinos, el pueblo de costumbres más íntegras que jamás existió” (1, 18, 4).

podría entenderse como un momento en la dirección, que coagula en Cicerón y Livio, de afirmación de la identidad romana frente a influencias helenistas, en el marco más general de las tensiones entre romanos filohelenistas abiertos a las nuevas tendencias intelectuales y otras concepciones más conservadoras²³.

La primera versión de esta historia puede leerse en los *Annales* de Casio Hemina (FRH 6, 40 = F 37 Peter). Por azar, mientras se excavaba un campo, junto a la tumba de Numa se encontraron unos escritos de filosofía pitagórica. El pretor Quinto Petilio ordenó su destrucción, porque "se trataba de libros de filosofía" (*quia philosophiae scripta essent*). Tito Livio mantiene en lo esencial idéntica versión, pero añade dos interesantes matizaciones: que el contenido de los libros "era de carácter pernicioso para la religión" y la presteza con la que los implicados en el asunto decidieron destruirlos (40, 29, 2-14).

El historiador aprovecha el relato del episodio en libro 40 de su obra para criticar de nuevo la supuesta relación entre Numa y Pitágoras, lo cual no quita para que vuelva a insistir en ella, puntualizando que posee "una falsedad verosímil". Era verosímil, pues, que la sabiduría del rey Numa tuviera un origen heleno. De aquí, tal vez, la conclusión del episodio y la rápida unanimidad con la que fue tomada: los escritos pitagóricos son condenados a las llamas, como si se sintiera de algún modo que representan un peligro para una identidad romana por aquel entonces todavía en gestación, que no podía tolerar en su autocomprensión injerencias extranjeras, ni tan siquiera por parte de individuos tan sabios, rectos y virtuosos como el filósofo de Samos. La leyenda del descubrimiento y posterior destrucción de estos escritos pitagóricos (sólo cinco años después del asunto de las Bacanales) puede entenderse en el contexto de la necesidad romana de afirmar su identidad nacional como grupo, justo en el momento, tras las guerras contra Macedonia y Siria y estimulados por las enormes riquezas que aflúan a la *urbs*, en el que muchos individuos dirigían su atención a productos culturales de origen oriental²⁴.

Interesa señalar tanto la necesidad como la posibilidad, la de reconducir una leyenda firmemente establecida en la dirección deseada por aquellos capaces de contarse la historia en función de sus intereses, como si los romanos ni quisieran ni pudieran renunciar a

²³ Cfr. G. Garbarino (1973), p. 256.

²⁴ Cfr. E. S. Gruen (1996), pp. 160-170.

Numa, pero quisieran y pudieran desprenderse de su helenismo, tanto da en estos momentos si real o supuesto, pues los romanos, nadie lo niega, consumían productos culturales griegos, pero eran usuarios selectivos y con gran capacidad de discriminación. El problema no es la influencia griega, sino su control y utilización, como se pone de manifiesto, por ejemplo, en los decretos de expulsión de filósofos y retores, el primero del año 161 a.C.²⁵. La influencia del tradicionalismo catoniano (enemigo del espíritu crítico y liberal que por alguna razón que no alcanzo a comprender suele atribuirse a los filósofos) no es suficiente para explicar tan drástica como ineficaz medida²⁶, si bien puede proporcionar un hilo adecuado para introducirse en ella siempre y cuando no se malentienda tal "tradicionalismo". Podemos verlo a hilo de las discusiones en torno a la abrogación de la *lex Oppia*²⁷.

Esta ley, en cuya trasfondo también se encuentra la corrupción de las costumbres producto de la nefanda contaminación oriental, establecía, de acuerdo con Livio, "que ninguna mujer poseería más de media onza de oro ni llevaría vestimenta de colores variados ni se desplazaría en carruajes tirados por caballos en ciudades o plazas fuertes o a una distancia inferior a una milla salvo con motivo de un acto religioso de carácter público." Dado que tal medida se había publicado al fragor de la Guerra Púnica, y puesto que ahora la situación era más estable, se discutía la conveniencia de mantenerla en vigor. Las mujeres romanas manifestaron en público su deseo de que fuera derogada; Catón, por el contrario, estaba a su favor y en este sentido dirigió un discurso al Senado que conocemos gracias a Tito Livio (34, 2, 1-4). En primer lugar, traza un paralelismo entre la insubordinación de las mujeres en el ámbito doméstico y el hecho inaudito, público y político, de que presionaran a los varones para que derogaran la ley: "como no fuimos capaces de controlarlas individualmente, nos aterrorizan todas a la vez". Porque de acuerdo con su análisis la cuestión no debe situarse donde Lucio Valerio quiere plantearla en su discurso de réplica, en el hecho irrelevante de que las

²⁵ Conocemos el senadoconsulto correspondiente gracias a Aulo Gelio: "El pretor M Pomponio consultó al Senado. Después de deliberar acerca de los filósofos y los retores, los senadores han acordado acerca del asunto lo siguiente: que el pretor M. Pomponio se ocupe y cuide, tal como a él le parezca conforme al interés de la República y a su lealtad, que no permanezcan en la República" (15, 11, 1-2).

²⁶ Cfr. G. Garbarino (1973).

²⁷ Cfr. Liv. XXXIV, 1-8. J. Briscoe (1981), pp. 39-43.

féminas vayan más o menos engalanadas²⁸, sino en la decisiva circunstancia de que ellas, al comportarse de este modo, violan el papel que la tradición les había asignado²⁹. Y en un análisis todavía más preciso ni tan siquiera está aquí el auténtico núcleo del problema, que descansa más bien en que la transgresión de un papel trae consigo la de todos ellos, como si se tratara de fichas de dominó que se arrastran unas a otras en su caída³⁰.

Lucio Valerio responde señalando *exempla* de intervención femenina en la vida pública de Roma; ahí están las matronas que se interpusieron entre el ejército de Rómulo y las huestes sabinas, o aquellas otras que forzaron la retirada de las legiones volscas de Marco Coriolano, o, en fin, esas heroicas mujeres que ante la amenaza gala pusieron todo su oro a disposición de la ciudad. Por otra parte, añade, la Opia no es una ley antigua, de la época de los reyes fundadores de la ciudad o inscrita en las *XII Tablas*, sino "una ley reciente aprobada hace una veintena de años". Pero Lucio Valerio pasa por alto que es una medida que tiene en su raíz el intento de controlar la nefasta influencia de la riqueza oriental, en un momento, puntualiza Catón, en que "ya hemos penetrado en Grecia y en Asia, llenas de todos los atractivos del placer". Al igual que su animadversión frente a la filosofía, la oposición catoniana a la derogación de la ley Opia, más que fruto de un tradicionalismo obtuso y cerril, es expresión temerosa de que los romanos, algunos de ellos, la aristocracia encargada de tan alto cometido, no fuera capaz de controlar la

-
- 28 "¿Todos los demás estamentos sociales, todos los individuos van a notar el cambio a mejor en la situación del país, y serán únicamente nuestras esposas quienes no se beneficiarán de los frutos de la paz y tranquilidad pública?" (34, 7, 1).
- 29 "Nuestros mayores quisieron que las mujeres no intervinieran en ningún asunto, ni siquiera de carácter privado, más que a través de un representante legal; que estuvieran bajo la tutela de sus padres, hermanos o maridos. Nosotros, si así place a los dioses, incluso les estamos permitiendo ya intervenir en los asuntos públicos y poco menos que inmiscuirse en el foro, en las reuniones y en los comicios. Porque, ¿qué otra cosa hacen por calles y cruces sino influir en la plebe a favor de la propuesta de los tribunos y manifestar su criterio de que ley debe ser derogada?" (34, 2, 11-12).
- 30 "Desde el momento mismo en que comiencen a ser iguales, serán superiores. Pero, ¡por Hércules!, no es que se resistan a que se apruebe una medida nueva contra ellas, que se opongan a un desafuero y no a una ley; más bien se trata de que deroguéis una ley que fue aprobada y sancionada con vuestros votos, sometida por vosotros a la prueba de la experiencia práctica de tantos años; es decir, se trata de que aboliendo una ley debilitéis todas las demás" (34, 3, 3-4).

riqueza y los productos culturales de origen oriental³¹. Catón temía que aquella riqueza y estos productos fueran fuente de esclavitud: “más me estremezco por temor a que todo esto nos esclavice en lugar de hacernos a nosotros sus dueños” (34, 4, 3). Pero regresemos a la cuestión de la expulsión de los filósofos: al igual que la ley Opia fue derogada, los filósofos, en realidad, no fueron desterrados.

Tras la Tercera Guerra Macedonia la importación de intelectuales griegos aumentó considerablemente, hasta el punto de quedar la educación de la juventud romana en su manos³². Dada esta inmensa cantidad de profesores cabe suponer, con Gruen, que más que efectos prácticos la medida tuvo el valor simbólico de defender los principios nacionales ante a las corruptoras influencias helénicas. La embajada griega compuesta por filósofos llegó a Roma sólo seis años después de la supuesta expulsión, y no sólo pudo llevar a cabo su misión diplomática sin mayores dificultades, sino que los griegos incluso hicieron demostraciones públicas de sus respectivos saberes. Interesan en estos momentos los discursos de Carnéades (Cfr. Lactancio, *Div. Inst.* V, 14, 3 y ss.; 16, 2 y ss), pues de los tres filósofos griegos que fueron a Roma el escéptico causó mayor impresión, al defender con argumentos aristotélicos y platónicos la necesidad de obrar con justicia para al día siguiente rebatirse a sí mismo con otro discurso en el que mantuvo una concepción utilitarista y relativista del derecho, de acuerdo con la cual las normas varían según los pueblos y las circunstancias. No hay un derecho natural universal y, lo que es más grave, si lo hubiera estaría en contra de los intereses de Roma, porque todas las naciones que han conseguido un Imperio, si quisieran ser justas, tendrían que devolver a los pueblos conquistados lo que les pertenecía y retornar a la miseria y la indigencia. La misma existencia del Imperio Romano prueba la inexistencia de una justicia universal, o bien: si se desea justificar la existencia del Imperio Romano hay que negar la existencia y la validez de tal justicia.

Los embajadores habían acudido a Roma para que le fuera perdonada a Atenas una multa impuesta por haber destruido la pequeña ciudad de Oropo (Cic. *ad Att.* 12, 23, 2): los atenienses habían hecho a pequeña escala lo mismo que los romanos a lo grande, identificar la justicia con sus intereses particulares. Dada esta situación, no extraña que Catón desatendiera el núcleo de la argumenta-

³¹ Cfr. J. N. Robert (1999), pp. 91-92

³² Plut. *Aem. Paul.* 6, 4-5; Cic. *De Orat.* I, 4, 14; Plinio, *N.H.* 35, 135.

ción de Carnéades (la aplicación de ideas de raíz sofista al mundo romano)³³, reformulándola en los términos de los peligros que presenta la palabra: no duda de la justicia del Imperio Romano, teme que los jóvenes cambien sus ideales y prefieran “la reputación ganada con la palabra a la que es fruto de la acción y de las campañas militares”. Catón, incansable, volvió a dirigirse al Senado, señalando que era preciso tomar una decisión y “votar sobre la embajada para que sus miembros volvieran a sus escuelas y discutieran con los hijos de los griegos y para que los jóvenes romanos prestaran oídos, como antes, a las leyes y a los magistrados”. Plutarco añade que el Censor no actuó de este modo por enemistad con Carnéades, “sino porque detestaba absolutamente la filosofía y hacía alardes de despreciar todas las artes y la cultura griega”. (23, 1; tb. Plinio, *N.H.* 7, 112), unas artes y una cultura, no lo olvidemos, que podían cuestionar la autocomprensión imperialista de Roma.

Sin embargo, al igual que en el asunto de la ley Opia, Catón volvió a fracasar, pues la gran mayoría recibió entusiasmada las enseñanzas de Carnéades³⁴. La idea se repite en Cicerón. En *De oratore* I, 4, 14, señala que una vez que el poder de Roma se estableció sobre todos los pueblos “lo duradero de la paz aseguró la posibilidad de la cultura (*otium*)” y que en estas circunstancias “casi ningún adolescente ansioso de gloria dejó de pensar que debía dedicarse con todas sus fuerzas a la oratoria”. En un principio, desconocedores de las reglas de este arte, “conseguían todo lo que su talento y entendimiento les permitían”³⁵; pero más adelante incluso romanos tan ilustres y sin tacha como Escipión Emiliano, Gayo Lelio o Lucio Furio se enorgullecían de tener consigo “a los varones más cultos de toda Grecia”³⁶.

³³ Cfr. H. Fuchs (1964), pp. 4 y ss.

³⁴ “Se iba extendiendo el rumor de que un griego extraordinario estaba encantando y seduciendo a todo el mundo y que había inspirado en los jóvenes una pasión maravillosa que les había hecho abandonar los demás placeres y pasatiempos y entusiasmarse por la filosofía. Estos acontecimientos complacían al resto de los romanos, que veían de buen grado cómo los muchachos tomaban parte de la cultura griega y se relacionaban con esos admirados varones” (Plut., *Cat.*, 22, 2-3).

³⁵ “Mas después de oír a los oradores griegos y conocer por escrito sus discursos y cuando se hicieron con sus maestros, nuestros hombres ardieron en una especie de increíble pasión por aprender (...) y así superaban las reglas de todos sus maestros”.

³⁶ “Y yo con frecuencia les he oído decir que los atenienses le habían hecho un magnífico regalo tanto a ellos como a muchos notables de Roma cuando, al enviarles embajadores ante el senado sobre asuntos de la mayor importancia,

Como en el caso del descubrimiento y destrucción de los escritos pitagóricos de Numa, en el de la más supuesta que real expulsión de los filósofos la resistencia simbólica se dobla de posibilidad real de filtrar y dirigir influencias. El problema es entonces precisar en orden a qué y para qué tal labor de filtro y dirección.

Del año 92 data un texto de los censores L. Licinio Craso y Cn. Domicio Ahenobarbo que critica las escuelas dirigidas por retores latinos³⁷. Desde un punto de vista técnico no estamos ante un senadoconsulta, sino frente a un edicto de los censores: no una prohibición jurídica, sino en todo caso una desaprobación moral. Las escuelas de retores latinos eran muy recientes, del año 93; entiéndase bien, la novedad no es la existencia de una retórica latina, pues el juvenil *De inventione* ciceroniano, escrito en torno al 92, presupone una tradición de manuales retóricos escritos en latín³⁸, la primicia reside en la creación de escuelas organizadas en las que era educada la juventud³⁹. ¿Por qué el rechazo a estas escuelas? Craso ofrece la siguiente explicación: “no quise que las inteligencias se volviesen romas y las desvergüenzas fuertes” (*De orat.* III, 93-95). A pesar de que en el *De oratore* abundan las referencias despreciativas a los *graeculi* que explican retórica, en estos momentos, sin embargo, quedan por encima de los latinos, pues cuando los griegos ofrecían ese entrenamiento retórico “había algo de doctrina y saber digno de una verdadera educación”. Craso no duda de que la retórica pueda enseñarse y perfeccionarse en latín (“pues tanto nuestra lengua como la naturaleza de las cosas permite que pueda traducirse para provecho nuestro ese antiguo y espléndido saber de los griegos”), pero señala que para tal fin se necesitan “hombres preparados” de los que Roma carece en

mandaron a Carnéades, a Critolao y a Diógenes, los tres filósofos más famosos de esa época; y que, por tanto, tanto ellos como otros habían oído con frecuencia sus lecciones” (*De Orat.* 2, 37, 155).

³⁷ “Nos ha sido comunicado que existen hombres que han establecido un nuevo género de enseñanza, alrededor de los cuales la juventud se reúne en las escuelas; ellos se han dado a sí mismos el nombre retores latinos; allí los jovencitos pasan ociosos los días enteros. Nuestros antepasados habían establecido las cosas que querían que sus hijos aprendieran y a qué escuelas querían que asistieran. Estas novedades, que se introducen al margen de la costumbre y la moral de los antepasados, ni las aprobamos ni nos parecen correctas. Por esta razón nos pareció que debíamos hacer algo para manifestar, tanto a aquellos que tienen esas escuelas, como a aquellos que acostumbran a acudir a ellas, nuestra opinión de que nos la aprobamos” (Aulo Gelio 15, 11, 2).

³⁸ Cfr. G. Kennedy (1972), pp. 106-107

³⁹ E. S. Gruen, (1996), p. 187.

el presente. De su intervención se deduce que estos “hombres preparados” deben saber griego: la barrera lingüística se dobla de discriminación política y social, pues en estos momentos sólo dominaban esta lengua los miembros de la aristocracia, en cuyas manos debe quedar este producto cultural de origen griego, sugiere Craso con la aquiescencia o al menos el silencio cómplice del Arpinate⁴⁰. Los episodios de la “expulsión” de los filósofos y la desaprobación moral de las escuelas de retores latinos revelan la importancia que las elites romanas daban al control “del arma potentísima de la palabra”⁴¹, ese arma de origen griego y que como habrá que ver más adelante constituye uno de los puntos más significativos del pensamiento romano.

3) No es azar que todos los testimonios traídos a colación sean posteriores a los acontecimientos que están en juego, que se inscriban en esas fechas en las que los romanos sienten la necesidad de (re)escribir su historia y señalar su superioridad. Con este interés, no importa tanto la contribución de Grecia a la formación de la identidad romana (innegable, junto con otros muchos elementos), cuanto la construcción ideológica de una Grecia que *a posteriori* contribuye a la estabilidad de una identidad ya establecida, o más bien a la construcción ideológica de una identidad que en realidad nunca existió antaño. Los primeros historiadores romanos son una pieza esencial en este rompecabezas doblemente ideológico. Su objetivo es claro, exponer la historia de la *res publica* en su totalidad, desde los primeros tiempos míticos hasta sus días: una serie de nobles se dirigen a un público y le exponen cuál ha sido su historia, pero de esta forma —y este es el punto en el que me gustaría insistir— constituyen la historia de la *res publica* como objeto, y tal tarea no debe entenderse como una forma inocua de emplear el *otium*, pues se lleva a cabo con clara y decidida vocación política. Catón, por ejemplo, ve en perfecta continuidad su actividad político-militar y su labor intelectual como historiador (FRH 3, 1, 2 = F 2 Peter).

Los historiadores romanos, desde luego, enlazan con la tradición helenista de las *ktiseis* (“cómo y cuándo fueron fundadas las ciudades, quiénes fueron sus fundadores y, encima, las dificultades de la empresa” [Pol. 10, 21, 3]), y tienen a los griegos como modelo formal

⁴⁰ Cfr. J. J. Iso (2002), not. 133, p. 417.

⁴¹ Cfr. E. Narducci (1989).

y estilístico; no sorprende que al principio escriban en griego ni que acudan con frecuencia a sagas y construcciones de origen heleno, sobre todo cuando se ocupan de los primeros tiempos de la *urbs*. A despecho del rigor histórico, muchos de ellos se complacen en señalar, en tiempos remotos, el común origen entre griegos y romanos o cómo éstos son en alguna medida helenos. Valga como ejemplo la tendencia a armonizar la saga de Eneas con la leyenda latina de Rómulo, a pesar de los graves problemas cronológicos que presenta esta vinculación, pues de acuerdo con los historiadores griegos la destrucción de Troya había tenido lugar en el siglo XII a.C., cuatro siglos antes de la fundación de la ciudad por parte de Rómulo⁴². Para salvar este lapso temporal, para que Roma tenga un lejano origen griego siendo a la vez latina, Fabio Pictor no tiene inconveniente alguno en inventarse una dinastía eneída que habría gobernado en Alba Longa a lo largo de estos cuatro siglos, dando así entrada en su historia a las tradiciones orales de los reyes albanos⁴³.

Pero lo interesante en este momento no es la capacidad fabuladora de Pictor, sin duda enorme, sino la dirección en la que se ejerce, pues el historiador no afirma tanto el origen griego de Roma, cuanto la existencia de una comunidad cultural unitaria greco-romana (Cfr. FRH 1, 20 = F 16 Peter). Se ha señalado que en la raíz de esta construcción se encuentra el intento de legitimar la política expansionista de Roma y neutralizar esas críticas griegas que veían en ella una sucesión continua de violaciones de acuerdos y tratados⁴⁴. Fabio Pictor, por su parte, presentaría la versión romana de los acontecimientos, de acuerdo con la cual no cabe hablar de expansión imperialista, tampoco de preeminencia griega sobre Roma, sino de colaboración entre dos pueblos hermanos con un origen común. Desde este punto de vista es ociosa la discusión acerca del destinatario de la obra de Pictor, pues se dirige a griegos y romanos⁴⁵, mas en función de necesidades romanas, pues si por una parte presenta a los griegos una imagen de Roma y propaga la idea de una ecúmene cultural greco-romana que legitima la política de la *urbs* y sus fundamentos morales, por otra, desea contribuir a la estabilización

⁴² Sobre estas cuestiones cfr. A. Rodríguez Mayorgas (2005).

⁴³ Sobre las listas ficticias de reyes albanos: Liv. 1, 3, 6-19. Ovid. *Fast.* 4, 43-56. Cfr. FRH 1, 1, con el comentario *ad. loc.*; tb. T.J. Cornell (1995), pp. 70-71.

⁴⁴ Cfr. H. Fuchs (1964).

⁴⁵ Cfr. H. Beck, W. Uwe (2001), pp. 58-59

de las estrategias senatoriales tras el desastre de Cannae y justificar el dominio de la *nobilitas*. Las astucias legitimatorias de la aristocracia senatorial y el discurso de la *nobilitas* (FRH 1, 23-25) son de poco interés para los griegos y están dirigidos a los romanos.

Sin negar la influencia griega, hay que señalar igualmente la autonomía de la historiografía romana, aunque sólo sea porque tiene una intencionalidad política centrada en la *urbs*⁴⁶. A diferencia de lo que sucedía entre los griegos, los historiadores romanos pertenecen a la *nobilitas*, por lo que no sólo poseen un conocimiento muy cercano, de primera mano, de las instituciones, costumbres y formas de pensar romanas, sino también, y esto es importante en estos momentos, una identidad de clase muy acusada: se sienten obligados para con sus *maiores*, que ya habían desarrollado estrategias de recuerdo. La autoridad de su *status* social se traslada a sus escritos, que también pretenden autoridad: hablan en calidad de poseedores de un saber acerca del pasado codificado social y formalmente. De esta manera, si por un lado está presente la influencia de la historiografía griega, por otro también son importantes las estrategias del recuerdo específicamente romanas y propiamente aristocráticas, me refiero a las *imagines*, *stemmata* y *tituli* que cabía encontrar en las casas de la *nobilitas*.

Más allá de estas estrategias del recuerdo, la historia escrita presenta la ventaja de poder ser recibida en cualquier tiempo y espacio; pero, sobre todo, su decisiva superioridad radica en su capacidad para dar significado al tiempo y constituir así sentido al ordenar (y subordinar) los diversos acontecimientos bajo una estructura narrativa. La historia permite contar las *res gestae populi Romani* como una unidad cerrada construyendo un continuo desde los tiempos míticos, desde los fundadores de la ciudad, hasta el presente del historiador, mientras que las estrategias del recuerdo “pre-historiográficas” se centran en individuos concretos o, en todo caso, en *gentes* determinadas⁴⁷. La historia de Pictor, por el contrario, no es una adición de hechos concretos e individuales, es la narración de las vicisitudes de un colectivo, el Senado y el pueblo de Roma, la historia de la *res publica* y de la clase política dominante en ella; o tal vez mejor, la historia de esta clase al servicio de su configuración como tal clase, cómo se constituye en la medida en que dirige y supera crisis tanto

⁴⁶ Cfr. D. Timpe (1972).

⁴⁷ Cfr. H. Beck (2003), pp. 87-90.

internas como externas: qué valores y qué normas entran en juego a este respecto. Pero Pictor también presenta la historia de las tensiones dentro de esta clase, con mayor precisión, las rivalidades entre *nobiles* concretos y la clase senatorial como colectivo. Por ejemplo, la contraposición entre Papirius Cursor y Fabius Rullianos: en calidad de jefe de caballería el primero desoyó las órdenes del dictador Fabio Ruliano y atacó y venció a los samnitas cerca de la localidad de Imbrinio⁴⁸.

Pictor critica la excesiva ambición de Fabio Ruliano (que se atreve a contestar la *maiestas imperii* del dictador), aunque el *magister equitum* era un "Fabio", pertenecía a la *gens* del historiador. Pero no se trata tanto de "imparcialidad" y "objetividad" histórica cuanto del precio a pagar en el proceso de constitución (histórico e historiográfico) de las reglas y valores normativos de las capas dominantes en la *res publica*. Pictor está generando *exempla*: no sigue una tradición historiográfica griega, sino que es elemento constitutivo y fundacional de otra tradición, aquella que junto con otros elementos permitirá a los romanos inventarse una Grecia con determinadas características. Podemos verlo de la mano de Marco Porcio Catón.

4) La (re)escritura de la historia (o con mayor precisión, la constitución de la historia como objeto), incoada en Fabio Pictor, alcanza madurez intelectual en los *Origines* de Catón el Censor, tal vez porque en su época la presencia e influencia oriental era un problema general y no circunstancial, como el que llevó a Fabio Pictor a Grecia para consultar el oráculo de Delfos (Liv. 22, 57, 5; 23, 11, 1-6). La consideración de la obra histórica de Catón permitirá comprender mejor la ambivalente posición romana respecto de Grecia. De acuerdo con Cornelio Nepote (3, 3-4), los *Origines* presentan una serie de extraordinarias peculiaridades. No narran un continuo histórico, pues falta en ellos todo lo referente a la época republicana desde la fundación de la ciudad hasta el comienzo de la primera Guerra

⁴⁸ "El jefe de caballería se hizo con gran cantidad de despojos, cosa lógica en una derrota de tal calibre, y una vez amontonadas las armas enemigas en una enorme pila les prendió fuego y las quemó, bien por tratarse de un voto a alguno de los dioses o bien, si se prefiere dar crédito al historiador Fabio, lo hizo para evitar que el dictador recogiese el fruto de su propia gloria y escribiese su nombre en los despojos o los llevase en su desfile triunfal. También la carta que a propósito de su acción victoriosa envió al senado y no al dictador constituyó una prueba de que no compartía en absoluto la gloria con éste" (FRH 1, 24 = F 18 Peter).

Púnica; la obra, por otra parte, se ocupa del origen de Roma, pero también de “todos los pueblos itálicos”; en tercer lugar, “se abstuvo de dar los nombres de los generales (*duces*), narrando los hechos sin dar nombre alguno” (tb. FRH 3, 4, 11 = F 88 Peter); finalmente, Catón no procede de manera analista, lo hace *capitulatim*, por bloques temáticos. Nepote añade que en su obra histórica hay “una gran capacidad de trabajo y gran esmero, pero ninguna doctrina” (*in quibus multa industria et diligentia comparet, nulla doctrina*). ¿Cómo explicar estas peculiaridades?⁴⁹

En *República* II, 21, 37, Cicerón recuerda que Catón enseñaba que la constitución romana no era obra “de un sólo momento, ni de un solo hombre”; se explica así que el Censor no cite nombres particulares, porque para él no importan los individuos, sino el curso de las generaciones. En este texto se discuten problemas legislativos y de desarrollo constitucional, pero la idea tomada de Catón puede generalizarse con facilidad: la actividad política es deber y acto de servicio a la *res publica*, no instrumento para alcanzar esa gloria individual que celebraban, por ejemplo, los *Annales* de Ennio. Catón no quiere que la historia sea escrita de este modo, desea alejarse tanto del individualismo como del modelo analista, o lo que es lo mismo, la “colectivización” debe llevarse a cabo bajo imperativos directa y explícitamente políticos.

El modelo analista puede caracterizarse a grandes rasgos como una estrategia para la organización del espacio del recuerdo por referencia a individuos concretos, los magistrados supremos, que no sólo dan nombre al año, sino que además se encuentran en el centro de la actividad política. Catón toma distancia frente a este modelo, lo cual no implica que no utilizara como fuente la *tabula apud pontificem*. De acuerdo con el Censor, en esta tabla podían leerse informaciones relativas al precio del trigo o la fecha de los eclipses solares y lunares (FRH 3, 4, 1 = F 77 Peter). Sin embargo, en ella tenían que aparecer, al menos, los nombres de los magistrados, las guerras que llevaron a cabo y sus triunfos, así como otros hechos relevantes de la vida política romana, información a la que Catón no renuncia, pues rechaza tan sólo la manera de estructurarla o usufructuarla. Los *Origenes* proceden *capitulatim*: no se critica a los que aprovechan las

⁴⁹ Sigo en líneas generales la interpretación de Ulrich Gotter, que da cuenta de forma coherente y unitaria de todas estas peculiaridades. Cfr. U. Gotter (2003), pp. 115-134.

tabulae como fuente de información (como Fabio Pictor o Cincius Alimentus, los dos únicos historiadores anteriores a Catón y que, por lo demás, tampoco siguen un esquema analista), sino a quienes las utilizan como principio de autoridad, las *gentes* que veían reflejados en ellas los nombres más prominentes de sus respectivas familias, que, de esta forma, quedaban convertidos en sujetos de la historia, si se me permite expresarme de este modo. Catón cambia de perspectiva, como se refleja en las primeras líneas de sus *Origenes*: “si acaso hay hombres a los que les place exponer las gestas del pueblo romano” (FRH 3, 1, 1 = F 1 Peter).

La distancia frente al mundo griego salta a la vista si se repara en que la *pólis* es la globalidad de los ciudadanos, al margen de que vivan en un sitio o en otro, mientras que el *populus romanus* no es el Estado romano en el mismo sentido en que los *athēnaoi* son el Estado ateniense, pues por encima de la población se encuentra el concepto abstracto de *res publica*: una idea ocupa el lugar que entre los griegos tenían las relaciones y vinculaciones personales⁵⁰. Si la *pólis* griega es la comunidad de vida de todos los ciudadanos, la *res publica* es la comunidad de intereses de todo el *populus*. Atenas son los atenienses, pero Roma no son los romanos, sino la comunidad de intereses del *populus romanus* expresada en la idea abstracta de *res publica*. El problema político se plantea entonces en los términos de la percepción y administración adecuada de estos intereses. Lejos de la tentación democrática, tan ateniense, los romanos nunca dudaron de que la gestión de la *res publica* debía quedar en manos de la pequeña minoría más adecuada a este respecto por tradición, educación, experiencia e ingresos económicos. Los mismos ciudadanos griegos, en tanto que miembros de la comunidad, son corresponsables del bien del Estado; en Roma, por el contrario, esta tarea, deber y derecho, recae en una pequeña oligarquía que es de este modo la verdadera detentadora del poder del Estado: en el ejercicio de las magistraturas es soberana y sólo está limitada por las leyes existentes que ciñen a todos los ciudadanos, así como por las obligaciones morales que les imponen su conciencia y posición como intérpretes y gestores de la *res publica* y ello, al menos en teoría, aun cuando tal interpretación y tal gestión les obligue a adoptar medidas incompatibles con los propios intereses privados, porque por encima del

⁵⁰ Cfr. E. Meyer (1989), pp. 79 y ss.

beneficio propio siempre está, de nuevo teóricamente, la *maiestas populi romani*, la preeminencia de lo colectivo sobre lo individual. Se entiende así que en un momento histórico en el que este esquema teórico mostraba ser un mero esquema teórico con una implantación práctica cada vez más débil, Catón quisiera escribir la historia del *populus* romano y no la de esas *gentes* que pretendiendo representar la *res publica* en realidad la identifican con sus intereses particulares. En Catón están en juego las realizaciones de un conjunto de generaciones, no el problema de imaginar la mejor Constitución o el diseño de un Estado ideal⁵¹. Por esto su historia es anónima, porque su sujeto es la globalidad del *populus romanus*, no individuos privados, y porque los verdaderos *exempla* no hay que buscarlos en las acciones de los *nobiles* del pasado, pues habitan en los *mores*, y por *mos* no hay que entender el conjunto de *exempla* que se suponen producidos por esos *nobiles* y son capitalizados por sus descendientes, sino esa índole moral que coagula a lo largo de una génesis histórica y cuya historia ofrece Catón a lo largo de sus *Origines*. ¿Qué papel juega Grecia en esta narración?

En los primeros tiempos los romanos no usaban la palabra latina correspondiente al término griego *bárbaros*; los extranjeros eran los *exteri* o *externi*, palabras con valor sobre todo geográfico y espacial, mientras que la voz "bárbaro" indica inferioridad cultural y lingüística⁵². A la vez, sin embargo, poseían una clara conciencia de su superioridad, así como de la posibilidad indefinida de asimilación de otros pueblos dentro de su orden, tal vez porque a ellos les había sucedido algo similar. A diferencia de los griegos, para los que la autoctonía justificaba la hegemonía política, los romanos daban

⁵¹ "[Catón] solía decir que la ventaja de nuestra república sobre las otras estaba en que éstas habían sido casi siempre personas singulares las que las habían constituido por la educación de sus leyes (...); en cambio, nuestra república no se debe al ingenio de un solo hombre, sino de muchos, y no se formó en una generación, sino en varios siglos de continuidad. Y decía que jamás había existido un tan gran ingenio, si es que en algún momento pudo haberlo, a quien no escapara nada, ni pudieron todos los ingenios juntos proveer tanto en un solo momento, que pudieran abarcar todo sin la experiencia de la realidad prolongada por mucho tiempo. Por lo que mi discurso va a recordar ahora los *Origines* del pueblo romano tal como solía hacerlo Catón, pues prefiero usar sus mismas palabras. Conseguiré mejor mi propósito si os muestro cómo nació y creció nuestra república, y luego ya formada, estable y fuerte, que si, como hace Sócrates en la obra de Platón, yo mismo me imagino una" (Cic. *Rep.* II, 1, 2-3).

⁵² Cfr. G. Walser (1951), pp. 67 y ss.: "Der Begriff des Auslandes".

crédito a una tradición que veía una mezcla de razas en la fundación de su ciudad⁵³. Catón ve en el origen de la génesis histórica de Roma a los Aborígenes, que llegaron a Italia mucho antes de la guerra de Troya. Tras la llegada de Eneas, este pueblo se mezcló con los "Frigios" (troyanos) y este agregado recibió el nombre de "latinos" (FRH 3, 1, 6 = F 5 Peter). La tesis que sostiene que Catón afirmaba el origen griego de los Aborígenes toma pie en un texto de Dioniso de Halicarnaso (1, 11; FRH 3, 1, 4 = F 6 Peter) y bien puede tratarse de una manipulación⁵⁴. En todo caso, y aun cuando afirmara que los Aborígenes eran helenos, se trataría de un origen muy nebuloso, pues no precisa a qué etnia griega pertenecían, ni de qué ciudad partieron, ni quien guió a estos colonizadores, ni cuál fue su destino una vez abandonaron su patria, como si en su discusión de la etnogénesis de Roma se inventara unos griegos que sustituyen a los verdaderos griegos, unos griegos, los Aborígenes, inutilizables para elaborar un recuerdo gentilicio, porque representan el común denominador de todos los romanos; y ello en un momento en el que algunos aristócratas prominentes intentaban dar a sus familias una genealogía helena, porque consumir productos culturales griegos se había convertido en signo de una identidad específica de clase.

5) Algo más arriba mencionaba las leyes suntuarias, y los productos culturales, la filosofía y la retórica entre ellos, no hay que olvidarlo, son artículos de lujo: únicamente por comodidad expositiva puede decirse que la educación de la juventud romana estaba en manos de retores, gramáticos y filósofos griegos, pues, en realidad, sólo una pequeña minoría se beneficiaba de ella, del mismo modo que las leyes suntuarias sólo afectaban a círculos igualmente exigüos. Esta legislación refleja las incertidumbres de las clases dirigentes romanas frente a las enormes riquezas recientemente adquiridas: las *leges Oppia, Orchia, Fannia, Didia, Aemilia* y *Licinia* han sido interpretadas con frecuencia, entonces y en nuestros días, como intentos de combatir la decadencia y corrupción en nombre de unas costumbres que amenazaban con desaparecer bajo el empuje de los nuevos acontecimientos que estaban trasformando Roma en un Imperio territorial, consecuencia indirecta pero necesaria del nefasto influjo oriental. Baste con recordar el fasto (en verdad "oriental") que acompañó las celebra-

⁵³ Cfr. C. Moatti (1997), pp. 258 y ss.

⁵⁴ Cfr. J. Martínez Pina (1999), pp. 107-109.

ciones de los triunfos de Quincio Flaminio (Livio 34, 52) o de Gneo Manlio (Livio 34, 6).

Sin embargo, estos asombrosos recursos materiales y culturales también creaban disfuncionales diferencias en el seno de las clases dirigentes romanas que eran sus principales beneficiarias, si bien en muy distinta medida. Los análisis catonianos no andaban descaminados cuando señalaban que el reparto desigual de estas riquezas rompe consensos y amenaza con quebrar la unidad de intereses de la aristocracia romana. Algo similar puede defenderse a propósito de sus críticas a la posesión de estatuas griegas; no sólo está en juego que la verdadera y más auténtica imagen de un hombre no se encuentre ni en pinturas ni esculturas, sino en su alma: lo verdadero y realmente sacrílego es que esas obras de arte sean propiedad privada y no posesión común del pueblo romano, custodiadas como es debido en los templos. (Cfr. Liv. 26, 34, 12; Plut., *Cat.* 19, 5). Tal vez aquí, en las pugnas dentro de la *nobilitas*, no en la misma Roma, haya que situar la tan debatida cuestión de la identidad romana, así como el papel que en ella juega la influencia griega, porque aunque es innegable que sobre todo tras la finalización de las guerras orientales, en el siglo II, Roma se inunda de bienes culturales griegos (obras de arte, filosofía, modelos retóricos y literarios, pero también costosos muebles, delicados manjares e inauditos placeres sexuales...), cabe pensar que tales productos, más que incidir de manera decisiva en la transformación de la identidad romana, fueron usados para expresar ideales políticos y sociales, con mayor precisión, los utilizó una nueva elite, autoconsciente de sí misma, para manifestar no una identidad cívica, sino una identidad específica de clase⁵⁵. A partir del siglo II algunos elementos de las capas superiores de Roma (como los ya citados Escipión Emiliano, Gayo Lelio y Lucio Furio) comenzaron a emplear productos culturales griegos para definir su propia posición social y política, de suerte que este consumo contribuyó a hacerlos más deseables y más allá de la pura materialidad de su disfrute fáctico, o de la satisfacción de necesidades de primer orden, su posesión sirvió para definir un *status* social. Las actividades depredatorias de Verres en Sicilia, por ejemplo, que Cicerón se complace en pintar con vívidos colores en las *Verrinas*, apuntan a la posesión y disfrute de productos culturales, en función, a su vez, de ese principio universal según el

⁵⁵ Cfr. B. A. Krostenko (2001), p. 23.

cual el más elevado *status* social debe manifestarse con los símbolos más elevados, en el caso de Verres obras de arte griegas, pero en otros bibliotecas⁵⁶, sofisticados manjares o jóvenes esclavos y pedagogos griegos, por los que en ocasiones se pagaban sumas exorbitantes. Del 161 a.C. data el senatoconsulto que expulsa a los filósofos, del mismo año es la *lex Fannia cibaria*, que intentaba poner coto a los lujos gastronómicos (Aulo Gelio, 2, 24, 2-7).

No deseo en modo alguno negar que estos productos culturales (y otros muchos que aún podrían mencionarse) ejercieron una indudable fascinación sobre una Roma que ya no era la sociedad rural para la que se habían escrito las *XII Tablas*, cuya cultura, en contacto y por contraste con las complejas especulaciones griegas, quedaba expuesta en toda su desnudez doctrinal y pobreza intelectual; la superioridad de la cultura helénica, la belleza de sus obras arte y el escandaloso refinamiento de las formas de vida orientales obligó a los romanos a “un proceso de definición de sus señas de identidad, firmemente interiorizadas pero nunca sometidas a reflexión”⁵⁷. Y aquí está el problema, no la solución, pues esta forma de expresarse sugiere que los romanos, como no podía ser de otra manera, poseen cierta identidad, pero que se trasforma en y por relación con el mundo griego; con mayor exactitud, que estos contactos dan lugar a un proceso reflexivo de resultados del cual emerge una renovada identidad más acorde con los nuevos tiempos.

Esta forma de pensar presupone que hay dos cosas: griegos y romanos; sin embargo, en los procesos que en estos momentos interesan el peso decisivo cae del lado de Roma, pues son los romanos los que inventan *su* Grecia, no con el objeto de reafirmar su propia identidad, sino con el de crear una conciencia específica de clase: imperialismo cultural al servicio de la solución de problemas internos. La tesis helenocéntrica debe rechazarse de la manera más decidida, incluso en sus versiones más débiles. Es habitual leer, por ejemplo, que la literatura latina se desarrolló a finales del siglo III y comienzos del II, cuando el mundo romano entró en contacto con otras culturas, de las cuales la griega era con mucho la más prominen-

⁵⁶ Emilio Paulo, por ejemplo, se hizo con la biblioteca de los reyes macedonios y eran famosas las colecciones de libros de Lúculo, botín de las guerras contra Mitridates. Se había llegado a un momento en el que las *villae* de los romanos prominentes eran los suficientemente atractivas como para atraer intelectuales griegos a Italia. Cfr. L. Casson (2001), pp. 65-79.

⁵⁷ E. García Fernández (2001), p. 304.

te. Sin embargo, y al margen de la debatida cuestión acerca de la existencia de una cultura literario-musical en fechas anteriores a la Segunda Guerra Púnica⁵⁸, las relaciones entre el mundo romano y el griego se remontan al menos al siglo IV⁵⁹, y sería raro suponer que a lo largo de más de dos siglos los contactos se hubieran limitado a ser de carácter comercial, ignorando totalmente los productos culturales. Tal vez en la raíz de la tesis helenocéntrica se encuentre una visión que perpetúa ese viejo prejuicio romántico que afirmaba la superioridad absoluta e incondicional de la cultura griega, una visión, por cierto, muy alejada de la actitud histórica que los romanos mostraron frente a los griegos: para los romanos, la cultura griega, al igual que su riqueza material y comercial, era un recurso colonial susceptible de explotación y expropiación⁶⁰.

Sin lugar a dudas, es correcto afirmar que la filosofía romana es un producto cultural de origen griego, como también lo es sostener que el modelo helenista está por detrás de los empeños literarios de Plauto o Ennio, o que favorece la exquisitez y sofisticación gastronómica⁶¹. Mas estamos ante artículos culturales tan heterogéneos que quizá no fuera superfluo preguntarse con mayor precisión qué hay detrás de esa "influencia griega" que por su misma vaguedad y generalidad amenaza con convertirse en un cajón de sastre que nada explica y donde todo cabe, porque el problema y la clave del asunto no está en "Grecia", sino en la manera en que productos identificados como griegos se incorporan a la cultura romana, así como en las funciones que satisfacen dentro de ella⁶². Catón el Viejo puede servir para ejemplificar qué está en juego, pues el mismo individuo enemigo declarado de la cultura oriental, mantuvo en su casa un tutor griego y mostraba una familiaridad muy notable con esa cultura en la que por otra parte veía una grave amenaza para la identidad romana⁶³. Cornelio Nepote informa que era un individuo "aficionadísimo a la literatura", pero que en su obra demostró "una gran capacidad de trabajo, pero no una gran cultura" (*multa industria et diligentia comperet, nulla doctrina*). Es muy probable que con el término *doctrina* no haga referencia a la cultura en general, sino a un saber

⁵⁸ Cfr. G. Vogt-Spira (1989). Tb. N. Zorzetti (1990) y (1991). T. Cole (1991).

⁵⁹ Cfr. G. Madoli, (1982). Tb. T.P. Wiseman (1991).

⁶⁰ Cfr. Th. N. Habinek (1998), pp. 34-35.

⁶¹ Cfr. J. André (1981).

⁶² Cfr. C. Gallini (1973). P. Viene (1979).

⁶³ Cfr. E. S. Gruen (1992), pp. 52-83

especializado que miraba a la retórica y la filosofía griega. De acuerdo con el mismo Nepote, Catón llevó a la *urbs* a Quinto Ennio (*Vit. Cat.* 1, 4), poeta de exquisita formación helenística que había difundido en Roma elementos tan inquietantes para la moralidad tradicional como la teoría racionalista de Evémero sobre el origen de la religión, la filosofía pitagorizante de Epicarmo o las sutiles disquisiciones de la tragedia eurípídea⁶⁴.

Para explicar estas contradicciones se ha sugerido que Catón distinguía dos tipos de helenismo, el de Grecia coetánea, causa de decadencia moral y desintegración política, y un helenismo remoto, ya filtrado a través de la tamiz itálico y convenientemente romanizado, del que Ennio sería un buen representante⁶⁵. Pero el problema, insisto de nuevo, no está en la misma influencia, sino en su control y utilización por parte de determinados sectores de la sociedad romana, porque lo decisivo no es Grecia, sino su imagen, que es un producto cultural romano, creado por romanos en orden a satisfacer sus necesidades; por ejemplo, la de autocomprensión como potencia hegemónica o de diferenciación dentro de la misma clase hegemónica. Grecia, la Grecia de la enorme superioridad cultural e intelectual, es una invención de Roma: que el amo necesite en ocasiones crearse un esclavo para verse reflejado en él, no quita (¡ay!) para que el amo sea el amo ni el esclavo, esclavo. Dicho de otra manera, tal vez más precisa, son los romanos los que se crean clientelas de griegos y no a la inversa.

Esta situación de inversión de la inversión explica el filohelenismo y, a la vez, el antihelenismo de los romanos en general y de Catón en particular, pues algo se construye quitando y poniendo, con elementos positivos y negativos. Sugiero, pues, que los romanos construyen Grecia (*su* Grecia, al igual que muchos siglos más tarde el neoclasicismo y el romanticismo construirán *la* *suya*) y sólo entonces, una vez construida, la imitan imitándose a sí mismos, a su propia construcción, al igual que los romanos de esta época tienen como modelo de conducta unos *mores maiorum* que son asimismo una construcción: *mimesis* en ambos casos de artefactos ideológicos⁶⁶.

⁶⁴ Sobre las inquietudes filosóficas de Ennio cfr. G. Garbarino (1973), pp. 259-312.

⁶⁵ Cfr. P. Grimal (1975), p. 117.

⁶⁶ Tal es la clave, creo, de los clasicismos augústeos y posteriores, así como del filohelenismo de muchos emperadores romanos. Más adelante me ocuparé de estas cuestiones, de las aporías de la *mimesis* de los modelos clásicos.

II. MOS MAIORUM Y LEGES: ¿QUÉ ES UN ROMANO?

1) Catón llamaba a los filósofos *mortualia*, porque —decía— recogen “oscuridades, frivolidades tan fútiles como los gemidos de las plañideras de los funerales” (Aulo Gelio 18, 7, 3). En oposición a esa filosofía que no se traduce en realizaciones prácticas ni en resultados concretos, Catón veía en perfecta continuidad su actividad político-militar y su labor intelectual como historiador (FRH 3, 1, 2 = F 2 Peter), sin hacer distinciones entre *otium* y *negotium*. La responsabilidad del hombre político ante su comunidad tenía que estar presente en todas sus acciones y comportamientos, públicos y privados. El *otium* no puede entenderse como ese *nihil agere* tan perjudicial para el Estado por dar entrada a la relajación moral, la inercia y la indisciplina⁶⁷. De acuerdo con Catón el Viejo, el propósito de la educación, en la medida en que afectaba a la clase senatorial, era preparar futuros líderes que pudieran hacerse cargo de los asuntos políticos y militares de Roma. Estos hombres al servicio de la República debían educarse en las virtudes tradicionales (valor, honestidad, lealtad, incorruptibilidad, justicia...), que estaban en directa oposición con lo que él observaba en general en Oriente y en particular en Grecia, y temía le sucediera a Roma: inestabilidad política surgida de una corrupción nacida de formas de vida dominadas por la avaricia, la lujuria y la extravagancia. Los jóvenes no deben formarse bajo la influencia de este mundo, sino seguir el ejemplo de sus antepasados (*mos maiorum*), escuchando las historias de los grandes hombres del pasado glorioso de la ciudad y leyendo, por ejemplo, sus *Origenes*, dirigidos a esos romanos que por vivir momentos de profundas transformaciones sociales y políticas ya necesitaban formas de legitimación y autocomprensión coaguladas como *leges*.

Junto a las costumbres de los antepasados existe un *ius* que vale porque ha sido reconocido desde siempre. Numa, por ejemplo, refundó la ciudad sobre cimientos nuevos: de un lado, el derecho y la ley, de otro “las buenas costumbres” (*Liv.* I, 19, 1), y aunque Cicerón rechaza por razones cronológicas que este rey hubiera escuchado a Pitágoras, admite que la idea es atractiva dada la similitud entre “la

⁶⁷ Cfr. J. M. André (1966), p. 47.

disciplina y los principios” del filósofo y la “tradición de los mayores sobre la equidad y sapiencia de aquel rey” (*Tusc.* IV, I, 3); en último extremo, todo lo bueno de Roma nace “de las costumbres e instituciones de nuestros mayores”. En los primeros tiempos, este *ius* abarca las funciones de las instituciones más importantes de la *res publica*: una especie de *Urrecht* que no es instituido ni descansa en la costumbre, pues existe desde siempre y en último extremo puede retrotraerse a la divinidad⁶⁸. En aquellos momentos, los *mores* comprendían esos ámbitos, en particular el de las costumbres, no regulados ni por la ley ni por el derecho, porque entonces, al menos desde una mirada retrospectiva y por decirlo con un texto de Tácito ya recordado, no existía “ninguna mala pasión” y, en consecuencia, ni el orden social ni el moral estaban necesitados de objetivación.

El *mos* no se caracteriza por su contenido, sino por la forma y manera en la que los individuos se relacionan con él. Aunque delimita maneras de comportarse y está relacionado con conceptos como *consuetudo* y *usus* no implica tanto un “deber-ser” cuanto un “siempre-ha-sido-así”: no necesita ser escrito (*Cic. Part. orat.* 130). El mismo Cicerón considera *mos* y *lex* como piezas complementarias de un mismo orden, lo cual explica la perfecta concordancia y precisa continuidad entre lo que dicen los filósofos y lo que establecieron “los que han sentado las bases justas de las ciudades”, pues los primeros “hicieron con sus hábitos (*mores*)” lo que los segundos “sancionaron con sus leyes (*leges*)” (*Rep.* I, 2, 2). “Dicen a este propósito —continúa— que Jenócrates, al preguntársele qué provecho sacaban de él sus discípulos, respondió que el hacer libremente lo que las leyes les obligaban a hacer”. *Leges* y *mores* ordenan lo mismo, pero a diferencia de las segundas las primeras implican coerción y, llegado el caso, sanción.

En *De legibus* I, 6, 19 Cicerón señala que lo que los griegos denominan *nómos* (“porque atribuye a cada uno lo suyo”), él, en latín, lo llama “*lex* del verbo *legere*”. La *lex* implica una obligación, pero, a diferencia del *mos*, entre partes desiguales y al margen de la voluntad de los concernidos, dado que no está en juego si desean o no acatarla. Tienen que hacerlo con necesidad a partir del momento en el que es promulgada. A diferencia del *mos*, la ley no está ahí desde siempre, es instituida en un determinado momento (que puede muy bien haberse olvidado) y de una determinada manera (*lex dicta, data, rogata...*).

⁶⁸ Cfr. M. Kaser (1939). Tb. A. Steinweter (1933), pp. 290 y ss.

Aunque las *leges* han sido hechas por determinadas personas (por ejemplo, cierto magistrado) y son recibidas por otras (por ejemplo, los habitantes de esta o aquella colonia), son efectivas por encima y más allá de unas y otras, en atención a la cosa que ordenan o prohíben y ésta, a su vez, exige que los individuos a los que obliga hagan o dejen de hacer algo. Pero como la cosa permanece mientras que las personas cambian, la *lex* tiende a autonomizarse y a separarse de la voluntad de los individuos⁶⁹. Algo parecido sucede con los *mores*, que, a partir de determinado momento y a pesar de existir desde siempre y en principio para siempre, son sentidos por los individuos como algo que discurre al margen de su voluntad y que, al igual que las *leges*, les es impuesto desde fuera.

La mirada retrospectiva de Tito Livio enlaza sin solución de continuidad ambos conceptos. En 31, 29, 12 señala que “la lengua, las costumbres y las leyes” separan las razas “en mayor medida que un trecho de mar o de tierra”; también puede citarse 34, 2, 14, donde reconstruye el discurso de Catón contra la abrogación de la *lex Oppia*, porque si los romanos no ponen freno a la naturaleza indisciplinada de las mujeres ellas no lo harán por sí mismas, pues sólo soportan a regañadientes lo “impuesto por la costumbre o por las leyes”. Cicerón también vincula *leges* y *mores*: “es propio del sabio el tratar de conservar y acrecentar su propia fortuna sin hacer nada en contra de las costumbres, de las leyes y de las instituciones” (*De off.* III, 63); no cabe elegir a Cidas el cretense como juez, pues desconoce “nuestras leyes y costumbres” (*Phil.* V, 13); Bruto y Casio juzgaron “la salvación y libertad de la patria” (el asesinato de César) como “la ley más sagrada y la tradición más excelente” (*Phil.* XI, 27); de manera explícita en *Phil.* XIII, 14: es ilícito llevar el ejército contra Roma, pues “definimos lo lícito” como “lo permitido por las leyes así como por las costumbres y los preceptos de nuestros mayores”. No es que a Cincinato no se le pasara por la cabeza dirigir el ejército contra Roma (como se hizo con relativa frecuencia desde que Sila descubrió la gran efectividad de esta estrategia), es que ni se le ocurrió ni dejó de ocurrírsele, ni sigue ni deja de seguir una “costumbre”, sino que él, su ejemplo, queda instituido como tal por las generaciones posteriores. Lo mismo sucede con las virtuosas matronas de los tiempos antiguos convertidas en “costumbre” por Catón: aquellas damas no necesita-

⁶⁹ Sobre estas cuestiones cfr. J. Bleicken (1975), pp. 64 y ss.

ban leyes suntuarias que pusieran coto a sus lujos, pero son *exempla* para otras mujeres necesitadas de estas medidas.

En *De legibus* II, 23 Cicerón señala que desea proponer algunas leyes que ni se hallan “en nuestra república, ni se hallaron nunca”, mas no por ello las inventa, se limita a poner por escrito las costumbres de los antepasados, pues en aquellos bienaventurados tiempos las costumbres valían como leyes. Por tal motivo, cabría añadir, entonces no había leyes y viceversa, como en el presente han desaparecido las “buenas costumbres” hacen falta leyes que las suplanten, lo que no quita para que entre unas y otras haya perfecta continuidad: ordenan lo mismo. Cicerón pasa por alto que una costumbre, en la medida en que lo siga siendo, ni ordena ni deja de ordenar: se sigue sin esa conciencia de coerción que él siente tan vivamente. El Arpinate olvida que los *mores maiorum* son sobre todo una estrategia de legitimación usada por la *nobilitas* como arma en los enfrentamientos que acompañaron a la República. Será necesario, pues, detenerse brevemente en esta cuestión antes de continuar con la investigación del papel jugado por las “costumbres de los antepasados”.

2) Es frecuente leer que estas disputas pueden y deben entenderse como lucha entre patricios y plebeyos, entre los descendientes de los *patres* creados por los reyes y los que no formaban parte de este grupo, en cuyo curso estos últimos habrían arrebatado a los primeros el monopolio del poder. Muchos investigadores modernos, comenzando por Mommsen, aceptan esta versión, que puede leerse en Tito Livio. Sin embargo, mientras que los estudiosos más recientes suelen sostener que este proceso comenzó en el 494 a.C. con la creación del tribunado de la plebe y finalizó en el 287 a.C. gracias a la promulgación de la *lex Hortensia*, para Livio las tensiones comienzan con Rómulo, atraviesan la monarquía y se adentran en los tiempos republicanos, lo cual parece sugerir que el historiador sintetiza o simplifica en la pugna entre patricios y plebeyos todo un conjunto de querellas que vertebran la historia de la República: los conflictos entre *equites* y senadores de los primeros tiempos y aquellos otros que durante la república enfrentaron a los *novi homines* con los *nobiles*. Tito Livio, por otra parte, no afirma en ningún momento que la *lex Hortensia* supusiera el final del conflicto entre patricios y plebeyos⁷⁰.

⁷⁰ Cfr. R. E. Mitchell (1990), pp. 226-227.

La crítica ha supuesto que los plebeyos no podían legislar en su asamblea sin la aprobación de los patricios (*patrum auctoritas*), así como que la *lex Hortensia* habría acabado con esta situación al permitir entablar procedimientos judiciales y llevar a cabo transacciones legales en los días de mercado (*nundinae*)⁷¹. Tradicionalmente, en los *nundinae*, consagrados a Júpiter y ocasión para sacrificios y celebraciones, no podían emprenderse negocios seculares. La *lex Hortensia*, decía, puso fin a esta situación, permitiendo que los *rustici* pudieran atender a sus intereses legales y jurídicos los días en los que visitaban la *urbs*. No hay que olvidar, además, que la elaboración del calendario estaba en manos de los pontífices, que establecían qué días eran *feriae* y cuáles eran *dies fasti*; cabe suponer, entonces, que Hortensio era un pontífice que declaró que los días de mercado dejaban de ser *feriae*. ¿Cómo interpretar esta reforma sólo en apariencia insignificante?

Caben dos posibilidades, como un paso más en el proceso de secularización que llevó a que los patricios (interpretados como los sacerdotes que poseían el monopolio de los asuntos jurídico-religiosos) perdieran esta exclusividad, o bien como una declaración de voluntad que Hortensio, convertido en dictador amigo de la *plebs*, hizo para beneficiar a los plebeyos y sus instituciones. En ninguno de los dos casos se ve en qué sentido y por qué esta ley puso fin a las luchas entre patricios y plebeyos, sobre todo si se tiene en cuenta que la *patrum auctoritas* era tan sólo un requisito formal que, realmente, nunca se aplicó para vetar leyes o elecciones y que los tribunos no eran feroces revolucionarios enemigos declarados del Senado en general y de los cónsules en particular. Más adelante veremos cómo en Roma no cabe hablar de dos partidos, el “popular” o “democrático” y el “senatorial” o “aristocrático”; de momento sólo diré que si no hay dos partidos, tampoco habrán tribunos y cónsules como supuestos líderes de unos partidos aún más hipotéticos. Normalmente, los tribunos no eludieron al Senado introduciendo iniciativas legislativas sin contar con la sanción de los *patres* y el tribunado de la plebe fue una institución que durante mucho tiempo funcionó en perfecta armonía con el engranaje jurídico-institucional de la República, lo cual habría sido difícil caso de tratarse de un distorsionante elemento anti-senatorial. Sin embargo, Cicerón considera que esta institución no

⁷¹ Cfr. R. E. Mitchell (1990), pp. 228-235.

sólo fue creada *contra consulare imperium*, sino que nació en y para la sedición (*Rep.* II, 33, 58; *Leg.* III, 19); en esta misma línea, algunos estudiosos modernos estiman que el tribunado, más que una magistratura, era "a watch committe"⁷².

Sea cual sea la interpretación más pertinente, parece claro que, a partir de determinado momento, los actores implicados en estos procesos no buscaron conseguir privilegios momentáneos, sino transformaciones duraderas de las formas de vida. En primer lugar en el ámbito privado, pero a continuación también en el público: se decide la autocomprensión política de la *res publica* y la conciencia de que el orden existente puede manipularse en función de los intereses en conflicto. Un punto importante en todo este proceso es la asamblea de la plebe (*concilium plebis*) y sus decisiones, los "plebiscitos", en el supuesto, claro está, de que esta institución existiera realmente y no fuera una invención de Tito Livio, como sugieren otros estudiosos.

En la Roma republicana había tres y sólo tres asambleas cívicas⁷³. En los *comitia curiata* los ciudadanos se agrupaban por curias, al igual que las fratrias griegas agrupaciones religiosas con cultos y ministros propios; esta asamblea tenía funciones religiosas y jurídicas. Los *comitia centuriata* son el segundo tipo de asambleas y en un principio estaban formadas por el ejército de hoplitas constituido para funciones políticas; posteriormente perdieron su carácter militar y se convirtieron en la asamblea que regulaba el sufragio y los impuestos. En los *comitia centuriata* los ciudadanos se dividían en clases según su patrimonio; cada una de ellas constaba de un cupo fijo de centurias al margen del número efectivo de ciudadanos, de suerte que las 193 centurias estaban repartidas por clases pero de modo tal que las superiores poseían la mayoría absoluta con 98 centurias, pues aunque dentro de cada centuria se decidía por mayoría, el resultado final de la votación no dependía de la cantidad global de votos, sino de la obtención de la mayoría de las centurias. Además, dado que se votaba según el orden correlativo de las clases y que la votación sólo se extendía hasta alcanzar la mayoría, las clases más desfavorecidas ni tan siquiera llegaban a ejercer su derecho al sufragio. Los *comitia centuriata* elegían los magistrados más importantes (cónsules, pretores, censores) a propuesta del magistrado que convocaba la asamblea, por

⁷² Cfr. R. M. Ogilvie (1965), p. 310.

⁷³ Sobre las asambleas cívicas cfr., por ejemplo, P. López Barja de Quiroga, F. J. Lomas Salmonte, (2004), pp. 151 y ss. Tb. W. Kunkel (1999), pp. 46 y ss.

lo general el cónsul; también votaban las leyes y decidían sobre la paz y la guerra y sobre la aplicación de la pena capital a un ciudadano. Tras las reformas de Servio Tulio, en los *comitia tributa* los ciudadanos se agruparon por circunscripciones territoriales. En un principio había 20 demarcaciones: 4 *tribus urbanae* (que se encontraban en el recinto de la ciudad) y 16 *tribus rusticae* (que se hallaban en las cercanías del recinto urbano). Más adelante, a medida que se fundaron nuevas tribus rústicas sobre el suelo conquistado, su número aumentó hasta 35. A partir de este momento, las nuevas comunidades y los nuevos ciudadanos se adscribían a alguna de las circunscripciones ya existentes, perdiéndose de este modo la referencia territorial y convirtiéndose esta asamblea en una estrategia para distribuir a los ciudadanos. Al igual que sucedía en las asambleas por centurias, en los *comitia tributa* decidía la mayoría de tribus, no de votos personales. Estos *comitia* elegían a los magistrados menores e imponían penas pecuniarias por la infracción de las leyes, pero, sobre todo, a su cargo estaba la elección de los tribunos.

Las asambleas cívicas no tenían derecho de iniciativa, se limitaban a aceptar o rechazar las mociones de ley (*rogationes*) o las propuestas electorales del magistrado que las presidía, un *pater* que monopolizaba el conocimiento del derecho. Por tal motivo, puede pensarse que en sentido estricto un plebiscito no es tanto una *lex*, cuanto una declaración de voluntad en el marco de la lucha política entre patricios y plebeyos, lo cual, y de nuevo desde este punto de vista, presupone la organización plebeya, o sea, tanto la asamblea de la plebe como su orador y director, el tribuno. Las resoluciones de esta asamblea tenían que ser vinculantes para patricios y plebeyos, no por derecho, pues, al menos de acuerdo con aquellos que aceptan la realidad histórica del conflicto entre patricios y plebeyos, el derecho es resultado de este proceso, no su condición de posibilidad. En el trasfondo de esta forma de ver las cosas se encuentra una posición filosófica que sostiene que no puede haber ley sin legislación ni legislación sin cuerpo legislativo: el *concilium plebis*.

En este contexto general, si hemos de hacer caso a Tito Livio, el *concilium plebis* no estaba destinado a sustituir a las asambleas cívicas ordinarias, sino a hacer efectivas las reclamaciones de la plebe, cuyas iniciativas podían ser bloqueadas con facilidad por los patricios en las otras asambleas, como hemos visto de marcado carácter timocrático. Cuenta Livio que Bruto, tras expulsar a la *gens Tarquinia*, hizo jurar a la asamblea "que no se consentiría que hubiese en Roma rey alguno ni persona que representase un peligro para la

libertad" (II, 2, 5); un año después de este juramento, Valerio Publícola dictó una ley "que permitía matar sin juicio a quien pretendiera erigirse en tirano y al autor de la muerte lo declaraba inocente de asesinato si aportaba las pruebas del delito" (Plut. *Publ.* 12, 1; tb. Liv. II, 8, 2). Tito Livio también señala que en el curso de las negociaciones que condujeron a la reconciliación entre patricios y plebeyos se acordó que la plebe tuviese magistrados propios e inviolables, y añade que "hay quien sostiene que solamente se crearon dos tribunos en el monte Sacro y que fue allí donde se dio la ley sacra" (II, 33, 1-3). Livio lo explica en conexión con la renovación de la *sacrosanctitas* de los tribunos de la plebe después de los decenviros: "los tribunos sí son inviolables (*sacrosanctos esse*), en virtud del antiguo juramento de la plebe cuando se creo tal potestad" (III, 55, 10). Las *leges sacratae* relativas a la *sacrosanctitas* de los tribunos son los primeros *plebei scita*⁷⁴. ¿Cuál es la relación entre *lex* y *plebiscitum*?

Algunos autores, ya lo indicaba, sostienen que aunque posteriormente los plebiscitos fueron concebidos como fuente de derecho, en estos primeros momentos quedaban fuera de la esfera jurídica, de forma que deben entenderse como declaración de voluntad dentro de un programa político (de oposición a los patricios)⁷⁵. De acuerdo con esta interpretación, la *lex sacrata*, en virtud de la cual se estableció por vez primera la *sacrosanctitas* de los tribunos, no es una "ley" en sentido estricto, sino más bien un juramento en virtud del cual los plebeyos se obligaban a sí mismos a defender la *sacrosanctitas* de los tribunos por todos los medios, sin excluir dar muerte a quien atentara contra esta inviolabilidad y pretendiera erigirse en tirano. Si se acepta esta lectura, las *leges sacratae* pueden interpretarse como el voto por el que los plebeyos se comprometían a defenderse entre sí de las agresiones patricias; luego fueron plebiscitos todas las leyes juradas a favor de la plebe.

Richard E. Mitchell, por el contrario, sostiene que el intento de distinguir entre leyes y plebiscitos es un buen ejemplo de malinterpretación de la historia del derecho romano⁷⁶. De acuerdo con este autor, quienes realizan esta distinción suponen sin razón alguna que los tribunos eran una especie de líderes revolucionarios en lucha constante contra los privilegios de los patricios, así como que

⁷⁴ Sobre la relación entre estas dos instituciones cfr. K. von Fritz (1976), pp. 374 y ss.

⁷⁵ Cfr. J. Bleicken (1975), pp. 85 y ss.

⁷⁶ Cfr. R. E. Mitchell (1990), pp. 186-198, 228-230.

los plebeyos —hasta la *lex Hortensia* del 287 a.C.— no podían legislar en sus asambleas sin el consentimiento de los *patres*, de manera que para evitar este escollo el *concilium plebis* asumió funciones tradicionalmente en manos de otras asambleas cívicas ordinarias, controladas por los patricios. Mitchell, sin embargo, sostiene que la *patrum auctoritas* era tan sólo la aprobación formal que el Senado otorgaba a medidas que afectaban a prácticas tradicionales, que nunca se usó para vetar leyes o elecciones y que nuestras fuentes nunca distinguen entre *comitia* y *concilium*. La conclusión es obvia: sólo existe una asamblea tribal y sólo nos es conocida una forma de legislación, el plebiscito. Mitchell defiende que sostener la distinción entre leyes y plebiscitos es presuponer aquello que habría que demostrar, el conflicto entre patricios y plebeyos, para a continuación reelaborar *ad hoc* los datos de los que disponemos para que se adecuen a esta “gran mentira”. Los cambios que comenzaron en el siglo IV, añade, no fueron el resultado de un conflicto político y no ocurrieron por la hostilidad plebeya frente al monopolio legislativo de los sacerdotes patricios, fueron el resultado de un proceso de secularización que hizo olvidar los orígenes sacros de la ley romana. De donde se sigue que el desafío más importante al monopolio de los pontífices ocurrió con la publicación de la información legal.

En este contexto tienen una importancia decisiva las *XII Tablas*, de acuerdo con la tradición sancionadas por las centurias (*Liv.* III, 34, 6)⁷⁷. Si así fuera, serían ya *leges publicae*: dictadas por un magistrado (el decenviro) y aceptadas por los *comitia centuriata*. Sin embargo, el mismo Livio (III, 35, 5) también afirma que se acordó que las resoluciones de los decenviros fueran inapelables (*sine provocatione*). En cualquier caso, lo nuevo y revolucionario de las *XII Tablas* no reside en su contenido, sino en que existieran fijando por escrito el derecho vigente, que, en general, esta primera codificación no quiere modificar, sino publicar con el fin de alcanzar seguridad jurídica, cuya condición de posibilidad era la equiparación jurídico-política entre los diversos sectores de la sociedad romana.

Tito Livio, sin embargo, inscribe su proceso de surgimiento en el marco de las luchas entre patricios y plebeyos. Los tribunos de la plebe solicitaron a los patricios que pusieran término a sus disensiones, y que si los plebiscitos les desagradaban, “permitiesen el nombra-

⁷⁷ Cfr. C. Rascón y García (1993); A. Ruiz Castellanos (1992).

miento de legisladores comunes, tanto de la plebe como de los patricios, los cuales diesen leyes útiles para unos y otros, y equiparasen la libertad de todos". Aunque los patricios estaban de acuerdo, insistían en que sólo ellos podían legislar. Para escapar de este callejón sin salida se decidió mandar legados a Grecia que copiaran las leyes de Solón y se enteraran de las instituciones, costumbres y derechos de las ciudades griegas (Liv. III, 31, 7-8). A su regreso, "los tribunos pedían insistentemente que se comenzase a escribir las leyes" (III, 32, 6). A tal fin se admitió el nombramiento de decemviros, que redactaron y publicaron esas leyes, las *XII Tablas*, en expresión de Livio "fuente de todo el derecho público y privado" (III, 34, 6) y de acuerdo con Tácito "cima de la equidad en el derecho" (Ann. III, 27, 1).

Las *XII Tablas* (que, por otra parte, sólo conocemos fragmentariamente y de manera indirecta a través de citas que datan de fines de la República y comienzos del Principado) no regulan ni la organización política del Estado ni la constitución judicial; son un *ius civile* que establece las normas que deben regir en las relaciones entre los ciudadanos particulares, con el doble objetivo de otorgar seguridad y estabilidad al tráfico jurídico y limitar la arbitrariedad de la *nobilitas*. En general, traslucen un concepto de justicia propio de la ley de Talión en el que predomina la idea de venganza. En gran medida, las *XII Tablas* la sancionan jurídicamente al hacerle depender (y, por consiguiente, estableciendo los límites y la condiciones de su legitimidad) de una declaración judicial de culpabilidad. Roma es en estos momentos una pequeña sociedad rural en la que sobre todo importa regular el derecho de familia, de herencia y de vecindad. Las *XII Tablas* se ajustan a esta realidad histórica, por lo que no se entiende en qué medida y por qué suponen una victoria de los plebeyos sobre los patricios. Su importancia reside en que existieran y fueran públicas.

Tito Livio informa que en el 304 a.C. Gneo Flavio, un edil plebeyo, fue el primero en hacer pública la ley: divulgó el derecho civil y publicó los fastos en tablas expuestas en distintos puntos del foro, "a fin de que se supiese cuándo se podía administrar justicia" (9, 46, 5). Se rompió de este modo el monopolio de los pontífices al publicar el *ius civile flavianum* y hacerse públicos los *dies fasti*, el calendario que informaba cuando era posible emprender negocios seculares, incluidas acciones legales. Entender estas acciones como hitos de un proceso de secularización o como actos políticos es hasta cierto punto cuestión de gusto, sobre todo si se repara en que Livio no olvida

señalar que Gneo Flavio “luchó con tenacidad contra los nobles que despreciaban sus humildes orígenes”. Una ley secularizada y publicada es una ley politizada susceptible de discusión desde distintos enfoques, porque afecta y compromete a *todos*, al margen de que beneficie o perjudique a una u otra *parte*. Que esto fuera posible, que fuera factible jurar leyes a favor de una parte que comprometían a todos, es un primer paso en la conciencia de que el orden existente podía ser manipulado sometándolo a normas. Se generan de este modo exigencias normativas que afectan a *todos* los ciudadanos y surge la conciencia de que los criterios que rigen el orden social pueden modificarse por una decisión que también podía ser norma general en el ámbito global de la *res publica*. Podemos ahora, con la ayuda de los hilos recogidos, retomar la discusión en torno al *mos maiorum*.

3) El *mos maiorum* no toma pie en la fuerza legitimadora de una costumbre antigua, sino en el hecho de que los antepasados, en una determinada circunstancia, obraron de cierta manera, a saber, como decían los pontífices actuales que habían dicho los pontífices de antaño. Aunque se piense que su exclusivismo nacía de que monopolizaban el misterio de la escritura y el recuerdo de las tradiciones ancestrales, y se mantenga en consecuencia que no puede entenderse como un monopolio mantenido para retener influencia y privilegios políticos, a pesar de ello, no cabe duda de que la autoridad de los pontífices descansaba en la circunstancia de que eran los encargados de coleccionar, interpretar y redactar un conjunto de normas en las que se mezclaban de manera inextricable elementos legales y religiosos. Los pontífices eran los expertos en las prácticas, reglas y regulaciones tradicionales romanas, de suerte que nadie estaba más calificado que ellos para juzgar si otras prácticas, otras reglas u otras regulaciones coincidían o no con el *mos maiorum*: la *patrum auctoritas* sancionaba formalmente esta circunstancia.

Sin embargo, como apuntaba más arriba, resulta paradójico que algo que se supone vale por costumbre ancestral tenga necesidad de ser sancionado, siquiera de manera formal, a menos, claro está, que existan tensiones entre las expectativas y lo “acostumbrado”, por haber expectativas desacostumbradas para aquellos que podían decir y decidir qué era lo acostumbrado. A este respecto se ha señalado con mucha razón que aunque todos los romanos tienen *mores* no todos ellos tienen un conjunto definido de *maiores* que oficien a modo de

exempla de las acciones y actuaciones debidas⁷⁸. Dicho directamente, la *patrum auctoritas* no es sólo monopolio en lo que hace a los sujetos, también lo es en lo que se refiere al objeto por relación al cual cabe resolver si una práctica, regla o regulación se adecua o no a las prácticas, reglas y regulaciones que se supone ancestrales⁷⁹.

Uno de los momentos en los que se escenificaban con mayor prestancia los *mores maiorum* eran la *pompa funebris*⁸⁰. Cuando moría un romano ilustre, un pariente suyo subía a la tribuna para elogiar las virtudes del fallecido ante todo el pueblo, y así —explica Polibio— el “duelo deja de parecer limitado a la familia y pasa a ser del pueblo entero”⁸¹. El historiador concluye que tan bello espectáculo avivaba la virtud de los que asistían a tales ceremonias fúnebres: “¿A quién no espolearía ver este conjunto de imágenes de hombres glorificados por su valor?”. Pero conviene precisar que no se llevaban en procesión las imágenes de todos los antepasados, sino sólo las de aquéllos que habían desempeñado alguna magistratura curul, lo cual indica que al menos desde un punto de vista político no todos los antepasados son *maiores*, sólo lo son aquéllos que por sus virtudes y gestas pueden pretender ocupar un lugar en el espacio del recuerdo familiar y político⁸². Que estamos ante algo fundamental en la vida política de Roma queda patente por el hecho de que se procedió a su falsificación (Tito Livio, 8, 40, 4-5; Cic. *Brut.* 82), así como porque entre los *nobiles* era motivo de vergüenza desconocer o confundir las gestas y magistraturas de los antepasados de la propia *gens*. (Cic. *ad Att.* 6, 1, 17-18).

Estas consideraciones sugieren que el *mos maiorum* era entonces un canon fijo de modelos de conducta que los *nobiles* de las nuevas generaciones buscaban entre los antepasados de su propia *gens*, no en

⁷⁸ Cfr. W. Blösel (2000), p. 26.

⁷⁹ Desde esta perspectiva no deja de ser curioso que Valerio Máximo y Claudiano, ya en la época imperial, escojan sus *exempla* tan sólo de doce familias: los aelio, los emilio, los cecilio, los casio, los claudio, los cornelio, los fabio, los horacio, los licinio, los manlio, los sempronio y los valerio. Cfr. H. W. Litchfield (1914).

⁸⁰ Cfr. J. Arce (2000).

⁸¹ La ceremonia continúa de la siguiente manera: “Luego se procede al enterramiento y, celebrados los ritos oportunos, se coloca una estatua del difunto en el lugar preferente de la casa, en una hornacina de madera. La escultura es una máscara que sobresale por su trabajo (...) Cuando fallece otro miembro ilustre de la familia, éstas imágenes son conducidas también al acto del sepelio, portadas por hombres que, por su talla y su aspecto, se parecen más al que reproduce la estatua” (Pol. VI, 54, 3-6).

⁸² Cfr. E. Flaig (1995), p. 122.

el pasado colectivo romano. Indica asimismo que estas “costumbres de los antepasados” no encuentran su lugar de expresión en las luchas, supuestas o reales, entre patricios y plebeyos, sino en la competencia entre las diferentes familias nobles, cada una de las cuales consideraba sus propios *mores maiorum* superiores a los de las restantes *gentes*, rivalidad medida en términos de las magistraturas y triunfos alcanzados, pues unas y otros servían de criterio de legitimación para las nuevas generaciones que, de acuerdo con el *éthos* de la nobleza, encontraba su más acabado cumplimiento en la entrega a la *res publica*⁸³. Se había llegado a un tiempo, sin embargo, en el que varones muy importantes y con mucho peso en la *res publica* no podían legitimarse de este modo, hombres que alcanzaban las más altas magistraturas y que eran *nobiles* aunque no descendieran de los *patres* ni tuvieran antepasados que hubieran ejercido alguna magistratura curul.

Catón el Viejo era un hombre de estas características: no podía invocar *maiores* en el sentido de los *patres*. Por ello su empeño historiográfico puede entenderse como el intento de arrebatar a las familias que proporcionaban los pontífices el privilegio de poseer *maiores*; de aquí, también, que su historia sea anónima y no celebre los *mores* de una *gens*, sino los de todo el *populus*; y su interés por los pueblos itálicos, como si quisiera ampliar espacialmente el círculo de los *maiores*. En la medida en que el *populus* se convierte en sujeto del devenir histórico, la atención se centra en su origen, génesis y composición. Fabio Pictor y Cincio Alimento ya se habían ocupado de estas cuestiones, pero Catón el Viejo sistematiza todo este material al distinguir los distintos estratos étnicos que intervinieron en la constitución del actual *populus*⁸⁴. El más profundo está formado por los Aborígenes, que arribaron a Italia en tiempos muy remotos, anteriores a la guerra de Troya (FRH 3, 1, 4 = F 6 Peter); más tarde, después de la llegada de Eneas, este pueblo se mezcló con los troyanos y este agregado recibió el nombre de “latinos” (FRH 3, 1, 6 = F 5 Peter). También intervienen los arcadios y Evandro, que llegaron a Roma sesenta años después de la guerra de Troya (FRH 3, 1, 19 = F 19 Peter). Con la fundación de Roma por parte de Rómulo esta mezcla de pueblos recibió el nombre de “Roma”. Nótese que el círculo de los *maiores* también se amplía temporalmente, pues en algún sentido

⁸³ Cfr. W. Blösel (2000), pp. 47 y ss.

⁸⁴ Cfr. U. Gotter (2003), pp. 126-128.

también comprende a todos estos pueblos anteriores a la fundación de la *urbs*.

Puede explicarse de este modo el enorme interés que para Catón presentan los pueblos itálicos, a los que dedica íntegros los libros II y III de sus *Orígenes*: todos ellos son aun en mayor medida un colectivo que actúa en el anonimato, como si fueran elementos de una etno-historia y no de una etno-grafía. Al Censor no le interesa qué pueblos había antaño ni cuáles fueron sus costumbres, pues estos pueblos intervienen en la historia, en la *escritura* catoniana de la historia, para dar una dimensión histórica de profundidad al estrato ahora visible, estableciendo así relaciones causales entre el pasado y el presente, que no queda explicado por los hechos y gestas de esos pocos hombres cuya recuerdo coagula en el *mos maiorum* entendido como memoria gentilicia, sino por la compleja estratigrafía histórica que Catón elabora en sus *Orígenes*, que abarca más allá de la *urbs* y de las familias que habían monopolizado su recuerdo, porque Roma no es un lugar geográfico, ni tan siquiera una entidad política, es un conjunto de *mores* resultado de un proceso histórico. Está en juego la comprensión del pasado en términos de valores colectivos, y no en función de acciones individuales. Por esto Mario puede afirmar que si los *nobiles* le desprecian, también deberán menospreciar a sus *maiores*, cuya *nobilitas* se originó, como la suya, en su *virtus*.

En el capítulo 85 de la *Guerra de Yugurta* Salustio recoge el discurso que Mario dirigió a la asamblea del pueblo “para enardecerlo y también para mortificar a la nobleza, como tenía por costumbre”, matiza el historiador. Pero este texto no interesa porque afirme que la *nobilitas* es incapaz de liderazgo político y militar, sino porque en él se le niega todo conocimiento histórico: “hombres que sólo después de ser nombrados cónsules comenzaron a leer los hechos de nuestros antepasados”⁸⁵. La estrategia de Mario era clara, separar a los *nobiles* de sus antepasados, de su historia, pues aunque ellos creen que al recordar las acciones de sus antepasados se hacen más ilustres, en realidad sucede lo contrario, “pues cuanto más preclara fue la vida de aquéllos, tanto más ignominiosa es la desidia de éstos”. Para Mario los *maiores* no son individuos pertenecientes a esta o aquella familia, que se distinguieron, pongamos por caso, en tal o cual batalla contra Cartago, son una “luz” que impide que pasen desapercibidos vicios y virtudes, y aunque admite que no posee *maiores* en el sentido de la

⁸⁵ Cfr. W. Blösel (2003), pp. 70-72.

nobleza, sostiene que esa "luz" alumbra sus acciones, por lo que él es el verdadero heredero de los *maiores*⁸⁶. Si es así, los antepasados no podrán caracterizarse por pertenecer a una *gens* aristocrática, sino por los servicios prestados al *populus Romanus*. El *mos* deja entonces de ser el canon concreto de modelos de conducta que los *nobiles* buscan en los antepasados de su propia *gens*, para convertirse en pieza esencial de la ideología de la *romanitas* como concepto abstracto, pero también, no conviene olvidarlo, en una ética que dirige las acciones y la conducta del *homo novus*.

En el trasfondo de estas reflexiones de Catón y Mario se encuentran las fuertes convulsiones de los siglos V-III a.C., que obligaron a aprehender como normas jurídicas los principios del ordenamiento de la *res publica*, hasta ese momento comprendidos en términos de *mores*. Las nuevas estrategias de objetivación del orden estatal llevaron a entender de otra manera las relaciones entre *mos* y *lex*: en manos de Catón el Viejo, por ejemplo, los *mores* se idealizan y el ejercicio práctico y la costumbre se convierten en tradición consciente y conscientemente establecida que comienza a imponerse como norma de acción. Cincinato —ya lo he dicho antes— no necesitaba que le recordaran las "costumbres" a seguir en las situaciones de máximo peligro para la ciudad, tampoco su deber una vez alejadas las dificultades, porque estaba "acostumbrado" a actuar de esta manera. Los *nobiles* enemigos de Mario, por el contrario, están acostumbrados a los banquetes, la gula y las bajas pasiones, mientras que él, por el contrario, lo está a "herir al enemigo, hacer guardias, no temer más que el deshonor, resistir por igual el frío y el calor, dormir en el suelo, y soportar a la vez el hambre y la fatiga"⁸⁷.

⁸⁶ "Además, cuando hablan ante vosotros o en el Senado, dedican la mayor parte de su discurso a elogiar a sus antepasados; creen que al recordar sus heroicas acciones se hacen ellos más ilustres. Y es al contrario. Pues cuanto más proclara fue la vida de aquéllos, tanto más ignominiosa es la desidia de éstos. Y efectivamente lo que ocurre es que la gloria de los antepasados es como una luz para sus descendientes y no permite que pasen desapercibidos ni sus virtudes ni sus vicios. Yo, quírites, confieso mi carencia a este respeto, pero puedo permitirme, y esto es mucho más valioso, hablar de mis propias hazañas. Ved, ahora, cuán injustos son; lo que ellos se atribuyen apropiándose de méritos ajenos no me lo conceden a mí que lo he ganado por los propios, simplemente porque no tengo imágenes de antepasados y porque mi nobleza es reciente cuando sin lugar a dudas es mejor haberla conquistado uno mismo que haber echado a perder lo que se ha recibido" (*Bell. lug.* 85).

⁸⁷ "Nuestros mayores ganaron la celebridad para sí mismos y para la república haciendo estas cosas y otras aún mayores. Apoyándose en ellos, la nobleza, que

4) Son muchos los pasajes en los que Cicerón refuerza o incluso justifica su argumentación acudiendo a los *mores maiorum*; como Catón o Mario, era un *homo novus* que carecía de *maiores*: no tiene *imagines*, no posee antepasados que hubieran desempeñado alguna magistratura curul⁸⁸. Pero en el mismo reconocimiento está implícita la afirmación de su propio valor: “ninguno de mis antepasados sale garante por mí ante el pueblo romano; en mí sólo se ha confiado” (*Leg. agr.* II, 100). Él sólo puede apelar a sus propios *mores* y a su propia *virtus*, no a la de sus antepasados, como hacen algunos “patricios”, como Calpurnio Pisón, que sin embargo hacen gala de la más extrema indignidad (*Pis.* 2); si los *nobiles* no son “vigilantes, buenos, fuertes y compasivos” será preciso “que traspasen sus distintivos de poder a quienes posean estas cualidades” (*Pro Sext. Rosc.* 139).

El Arpinate reconoce la importancia de la *imitatio maiorum*, no ignora que “aquellos cuyos padres o antepasados sobresalieron en algún género de gloria se afanan generalmente por honrarse también con la misma suerte de gloria” (*De off.* I, 32, 116)⁸⁹. En el discurso

tiene un modo de actuar completamente distinto, nos desprecia a nosotros que somos los verdaderos émulos de aquéllos y exige de vosotros todos los honores no por sus méritos sino como algo que se les debe. Pero estos hombres rebosantes de soberbia andan muy descaminados. Sus antepasados les dejaron todo lo que podían dejarles: riquezas, retratos, el recuerdo insigne de sí mismos pero no les dejaron su valor ni podían hacerlo; ésta es la única cosa que no se da ni se recibe como regalo” (*Bell. Iug.* 85).

⁸⁸ “Es ésta la usanza, Quirites, y viene de los antepasados, que quienes, por favor vuestro, han conseguido el derecho de conservar las imágenes de su familia, dirijan su primer discurso de modo que él acierten a fundir el reconocimiento a vuestro favor con el elogio de sus antepasados. En estos discursos aparecen a veces algunos panegiristas dignos de la condición de sus antepasados; pero, en su mayoría, lo único que consiguen es que se vea que la deuda con sus antepasados es tan grande que, por ella, hasta sus descendientes se os hacen acreedores. Yo, Quirites, no puedo hablaros de mis antepasados; no porque no hayan tenido las cualidades que veis en mí, que he nacido de su sangre y me he formado en sus enseñanzas, sino porque se vieron privados de la aureola popular y del brillo que confieren vuestros honores” (*Leg. agr.* II, 1).

⁸⁹ Así, por ejemplo, Bruto y Casio, cuando asesinaron a César, no obedecieron su consejo, se limitaron a seguir el *exemplum* de sus antepasados: “¿Acaso si lo ejecutores de ese acto hubiesen deseado que alguien los exhortase a la liberación de la patria, iba yo a impulsar a los Brutos, cuando ambos veían diariamente la imagen de L. Bruto y uno de ellos también la de Ahala? ¿Con tales antepasados, iban acaso éstos buscar el consejo de extraños antes que el de los suyos, o fuera de su casa antes que en ella? ¿Cómo? G. Casio, nacido en el seno de una familia que no pudo soportar nunca no sólo la tiranía de nadie, sino ni siquiera un poder excesivo, deseó, supongo, mi consejo” (*Phil.* II, 11, 26).

cuarto de la segunda sesión de las *Verrinas* (IV, 38, 79 y ss.) se dirige a Publio Escipión Nasica, “joven muy escogido y lleno de cualidades”, reclamándole el “servicio debido a su linaje y a su nombre”, que ha traicionado asumiendo la defensa de Verres olvidando así el *mos a maioribus traditus*. A pesar de ser un *homo novus*, Cicerón asume la defensa del *mos maiorum*: si por amistad con Verres, Publio Escipión olvida su deber para con su ilustre antepasado, él está dispuesto a asumir “el papel que pensaba pertenecía a otro”. El Arpinate generaliza y extrae la conclusión pertinente: dado que Roma domina a las demás naciones por sus valores personales, no debe sorprender que en ella las cualidades personales tengan la mayor influencia.

Aunque la *imago* de Escipión Africano pertenezca a una familia, un hombre que prestó tantos servicios a Roma debe encomendarse a la ciudad entera. Cicerón arrebató a Publio Escipión el *exemplum* del Africano y se lo atribuye a él mismo, porque hay dos tipos de parentesco, “de afanes y cualidades” (*studiorum et studia*) y “de sangre y de nombre” (*generis et nominis*), por lo cual, en realidad, él es el verdadero descendiente del Africano, y puede legitimar su actuación amparándose en su ejemplo, pues cultiva “esas virtudes en las que él fue el primero: la equidad, la actividad, la templanza, la defensa de los desdichados, el odio hacia los malvados”. De igual modo, en *Pro Murena* 66 afirma sin rodeos que los *maiores* son *exemplum* para sus descendientes, pero también y sobre todo para los romanos en su conjunto. El núcleo de su argumentación no ofrece lugar a dudas, arrebató a las familias nobles el monopolio sobre los *maiores*⁹⁰. Al comienzo del libro IV de las *Disputas Tusculanas* escribe que una vez abolida la monarquía se crearon una serie de instituciones (“los auspicios, las ceremonias, los comicios, las apelaciones, el consejo de los padres, la distribución de los caballeros y de los infantes, todo el sistema militar”) que dieron como resultado “una progresión admirable y un curso increíble hacia toda excelencia” (*Disp. Tusc. IV, 1, 1*). Y añade a continuación que ahora, en este libro de las *Disputas Tusculanas*, no es el momento de hablar de “las costumbres e instituciones de nuestro mayores y de la constitución y organización de nuestro Estado” (*de moribus institutisque maiorum et disciplina ac temperatione civitatis*). En *Pro Sestio* 137 describe en sus rasgos esenciales la constitución romana, “tan sabiamente esta-

⁹⁰ Cfr. W. Blösel (2000), p. 72.

blecida por nuestros mayores”⁹¹. Cicerón, pues, refiere el ámbito de los antepasados a la vida pública, politizando el espacio del *mos maiorum* o completando su proceso de secularización, si se prefiere expresarlo de este modo. Los *maiores* crearon el orden político de la república: “nuestros antepasados mostraron tal virtud y sabiduría que, al redactar las leyes, no tuvieron otra intención que la seguridad y el interés del Estado” (*De inv.* I, 68, 38). Los *maiores* a los que apela Cicerón siempre vivieron en tiempos republicanos, “una vez liberado el Estado del dominio regio”, tal vez porque cuando buscaban con su ordenamiento político y jurídico el bien de la *res publica* querían el bien de Roma por él mismo y no por otras cosas, eran virtuosos y honestos, porque el virtuoso, como habrá que ver más adelante, quiere la virtud por ella misma y no por otras cosas.

Si la característica esencial y definidora de los *maiores* es poner su *virtus* al servicio de la República, incluso hombres nuevos pueden ser *maiores*, porque no está en juego la *patrum auctoritas* al servicio del establecimiento de genealogías de sangre en orden a generar un canon de conducta y competencia entre los *patres* de las nuevas generaciones. El *éthos* de la nobleza, que encontraba su más acabado cumplimiento en la entrega a la *res publica*, se abre a todos aquellos que participan en el *consensus omnium bonorum*, en la *concordia ordinum*; por esto Cicerón exhorta tanto a los jóvenes que pertenecen a la nobleza como a los que pueden conseguirla mediante el talento y la virtud⁹², considerando *optimates* a todos cuantos están a favor del mantenimiento del orden estatal republicano y sus ideales, los que siguen y obedecen al *mos maiorum* al margen de que sean descendien-

⁹¹ “Estos, al no haber podido soportar el poder de los reyes, crearon magistrados anuales aunque a la cabeza del Estado pusieron como consejo permanente al senado; los miembros del consejo eran elegidos por todo el pueblo y el acceso a este estamento (que es el más importante) estaba abierto a los méritos y virtudes de todos los ciudadanos. Colocaron al senado como guardián, protector y defensor de la República. Su intención era que los magistrados se sirvieran de la autoridad de este estamento y que, en cierto modo, fueran ministros de este importantísimo consejo. Era también su deseo fortalecer al propio senado con el prestigio de los estamentos más próximos así como proteger y acrecentar la libertad y los privilegios de la plebe”.

⁹² “Voy a concluir mi exposición relativa a los *optimates*, a sus líderes y a los defensores de la República; y a vosotros, jóvenes, a los que pertenecéis a la nobleza, os invitaré a imitar a vuestros antepasados, y los que podéis conseguir la nobleza merced a vuestro talento y virtudes, os exhortaré a seguir el mismo método de vida en el que han brillado por sus honores y por su gloria muchos hombres nuevos” (*Pro Sest.* 65, 136).

tes de los *patres* u “hombres nuevos”. Nótese la paradoja del planteamiento: el *mos*, que se supone vale por “costumbre”, se convierte en “deber”, que satisface él, Cicerón, pero no sus enemigos políticos; por ello, decía, él es el auténtico heredero del *mos maiorum* entendido como fuente y criterio para requerir determinadas conductas y censurar otras: el *mos maiorum* se transforma en *exempla maiorum* cuya satisfacción se exige coercitivamente. Se entiende así que la historia se conciba como imagen ideal del presente proyectada en una idealización del pasado en cuyo seno el *mos maiorum* adopta funciones ideológicas como anhelo y a la vez como resignación⁹³.

Y cuanto más aguda se hace la crisis, tanto más inaprehensible se torna el mundo de los antepasados. No es *mos* lo que antaño lo fue, sino lo que los tiempos presentes necesitan que sea. El estoicismo, como habrá que ver más adelante, encaja en este planteamiento general, pues ofrece un poderoso utillaje conceptual para cargar moralmente el concepto de *mos* y transformar en concepto lo que antaño era un conjunto de prácticas, para “normativizar” los *mores* que entonces y sólo entonces pasan a ser, no el complemento de las *leges*, sino parte constituyente, junto con ellas, del orden existente y exigible⁹⁴. Los *mores* se convierten en algo cada vez más vago y abstracto, un proceso, por lo demás, paralelo a la conversión de la ciudadanía romana en un *éthos* igualmente impalpable. En el próximo capítulo me ocuparé de esta cuestión.

⁹³ Cfr. W. Kroll (1933), p. 44.

⁹⁴ Cfr. J. Bleicken (1975), pp. 393 y ss.

III. EL CONCEPTO DE CIUDADANÍA: ROMANIZACIÓN Y COSMOPOLITISMO

1) Investigando el primer pacto entre romanos y cartaginenses (480 a.C.), Polibio distingue dos tipos de latinos: “los aliados de los romanos” y “otros pueblos latinos sujetos a los romanos” (3, 22, 4-12). “Los romanos —añade (3, 23, 6)— pactan acerca de la región del Lacio, y no hacen mención del resto de Italia porque no cae bajo su potestad”. En estos momentos el interés de Roma se ciñe al Lacio, donde cabe distinguir dos tipos de ciudades: las directamente sometidas a Roma y aquellas todavía en condiciones de igualdad frente a la urbe. “Para los latinos —escribe Livio refiriendo los acontecimientos del 338 a.C. (8, 13, 2)— las cosas habían llegado ya a una situación tal que no podían soportar ni la guerra ni la paz; para la guerra les faltaban medios, la paz la desdeñaban por el disgusto ante la confiscación de su territorio”. Roma avanzaba gracias al establecimiento del poder militar sobre el Lacio y a la extensión de su territorio y del cuerpo de ciudadanos. Quedaba por debatir —señala Camilo en un informe dirigido al Senado— cómo mantener a los latinos tranquilos con una paz duradera, “ya que una y otra vez se levantan en armas y nos crean problemas”⁹⁵. El Senado tomó diferentes medidas, dado que “la causa de unos pueblos era distinta de la de otros”. A los leales a Roma se les otorgó la ciudadanía, contra otros pueblos se adoptaron “medidas drásticas”: aunque fueran ciudadanos romanos de antiguo, se enviaron colonos a algunos lugares y hubo pueblos a los que se les suprimió “el derecho a contraer matrimonio, el ejercicio del comercio y las reuniones entre ellos” (Liv. 8, 14, 10). A los campanos, fundanos y formianos, en pago a su lealtad con Roma, “se les concedió la ciudadanía sin sufragio” (*civitas sine suffragio*). En el 338 a.C. ya habían pasado los días de la mera destrucción y engrandecimiento a expensas de los *populi Latini*. Los pactos por separado se sustituyen por alianzas comunales que se corresponden con una alteración del *status* del *homo Latinus* individual.

⁹⁵ “La ocasión de crecer de la forma más gloriosa está al alcance de la mano. Sin duda es con mucho el más sólido aquel imperio cuyos súbditos están a gusto. Pero cualquiera que sea la decisión que se tome, es preciso darse prisa, tantos son los pueblos que tenéis en vilo entre el miedo y la esperanza” (Liv. VIII, 13, 13-17).

Por estas fechas los latinos se dividen en dos grandes grupos: los originales y los *coloniae Latinae*. Livio los llama *socii nominis Latini*, aliados porque Roma les reconoce un determinado *status*. Importa destacar que ser o dejar de ser romano es cuestión que se va desligando de connotaciones territoriales para asumir un sentido social y político. Se ha señalado con frecuencia que Servio Tulio, al transformar las tribus gentilicias en territoriales (Liv. 1, 43, 1-9), convirtió una estructura social que toma pie en el parentesco en otra de carácter político. El asunto es dudoso si se tiene presente que la ciudadanía romana no es tanto cuestión de residencia cuanto de filiación⁹⁶. Si bien, antiguamente, el concepto de *Latio* tenía un sentido territorial y un *latinus* era un individuo que habitaba en este territorio, muy pronto comenzó a tomar “a truly political colour”⁹⁷. La ciudadanía no es territorial, pues se mide por el conjunto de derechos (y su corolario de deberes) que se obtienen por vivir en un territorio que no es por necesidad la *urbs* Roma, pero en el que ella es sin discusión potencia hegemónica y muy pronto única.

Las comunidades volskas y sabinas (convenientemente romanizadas) fueron las primeras absorbidas dentro del sistema cívico romano: son *civitas optimo iure*, ciudades que poseen el derecho completo de ciudadanía romana. Junto a ellas están aquellas que Mommsen llama “sujetas”: colonias latinas, *civitas sine suffragio* y ciudades confederadas no latinas⁹⁸. En todos estos casos nos encontramos con un conjunto de prácticas e instituciones encaminadas a ligar los pueblos de Italia con Roma mediante lazos de lealtad e interés, es decir, con instrumentos o estrategias de romanización, entre los que destacan el *municipium* y la *colonia*⁹⁹.

Los *municipia* son *civitas sine suffragio* en las que no desaparece la existencia separada de la *res publica* de la comunidad municipalizada; los *municipes* son miembros del Estado romano que carecen de todos los privilegios políticos de otros ciudadanos¹⁰⁰. Aulio Gelio (16, 13, 6) resume la última fase del proceso: los *municipes* son ciudadanos romanos que poseen una *res publica* separada (“usan sus propias leyes

⁹⁶ Cfr. P. López Barja de Quiroga, J. Lomas Salmonte (2004), p. 48.

⁹⁷ A. N. Sherwin White (1973), p. 32.

⁹⁸ Th. Mommsen (2003), pp. 442.

⁹⁹ Cfr. E. García Fernández (2001), pp. 13 y ss.

¹⁰⁰ Cfr. A. N. Sherwin White (1973), pp. 42 y ss. Los sabinos fueron los primeros *municipios* que obtuvieron la ciudadanía completa al concedérseles el *ius sufragii* y ser englobados dentro de una tribu (Velero, 1, 14, 17).

y su derecho y sólo comparten con el pueblo romano un *munus honorífico*). Interesa destacar que los *municipes* son ciudadanos romanos y que esta circunstancia implica *desmaterializar* la ciudadanía, en el sentido de no ser de todo punto incompatible con la pertenencia a otra (secundaria) comunidad. El momento es importante porque supone la ruptura de la antigua concepción de la ciudad-estado: estamos en una situación en la que pueden ser *cives Romani* ciudadanos de otras ciudades-estado, en principio latinas, si bien muy pronto también comenzaron a incorporarse otras comunidades no latinas.

En cierto modo, las colonias implican el proceso inverso, pues su misma existencia supone que pueden ser romanos individuos que no habitan en Roma, sino en las colonias de ciudadanos romanos. Si los *municipia* tiene su propia *res publica*, diferente de la romana, las *colonia civium Romanorum* carecen de una *res publica* verdadera, pues poseen la de Roma, lo cual supone, como en el caso de los municipios, un nuevo paso en el proceso de romanización y en la progresiva desmaterialización del concepto de ciudadanía, dicho positivamente: en su paulatina politización, pues desde que la *Lex Pompeia de Transpadanis* (89 a.C.) permitió que comunidades indígenas galas adquirieran titulación colonial latina se podía serlo, al margen de cuestiones de territorio y nacimiento, por decisión legal, y por el poder de aquel capaz de imponerla, porque, además de ser un proceso cultural, la colonización también fue una estrategia nacida de iniciativas personales (Pompeyo, César, Augusto) que buscaban ligar la comunidad romanizada con su correspondiente benefactor.

Brevemente, Roma tolera la existencia de diversidad cultural y política, siempre y cuando se ajuste a derecho; así, por ejemplo, las magistraturas indígenas de corte monárquico o carácter vitalicio no cumplen tal condición. Nótese la habilidad para asimilar la heterogeneidad, para adaptarse a las condiciones locales en el marco de cuadros generales de carácter abstracto¹⁰¹. Se trata en último extremo de conseguir un delicado equilibrio, como se pone de manifiesto en la discusión ciceroniana de la doble ciudadanía. De acuerdo con *De legibus* II, 2, 5, el ciudadano romano no puede serlo de otro Estado. Balbo, por ejemplo, perdió la de Gades cuando adquirió la ciudadanía romana (*Pro Balbo* 28). Que aquí está en juego el problema de la

¹⁰¹ Cfr., por ejemplo, M. Daudin-Payre (1999), p. 225.

varietas iuris se pone de manifiesto por el hecho de que en el *Pro Caecina*, en un contexto muy similar, Cicerón explica que no utiliza el concepto de *ius civile* para denotar derechos públicos y políticos: el *status* y la regulación de la propiedad sólo puede regularse por un único sistema de derecho privado, pero una misma persona, en diferentes momentos, puede tener una ciudadanía dual (*Pro Balbo* 31), lo cual indica que aunque la vida pública de un hombre reside en su patria local, su *status* y propiedad están determinados por las reglas del Estado romano. A la misma conclusión se llega en el *De legibus*: la vida pública y la ley civil están condicionadas por la *patria iuris*, la municipalidad es tan sólo la *patria naturae*, que carece de significado legal y que ha sido reducida a *origo*.

Ser romano implica gozar de un conjunto de derechos y obligaciones, pero en la medida en que los adquieren cada vez más individuos (y de orígenes cada vez más diferentes), la posesión de un determinado estatuto jurídico se identifica con la pertenencia a una comunidad cultural. Ser romano es poseer determinado *éthos* que tienen o pueden tener individuos no necesariamente nacidos en Roma, en el Lacio o en la península itálica. En último extremo, al menos en teoría, podría suceder que *todos* los individuos compartieran esta forma de ser: surgiría así una sociedad cosmopolita, no a partir de un conjunto de derechos políticos, sino como resultado de una civilización común nacida de la consideración de los *mores* romanos como una especie de patrimonio universal. El *mos maiorum*, sin embargo, no daba tanto de sí; de aquí la necesidad, ya recordada, de su reformulación.

Roma, en su origen una pequeña sociedad rural y uno más de los muchos estados-ciudad característicos de la antigüedad, se convirtió con gran rapidez en una potencia de primer orden en Oriente y Occidente, experimentando de este modo ese problema de identidad característico de todas aquellas sociedades y culturas que conocen procesos vertiginosos de aumento de su poder. Un problema que no podía resolverse en términos de *mores maiorum*, pero que la filosofía griega, redefinida y adaptada a las necesidades de un mundo romano en expansión, podía al menos ayudar a plantear con mayor precisión. Panecio y Posidonio llevaron a cabo esta tarea de traducción. Ya señalaba más arriba la utilidad del estoicismo a la hora de cargar moralmente el concepto de *mos* y hacerlo de obligado cumplimiento: se es romano por vivir de acuerdo con determinadas costumbres que se supone muy arraigadas en los tiempos más remotos de la urbe. Un romano, en definitiva, *debe* hacer unas cosas y evitar otras, en

función, desde luego, de la grandeza de su ciudad, pero también de su propia naturaleza.

2) Panecio defendía la armonía, bajo el mando de la “recta razón”, entre pensamiento, deseo y acción. Aunque esta concordia sigue siendo el fin de la vida humana feliz, a diferencia de los primeros estoicos y en especial de Crisipo, Panecio no la piensa de manera rigorista, sino en función de las disposiciones naturales de cada individuo. La división no se establece entonces, como afirma la paradoja correspondiente, de forma abstracta y tajante entre sabios y necios o entre acciones sabias y acciones necias (de manera que quien no es sabio es necio y todas las acciones necias son igualmente necias), porque la necedad o la sabiduría guardan relación con el individuo concreto y la situación, no con el *lógos* abstracto. Hay que vivir de acuerdo con la razón, pero también “conforme a los impulsos con que nos ha dotado la naturaleza”, pues aunque la raíz de la conducta moralmente buena es la naturaleza intelectual del hombre (Cic. *De off.* I, 107), cada cual tiene atributos particulares propios, por lo que debe obrarse de acuerdo con la naturaleza humana en general y según nuestra naturaleza particular. (*De off.* I, 100)¹⁰². No se trata de ser bueno o malo, sabio o necio, sino de mostrar alguna “semejanza con la virtud”, pues así cabe progresar hacia ella. De manera algo sorprendente, Zenón consideraba que los sueños ofrecían una señal de avance hacia la virtud¹⁰³. Panecio ofrece un criterio más asumible desde ese punto de vista de acuerdo con el cual ser romano no es habitar un determinado marco geográfico: el cumplimiento de los deberes es medida de progreso moral, una opción asumible sin dificultades por Cicerón, a fin de cuentas un *homo novus* en búsqueda de una legitimación de su tremenda ambición política que ya no podía encontrar en el *mos maiorum* gentilicio y aristocrático.

¹⁰² “Dado que la vida no se pasa en la compañía de hombres perfectos y verdaderamente sabios, sino con aquellos que obran bien si muestran una semejanza con la virtud, pienso que ha de entenderse como que no debe ser enteramente despreciado nadie en quien se advierta alguna señal de virtud” (Cic., *De Off.* I, 46).

¹⁰³ “Mirad, pues, cuál es la doctrina de Zenón: estimaba que a partir de los sueños puede cada uno darse cuenta de sus progresos en la virtud: cuando uno no se ve en los sueños complaciéndose en algo vergonzoso ni aprobando o realizando algo terrible y absurdo, sino que, como un translúcido abismo de imperturbable serenidad, se le ilumina la parte imaginativa y pasional del alma, aquietada por la razón (Plutarco, *Sobre los progresos de la virtud* 12, 82 f = SVF I, 234).

Si en la fundamentación teórica del ideal de vida la diferencia entre estoicos y epicúreos es notable, en lo que se refiere a su realización práctica la diferencia es mucho menor. El sabio epicúreo aspira a la ataraxia, un ideal muy próximo a la *apatheía* estoica. Pero hay una discrepancia notable, el epicúreo entiende que este ideal no puede realizarse en la vida pública, sino en la intimidad de la comunidad de amigos que forman el Jardín; el sabio estoico, por el contrario, tiene dimensión política, pues en la medida en que vive de acuerdo con la Naturaleza del Todo, posee una regla de acción y así, con la firme seguridad de que su voluntad se adecua a la Voluntad Universal, se siente apto para intervenir en la vida política “en la medida de lo posible” (SVF III, 690), “siempre que algo no se lo impida” (SVF III, 697). A diferencia del epicúreo, el estoico no se aísla de su entorno, se inserta en él comprendiendo y aceptando que las relaciones sociales y políticas deben subordinarse a la relación con la ley cósmica: se convierte así en ciudadano del mundo, cosmopolita en sentido literal.

Diógenes el cínico se había proclamado *kosmopolítês*, (D.L. VI, 63); a través de Crates (D.L. VII, 93, 98) la idea llega a Zenón, quien afirma la existencia de una “ley común” a todos los pueblos¹⁰⁴. Pero esta “ley común” ordena o autoriza acciones muy contradictorias. Las fuertes divergencias que a este respecto existen entre los testimonios que nos han llegado reflejan las tensiones entre una tradición cínica aún viva en Zenón y la exigencia de adecuar los postulados estoicos a las necesidades y “costumbres” romanas. El mismo Zenón que afirma que “no debemos ser ciudadanos de Estados y pueblos diferentes” manifiesta su preferencia por la constitución mixta (SVF III, 700). En ocasiones considera legítimo practicar la pederastia (SVF I, 252), defiende el incesto (SVF I, 256), se muestra contrario a la construcción de templos, tribunales y gimnasios (SVF I, 264, 267), prohíbe acuñar moneda (SVF I, 269) y ampara la comunidad de mujeres (SVF I, 269). Otras veces, sin embargo, desaparece esta veta cínica inaceptable para los *mores* romanos; entonces se condena el

¹⁰⁴ “Y la muy admirada República de Zenón, fundador de la secta de los estoicos, se resume en este único punto capital: que no debemos ser ciudadanos de Estados y pueblos diferentes, separados todos por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y conciudadanos; que el modo de vida y el orden deben considerarse uno solo, como corresponde a una multitud que convive alimentada por una ley común”. (Plutarco *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* I 6, 329 a = SVF I, 262).

adulterio “porque para el animal racional es contrario a la naturaleza corromper a una mujer asignada a otro por las leyes y mancillar la casa de otro hombre” (SVFI, 244), se recomienda a los jóvenes “entera decencia en el andar, el gesto y el vestido” (SVF I, 245), se insiste en que hay que amar las almas, no los cuerpos (SVF I, 247) y se sugiere que el sabio se case y tenga hijos (SVF I, 270).

Cleantes había afirmado que la ciudad es algo bello porque a su amparo “podemos obrar y recibir justicia” (SVFI, 744). ¿Y qué ciudad sino Roma permite satisfacer este ideal? En el *De officiis* Cicerón establece una gradación de comunidades naturales cuyos extremos vienen dados por “la sociedad de todos los hombres entre sí” y por la familia; entre uno y otro se sitúan la nación y la ciudad (I, 16, 50-57). En virtud de la razón y el habla (*ratio et oratio*) los hombres se hermanan y unen en una sociedad natural en la que “deben ser comunes todos los bienes que produjo la naturaleza para uso común de los hombres”: “no impedir a nadie que se aproveche del agua corriente, dejar que enciendan fuego de nuestro hogar si lo desean, dar buen consejo a quien lo necesita”. En la ciudad son comunes “el foro, los templos, los pórticos, las calles, las leyes, el derecho, los tribunales, los sufragios, las relaciones familiares, las amistades, muchos negocios y contratos particulares”. Estamos muy lejos del proverbio griego que el mismo Cicerón cita: “entre los amigos todo es común”, porque en estos textos del *De officiis* interesa la redefinición del ideal utópico cosmopolita en una doble dirección: por una parte, como comunidad de hombres sabios “semejantes en las costumbres y unidos en amistad íntima”; pero, por otra parte, Cicerón no olvida señalar que “cuando se examina diligentemente y se considera todo, se advierte que no hay sociedad más venerada ni más digna de nuestro amor que la que cada uno de nosotros tiene con la República”, porque la patria (Roma) “comprende a todos y cada uno de los que nos son queridos”. Cicerón asume sin mayores perplejidades la reconversión que llevó a cabo su maestro Posidonio del ideal estoico cosmopolita en términos de la dominación universal romana.

Quizá estimulado por este horizonte utópico Posidonio se embarcó en una ingente tarea de investigación geográfica, etnológica e histórica en la que todo, absolutamente todo, quedaba bajo el mando de la *prónoia*, partes de un orden divino querido por la divinidad. Y en aquellos momentos históricos (con las disputas de política interna canalizadas, con las monarquías helenísticas en plena descomposición, con muchos pueblos “bárbaros” municipalizados y adaptándose a los *mores* romanos, con unas *leges* que establecían una seguridad

jurídica muy amplia...), en aquellos momentos, todo indicaba que el destino se complacía en que Roma asumiera esa función hegemónica que Polibio racionaliza y justifica en sus *Historias*. Cicerón, decía, podía ver con simpatía esta traducción del ideal cínico cosmopolita en los términos “civilizados” (en el sentido etimológico de la palabra) de una concordia ecuménica protagonizada por Roma. Pero tal tarea “civilizadora” no fue llevada a cabo por generales a la vez campesinos, tampoco por oradores políticos con una sólida formación intelectual, sino por individuos ambiciosos de enorme talento militar. Es, por ejemplo, el caso de César.

3) De acuerdo con Suetonio, César fue el primero en admitir en el Senado a “algunos galos semibárbaros” (*Jul.* 76, 3). El futuro *dictator perpetuus* no duda de la inferioridad de estos pueblos, pero observa que tienen algunas cualidades positivas, sobre todo en el terreno militar¹⁰⁵. En *La Guerra de las Galias* la palabra *barbaros* se utiliza de forma muy selectiva y siempre referida a naciones que César considera muy alejadas de la civilización, en particular los galos, caracterizados por su volubilidad, inconstancia y ligereza de ánimo (*Bell. gall.* II, 1, 3; IV, 5, 3; IV, 13, 3), por sus resoluciones “prontas y arrebatadas” (*Bell. gall.* III, 8, 3), “son amigos de novedades y se lanzan a la guerra con facilidad y prontitud” (*Bell. gall.* III, 10, 3), aunque su ánimo es “brioso y pronto para emprender la guerra”, su voluntad “es floja y muy poco resistente para soportar las desgracias” (*Bell. gall.* III, 19, 6). Nótese los aspectos positivos: su carácter guerrero. César también destaca algunas peculiaridades de su organización política, en particular que sólo admitan como jefes a los que “tienen mayor prestigio”, por el siguiente motivo, en el que César, con toda probabilidad, proyecta su propia autoimagen *popular*: “que a ningún plebeyo le falte amparo contra un poderoso” (*Bell. gall.* VI, 11, 4).

Dado que los galos no son enteramente despreciables se plantea el problema de asimilarlos o destruirlos. César no dudó en exterminar¹⁰⁶, pero tampoco en absorber. La misma posibilidad de plantear esta alternativa supone aceptar de manera implícita que la “barbarie”,

¹⁰⁵ Cfr. Y. A. Daugue (1981), pp. 106 y ss.

¹⁰⁶ “No revelando la entidad de la masacre, reconoció la enormidad de su crimen” (Plinio, *Hist. Nat.*, VII, 92). Plutarco calcula que sus campañas arrojaron un saldo de un millón de muertos y un millón de prisioneros (*Pomp.* 67, 10; *César* 15, 5); la cifra es plausible teniendo en cuenta que a Plutarco no le anima ningún propósito crítico: tales matanzas son signo inequívoco de la grandeza de César.

más que una condición ontológica inmodificable, es una circunstancia relativa: los eduos son “bárbaros” por relación a los romanos, pero “civilizados” comparados con belgas y germanos. De igual modo, para Salustio son bárbaros los gétulos y los mauros, pero no los númidas, a saber, porque son susceptibles de ser romanizados. Todo lo cual indica que, en el fondo, los bárbaros son una categoría política o que al menos César puede politizar con gran facilidad: en la *Guerra civil* son bárbaros los pueblos aliados de Pompeyo, pero no los suyos.

La vinculación entre bárbaros, ejército y ciudadanía romana es importante, sobre todo a partir del 49 a.C. cuando Pompeyo reclutó tropas en Oriente y César movilizó a celtas y germanos. En la guerra civil, pues, también se enfrentaron dos “barbaries”, la oriental y la septentrional¹⁰⁷. Y el triunfo de César supuso la victoria de la segunda barbarie, la de la ferocidad. En la guerra civil romanos llevaron a cabo conductas y acciones tradicionalmente consideradas bárbaras; años más tarde Séneca reconocerá y deplorará esta circunstancia (*Ira* III, 18, 1). Más adelante retomaré este tema, el de la barbarie como principio metafísico que no sólo afecta a los extranjeros, sino a la misma condición humana. En César aún estamos lejos de este planteamiento, porque tanto para él como para Pompeyo, que fueron los responsables de la primera extensión a gran escala de la ciudadanía romana a áreas provinciales (la Galia Cisalpina y la Transalpina), la concesión del derecho de ciudadanía era sobre todo una estrategia para conseguir clientelas, pero para César también una recompensa y un mérito, pues haberlo apoyado a él en la guerra civil era prueba suficiente de poseer un *éthos* romano y ser un romano.

Suetonio se hace eco de una opinión generalizada según la cual César aspiraba a la tiranía¹⁰⁸, citando como apoyo *De officiis* III, 82, donde Cicerón recuerda que al *dictator* “no se le caían de la boca” los siguientes versos de las *Fenicias* de Eurípides: “En verdad, si hay que violar el derecho, por reinar/ ha de violarse; en todo lo demás cuida la piedad”. César —continúa—, quiso y consiguió “ser rey del pueblo romano y dueño de todo el mundo”, estableciendo un orden de dominación universal en el que la distinción entre romanos y no-

¹⁰⁷ Cfr. Y. A. Daugue (1981), pp. 88-89.

¹⁰⁸ “Algunos opinan que se había apoderado de él el hábito del mando (*captum imperii consuetudine*) y que, tras haber sopesado atentamente sus propias fuerzas y la de sus enemigos, aprovechó la ocasión de hacerse con el poder absoluto, que había deseado desde su más temprana juventud” (*Jul.* 30, 5).

romanos quedaría anulada en la medida en que unos y otros serían reducidos a la categoría de súbditos del tirano¹⁰⁹. Pero es posible otra interpretación de acuerdo con la cual César buscaba el consenso (Cic. *ad Att.* IX, 7, 3) y que sólo circunstancias indeseadas le obligaron a reclamar para sí el poder absoluto. En ambos casos veía a Roma, Italia y las provincias sin solución de continuidad, como objeto de una acción política unitaria, pues Roma no es la *urbs*, sino el territorio político en el que se desenvuelven sus acciones, tendieran a satisfacer sus desmesuradas ambiciones o buscaran conseguir la estabilización del panorama político; lo decisivo en estos momentos es que este horizonte abarca la totalidad del mundo civilizado o susceptible de civilización. Por esto, a diferencia de lo que era tradicional, la ciudadanía no se otorga a individuos concretos, sino a comunidades enteras.

La concesión de la ciudadanía romana a individuos concretos como recompensa por los servicios prestados era una práctica largamente conocida en Roma, que aparece en el curso de la segunda Guerra Púnica (Cic. *Pro Balbo* 51). César no modifica el procedimiento, lo extiende al introducir en el ámbito provincial la estrategia de municipalización que había conducido a la unificación (la "romanización") de Italia. Es cierto que los privilegios romanos eran dados a las comunidades provinciales nativas más bajo la forma de "derechos latinos" que de ciudadanía completa y que ésta, junto con el estatuto de *municipium civium Romanorum*, por lo general estaba reservada a comunidades con un fuerte elemento de inmigrantes italianos organizados como *conventus civium Romanorum*¹¹⁰, pero también lo es que los implicados percibían esta situación "puente" como una garantía de igualdad y que Roma, como idea, no como ciudad, estaba en condiciones de ser la *patria* formal de todo el mundo civilizado, porque a diferencia de lo que sucedía en Grecia (donde la ciudadanía era asunto de participación activa en la vida política), en Roma es cuestión sobre todo de protección jurídica¹¹¹, pero también,

¹⁰⁹ Desde esta perspectiva, es interesante recordar que Cicerón alaba a Marco Antonio por haber abolido "el violento poder que es propio de los reyes" (*Phil.* I, 1, 3), o sea, la magistratura de la dictadura: "Con esta medida, parecía que se había apoderado de ti un odio tan grande del reinado que querías suprimir por entero el miedo que esta idea causaba en razón del último dictador que habíamos tenido" (*Phil.* II, 26, 91).

¹¹⁰ Cfr. F. Vittinghoff (1952), pp. 29 ss. y 47.

¹¹¹ Cfr. C. Nicolet (1976).

no conviene olvidarlo, de creación de grandes bolsas de clientelas a disposición de quien había creado la colonia o había otorgado estatuto municipal a una comunidad nativa. Pero tal vez por encima de todo ello esté el hecho de que estas políticas tradicionales en la *urbs* y que César puso en el camino que culminará en el edicto de Caracalla, contribuyeron a uniformizar a los heterogéneos pueblos bajo el dominio de Roma.

* * *

Puede incluso pensarse que la distinción entre bárbaros y romanos es cuestión que tiene sobre todo que ver con “la manera de pensar”; Cicerón lo apunta en el diálogo entre Lelio y Escipión de *República* I, 37, 58. El segundo pregunta si Rómulo fue “rey de un pueblo bárbaro” y el primero contesta que si “lo de bárbaro debe decirse por la manera de vivir, y no por el idioma, no creo que los griegos sean menos bárbaros que los romanos” Comenta a continuación Escipión: “Pero para nuestro propósito no se trata de pueblos, sino de la manera de pensar” (*non quaerimus gentem, ingenia quaerimus*). Cicerón, que era un *homo novus*, no duda de que deben mandar los romanos, pero éstos no son “esas masas incultas que pueblan el foro” (*De orat.* I, 26, 118), sino la pequeña minoría que posee la *vera virtus*, como él mismo o su hermano Quinto (*ad Q. fr.* I, 1). La discriminación por razones étnicas se convierte en exclusivismo político, pues deben dominar los que poseen un ánimo “verdaderamente fuerte y grande”, pleno de “fuerza moral” y “robusto y de una gran firmeza”, pero para ello se exige que el alma desconozca “toda perturbación, tanto de la ambición y del temor, como de la tristeza y de la alegría inmoderada y de la cólera, para gozar de la serena tranquilidad, que trae consigo la constancia y el sentimiento de nuestra dignidad” (*De off.* I, 20, 69).

Los romanos auténticos se definen por dominar sus pasiones y poseer la verdadera virtud: si el primitivo cosmopolitismo estoico tomaba pie en una apelación a la virtud como participación en la naturaleza y fusión con el cosmos, ahora se solventa un universalismo político en cuya raíz hay una ética que mira a la sociabilidad y racionalidad humanas¹¹². Tal racionalidad, sin embargo, exige una serie de condiciones que como habrá que ver más adelante introducen importantes limitaciones en ese universalismo hacia el que Pompeyo y César, quizá por razones egoístas, dieron los primeros pasos, y al que Cicerón aspiraba tal vez con sinceridad.

¹¹² Cfr. C. Moatti (1997), p. 296.



IV. EL ESTOICISMO EN LA ROMA REPUBLICANA: LAS PASIONES Y LA ACCIÓN POLÍTICA

1) De acuerdo con la ortodoxia estoica, existen “acciones apropiadas” (*kathêkonta*) moralmente indiferentes, pero también las hay que pertenecen a las clase de acciones rectas y virtuosas (*katorthômata*) (SVF III, 501). En ocasiones, los estoicos se refieren a estas últimas como “deberes completos” (*τέλειον καθêκον*) (SVF III, 494), porque no toman pie en la mera naturaleza humana, sino en tanto que parte de la Naturaleza como un Todo guiado y dirigido por la recta razón (*orthòs lógos*)¹¹³. Contraer matrimonio, formar parte de una embajada o participar en la vida política son acciones apropiadas para la naturaleza humana, pero indiferentes desde el punto de vista de la razón universal, por lo que constituyen deberes intermedios. Ser justos o prudentes, por el contrario, son acciones prescritas por el *lógos* rector del universo y en tanto que tales no se limitan a ser adecuadas, por encima de ello son deberes completos que ordenan acciones rectas y virtuosas, porque contribuyen a alcanzar el fin de la vida humana que es vivir de acuerdo con la naturaleza o seguir a la naturaleza. El sabio estoico satisface todos estos deberes, realiza acciones apropiadas y virtuosas, pero sólo en la medida en que lleva a cabo estas últimas se somete al *lógos* divino. En esta sumisión consiste la vida virtuosa que es la única feliz. Las conductas pasionales alejan de esta vida; de aquí la importancia de su estudio, pues apartan del deber y hacen vivir sin coherencia o en contradicción con nuestra más auténtica naturaleza, siendo por ello causa de infelicidad. Y los estoicos, de los ortodoxos a los más heterodoxos, nunca dudaron que todos los hombres desean ser felices.

Pero en estos momentos, de acuerdo con Polibio, “unos se dedicaban a la pederastia, otros frecuentaban los prostíbulos y muchos acudían a espectáculos musicales y a banquetes” (31, 25, 4). En medio de un clima moral de tantísima degeneración, Escipión Emiliano mantenía un “estilo de vida opuesto” y era “contrario a todas estas pasiones” (Pol. 31, 25, 8). ¿Estamos acaso ante un estoico o, al menos, ante un individuo en cuya formación tuvo el estoicismo un peso decisivo?

¹¹³ Cfr. D. Tsekourakis (1974).

Cuenta Polibio que él y Escipión Emiliano llegaron a mirarse como si fueran padre e hijo (31, 25, 1), y que un clima generalizado de extrema degradación este prominente romano mostraba continencia y moderación en materia sexual y gastronómica, magnanimidad en cuestiones de dinero, así como un extraordinario coraje militar. Aunque las tentaciones eran fuertes porque “el nivel de vida había subido mucho, tanto privada como públicamente” su estilo de vida era “coherente y armonioso” (*homologoumenon kai sumphōnon*) (31, 25, 8) y se caracterizaba por “abstenerse de muchos y variados placeres” (31, 28, 12). Polibio finaliza estas páginas señalando que se ha detenido en la descripción del carácter de Escipión Emiliano desde su primera juventud porque supone que este tema resultará “agradable a los adultos y útil a los jóvenes”, pero sobre todo porque desea proporcionar credibilidad a sus gestas (de las que se ocupará en los libros siguientes), poniendo de manifiesto que salvo muy contadas excepciones sus éxitos no se debieron al hado o la suerte, sino a poseer un *ēthos* educado desde su más temprana juventud (31, 30, 1-3). Tal es la intención explícita de estos textos, pero Polibio también se detiene en la influencia que él pudiera haber tenido en la formación de un Escipión Emiliano entonces adolescente, un ascendiente ejercido no tanto en un nivel intelectual, cuanto en el campo moral y práctico en vistas a la formación del carácter y al desarrollo de todas aquellas cualidades que permitieron que Escipión el Joven detentara un lugar destacadísimo en la vida política y militar de la Roma de aquel entonces.

Algunos autores defienden que esta presentación moral de Escipión Emiliano refleja el ideal ético de Panecio¹¹⁴ y no pueden negarse los fuertes paralelismos entre este retrato y la figura del varón poseedor de un “alma verdaderamente fuerte y grande” que Cicerón, en la tradición paneciana, describe en *De officiis* I, 20, 66 y ss. Tanto el Emiliano de Polibio como el individuo en verdad magnánimo de Cicerón se distinguen sobre todo por “tener por bueno únicamente lo que es honesto” y por “verse libre de todo tipo de pasiones”: uno y otro poseen un “alma robusta y de una gran firmeza”¹¹⁵. Pero aunque así

¹¹⁴ Cfr. M. Pohlenz (1967).

¹¹⁵ “Y esta fuerza moral se reconoce por dos señales: el tener por bueno únicamente lo que es honesto, y el verse libre de todo tipo de pasiones. Porque, en efecto, tener en poco las cosas, que a la mayoría les parecen singulares y admirables, y desdeñarlas con firmeza inflexible es propio de un alma fuerte y grande, y soportar

fuera, no se sigue que estemos ante un estoico o que en la formación de su carácter los modelos griegos hubieran tenido gran peso. Las cualidades que Polibio admira en Escipión Emiliano (la integridad de sus costumbres y en particular su continencia en materia sexual, su desinterés por el dinero, así como el coraje y la fuerza física) son virtudes romanas¹¹⁶. Entiéndase correctamente, no son virtudes que constituyan un *mos maiorum* preexistente, sino las virtudes que en estos momentos están constituyendo tal *mos*, pues no en vano Escipión Emiliano es uno de los *exempla* más destacados de toda la historia de Roma. En los tiempos míticos de la ciudad, cuando de acuerdo con Tácito no existía todavía “ninguna mala pasión” (*Ann.* III, 26, 1), no había “almas robustas y de una gran firmeza”: ni eran necesarias ni dejaban de serlo, y en esta situación tampoco tenía mayor sentido desarrollar un aparato conceptual para aprehender las situaciones en las que, de acuerdo con Polibio, se formó el *éthos* de Emiliano. No tiene mérito la continencia sexual y la frugalidad gastronómica cuando sólo se disponen de las propias mujeres y de los productos obtenidos con el trabajo de las manos de uno mismo, pero sí lo tiene, y mucho, en una situación como la que le tocó en suerte a Escipión Emiliano, cuando el nivel de vida había subido al punto de que “muchos se gastaban un talento en la compra de un muchacho y otros tiraban trescientos dracmas en la adquisición de un tonel de salazón del Ponto” (31, 25, 5).

Ni Polibio ni Escipión Emiliano son estoicos en el sentido estricto y técnico de la palabra, lo cual no impide que el primero se sirva de la terminología y la imaginaria conceptual de la filosofía del Pórtico para describir las condiciones de vida y la índole moral del segundo. Cuando Polibio recuerda que Escipión el Joven se conducía en su vida *homologóúmenos* no sostiene, pongamos por caso, que adecuaba su *physis* a las exigencias del *lógos* universal, defiende que desde su juventud fue un hombre coherente consigo mismo en la persecución de un fin bien preciso y muy romano, estar a la altura de sus *maiores* (31, 24, 5), como Publio Cornelio Escipión, su padre adoptivo, del que el historiador alaba su “medida y continencia” (*enkrátēia kai metriótēs*): aunque era un hombre que conocía y sentía la pasión sexual, en cierta

las cosas que se presentan acerbas y que son tan frecuentes en la vida y en la fortuna de los hombres, sin apartarse ni un punto ni de la condición de la naturaleza humana, ni de la dignidad del sabio, es prueba de un alma robusta y de una gran firmeza” (*De off.* I, 20, 67).

¹¹⁶ Cfr. G. Garbarino (1973), p. 397.

ocasión en la que unos soldados le entregaron “a una muchacha en la flor de la edad y que, en belleza, superaba a las demás mujeres”, rehusó aceptarla alegando que no era un soldado raso, sino el general¹¹⁷. La anécdota es significativa, porque indica que importa el control de las pasiones y no su imposible erradicación: Cornelio Escipión siente la tentación, pero no sucumbe a ella, pues sabe que su *deber* como general le impone dominar sus pasiones. Y Polibio, por su parte, describe estas y parecidas situaciones sirviéndose de categorías estoicas. En este contexto es importante Panecio, no como influencia filosófica directa, sino más bien como representante de cierto clima intelectual y moral del que participan tanto Polibio como el llamado “círculo Escipiónico”.

Panecio adapta el legado estoico a las necesidades del mundo romano. Recuperando el sentido más originario de la filosofía helenística insiste en que el saber debe tener el sentido práctico que se había perdido con las abstrusas especulaciones de Crisipo. En sus manos, el estoicismo no es tanto un sistema doctrinal de dogmas, cuanto una concepción del mundo que tiene que demostrar su validez en el terreno de la práctica¹¹⁸. Panecio se aleja del cinismo aún latente en Zenón y del intelectualismo rigorista y dogmático de Crisipo, con la intención de “civilizar” el primer estoicismo; de acuerdo con Cicerón, rehuyó la “tenebrosidad y aspereza (*tristitia et asperitas*) de otros estoicos y no aprobó la severidad de sus actitudes” (*De fin.* IV). Crisipo, lo veremos más adelante, consigue delinear con precisión y rigor la figura del *sapiens*, mas con tanta precisión y tanto rigor que acaba volviéndose una figura inútil para hombres como Cornelio Escipión o Escipión Emiliano (o más adelante el mismo Cicerón), de exquisita formación helena, pero con intereses y mentalidad romana.

La tradición intelectual que de este modo se construye queda recogida en una cita que Cicerón afirma que Panecio escuchó de Escipión el Africano. Nótese el delicado juego de influencias: un filósofo y político (Cicerón) recoge con aprobación una afirmación que otro filósofo (Panecio) escuchó de un hombre de acción (el

¹¹⁷ “Con ello dio a entender —al menos a mí me lo parece— que estas cosas proporcionan a los jóvenes un gusto y un pasatiempo alguna vez, a saber, en tiempos de ocio y relajación; en cambio, en épocas de acción son un gran obstáculo tanto corporal como espiritual para los que las llevan a cabo (...) Con tal mesura y continencia, se ganó la estima de sus subordinados” (X, 19, 3-7).

¹¹⁸ Cfr. M. Pohlenz (1970), p. 394.

Africano), lo cual indica, de nuevo, que no puede hablarse sin más de una influencia griega directa e inmediata sobre Roma, sino de un consumo romano selectivo de productos culturales griegos, en este caso concreto terminología e imagería estoicas. Escribe el Arpinate:

Dice Panecio que el Africano, su discípulo y amigo, acostumbraba a decir que suelen entregarse a los domadores los caballos demasiado fieros, embravecidos por el fragor de las batallas, para poderlos manejar más dócilmente, y que así a los hombres desenfrenados por los favores de la fortuna y demasiado confiados en sí mismos conviene llevarlos, por así decirlo, a la pista de la razón y de la filosofía para que adviertan la inconsistencia de las cosas humanas y la inestabilidad de la fortuna. (*De off.* I, 26, 90).

Se ha señalado con razón que la mención a la razón y a la filosofía (*ratio et doctrina*) introduce una concepción intelectualista de la moral que bien puede ser un añadido ciceroniano ausente en la primitiva afirmación del Africano¹¹⁹. En todo caso, el texto dibuja con precisión el papel que la filosofía, en este caso estoica, debe satisfacer en suelo romano: no proponer figuras ideales imposibles de cumplir, tampoco explicar en abstracto qué son las pasiones, sino diseñar en concreto estrategias para controlarlas, la exigencia que de acuerdo con Panecio y Posidonio desatendía la investigación de Crisipo.

2) Sentimos de una manera intuitiva que en las conductas dominadas por la pasión hay algo excesivo y desmesurado que las hace perjudiciales para el que las lleva a cabo y para aquellos sobre las que revierten; experimentamos, por ejemplo, cierta incomodidad y disgusto cuando Aquiles profana el cadáver de Héctor llevado por el dolor, la ira y el deseo de vengar la muerte de Patroclo. Homero explica esta acción afirmando que la "Ira funesta" se ha adueñado del pecho del héroe aqueo: el hombre homérico actúa sin que para ello exista ninguna razón manifiesta, tan sólo, quizá, algún inescrutable designio divino, pues a fin de cuentas —señala Agamenón—, "la divinidad es quien lo dispone todo". El yo de la lírica es más matizado y sutil; pienso en el *thymos* de Arquíloco que va de la felicidad a la infelicidad y oscila entre la alegría y el dolor (fr. 67 Diehl) o en el eros "amargo y dulce" de Safo (fr. 131 Lobel et Page): una especie de yo dividido que puede enfrentarse consigo mismo¹²⁰.

¹¹⁹ Cfr. G. Garbarino (1973), p. 410.

¹²⁰ Cfr. S. Mas (2003).

La explicación platónica y aristotélica de las pasiones apunta en esta misma dirección: el alma consta de varias partes o funciones y la pasión surge cuando las inferiores, irracionales, se adueñan de la totalidad del alma subyugando o incluso anulando el segmento superior y racional. De este planteamiento general se desprende, en primer lugar, que las conductas pasionales son comportamientos desordenados a evitar, pues es conveniente que mande la parte racional del alma y obedezcan las inferiores; pero también que las pasiones son legítimas, caso de estar controladas y moderadas por una razón que ni las elimina ni las destruye, las educa: el hombre bueno, por ejemplo, se encoleriza, pero, a diferencia del colérico o del iracundo, como es debido, cuando es debido y contra las personas o situaciones debidas. Dentro de la filosofía helenística, los epicúreos aceptan este ideal de "metriopatía". Epicuro no condena la ira, sino la ira inmoderada (Cfr. Séneca, *ad Luc.* 18, 14), pues al igual que Aristóteles entiende que las pasiones son fenómenos inherentes a la naturaleza humana que no pueden eliminarse, pero sí moderarse y mantenerse dentro de unos ciertos límites. En esta misma dirección, en su *Peri orgês* (col. XXXVIII-XXXIX, ed. Wilke), Filodemo distingue entre una cólera "natural" y una cólera "vana".

Para los primeros estoicos el asunto es muy diferente: acomodarse a un cierto grado de pasión es aceptar cierto nivel de vicio; por eso las pasiones no deben moderarse, sino erradicarse por completo (SVF III, 443 y ss.). Cicerón de forma tentativa y Séneca de manera más clara lo vieron: aceptaron la necesidad de acomodarse (ellos mismos) a un cierto grado de inmoralidad y, de forma paralela, de acomodar su pensamiento a un cierto grado de vicio. Tal vez, como habrá que ver más adelante, porque su investigación sobre las pasiones tiene una dimensión política ausente en la reflexión de los primeros estoicos, interesados más bien en la elaboración de una teoría general de la naturaleza humana y sus capacidades. Sólo en un marco tan general, abstracto y teórico tiene cabida la figura del *sapiens*, a fin de cuentas un constructo también general, abstracto y teórico y que en tanto que tal no podía satisfacer a unos individuos, los romanos, interesados sobre todo en cuestiones concretas e inmediatas.

El ideal estoico de sabio lo es de virtud perfecta y de felicidad sublime, porque sólo él tiene una cabal intelección de aquello que está en su poder y de lo que va más allá. Al igual que todos los seres humanos, el sabio experimenta pasiones y afectos, pero consigue extirparlos, sin dejar que influyan en sus acciones o en su actitud, y así se encuentra en un estado de completa libertad. En un pensamien-

to para el que todo acontecer sigue una rigurosa legalidad que en unos autores se presenta como providencia divina y en otros como absoluta necesidad, el sabio es libre porque comprende, acepta y vive de acuerdo con esta legalidad. Los estoicos también expresan este ideal de vida cuando afirman que el *télos* es vivir en perfecta y total concordancia con la naturaleza. Realmente, Zenón se había limitado a afirmar que el fin de la vida humana es “vivir con coherencia” (*en tō homologouménos dsên*)¹²¹; al parecer fue Cleantes quien añadió “de acuerdo con la naturaleza”¹²². Son textos muy discutidos y hay estudiosos que sostienen que en el “vivir coherentemente” de Zenón hay que sobreentender “de acuerdo con la naturaleza”. Sea como sea, el añadido es importante, pues supone pasar de la naturaleza del hombre a la naturaleza como un todo¹²³.

¿Qué quiere decir “vivir de acuerdo con la naturaleza” o “seguir a la naturaleza”? Puede pensarse que obedecer a la propia racionalidad es seguir el orden y la armonía de la naturaleza, pues si la razón es la misma en el universo y en el hombre, si la naturaleza del hombre es esencialmente racional y si el *kosmos* lo es de igual manera, lo que atañe a nuestra racionalidad concernirá a la vez y de inmediato a la de la naturaleza. Esta situación puede describirse como el deseo de vivir de acuerdo con la naturaleza o de seguirla, y este deseo, a su vez, se presenta como “deber”¹²⁴. Mas si la determinación metafísica del

¹²¹ “Zenón define así el fin: ‘vivir de modo coherente’, esto es, ‘vivir según una sola norma y de acuerdo con ella’, ya que de modo contradictorio viven quienes son desdichados” (SVF I, 179).

¹²² “Cleantes considera que el fin es vivir de acuerdo con la naturaleza (...) en el obrar racionalmente, lo cual hace consistir en la elección de las cosas que son según la naturaleza” (SVF I, 552).

¹²³ Crisipo fue consciente de esta doble dimensión: “De otra parte, vivir según la virtud es lo mismo que vivir según la experiencia de los acontecimientos que sobrevienen por naturaleza, como dice Crisipo en el libro primero *Sobre los fines*; pues nuestras naturalezas son partes de la del universo. Por lo que el fin viene a ser el vivir de acuerdo con la naturaleza, lo que equivale a según su propia naturaleza y la del universo, sin hacer nada de lo que suele prohibir la ley común, que es la recta razón, que discurre a través de todas las cosas, que es idéntica a Zeus, el cual está al frente del gobierno de lo que existe. Y esto mismo constituye la virtud del hombre feliz y la vida sin turbulencias, cuando todo se haga de acuerdo con la armonía entre el demon de cada uno y la voluntad del que gobierna el universo” (SVF III, 4). De forma análoga, Cicerón considera que el hombre debe tener amistad con todo aquello que es conforme a la naturaleza y entrar en relación armoniosa con ella (*Fin* III, 6, 21). Afirmaciones muy parecidas pueden leerse en Séneca.

¹²⁴ Cfr. M. Pohlenz (1970), p. 117.

deber es fuerte hasta el punto de quedar fundamentado en la legalidad universal de la naturaleza, y si ésta es obligatoria de manera universal ¿cómo es posible actuar en contra del deber? O bien la razón objetiva determina todo con absoluta necesidad y entonces es superflua cualquier llamada a actuar en el sentido del deber (pues todo obrar sería "natural", tanto el de Escipión Emiliano como el de aquellos que acudían a los prostíbulos o derrochaban su dinero en muchachos y salazones del Ponto); o bien, si tal exigencia tiene sentido, habrá que suponer que el hombre no está sometido sin condiciones a la ley de la naturaleza: las pasiones y afectos pueden desviar al alma, haciendo que pierda el control sobre las acciones. De aquí la exigencia de eliminar unas y otros, pues sólo así se asegura la racionalidad de las acciones y la armonía del alma; pero las pasiones y los afectos tienen que seguir siendo "naturales" en algún sentido. ¿Cómo puede actuarse al margen de la ley de la naturaleza si ésta establece una concatenación causal necesaria entre los fenómenos pasados, presentes y futuros?¹²⁵

Nótese la doble tendencia de los estoicos. Por una parte, se esfuerzan en presentar como natural (*i.e.* como racional) la conducta instintiva o impulsiva, para así fundamentar metafísicamente la tesis de que la acción moral concuerda y está en armonía con la naturaleza. Pero, por otra, se ven obligados a aceptar una contraposición entre razón e instinto, porque sólo de esta manera cabe hablar de conductas irracionales y exigencias morales. De un lado, asumen la posibilidad de una oposición entre razón e instinto, de otro, aceptan que la naturalidad de la conducta ya se pone de manifiesto en el nivel primario de las pasiones y afectos instintivos, que tienden por naturaleza a buscar el placer y a evitar el dolor. Por esto Galeno acusaba a Crisipo de contradicción ("continuamente está vacilando como el que se encuentra sobre una ola" [SVF III, 476.2]), pues unas veces define las pasiones como un apetito irracional y otras como un impulso racional (SVF III, 463-464, 471 a, 478). De todos modos, hay cierta coherencia dentro de esta contradicción: cuando Crisipo se mueve en un plano teórico y explica qué son las pasiones tiende a destacar la continuidad entre impulso y razón; cuando se sitúa en un

¹²⁵ "Si pudiese haber un hombre que percibiera el encadenamiento de todas las cosas, nada podría engañarle. Porque quien abarca las causas de los hechos futuros, es necesario que abarque todo cuanto habrá de ser" (SVF II, 944).

nivel práctico y ofrece una terapéutica destaca la discontinuidad. Está en juego, como veremos más adelante, el valor y el sentido del análisis filosófico realizado desde premisas estoicas.

Para los estoicos hay cuatro pasiones elementales: deseo, miedo, dolor y placer (SVF III, 378.1, 381, 385, 386.1-388), que son “movimientos del alma contrarios a la naturaleza, en tanto que no obedecen a la razón” (SVF III, 377). En la tradición platónica y aristotélica la desobediencia se explicaba apelando al enfrentamiento entre distintas partes o funciones del alma. El monismo racionalista de los primeros estoicos, la intransigencia de su intelectualismo y rigorismo moral, les impide aceptar esta explicación, pues el combate interior entre la razón y la pasión es incompatible con una filosofía, la estoica, que no admite en el alma ni distintas partes, ni otra facultad que no sea la razón. De acuerdo con Zenón, la pasión es “un movimiento irracional y connatural del alma como un impulso inmoderado” (SVF I, 205); las pasiones en tanto que perturbaciones de la razón son desviaciones del funcionamiento normal y debido de la razón, no movimientos cuyo origen hubiera que buscar en una parte del alma o en una facultad contraria a ella. El alma, decía, es única, y así hay que concluir que la virtud es una disposición permanente de la parte principal del alma (*hêgemonikón*) generada por la misma razón. Mas la razón puede pervertirse o enfermar y en tal caso su disposición es viciosa, pues aunque solemos llamar “irracionales” a las conductas viciosas y pasionales (las dominadas por el deseo, el miedo, el dolor o el placer), en sentido estricto son racionales, pues nacen de la razón, si bien de una razón “perversa e impúdica, que extrae su vehemencia y su fuerza de una elección vil y equivocada” (SVF I, 202). La pasión y en general el mal son irracionales en tanto que extravíos de la razón, no porque nazcan de alguna facultad o potencia que no es razón, pues el ser humano es esencialmente *lógos*. Cuando deseamos surge en nosotros una representación de lo deseado; si el *lógos* está sano y si lo deseado se representa conforme a la naturaleza, la acción es correcta y moralmente buena. El problema surge cuando el *lógos* enferma (“una razón perversa e impúdica”), pues en tal caso algo deseado que *no* es conforme a la naturaleza puede presentarse sin embargo como conforme a la naturaleza (SVF I, 207).

Zenón consideraba que las pasiones son movimientos físicos (SVF I, 205; Cic. *Tusc.* IV, 11, 47), pues el alma es *pneuma* físico. Crisipo, por su parte, niega que sean contracciones y expansiones: tales movimientos fisiológicos son en todo caso fenómenos concomitantes

a la pasión, pero no componentes suyos, pues aunque los sujetos actúan a partir de estímulos externos, la manera en la que se responde a ellos (por tanto, la conducta que se lleva a cabo) está determinada por la estructura intrínseca del sujeto (SVF II, 979). Cicerón lo explica en *De fato* 42-43:

Aunque un acto de asentimiento no pueda tener lugar a menos de haber sido incitado por una impresión sensible, sin embargo el asentimiento tiene esto como su causa próxima, no principal (...) Igual que quien empuja un cilindro le presta un principio de movimiento mas no la capacidad de rotación, así el objeto visual que se ofrece imprimirá y marcará su imagen en la mente; mas quedará en nuestro poder el asentimiento y (...) una vez le ha sido dado un estímulo externo, se moverá el mismo por su propia fuerza y naturaleza.

“En nuestro poder”, que depende de nosotros, que no está en función de nada fuera de nosotros mismos (SVF II, 1000). Volvemos así a la tensión señalada más arriba: desde el punto de vista de la naturaleza como un Todo y de la legalidad universal, la voluntad está determinada (por ejemplo, astralmente), pero cuando se habla de deberes que se expresan como exigencias morales hay que presuponer la libertad. Crisipo se esfuerza por conciliar la libertad con una voluntad que —al igual que todo acontecer— se explica como necesaria, porque sólo si el individuo es libre puede ser sujeto responsable de sus acciones; Crisipo, en definitiva, tiene que hacer compatible la exigencia de someter todos los procesos (incluyendo la acción humana) a la legalidad universal de la naturaleza con la tendencia a reconocer la libertad humana y, con ella, la responsabilidad sobre las propias acciones. Sólo cabe una solución: radicalizar las tesis de Zenón y sostener que el hombre es *lógos*, que el *hêgemonikón* es puro *lógos*, pues en tal caso afirmar que el hombre está determinado por el *lógos* será lo mismo que sustentar que se autodetermina.

De acuerdo con Crisipo, hay una facultad unitaria de la razón, la voluntad, que consiste en asentir a un tipo peculiar de proposiciones. Esta estrategia de simplificación le permite identificar las emociones con juicios y definirlas a la vez como un impulso, con mayor precisión, como un impulso excesivo (*Gal. Hipp. et Plat.* 4, 2, 8; 4, 2, 14-18), que no es un movimiento físico de expansión y contracción como quería Zenón, sino el asentimiento de la razón a otro tipo de proposiciones. Hay que distinguir entre juicio (*krisis*) y apariencia (*phantasta*); el primero implica una operación mental adicional, el asentimiento de la razón a la apariencia: se asiente a la proposición contenida en la apariencia (SVF III, 171). Por ello las pasiones son

voluntarias (y, en consecuencia, erradicables), porque está en nuestro poder asentir o no asentir a las apariencias¹²⁶.

Aunque complejas, estas explicaciones de Crisipo son muy coherentes. Si el *hêgemonikón* es puro *lógos*, esa parte o función del alma que es "pensamiento y guía" será la encargada de representar, juzgar y asentir: se representa, se juzga y eventualmente se asiente a algo instintivo, pero que no por ello es un movimiento irracional del alma hacia el objeto, pues se trata más bien de un movimiento de la misma razón (*diánoia*), ya que desear es juzgar (racionalmente) que algo es o no es apetecible. Por ejemplo, veo un manjar exquisito (aunque tal vez pernicioso) y afirmo la proposición: "es un manjar exquisito". En un segundo momento, si estoy dominado por la pasión, me abalanzo con glotonería sobre tal manjar, salazones de Ponto, pongamos por caso. Crisipo lo explicaría diciendo que al asentir el estar viendo un manjar delicioso surge en mí un impulso a comerlo; tal impulso, concluye, es un acto por entero racional, pues consiste en asentir a una proposición. Mas si el impulso es excesivo y desordenado se convierte en pasión (*páthos*) (SVF III, 479), un "sacudimiento del alma desviado de la recta razón", con palabras de Zenón (SVF I, 205).

Zenón había caracterizado la emoción como un impulso excesivo que implica desobediencia a la propia razón; Crisipo radicaliza en una dirección intelectualista esta tesis al explicar tal exceso en términos de desobediencia¹²⁷. La desobediencia, a su vez, es provocada por la *akrasía* y ya Aristóteles, en su tratamiento del silogismo práctico, había dejado claro que es posible explicar tal fenómeno en términos sólo racionales. De acuerdo con el Estagirita, hay movimientos físicos que suceden sin que el intelecto (*nous*) los ordene. Algunos de ellos, como los latidos del corazón, son irrelevantes desde un punto de vista práctico, pero otros tienen o pueden llegar a tener relevancia moral; es el caso, por ejemplo, de la erección del pene (*De motu animalium* 703 b 5-11). Es muy probable que este movimiento obedezca o esté en función de una *phantasía* erótica; ahora bien, de acuerdo con los análisis de Crisipo esta "expansión" no es pasión, aunque la acompañe. La pasión nace cuando se asiente a la *phantasía*, algo que está en nuestras manos hacer o no hacer. El que actúa dominado por la pasión lo hace sabiendo que lo hace y sabiendo que está mal: actúa en conflicto con el mejor juicio (*Hipp. et Plat.* 4, 4, 24).

¹²⁶ Cfr. Ch. Kahn (1988).

¹²⁷ Cfr. R. Sorabji (2000), pp. 64-65.

Crisipo ejemplifica con Medea: su juicio no es defectuoso, sabe lo que hace, pero desobedece a la razón, a lo que sabe que debe hacer, porque está dominada por la *akrasía*, palabra que los romanos tradujeron por *impotentia* (Sen. *De ira* II, 4, 1).

Aunque el alma es simple, en las conductas pasionales oscila entre dos juicios rivales, pero tan rápido que no nos percatamos de ello (SVF III 459.1). La emoción es racional, le sucede a la razón, o lo que es lo mismo, tanto la "recta razón" como la "razón perversa e impúdica" son "razón", aunque en el segundo caso no lo parezca porque el *hégemonikón* del *impotens* está sometido a súbitos y rápidos cambios y fluctuaciones: su *lógos* no es irracional (lo cual no dejaría de ser una contradicción), es débil. Por ejemplo: el *impotens* ve un esclavo bellísimo, afirma entonces el juicio correcto desde el punto de vista estoico, v.g., "me abstengo de comprarlo porque hay que ser moderado"; sin embargo, como su *lógos* es débil y tornadizo, cambia súbita y velozmente de opinión y emite otro juicio: "por una vez no pasa nada". No puede decirse —argumenta Crisipo— que haya caído en la irracionalidad, sino en todo caso que su racionalidad ha perdido tensión o "tono" (SVF III, 473).

Al margen de las circunstancias externas y de los avatares de la fortuna, sólo el sabio mantiene siempre y en toda circunstancia la perfecta tensión de su racionalidad, únicamente él persigue lo que le conviene y rechaza lo que no le cuadra, porque sólo él está "en buena disposición" (*oikeios*) con su propia naturaleza y con la Naturaleza. Su estado de ánimo es el opuesto al del perturbado por las pasiones; Crisipo habla de *eupathéia* (SVF III, 432), palabra que Cicerón tradujo por *constantia* (*Tusc.* IV, 12-14). La conclusión es evidente: sólo el sabio es feliz y la sabiduría es condición de posibilidad de la felicidad (SVF III, 582 y ss.). Pero la contrapartida no es menos obvia, muy pocos individuos tienen esa extraordinaria energía moral que permite mantener la autarquía aun en medio de las situaciones más adversas o de las incitaciones más violentas a la pasión. Crisipo ha delineado con rigor y precisión conceptual la figura del *sapiens* y ha demostrado que sólo él es feliz porque su subjetividad, amurallada en un *lógos* hermético, se independiza de toda influencia del mundo exterior que pueda atentar contra su racionalidad inalienable¹²⁸. Sólo el sabio no sufre males (SVF III, 567 y ss.), sólo él está libre de deseo, miedo, dolor

¹²⁸ Cfr. G. Puente Ojea (1979), p. 139.

y placer. Y ahora ¿qué? La exacerbación del rigor lógico ha hecho que la filosofía pierda su sentido práctico: el estoicismo en la versión de Crisipo no valía para el mundo romano. Se trata de un dato a tener en cuenta a la hora de calibrar el posible estoicismo de Tiberio Graco, un hombre que, a despecho de su innegable energía moral, en modo alguno era un *sapiens* en el sentido de Crisipo.

3) Hadot distingue dos grupos de estoicos: los cercanos a Escipión, como Panecio, más realistas o si se quiere más posibilistas, y los que estaban próximos al círculo de Tiberio Graco, como Blossio¹²⁹. En su *Vida de Tiberio*, Plutarco lo presenta como un hombre de gran coraje y rigor moral, siempre al lado de su *amicus* Tiberio, incluso en las circunstancias más difíciles (17, 4 y ss.; 20, 5 y ss.), un caso de amistad, de acuerdo con Cicerón, más allá de los límites que recomienda la virtud y la honestidad (*Pro Lael.* 11, 37). Pero de esta estrecha *amicitia* no se sigue que el estoicismo de Blossio influyera directamente en la actividad política del tribuno. En *Brutus* 27, 104, Cicerón recuerda que “gracias a las atenciones de su madre Cornelia” Tiberio recibió desde niño una buena educación e instrucción en las letras griegas, pero sólo alude al retórico Diófanes de Mitilene, sin hacer ninguna mención al estoico. Plutarco, sin embargo, afirma que en la cuestión agraria fue significativa la influencia de ambos (8, 6), si bien tampoco excluye la ambición de Cornelia, que quería para su hijo un puesto prominente en la vida política de Roma, ni las reclamaciones del *populus* a las que Tiberio habría sido sensible (8, 7-9). ¿Hasta qué punto la política de Tiberio estuvo influida por el estoicismo?

Blossio fue discípulo de Antípatro. Cicerón presenta a este filósofo estoico discutiendo con su maestro Diógenes de Babilonia acerca de un aspecto concreto del conflicto más general entre lo útil y lo honesto: ¿debe un vendedor declarar al comprador todo lo relativo a la mercancía objeto de comercio? (*De off.* III, 12, 51 y ss.). Antípatro piensa que sí, Diógenes matiza que debe distinguirse entre encubrir y callar, sosteniendo que el vendedor no tiene obligación de declarar todo aquello que podría ser útil al comprador; Antípatro responde que sí existe tal deber, pues “la sociedad humana está vinculada por lazos establecidos por la naturaleza”. La aplicación radical y consecuente de esta concepción, replica Diógenes, implicaría la eliminación de la

¹²⁹ Cfr. I. Hadot (1970), pp. 133-179. Cfr. tb. J. Becker (1964), pp. 125-134. C. Nicolet (1965), pp. 142-158.

propiedad privada: si es así, "ni siquiera puede venderse nada, hay que regalarlo". Antípato lleva al máximo rigor ese principio estoico que afirma la absoluta identidad entre el bien particular y el común, del cual se desprende una exigencia no menos absoluta de solidaridad entre todos los seres humanos¹³⁰. Panecio, de acuerdo con Cicerón, mantenía una versión mucho más moderada de este mismo principio: no causar daño a nadie y "usar los bienes comunes como comunes y los privados como propios" (*De off.* I, 7, 20). ¿Puede entonces pensarse que la radicalidad de Antípato se corresponde con la de Tiberio y la moderación o posibilismo de Panecio con la de enemigos del tribuno como Escipión o Lelio, que, supuestamente, temían que las reformas políticas según una aplicación rigurosa de premisas estoicas trastocasen los equilibrios políticos que estaban en la raíz de la *concordia ordinum*? Aun partiendo de supuestos ideológicos más o menos cercanos, de raíz estoica, Tiberio Graco habría actuado con toda coherencia y radicalidad en la dirección marcada por la filosofía estoica de Bloisio y Antípato, mientras que los Escipiones habrían quedado presos de sus intereses aristocráticos¹³¹.

En ocasiones se ha señalado que la contraposición que Tiberio Graco realiza entre las fieras que viven en la tierra itálica y los hombres que combatieron y murieron por esta misma nación (*Plut. Ti. Gr.* 9, 4-5) no es un mero recurso retórico, sino una alusión directa a la concepción estoica de la ley natural como orden que toma pie en el *lógos* y señala la absoluta superioridad de los humanos sobre los animales irracionales, un orden subvertido en la Roma de aquel entonces y que el tribuno, transido de ideas estoicas, habría querido restaurar¹³². La idea es atractiva siempre y cuando se presuponga que Tiberio Graco comprendía sus reformas en los términos de la instauración o reinstauración de un orden natural que es al mismo tiempo racional y divino, lo cual tal vez sea mucho presuponer. El problema es muy complejo y rebasa con mucho los límites del presente trabajo; me limitaré, pues, a esbozar un par de ideas pertinentes en el presente contexto.

¹³⁰ "Siendo así que debes mirar el bien de los hombres y servir a la sociedad humana y has nacido con tal condición y tienes unos principios de la naturaleza a los que debes someterte y seguir de forma que tu interés sea el interés común, y a su vez el interés común el tuyo, ¿ocultarás a los hombres las ventajas y la abundancia de que disponen?" (*De off.* III, 12, 52).

¹³¹ Cfr. J. B. Becker (1964), pp. 125 y ss.

¹³² Cfr. F. Taeger (1928), pp. 16 y ss.

En el año 133 a.C. Tiberio Graco propuso una ley agraria que limitaba a quinientas yugadas la extensión de *ager publicus* que un ciudadano podía ocupar; además, presentó tal ley al pueblo sin consultar antes al Senado, pues sabía que atentaba contra los intereses de la oligarquía senatorial, que se había apropiado de extensas parcelas del *ager publicus*. El Senado respondió utilizando a otro tribuno de la plebe, Octavio, para que vetara tal ley, impidiendo de este modo que el pueblo se pronunciara sobre la propuesta de Tiberio, una forma de proceder que atentaba contra la misma autocomprensión del tribunado del plebe. La reacción de Tiberio fue contundente: utilizó su derecho al veto para paralizar tanto el aparato estatal como los negocios privados y depuso a su colega argumentando que un tribuno de la plebe que actúa en contra de los intereses de la plebe no es; en realidad, un tribuno. Dado que en Roma los magistrados sólo podían ser depuestos en el caso de que la elección hubiera incurrido en algún defecto de forma, lo que no era el caso, la actitud de Tiberio supone un acto sin precedentes que atenta contra la inviolabilidad (*sacrosanctitas*) de esta magistratura. A partir de estos momentos la República entra en una prolongada crisis que sólo se superará años más tarde con su destrucción y la instauración del Principado.

Sin embargo, a pesar de la espectacularidad de estas acciones, conviene recordar algo ya señalado, que los tribunos de la plebe no son revolucionarios en el contexto de una supuesta lucha sin cuartel entre patricios y plebeyos. En la mayoría de los casos de los que tenemos noticia, son instrumentos para la realización jurídico-legal de la voluntad del Senado (*agere cum tribunis plebis*)¹³³. Y aquí está el problema, en la circunstancia de que el Senado carece de capacidad de acción, pues sólo los magistrados tienen *ius agendi*; de donde se sigue que el buen funcionamiento de la vida política romana exigía coincidencia y colaboración entre aquél y éstos. En la mayoría de los casos se dio tal cooperación, pero también hubo magistrados que actuaron en contra del Senado, o lo que es lo mismo, oponiéndose al grupo social al que pertenecían: tales magistrados carecen de legitimación social y obran, por decirlo con Livio, *sua unicus sententia* (45, 21, 4). De esta forma actuó Tiberio Graco, *conscientemente* contra el Senado apelando, también *conscientemente*, a su condición de magistrado. Dado lo inusual de esta forma de proceder cabe suponer en ella cierta influencia de la teoría política estoica, si bien, por otra parte, la

¹³³ Cfr. Liv. XXVI, 2, 5; XXIX, 19, 6; XXX, 27, 3; XXXI, 50, 8; XXXIX, 19, 4.

verdadera conmoción de la *res publica* llevada a cabo por el mayor de los Gracos no reside tanto en la abrogación de su colega, ni en la afirmación más o menos estoizante de la soberanía popular directa, cuanto en que al obrar de esta manera destruyó la función controladora de la colegialidad, poniendo así de manifiesto la autonomía de la iniciativa legal de los magistrados¹³⁴. Tiberio Graco se mueve en un marco romano en el que las categorías de la reflexión política griega tienen una función, como mucho, ideológica.

Aún en el supuesto (como habrá que ver más adelante discutible en la medida en que depende de la existencia de dos partidos, el "democrático" y el "aristocrático") de que cupiera calificar a las medidas moderadamente reformistas de los Gracos de "democráticas", quedaría aún por demostrar que tal inspiración "democrática" tiene raíces estoicas, lo cual todavía es más discutible. Cuando Polibio señala que la grandeza de Roma reside en su Constitución (VI, 1, 3-4; 9-10) sigue a Aristóteles, pues está pensando en la *pólis* en tanto que comunidad de individuos que sólo puede existir si por encima ella hay un orden más elevado al que los individuos se someten libremente, porque les garantiza un conjunto recíproco de derechos y deberes, o lo que es lo mismo, porque este orden es "justo": *díkê* es el fundamento de la *pólis* y, en consecuencia, su bien y bienestar descansa en gran medida en la disposición moral, en el *éthos*, de sus ciudadanos; de aquí que en el mundo griego ética y política se entremezclen y no sea extraño que las reflexiones sobre la *pólis* desemboquen en teorizaciones acerca de la mejor constitución, bien sea, como quería Platón, de manera absoluta, bien sea, como sucede en Aristóteles, en la medida de lo posible. El caso de Roma, como habrá que ver más adelante, es diferente. De momento sólo señalar que Tiberio Graco en modo alguno se planteaba modificar la "constitución" romana en una dirección democrática, en el sentido en el que Platón o Aristóteles daban a esta palabra.

Tiberio Graco no afirmó la soberanía popular directa, derivó su legitimidad de la voluntad del pueblo (Plut. *Tib. Grac.* 15, 1 y ss.), lo cual no supone una medida democrática en el sentido griego de la palabra, sino la absolutización de las magistraturas¹³⁵. Ciertamente, su elección como tribuno de la plebe no lo legitimaba para hacer lo que quisiera, pues sus iniciativas legislativas siempre tenían que ser

¹³⁴ J. Bleicken (1975), pp. 314-315.

¹³⁵ Cfr. J. Béranguer (1972), pp. 732 y ss. Tb. Ch. Meier (1966).

aprobadas en la asamblea correspondiente. En todo caso, más allá de los aspectos legislativos concretos, por otra parte, más que revolucionarios reformistas, Tiberio Graco puso de manifiesto que era posible actuar políticamente más allá o incluso al margen del Senado. Que así lo hiciera porque, influido por Antípato y Blossio, tuviera en su mente ideas estoicas acerca de un orden natural racional y divino, obliga a aceptar que pensaba que los mecanismos que regían la vida política romana eran “antinaturales” violaciones de lo dispuesto por esa Providencia universal que todo lo rige, lo cual, creo, supone cuanto menos cierta sobreinterpretación. De igual modo, sostener que cuando Tiberio Graco absolutizó las magistraturas estaba guiado por ideas democráticas helenas supone dejarse llevar por las opiniones de sus adversarios. A los ojos de la aristocracia a la que él mismo pertenecía, el mayor de los Gracos era un “tirano” que “aspiraba al poder real” (Plut., *Tib. Grac.* 19, 2-3; Sal. *Iug.* 31, 7; Cic. *Lael.* 41), de donde se seguiría que desde una perspectiva anti-aristocrática sería un enemigo de la tiranía, lo cual, sin embargo, no implica que fuera un demócrata *more graecorum*.

Dicho directamente, afirmar que el estoicismo tuvo influencia expresa en la acción política de Tiberio Graco supone dar por probado aquello que habría que demostrar. Quizá sea más pertinente limitarse a sostener que de las complejas y sofisticadas especulaciones realizadas dentro de la tradición estoica, el mayor de los Gracos habría tomado ciertos vaporosos ideogramas sobre la justicia social y la necesidad de respetar y asegurar la dignidad de todos los hombres (en tanto que superiores a los animales irracionales). No está en juego, como sostenía Antípato, la comunidad de bienes, sino la participación en el bien común, y Tiberio Graco, como todos los romanos, nunca dudó que debía ser desigual, si bien, tal vez, no extremadamente desigual. Ver aquí estoicismo es hasta cierto punto cuestión de gusto.

4) Polibio pensaba que en la mayoría de los casos los hombres actúan y hablan en contra de su propia naturaleza¹³⁶. Cuando estaba

¹³⁶ “Pero, al tratar de él [Aníbal] es difícil dar con la verdad, como lo es, en general, averiguarla acerca de los que han andado en negocios públicos. Hay quien afirma que la índole de cada persona se evidencia en circunstancias determinadas: unos la patentizan cuando ejercen la autoridad, por más que anteriormente la hayan disimulado; otros, por el contrario, la manifiestan en épocas de mala suerte. Afirmaciones como éstas me parecen inexactas: no sólo alguna vez, antes bien casi

en juego la implantación de su dinastía, Agatocles “fue un auténtico salvaje”, con el paso del tiempo se comportó como “el hombre más manso y más afable”. Cleomenes fue un tirano cruel, pero en calidad de ciudadano privado “había sido el hombre más cortés y generoso”¹³⁷. Lo mismo sucede, añade, con las ciudades, que, en ocasiones, forzadas por las circunstancias, muestran un carácter distinto del que realmente le es propio. Posidonio piensa lo contrario¹³⁸. Dentro de la tradición estoica sostiene que somos responsables de nuestra forma de pensar y carácter (F 169 EK). Por esto la etnología es una estrategia de explicación histórica, porque da cuenta de las causas últimas de los acontecimientos, dado que en estos momentos interesan las diversas naturalezas de los diferentes pueblos, no, al modo de los estoicos antiguos, una naturaleza abstracta y general. La etnología no es sólo descriptiva, puesto que proporciona la clave para la explicación histórica: así como las acciones individuales sólo pueden comprenderse a través de la psicología que se revela en las conductas, la etnología suministra una psicología de los pueblos y las naciones, que hunde sus raíces en condiciones climáticas y geográficas, no raciales. Ser romano no es cuestión de habitar un espacio geográfico, menos aún de formar parte de una determinada raza, sino de tener una psicología que en principio (aunque no de hecho) poseen todos aquellos que cumplen sus deberes, controlan sus pasiones y poseen la *vera virtus*. La primitiva utopía estoica se convierte así en un ideal de vida, el del sabio y éste, a su vez, es el único legitimado para gobernar. Ya lo señalaba: sabiéndose parte integrante de un orden racional omniabarcador (que cada vez se solapa más, incluso se identifica, con el mundo romanizado) los estoicos se sienten legitimados para intervenir en los asuntos de la ciudad.

La cuestión, sin embargo, es más compleja de lo que da a entender esta primera aproximación. En primer lugar, porque en el estoicismo es fundamental la autarquía y en consecuencia, para alcanzar y

siempre, los hombres se ven constreñidos a hablar y a actuar contra sus propias inclinaciones, tanto por los consejos de los amigos como por la complejidad de los hechos” (IX, 22, 9).

¹³⁷ Comenta entonces el historiador: “No es verosímil que un mismo modo de ser tenga disposiciones tan contradictorias. Más bien lo que sucede es que algunos reyes se han visto forzados por la circunstancias a estos cambios y, con frecuencia, muestran a los demás unas conductas, a sus caracteres personales, de manera que en estos casos no evidencian su modo de ser propio y dejan entrever otro” (IX, 22, 9).

¹³⁸ Cfr. I. G. Kidd (1989), pp. 46 y ss.

disfrutar una vida autosuficiente, sólo se requiere la virtud: "La virtud, que sirve para vivir bien, a sí misma se basta" (SVF I, 187); una idea de origen cínico (DL VI, 1, 11), incluso socrático (*Eut.* 278 e y ss.), que vuelve a aparecer en Crisipo: "la virtud se basta a sí misma para la felicidad" (SVF III, 49). Pero sucede que dentro de la ortodoxia estoica la virtud se identifica con el cultivo de la faceta racional y hegemónica del alma, que se verifica en exclusiva en el plano individual. ¿Qué sucede entonces con la vinculación entre el estoicismo y la vida política de Roma? ¿Debe el político que aspira a la sabiduría intervenir en los asuntos de la ciudad?

En *República* 543 a y ss. Platón había argumentado que los caracteres de los ciudadanos reflejan y son reflejo de la constitución política bajo la que viven; por ello, la virtud individual no puede pensarse al margen del sistema político más general donde se desenvuelve. De igual modo, Aristóteles sostiene que la educación en la virtud debe ser el fin de la comunidad política, por la sencilla razón de que el "entrenamiento en lo que es común debe ser también común" (*Pol.* 1337 a 26). Para los estoicos, dado que la virtud es suficiente en sí misma y debe desenvolverse al margen de las circunstancias, la forma concreta de Estado o constitución se convierte de inmediato en un asunto indiferente (*adiáphorou, indifferens*), si bien es "apropiado", en tanto que tendencia o inclinación natural (*oiketosis*), preocuparse por los demás e intervenir en la vida pública¹³⁹. Cuestión diferente es la forma o estrategia que deberá adoptar tal participación.

En su *Vida de Cleomenes* (1, 2 = SVF I, 622-623), Plutarco recuerda a Esfero, discípulo de Zenón y Cleantes y tutor y consejero del rey espartano Cleomenes, e insinúa la idea de una participación *indirecta* en la vida política, a través del consejo. La misma tesis se lee en Estobeo, aunque añade una interesante matización: el sabio estoico participa en aquellas formas de gobierno "que ponen de manifiesto cierto avance hacia los regímenes más perfectos"¹⁴⁰, para los estoicos la monarquía. No hay contradicción entre esta forma de gobierno

¹³⁹ Cfr. M. Reesor (1951), pp. 12 y ss.

¹⁴⁰ "Afirmar [los estoicos] que lo justo existe por naturaleza y no por convención. De esto se deriva que el sabio participa en la vida política y, especialmente, en aquellas formas de gobierno que ponen de manifiesto cierto avance hacia los regímenes perfectos; es propio de los hombres de bien el legislar, educar a los hombres, y, además, describir las cosas capaces de proporcionar provecho a los que se enfrentan por vez primera con los tratados" (SVF III, 6, 11).

unipersonal y el ideal de autosuficiencia, porque la superioridad de la monarquía no se argumenta de manera abstracta y teórica, se la deriva de la figura del sabio, hombre autárquico por antonomasia:

Sólo el sabio es rey. Y, en efecto, el verdadero guía de los insensatos es el hombre prudente, porque sabe lo que hay que hacer y no hacer; y de los intemperantes, el que tiene dominio de sí mismo, ya que conoce con exactitud y escrupulosidad lo que hay que elegir y rechazar; de los cobardes, el valiente, pues ha aprendido claramente lo que se debe y no se debe soportar; de los injustos, el justo, que tiende a una igualdad inquebrantable en las cosas que han de distribirse. (SVF III, 620)

Nótese la secuencia entre el “sabio”, el “rey” y el “verdadero guía”. Imaginemos un hombre “prudente”, “que tiene dominio de sí mismo”, y es “valiente” y “justo”: tal individuo será *sapiens*. Si se tiene en cuenta que para los primeros estoicos no hay puntos intermedios entre la necedad y sabiduría, de suerte que quien no es sabio es necio y que, como sostiene la paradoja correspondiente, la división se establece tajantemente entre sabios y necios (insensatos, intemperantes, cobardes, injustos...), habrá que concluir que el sabio debe gobernar, y que puede y debe hacerlo sin cortapisas de ningún tipo, pues ¿cómo va a rendir cuentas ante el necio? (SVF III, 617). El asunto, empero, vuelve a ser más complejo de lo que da a entender esta segunda aproximación.

Ya señalaba que los estoicos distinguían entre “el bien en sí” (*honestum, tò kalón*) y las “cosas indiferentes”. Aunque sólo la *actio recta* (*katóρθōma*, decían los griegos) tiene valor en sí y por sí, también hay cosas “convenientes” que conviene realizar¹⁴¹. En ocasiones, el sabio actúa en este terreno intermedio y entonces juzga que su acción es conveniente (*iudicat [sapiens] igitur cum agit officium illud esse*, [Cic. *Fin.* III, 18, 59]). Todo depende de las circunstancias y el sabio monopoliza la capacidad para enjuiciarlas, pues las cosas convenientes son “oportunas” y éstas, a su vez, “tienen su propia medida”, la que determina el sabio, dado que sólo él posee la virtud de la *eukairía* (*Fin.* III, 14, 45)¹⁴². De aquí las muy diferentes actitudes de los estoicos cuando participaron en la vida política: Perseo estuvo

¹⁴¹ “Pero, aunque digamos que el único bien es el moral, sin embargo es conforme a nuestros principios realizar lo conveniente, aunque no coloquemos lo conveniente en el número de los bienes ni en el de los males (...) Y es también del mismo género cierto tipo de acciones que son de tal naturaleza que la razón reclama que se cumpla y haga alguna de dichas cosas” (Cic. *Fin.* III, 17, 58).

¹⁴² Cfr. P. Grimal (1991), pp. 17 y ss., 106 y ss.

al servicio del macedonio Antígono mientras que Cremónides instigó la sublevación de Atenas y la guerra contra Macedonia, siendo ambos discípulos directos de Zenón¹⁴³. El estoico Bloisio fue *amicus* de los Gracos, mientras que Escipión Emiliano y su círculo buscaron cobertura teórica en Panecio, también seguidor de la filosofía del Pórtico. Séneca, en fin, estuvo muy próximo a Nerón, mientras que Trásea fue un encarnizado opositor del emperador.

En algo estaban de acuerdo los estoicos, que Zeus/Júpiter es el rey supremo y la naturaleza una monarquía que le obedece: una realeza respetuosa con las leyes según el modelo aristotélico de *Política* III, 14. Pierre Grimal ha señalado que nos encontramos ante una transposición al plano metafísico de la vieja concepción homérica de la realeza de acuerdo con la cual los monarcas son las hipóstasis de Zeus, él mismo rey del universo¹⁴⁴. El *sapiens*, que rivaliza con Zeus gracias a su razón, es un dios sobre el tierra, mas en el plano ideal; por lo que se ve obligado a gobernar por medio de personas interpuestas (en función de las circunstancias, una, pocas o muchas). Sin embargo, el sabio sabe en el interior de su conciencia que la realeza se funda en la naturaleza y es conforme al orden del cosmos. Dicho al margen de retóricas filosóficas: lejos de toda tentación democrática, la ideología estoica del sabio puede utilizarse para justificar las tendencias a formas muy restringidas de dominio, incluso unipersonales, porque al margen de que el sabio estoico participe o no en la vida política (una cuestión, en último extremo, indiferente) el criterio de sabiduría no se ubica en el terreno de la vida política, sino en el estrictamente personal.

La teoría política del primer estoicismo, con su preferencia por la monarquía, está próxima a la alianza entre el tirano y el filósofo que Platón propone en las *Leyes*. En la *República*, sobre todo en los libros VIII y XIX, se lee una dura crítica a esta degenerada forma de gobierno, pero en su último diálogo, reconociendo la insuficiencia e inutilidad del conocimiento por sí solo, Platón señala la necesidad de una "cierta fuerza común con los que pueden más en la ciudad", punto de vista desde el cual la tiranía presenta la doble ventaja de que en ella "el elemento de poder es más corto y más fuerte", por lo que la alianza entre los filósofos y los poderosos puede ser más rápida y sencilla. Estamos, decía, próximos a estas tesis platónicas, pero lejos de las

¹⁴³ Cfr. K. von Fritz (1972), p. 88.

¹⁴⁴ Cfr. P. Grimal (1985), p. 249.

instituciones republicanas de Roma, donde al menos en teoría era fundamental rendir cuentas.

La magistratura suprema de la República romana era el consulado y los cónsules, desde luego, tenían gran poder: disfrutaban de *imperium*, que es la capacidad general de mando, a diferencia de la *potestas* o poder que un magistrado menor ejercía sobre el campo de actividad que le correspondía. El cuestor, por ejemplo, tenía *potestas* sobre el erario público, los ediles curules sobre la policía de calles y mercados, el censor sobre el censo y la concesión de obras públicas y el arrendamiento del suelo estatal, etc. Como instrumento para ejercer el *imperium* los cónsules podían convocar al pueblo en Asamblea, proponer leyes para su votación y disfrutaban asimismo del derecho a convocar e interrogar al Senado¹⁴⁵. Sin lugar a dudas, todo ello les daba una posición privilegiada dentro de la sociedad romana, pero el *imperium* del cónsul no es el poder sin cortapisas ("sin rendir cuentas a nadie") del monarca estoico. Por varias razones: porque la Asamblea podía rechazar sus mociones de ley, porque era una magistratura colegial y finalmente por su carácter temporal. El consulado era una magistratura anual: no podía juzgarse al cónsul en el desempeño de su magistratura, pero sí, caso de ser acusado ante un tribunal, cuando la deponía: *a posteriori* del ejercicio de su *imperium* tenía que rendir cuentas. En medio de esta temporalidad, el Senado, compuesto por lo general por ex-magistrados, suponía un factor de estabilidad que también condicionaba el poder de los cónsules. Además, sus consejos (*senatus consulta*), aunque no eran formalmente vinculantes, encerraban un conjunto de resoluciones políticas clave que los cónsules electos no podían pasar por alto. Por otra parte, también hay que tener presente esa magistratura típica de la Roma republicana que es el tribunado de la plebe. En sus momentos de máximo esplendor estos magistrados podían convocar y dirigir al Senado. En un principio, y planteada la cuestión en general, este complejo entramado político-institucional no planteaba mayores problemas, tal vez porque funcionaba la solidaridad entre los diversos estratos de la *nobilitas*. Incluso el Senado o los cónsules podían utilizar el derecho de veto de los tribunos para abortar decisiones de otros magistrados. Aunque nadie tuviera el poder absoluto del monarca estoico, la vida política de Roma funcionaba con relativa estabilidad dentro de este marco histórico que Polibio traduce a las categorías que los pensadores

¹⁴⁵ Cfr., por ejemplo, W. Kunkel (1999), pp. 17 y ss.

griegos habían desarrollado en sus teorizaciones acerca de la constitución mixta¹⁴⁶, y que desde un punto de vista romano cabría entender como esa *concordia ordinum* que, supuestamente, defendía Escipión y su círculo aristocrático y que los Gracos deseaban destruir.

Al margen de la influencia real que Bloisio hubiera podido ejercer sobre Tiberio Graco, o Panecio sobre Escipión, estos filósofos estoicos, al menos, pertrecharon a sus respectivos patronos con una imagería y un vocabulario con el que pudieron reflexionar sobre la naturaleza del gobierno de Roma¹⁴⁷. El epicureísmo ofrece otras estrategias conceptuales.

¹⁴⁶ Tucídides, 8, 97. Platón, *Leyes* 3, 691e-692a; 693d y ss.; 6, 756e-757a. Isócrates, *Pan.* 153. Aristóteles, *Pol.* 2, 1265 b 26-1266 a 1; 3, 1279 a 37-b 6; 4, 1294 a 30-b 13; 2, 1273 b 35-41; 4, 1293 a 35-b 40; 1294 a 15-25; 4, 1295 a 35-1296 b 12; 2, 1265 b 31-42; 1270 b 6-1271 b 19; *Et. Nic.* 1160 a 31-5.

¹⁴⁷ Cfr. E. S. Gruen (1984), pp. 351-356.

V. AMOR Y DESEO DE PODER: LUCRECIO

1) Mucho se ha discutido si Polibio consideraba la Roma esplendorosa que él conoció como una etapa susceptible de prolongarse o si ya atisbaba en ella síntomas de inevitable decadencia. En cualquier caso, los momentos posteriores a los hechos narrados por el historiador constituyen un periodo de crisis y convulsiones, en los cuales es habitual que los seres humanos tiendan a retirarse de la vida pública para buscar refugio, consuelo y tranquilidad en comunidades de amigos más reducidas. En *Disputas Tusculanas* IV, III, 6-7 Cicerón habla de un tal Amafinio que arrastraba y conmovía multitudes predicando una especie de divulgación de un epicureísmo popular. Atico Pomponio, amigo y corresponsal del Arpinate, era epicúreo en un sentido no filosófico. En la *Vida* que le dedicó Cornelio Nepote lo presenta como un acaudalado y generoso hombre de negocios que poseía las virtudes de la templanza y la simplicidad, practicaba un racionalismo moderado y se dedicaba al cultivo de la amistad, lejos de la actividad política¹⁴⁸. Tal vez el círculo filosófico reunido en torno a Filodemo de Gádara, a finales del siglo I a.C., tuviera una finalidad parecida, aunque parece que estos aristócratas también se dedicaron a cuestiones de carácter más técnico. Pero en Roma el epicureísmo adquiere carta de naturaleza filosófica gracias al *De rerum natura* de Tito Lucrecio Caro, nacido en el 94 a.C.; no hay evidencia de que hubiera leído a Filodemo, a Amafinio o a otros autores epicúreos, estamos ante una figura aislada que tan sólo se siente unida a Epicuro.

No es causal, aunque sí paradójico y sorprendente, que Lucrecio escogiera la forma poética para exponer las tesis epicúreas¹⁴⁹. Lo uno y lo otro porque la religión expresada en mitos es uno de los principales obstáculos para alcanzar una vida feliz y Epicuro asociaba la poesía con estos mitos. Manlio Torcuato, defensor del epicureísmo en

¹⁴⁸ "En cuestiones políticas su comportamiento fue siempre encaminado no sólo a hacer ver que era del partido de los hombres de bien, sino también a que se le considerara como tal; pero no por eso se comprometía en los conflictos civiles, pues sabía que aquellos que se dejan llevar de tales conflictos no era más dueños de su persona que lo serían si se vieran arrastrados por las tempestades del mar" (*Vit. At.* 6, 1).

¹⁴⁹ Cfr. P. Boyancé (1963), p. 57.

el ciceroniano *De finibus*, finaliza su intervención con un encendido elogio de aquel hombre que nos condujo "al camino de la vida sosegada, tranquila y feliz":

Y el hecho de que a ti te parezca poco erudito se debe a que, en su opinión, no había otra erudición que la que enseña la doctrina de la felicidad. O ¿es que debía él consumir el tiempo, como hacemos por consejo tuyo Triario y yo, leyendo a los poetas, de los que no se saca ninguna utilidad seria, sino únicamente un pueril entretenimiento (...)? (I, 21, 71-72)

Lucrecio también señala la relación de la poesía con las falsas creencias religiosas, como cuando tras narrar el mito de Faetonte y señalar que así "lo cantaron los antiguos poetas de Grecia" añade que "ello se aparta demasiado de la verdadera doctrina" (V, 405-406); no hay que temer a la muerte, "aunque el mismo Ennio en versos inmortales proclama que existen las moradas del Aqueronte" (I, 116-126). Lucrecio quiere disipar el terror y las tinieblas del espíritu, compleja tarea porque para ello no son suficientes "los rayos del sol ni los lúcidos dardos del día", también se requiere "la contemplación de la Naturaleza y la ciencia" (*sed naturae species ratioque*) (I, 146-148).

Aunque consciente de la dificultad de la empresa (I, 136-139), se siente satisfecho con su obra, porque enseña "cosas excelsas" y libera el ánimo "de los apretados nudos de las supersticiones", pero también porque compone "versos lúcidos y luminosos sobre materias tan oscuras" (I, 931-934). En las líneas siguientes explica la relación entre estos dos motivos de contento: hay que endulzar las amargas verdades del epicureísmo¹⁵⁰. Lucrecio se siente pionero a la hora de escribir filosofía en latín (I, 136-139; IV, 1-9) y sabe de la importancia de vocabulario y estilo. En la *Carta a Meneceo*, Epicuro había señalado la necesidad de atenerse al sentido primero de las palabras, pues sólo

¹⁵⁰ Cfr. J.H. Nichols (1976), pp. 32-33. "Y no parece fuera de razón este método: pues así como los médicos, cuando intentan dar a los niños el repulsivo ajeno, untan primero los bordes de la copa con el dulce y rubio licor de la miel, para burlar, sólo en los labios, la incauta edad de los pequeños y hacerles apurar entretanto el amargo zumo, con engaño sí pero sin daño, antes con este remedio convalecen y se reponen; así yo ahora, ya que nuestra doctrina por lo común parece en exceso amarga a quien no la ha tratado y el vulgo se echa atrás y se estremece ante ella, quise exponértela en la armoniosa lengua de la Piérides y como untarla con la dulce miel de las Musas, por si pudiera así retener tu ánimo suspenso de mis versos hasta que veas claramente toda la Naturaleza cómo está trabada y cuál es su figura" (*Rer. Nat.* I. 935-950)

entonces dicen éstas las percepciones de los sentidos, que siempre y necesariamente son verdaderas, pues percibimos conjuntos sutilísimos de átomos que se desprenden de las cosas e impactan en nuestros órganos sensoriales. De igual modo, hay que percibir los efluvios que surgen del *De rerum natura*: el encanto y dulzura de la poesía permite conseguir claridad en la exposición de los principios del epicureísmo, porque “para el espíritu se pierden todos los simulacros, excepto aquellos a los que ha prestado atención” (IV, 814-815)¹⁵¹. De aquí la importancia del vocabulario, las metáforas y los símiles, elementos esenciales tanto en la poesía como en la filosofía de Lucrecio, porque hacen *ver* al lector: ver a través de las tinieblas y aceptar una verdad que en principio podría parecer amarga, una verdad, dice Santayana, “que tiene un aspecto melancólico”, pero que como lo es “satisface y exalta el espíritu racional que pide con vehemencia la verdad pura, aunque sea triste o desoladora, y que desea alcanzar una posible y no una imposible felicidad”¹⁵².

Los primeros versos del *De rerum natura* invocan a Venus: “Madre de los Enéadas, deleite de hombres y dioses, Venus nutricia”. Al igual que Empédocles (el filósofo-poeta griego de la naturaleza que comenzaba su poema alabando a Afrodita), Lucrecio quiere ser el filósofo-poeta romano de la naturaleza: si el primero fundamentaba su teoría de los ciclos cósmicos en el conflicto entre Amor y Discordia, Lucrecio pretende solucionar los conflictos causados por los disturbios mentales y anímicos sirviéndose de la filosofía de Epicuro. En los libros I y II pueden leerse las tesis fundamentales de la física epicúrea: nada viene de la nada por la acción de los dioses, nada desaparece en la nada, la naturaleza de las cosas consiste en átomos y vacío; se explica asimismo el movimiento de los átomos: cómo a partir de ellos se forman los cuerpos compuestos, cómo éstos adquieren las cualidades secundarias y cómo existe un número infinito de mundos que nacen y perecen, al igual que el nuestro. El libro III, casi como si fuera una especie de revelación o transformación religiosa, narra el tránsito de la oscuridad a la luz, la oscuridad de la ignorancia y la superstición y la luz del conocimiento y de la liberación de los temores traída por Epicuro. Son fundamentales las críticas a la religión y los argumentos que muestran que la muerte no es de temer. De la experiencia universal humana de la muerte se pasa a la experiencia particular de

¹⁵¹ Cfr. P. H. Schrijvers (1970), pp. 38 y ss.

¹⁵² G. Santayana (1943), p. 27.

la sensación (libro IV): Lucrecio insiste en la naturaleza material de los átomos que forman los *simulacra*. Aunque sigue de cerca la epicúrea, su argumentación apunta sobre todo a poner de relieve los efectos de los *simulacra* sobre el sujeto perceptor. El libro se cierra con una investigación acerca de la estimulación del amor y del deseo sexual producida por los *simulacra* eróticos, fuente de ansiedad y perturbación cuando el sujeto los convierte en pasión amorosa. Lucrecio celebra la Venus invocada en los primeros versos del poema, convirtiéndola en una diosa gratificante y racional que no se deja extraviar por las consecuencias perniciosas de la mitología del amor, porque el sexo (para Epicuro un placer natural pero no necesario) es un fenómeno mental, aunque tenga origen fisiológico.

2) Los estudiosos de Lucrecio coinciden en señalar la estrecha conexión entre los libros III y IV del *De rerum natura*: el primero de ellos se ocupa de la naturaleza del alma, el segundo de sus funciones¹⁵³; aunque tal vez con mayor precisión cabría puntualizar que los fenómenos discutidos en el libro IV no son tanto funciones del alma cuanto manifestaciones psicofísicas que surgen de la interacción entre los tres componentes vitales analizados en el III: *corpus, anima y mens/anima*¹⁵⁴, que se combinan entre sí para dar lugar a los fenómenos de la vida sensible y sensitiva de los que se ocupa el libro IV (la percepción física y mental, la locomoción, los sueños y el deseo sexual), los cuales, pesar de su aparente diversidad, tienen un rasgo común que justifica su inserción en un mismo marco teórico: son respuestas del compuesto cuerpo/alma a estímulos particulares externos o internos.

En un universo como el epicúreo, compuesto en exclusiva por átomos y vacío, un cuerpo sólo puede afectar a otro mediante alguna forma de contacto directo¹⁵⁵. Epicuro habla de *étdola* y Lucrecio de *simulacra*: de las cosas emana "una impalpable imagen, desprendida de su superficie" (IV, 63-64). Al considerar el alma como un agregado de átomos diluido por todo el cuerpo, Epicuro unifica y simplifica el

¹⁵³ Cfr., por ejemplo, O. Regenbogen (1932). G. Bailey (1947). P. Boyancé (1963).

¹⁵⁴ Cfr. H. Zehnacker (1968), pp. 135 y ss.

¹⁵⁵ "El tacto, sí, el tacto, ¡oh santos poderes divinos! es el sentido del cuerpo (*corporis est sensus*), sea que un objeto extraño se insinúe, sea que un producto de nuestro organismo nos duela o nos deleite escapándose por el acto fecundo de Venus (*aut iuuat egrediens genitalis per Veneris res*), sea que un choque ponga en conmoción los átomos del propio cuerpo y con su tumulto confundan el sentido" (II, 434-439).

mecanismo de la sensación y del conocimiento; desde este punto de vista que rechaza los dualismos “alma/cuerpo” y “sensación/intelección”, distingue tres criterios de verdad: la sensación (*aísthêseis*), las afecciones (*pathê*) y las preconcepciones o prenociones (*prolépseis*). A estos tres criterios, los epicúreos añadieron un cuarto: la proyecciones imaginativas del entendimiento (*phantastikaí epibolaí tês dianoías*) (D.L. X, 31). “El mecanismo que sustenta lo que podríamos llamar la epistemología epicúrea —escribe Emilio Lledó¹⁵⁶— se construye sobre los límites estrictos de la ‘corporeidad’. No hay criterios metafísicos o apriorísticos que justifiquen el proceso de conocimiento”. Epicuro siempre resalta la primacía de los sentidos como elemento psicológica, genética y epistemológicamente imprescindible en el camino del conocimiento.

Entendidas como testimonio inmediato de los sentidos, las sensaciones siempre son verdaderas: primer criterio de verdad y en tanto tal irrefutable; los restantes se fundamentan sobre ellas. La sensación es una afección, algo pasivo que exige la presencia del objeto que la produce; por otra parte, es producto y garantía de la misma estructura atómica de la realidad. En tercer lugar, es irrefutable porque nunca puede oponerse ni otra sensación homogénea (porque tendría el mismo valor), ni otra sensación heterogénea (porque se referiría a otro objeto), ni la razón (porque ésta depende de la sensación y no viceversa)¹⁵⁷. La representación de los objetos toma pie en las impresiones recibidas, cuya validez requiere confirmarse por la claridad y ausencia de contradicciones: de los objetos se desprenden las imágenes, constituidas por átomos sutilísimos, los cuales, formando una especie de efluvio, alcanzan la sensibilidad del sujeto cognoscente. Los sentidos recogen estas imágenes y surgen así los datos de los sentidos, que son la materia de todo juicio mental superior y posterior.

¹⁵⁶ E. Lledó (1984), p. 89.

¹⁵⁷ Diógenes Laercio lo resume con claridad: “No puede una sensación homogénea refutar a otra, pues tanto la una como la otra tienen el mismo valor [...] Ni siquiera la razón puede hacerlo, pues todo razonamiento depende de la sensación [...] El hecho de que hay algo debajo de lo que percibimos, nuestro sentimiento de la percepción, confirma la veracidad de los sentidos. Es un hecho que vemos y oímos, igual que también sentimos dolor. Por consiguiente, hay que partir de los fenómenos para llegar a lo que se oculta tras ellos. Todo nuestro mundo intelectual tiene su origen en la sensación, por incidencia, analogía, semejanzas, uniones, e interviniendo también, en parte, un proceso discursivo” (X, 329).

Epicuro y Lucrecio también aceptan una segunda clase de "imágenes" que no proceden de las emanaciones de objetos reales, pues se forman autónomamente por amontonamiento de átomos físicos. Estos átomos, por ser huecos en su interior, se mueven con increíble velocidad y no penetran por los órganos de los sentidos, sino a través de los poros del cuerpo, llegando al lugar donde reside el pensamiento, siendo así percibidos inmediatamente por nuestro espíritu y provocando en él determinadas representaciones¹⁵⁸. Estos sutilísimos simulacros son responsables de los sueños, reales en el sentido de estar causados por estímulos externos reales, pero que mueven a engaño al que sueña, si los malinterpreta como representaciones de cosas existentes: no hay centauros, ni miembros de Escilas, ni "caninas faces de Cérberos y las imágenes de gente que ha afrontado ya la muerte", pero estas ilusiones pueden analizarse en términos de estímulos externos reales. La imagen de un centauro no se forma a partir de las emanaciones de un centauro vivo ("ya que animal semejante jamás existió"), sino por la yuxtaposición azarosa de la imagen de un hombre y un caballo, que se adhieren al instante "por lo sutil de su sustancia y su tenue textura" (IV, 743).

No me interesa ahora la etiología de estos fenómenos, que Lucrecio explica con facilidad y claridad en términos materialistas y sensualistas, importan sus efectos sobre la mente; el conflicto, en definitiva, que surge porque cualquiera de estas sutiles imágenes ("rápidamente arrastradas gracias a su extrema ligereza") conmueven con facilidad a nuestro espíritu, "pues la mente es también sutil y de movilidad maravillosa" (IV, 748). No está en juego la ilusión como objeto, sino el sujeto que la padece: las visiones y los sueños, en particular los que tienen que ver con la muerte, constituyen un ejemplo de la proclividad de la mente al error cuando deja de atenerse a la evidencia de los sentidos. Lo mismo sucede, y aun en mayor medida, en el caso de una pasión que inquietó con particular virulencia a los romanos (y no sólo a ellos), el amor¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Con palabras de Lucrecio cuidadosamente traducidas por Eduard Valentí Fiol: "En todas direcciones vaga una multitud de simulacros de toda especie, sutiles, que al encontrarse en el aire se unen fácilmente, como hacen las telarañas y los panes de oro. En verdad que éstos son de una trama mucho más tenue que las que nos hieren los ojos y provocan la visión, ya que penetran por los poros del cuerpo y, dentro, conmueven la sutil sustancia del alma y excitan la sensibilidad" (IV, 724-731).

¹⁵⁹ Cfr. R. D. Brown (1987), en esp. capt. II y III.

3) Explicar el amor ateniéndose a la evidencia de los sentidos obliga a argumentar (como Lucrecio hace en la parte final del libro IV) que esta pasión es deseo que puede y debe explicarse en términos fisiológicos. Dicho de otra manera, para liberarnos del error y alcanzar la tranquilidad del alma, con tanta frecuencia perturbada por la pasión amorosa, hay que *ejercitarse* en pensar el amor en términos de biología sexual, al margen de toda mitología y de cualquier consideración de índole extrafísica. R. Brown sintetiza la argumentación lucreciana en cuatro momentos¹⁶⁰. En primer lugar, la explicación buscada debe jugar con la madurez física del sujeto, condición necesaria pero no suficiente, pues la mera potencialidad debe actualizarse por la presencia de una forma bella, que provoca el movimiento del semen a través de los genitales¹⁶¹. Este desplazamiento, fisiológico en sentido estricto, produce a su vez el objeto del deseo, real como los centauros, o sea, analizable en términos de estímulos externos reales, la presencia de la forma bella actualizada por la madurez sexual. En tercer lugar, interviene la distensión seminal de los genitales, que produce irritación y deseo de eyacular. En un cuarto momento, el sujeto anticipa que la satisfacción de este deseo será placentera. En síntesis, una reacción en cadena mecánica e impersonal en cuyo origen está el semen y un estímulo externo: el efecto placentero de la belleza provoca una molesta acumulación de esperma y obliga a evacuarlo en la dirección del objeto origen de la atracción¹⁶².

Esta explicación en términos fisiológicos es necesaria porque los seres humanos olvidan con frecuencia que el amor es una cuestión

¹⁶⁰ Cfr. R. D. Brown (1987), pp. 63 y ss.

¹⁶¹ "Después, cuando en los vasos juveniles penetra por primera vez el semen, madurado en los miembros por efecto del tiempo, acuden de fuera imágenes de cuerpos indeterminados (*conueniunt simulacra foris e corpore quoque*), nuncios de un rostro agradable y de una tez hermosa, que irritan y solicitan los órganos túrgidos con la abundancia de semen (*qui ciet irritans loca turgida semine multo*), y a menudo, como si todo estuviera consumado, esparcen copiosamente este líquido y ensucian las ropas" (IV, 1030-1036).

¹⁶² Pura fisiología que Lucrecio expresa con versos de estremecedora belleza: "Pues, por lo general, el herido cae del lado de la herida, y la sangre brota en dirección al lugar de donde el golpe nos vino, y si el enemigo está cerca, el rojo chorro le alcanza. Así, el que es herido por los dardos de Venus, tanto si los dispara un mancebo de miembros femeniles como una mujer que respira amor por todo su cuerpo, tiende hacia aquel que lo hiere, se afana en unirse con él y descargarle en el cuerpo el humor que emana del suyo; pues el mudo deseo le presagia placer. (*unde feritur, eo tendit gestitque coire/ et iacere umoren in corpus de corpore ductum;/ namque uoluptatem praesegit muta cupido*)" (IV, 1049-1057).

glandular y se crean dolorosísimas fantasías identificándolo con “los frutos de Venus”. La intención de Lucrecio es clara: si el enemigo no es el sexo, sino el amor (“no se priva de los frutos de Venus el que evita el amor, antes elige los placeres que están libres de pena” [IV, 1073-1074]), la explicación ofrecida, que reduce el amor a fisiología sexual, puede tener consecuencias terapéuticas: el sujeto inflamado por la pasión amorosa comprende que, en realidad, no está enamorado, padece una ilusión fatal irritado por una molesta acumulación de fluido seminal. Pero Lucrecio no se limita a terapias cognitivas, pasión tan dañina exige drásticas medidas: “descargar el humor acumulado contra un cuerpo cualquiera” acudiendo a la “Venus vagabunda” (IV, 1063-1057), expresión esta —*volgívaga... Venere*— que sugiere el trato con prostitutas como medida útil para aliviar la pasión del amor, un consejo, por cierto, que también daba el austero Catón el Viejo, si bien por otros motivos.

Interesa detenerse en los versos 1065-1066 (*et iacere umorem conlectum in corpora quaque/ nec retiner, semel conuersum unius amore*) que delimitan con precisión la dificultad: la exclusividad del amor. Estamos en una época en la que el amor existe y en la que es frecuente y socialmente aceptado que se dirija a una sola persona, y en estas circunstancias no es de extrañar que el amante vea lo que quiere ver, no lo que hay en realidad, porque como dirá Propercio pensando en una mujer, Cintia, no en la mujer, “a menudo alabé tanto esa mezcla tuya de aspectos variados/ que mi amor pensaba que eras lo que no eras” (*quod non esses, esse putaret amor*) (III, 24, 5-6); Sexto Empírico también observó la situación: “Y muchos asimismo, teniendo amadas feas creen que son hermosísimas” (*Pyrr. Hyp. I, 108*). A diferencia del sexo, que es un fenómeno físico y objetivo, el amor es una pasión mental y subjetiva: no está en Cintia, sino en Propercio que cometió el error de alabar “tanto esa mezcla tuya de aspectos tan variados”.

A lo largo del libro IV Lucrecio estudia diversas formas de la ilusión¹⁶³. En primer lugar, las ópticas (IV, 353 y ss.), que sólo engañan a los inexpertos, para los cuales “las naves surtas en el puerto parecen tener rota la proa e inclinarse, cojas, sobre el agua” (IV, 436-437). Más peligrosos y difíciles de erradicar son los engaños del sueño (IV, 443 y ss.), pues en ellos, a diferencia de lo que sucedía en el caso

¹⁶³ Cfr. R. D. Brown (1987), pp. 86-87.

de la ilusiones ópticas, la mente no puede distinguir entre lo producido por ella y lo debido a factores externos. Pero el amor es con mucho la ilusión más profunda y destructiva, porque en ella la percepción de los amantes está distorsionada por el deseo de una única persona, deformación que se acrecienta y alimenta a partir de sí misma para acabar destruyendo al que ama, porque la causa de su mal habita en él mismo, en soñar un sueño del que es difícil despertar. Mas vale "velar de antemano del modo que dije y no caer en la trampa. Pues evitar ser cogido en las redes el amor es menos difícil que librarse de ellas una vez se ha caído y romper los nudos que Venus ha atado tan fuerte." (IV, 1144-1148).

Sin embargo, añade Lucrecio de inmediato, "aunque estés amarrado y maniatado, podrías escapar del enemigo si no te le impidieses tú mismo" (IV, 1149-1150). Fue Propercio quien se tendió a sí mismo la celada por alabar a Cintia de manera desmedida. La solución estará en invertir el proceso. Los amantes, decía, ven lo que quieren ver¹⁶⁴ y Lucrecio, en su tarea terapéutica, brinda al amante que "quiere escapar del enemigo" un catálogo de posibles epítetos que deben invertirse: si la amada es de color de miel, hay que ejercitarse en verla carinegra, si es sencilla la terapia pasará por considerarla asquerosa y maloliente, y así sucesivamente. "Podrías escapar del enemigo si no te lo impidieses tú mismo": hay que querer, querer tener presentes las consecuencias de la pasión amorosa, el derroche, la fatiga, el sometimiento al capricho de otro, la fortuna disipada, los deberes descuidados, el buen nombre por los suelos, "lo que los padres adquirieron con honor, se convierte en diademas y en mitras, o en mantos griegos, o en telas de Alinda y de Quíos. Se preparan festines con ricos manteles y exquisitas viandas, juegos, vino en abundancia, perfumes, coronas, guirnaldas;" en vano, añade el poeta, pues en medio de la misma fuente del placer surge la inquietud, "por pasar en desidia la

¹⁶⁴ "La carinegra es "color de miel"; las asquerosa y maloliente, "sencilla"; la ojizarca, una "imagen de Palas"; la que es todo cuerdas y madera, una "gacela"; la menuda y enana, "una de las Gracias", "puro granito de sal"; la gigante y corpulenta es un "prodigio", "llena de majestad"; si es tartamuda e incapaz de hablar, se dice que "cecea"; la muda es "recatada"; la chismosa, llena de mala intención y de encono, es una "antorcha viviente". Un "tierno amorcillo" es la anémica, que apenas si puede vivir; "delicada", la medio muerta de tanto toser. La obesa y tetuda es "Ceres dando el pecho a Baco"; la chata es una "Silena", una "Satiresa"; la de labios hinchados, "un nido de besos". Sería cosa de nunca acabar si intentara agotar este punto" (IV, 1160-1170).

vida y disiparla en orgías, o porque ella ha dejado caer palabras de sentido dudoso, que se han clavado en el corazón del amante como una tea inflamada, o porque éste piensa que ella ha jugado demasiado con los ojos y ha mirado a otro, y cree ver en su cara vestigios de sonrisa." (IV, 1121-1140). En *Remedios para el amor*, Ovidio codificará con precisión un amplio conjunto de estrategias para lograr huir de la pasión amorosa.

Lucrecio no ataca todas las formas del amor; ahí está, por ejemplo, "la dulce amistad" que le une a Memmio y le anima "soportar cualquier fatiga" buscando palabras y versos para inundar su "mente de una brillante luz" (I, 140-145), o el amor de las madres por la prole y de la prole por las madres (II, 349 y ss.), también confiesa su amor por las Musas ("con agudo tirso una gran esperanza de gloria ha herido mi corazón y le ha infundido a la vez un dulce amor a las Musas" [III, 922-925]) y por Epicuro ("pongo ahora mis pies en las huellas que estamparon los tuyos, no tanto por deseo de rivalizar contigo, como por amor, pues ansío imitarte" [III, 4-6]). Tampoco combate a esa Venus cuya esencia es el sexo, porque el problema, insisto una vez más, no está en la mujer, sino en la falsa idea que de ella se hace el varón inflamado por la pasión. "El goce es más puro para el sano que para el aquejado de pasión", señala en IV, 1075-1076. Cuando se ha superado el lamentable y miserable estado en el que nos pone la pasión amorosa hay que reconocer la verdad: que tanto el varón como la mujer experimentan el deseo sexual, que el placer de Venus es compartido¹⁶⁵. Esta es la diosa cantada en los primeros compases del poema, *alma Venus*, Venus nutricia, deleite de hombres y dioses¹⁶⁶, transposición en términos simbólicos de la fuerza generadora de la naturaleza que no se opone a la Venus del libro IV, que funciona como metonimia del impulso sexual; ahora bien, tomar la parte por el todo es problema de los humanos, no de la diosa, pues son aquéllos, no ésta, los que pervierten el impulso natural.

¹⁶⁵ "Pero los amorosos suspiros de una mujer no siempre son fingidos cuando, abrazada al varón, enlaza miembro con miembro y le chupa los labios húmedos con sus besos. A menudo es sincera y anhela participar en el goce, cuando excita al varón a recorrer la amorosa carrera (...) ¿No ves a menudo a los que amarra el compartido placer (*quos mutua saepe uoloptas/ uinxit*), como son torturados en sus cadenas comunes? (...) Por tanto, una vez más lo repite, el goce es común (*est communi uoluptas*)" (IV, 1192-1207).

¹⁶⁶ Cfr. J. P. Elder (1954).

Lucrecio piensa en una forma muy concreta de amor y en una Venus que tiene condiciones históricas y sociales precisas, pues cabe suponer que Lucrecia no destruyó ni el corazón ni la hacienda de Colatino y tampoco es imaginable una Cornelia dilapidando junto con sus amantes el patrimonio familiar de los Gracos en lujos orientales. El problema, pues, es identificar a la mujer capaz de provocar secuelas tan devastadores en el varón; de esta cuestión me ocuparé más adelante. De momento me centraré en otra pasión, que junto a la del amor, también turbaba hasta el desequilibrio a los romanos (y no sólo a ellos), la ambición y el deseo de poder.

4) En la quiebra histórica de la *pólis* así como en la inestabilidad de las formas políticas que la sucedieron, Epicuro creyó encontrar una prueba histórica y real de la validez de las conclusiones individualistas y apolíticas que se derivaban de su física y su ética. El sabio epicúreo se retira al Jardín a vivir entre los amigos y a estudiar la filosofía de “aquel hombre de genio tan grande, de cuyos labios verídicos fluyó toda sabiduría”. La tradición avala esta lectura “apolítica” del epicureísmo. Séneca, por ejemplo, recuerda que Epicuro se dirigió a Idomeneo (“entonces ministro del poder real y ocupado en grandes asuntos”) con las siguientes palabras: “Si te atrae la gloria, mi cartas te harán más famoso que todas estas cartas que tanto aprecias y por las que eres tan apreciado” (*ad Luc.* 21, 3 = 132 Us.) y en la siguiente epístola precisa que Epicuro rogó a este mismo personaje que, en la medida de sus fuerzas, huyera a toda prisa antes de que interviniera “una fuerza mayor” y le arrebatará “la libertad de retirarse” (*ad Luc.* 22, 5 = 133 Us.). Lucrecio, por su parte, señala que “es mucho mejor obedecer tranquilamente que ambicionar el imperio y la posesión de un trono” (V, 1127-1128)¹⁶⁷. Las obras de Cicerón, en fin, rebosan críticas al abstencionismo político de los epicúreos¹⁶⁸. Pero también hay textos que lo matizan:

Por esto ni aun Epicuro cree que los hombres ambiciosos de honores y gloria deban permanecer en calma, sino servirse de su naturaleza en la política y en la actividad pública, en el pensamiento de que están más naturalmente predispuestos a trastomarse y dañarse por la inactividad si no alcanzan aquello a lo que aspiran (Plut. *Sobre la paz del alma* 465 f = 555 Us.).

¹⁶⁷ Cfr. P. Grimal (1978), p. 242.

¹⁶⁸ Cfr. E. Andreoni (1979).

En *De otio* 3, 2 Séneca precisa que el sabio epicúreo no participará en política "a no ser que suceda algo" (9 Us.; cfr. tb. D.L. X 77, 119). Estas "anomalías" pueden explicarse atendiendo a la teoría epicúrea de la amistad: por ella el sabio puede intervenir en política arriesgándose a perder su *ataraxia*; por ejemplo, para impedir que sea destruida una comunidad epicúrea. Pierre Grimal, sin embargo, ha puesto de manifiesto que la relación entre epicureísmo y política tiene más y mayores implicaciones¹⁶⁹.

En *De rerum natura* V, 1143-1144 Lucrecio indica que después de una época de anarquía en la que el poder "cayó en la hez del pueblo turbulento" hubo individuos que "enseñaron a elegir magistrados y fundar los principios del derecho": piensa en los filósofos (no en los hombres de acción), que llevaron a cabo esta acción porque los individuos estaban hastiados "de pasar la vida en violencias" (V, 1150); desde aquel momento, continúa, "no le es fácil vivir con placidez y sosiego al que con sus actos viola el pacto de la paz social" (V, 1154-1155). Si el fin del orden político es garantizar la paz y la tranquilidad, será más deseable quien mejor lleve a cabo este cometido. Se entiende así que los epicúreos manifiesten su preferencia por la monarquía, porque la democracia obliga al sabio a renunciar a su posición de privilegiada imperturbabilidad, en la medida en que exige la participación activa y directa de todos los ciudadanos en la vida pública. La tiranía todavía es peor, al privar al sabio de la *parrêsia*¹⁷⁰.

El enfoque teórico encuentra expresión histórica en las relaciones entre los epicúreos y algunas monarquías helenísticas: Epicuro estuvo próximo a Antígono Monophthalmos y a Demetrio Poliorcetes, Colotes, discípulo directo del maestro, tuvo estrechas relaciones con Ptolomeo II, Filónides fue preceptor del joven Demetrio, el futuro *sôter*¹⁷¹. Todos estos epicúreos viven a la sombra de poderosos hombres de acción, aconsejándolos, intentando que moderen los rigores del ejercicio del poder y mantengan la serenidad del espíritu incluso en los tiempos difíciles, como hizo el epicúreo Ático en su relación con Cicerón y Lucrecio con Memmio. El sabio epicúreo no ambiciona la realeza, pero prefiere (y llegado el caso se esfuerza por) una monarquía que preserve la paz y la tranquilidad permitiéndole

¹⁶⁹ P. Grimal (1985), pp. 261-263.

¹⁷⁰ T. Dorandi (1982), pp. 24-25. M. Gigante, T. Doranti (1980).

¹⁷¹ Cfr. A. Momigliano (1975). A. Angeli (1981), pp. 87-88.

ejercer esta función que Grimal no duda en calificar de "humanitaria"¹⁷².

El sabio epicúreo se aleja de la vida pública y se regocija por haberlo hecho; desde las alturas alcanzadas mira con desdén a los individuos que se empeñan en "elevarse a la opulencia y adueñarse del poder"¹⁷³. Lucrecio matiza que el placer y contento que produce este espectáculo no surge porque sea agradable ver sufrir a los demás, sino de la consideración de los males de los que se ha librado quien se aleja de la vida política: el poeta celebra a los que antaño se afanaban en conseguir la opulencia y el poder, pero que ahora, tras haber escuchado a Epicuro con provecho, se han alejado de esa vida colmada de desdichas. Pero esto implica que la crítica de la vida política presupone conocerla. Por esto el *De rerum natura* está dedicado a Memmio, un hombre con experiencia pública, pues fue propetor de Bitinia en los años 57-56. Cicerón se refiere a él como un individuo muy implicado en la corrupta vida política de la Roma de aquellos años (*ad Att.* IV, 17, 2), Catulo también lo menciona en un poema de clara intención política (28, 9-10): un hombre, pues, dominado por la pasión de las ambiciones políticas al que Lucrecio, con su cariño y la dulce luz de sus versos, quiere convertir al credo epicúreo de la filosofía y la amistad. El *De rerum natura* es un poema con intenciones protrépticas: que el sabio epicúreo evite la vida política activa no implica que deba huir de la realidad refugiándose en paraísos artificiales¹⁷⁴.

En el mundo romano era frecuente comparar la carrera política (*cursus honorum*) con una escalada o ascensión en la que a partir de las magistraturas más inferiores se subía peldaño a peldaño hasta llegar al consulado o, incluso, hasta la censura. Lucrecio propone el camino inverso, expone y subvierte la metáfora política del ascenso¹⁷⁵. El temor a la muerte está en la raíz de la ambición de riqueza y

¹⁷² Cfr. P. Grimal (1985) p. 265.

¹⁷³ "Pero nada hay más dulce que ocupar los excelsos templos serenos que la doctrina de los sabios erige en las cumbres seguras, desde donde puedas bajar la mirada hasta los hombres, y verlos extraviarse confusos y buscar errantes el camino de la vida, rivalizar en talento, contender en nobleza, esforzarse día y noche con empeñado trabajo, elevarse a la opulencia y adueñarse del poder" (II, 7-14).

¹⁷⁴ Cfr. B. Farrington (1965), p. 30.

¹⁷⁵ "La codicia y la ciega ambición de honores, que fuerzan a los míseros hombres a violar las fronteras del derecho y a veces, haciéndose cómplices y servidores del crimen, a esforzarse día y noche con empeñado trabajo para escalar el poder, tales

poder que conduce a los horrores de la vida política: para huir de la muerte o al menos ocultar (inútilmente) su negra faz los hombres desean el poder y para satisfacer este deseo innatural e innecesario no dudan en entregarse al crimen. La luz no se encuentra arriba, en la cúspide del poder, donde reina la envidia que hace que los políticos se revuelquen "en tinieblas y cieno", como niños que "tiemblan y de todo se espantan en las ciegas tinieblas", sino en "la contemplación de la naturaleza y en la ciencia". Sólo esta luz disipará las tinieblas del espíritu, no la falsa altura de las cimas del *cursus honorum*, en realidad oscuridad y lobreguez.

En III, 995-1002 Lucrecio compara al político con Sísifo; los tormentos que éste sufrió no son castigos de ultratumba, son realidades que "tenemos en la vida y ante nuestros ojos"¹⁷⁶. Si se leen con atención estos versos se observará que, en general, más allá de la crítica directa a la vida política, apuntan a poner de manifiesto la locura de la vida. Quien comprende el sinsentido del *cursus honorum*, quien se ejercita en despreciar la ambición de riqueza y poder que conduce a los horrores de la política, lleva a cabo un ejercicio ascético que le ayuda a despreciar la existencia, única posibilidad de anular, o al menos mitigar, el temor a la muerte. El desprecio de la vida política no es fin en sí mismo, es un medio. En cierto sentido, de las descripciones que Lucrecio realiza de la vida política se desprende que en ella, en sus amarguras y sinsabores, revolotea de alguna manera la vida y si tememos a la muerte no es tanto por miedo a los castigos de ultratumba o a los dolores de la agonía, sino porque amamos la existencia. El aprendizaje del rechazo de "los faces y las hachas crueles" exige también un cierto desprecio de la vida, porque ésta es sensación y la muerte es privación de los sentidos (*Carta a Meneceo*, 124). Escribe Lucrecio:

Nada es, pues, la muerte y en nada nos afecta, ya que entendemos que es mortal la sustancia del alma [...] así, cuando ya no existamos, consumado el divorcio del cuerpo y del alma, cuya trabazón forma nuestra individualidad, nada podrá sin duda acaecernos, ya que no existiremos, ni mover nuestros sentidos, nada, aunque la tierra se confunda con el mar y el mar con el cielo. (III, 830 ss.).

llagas de la vida en no pequeña parte son alimentadas por el temor a la muerte" (III, 59 y ss.). Cfr. D. P. Fowler (1989), p. 136.

¹⁷⁶ "Sediento de solicitar del pueblo los fascas y las hachas crueles, y retirándose siempre triste y vencido. Pues solicitar el poder, que es vano y jamás se consigue, y sufrir siempre duro trabajo por lograrlo, eso es empujar con ahínco monte arriba una peña que, al llegar a la cima, rueda abajo otra vez y se precipita hacia el llano". Sobre este pasaje Cfr. D. West (1969), pp. 100-102.

Nótese que estas líneas no constituyen tanto un argumento cuanto un ejercicio de desprecio a la vida para no temer a la muerte. Lucrecio rechaza la vida política porque en ella se pone de manifiesto la locura de la existencia.

5) De la severa crítica a la que Lucrecio somete la realidad política no se desprende la vana ensoñación de una quimérica “edad de oro” en la que los hombres vivían felices; todo lo contrario, los primeros humanos “arrastraban la vida, vagabundos, a modo de alimañas” (V, 932). Pero estos seres, por encima de todo, al igual que cualquier humano, deseaban vivir. Aunque en la actualidad se ha llegado a cumbres de maldad y corrupción, Lucrecio no analiza el proceso civilizatorio como un curso de progresiva decadencia. Sus análisis pueden sintetizarse en cinco fases¹⁷⁷. En la primera (925-1010), los hombres no sólo vivían como alimañas, desconocedores de la agricultura, del fuego, de las más elementales técnicas de construcción y del matrimonio (“Venus, en las selvas, ayuntaba a los amantes, pues la mujer cedía al mutuo deseo o a la violencia del varón y a su pasión imperiosa”), sino que además de ello o por encima de ello “incapaces de regirse por el bien común, no sabían gobernarse entre ellos por ninguna ley ni costumbre”. En un segundo momento, “cuando supieron hacer chozas y servirse de pieles y del fuego, y la mujer, compañera del hombre, pasó a ser propiedad de un solo marido” (1011-1014), también comenzaron a unirse en *amicitia*, “deseosos de no sufrir ni hacerse mutuamente violencias”, y aunque esta concordia no podía ser general, “una buena parte de ellos observaba los pactos con escrúpulo” (*Nec tamen omnimodis poterat concordia gigni/ sed bona magnaue pars seruabat foedera caste*): los vecinos unidos por lazos de *amicitia* se “federan”, forman un *foedus*. La tercera fase (1105 y ss.) supone un momento de inflexión; no podía ser de otra manera dado que aparecen los reyes, las ciudades y la propiedad privada: “Los reyes empezaron a fundar ciudades y a emplazar ciudadelas que les sirvieran de defensa y refugio; y procedieron después al reparto de ganados y tierras (...) Se introdujo después la propiedad y se descubrió el oro”. Todo ello condujo, en un cuarto momento, a que los hombres quisieran hacerse ilustres y poderosos “para asentar su fortuna en una sólida base y poder vivir plácidamente en la opulencia”; en vano,

¹⁷⁷ Cfr. D. P. Fowler (1989), p. 142.

puntualiza Lucrecio, "pues en la contienda para escalar la cima del honor llenaron de peligros el camino" (1120-1125). Peligros a los que sucumben los reyes: como si fueran Sísifo caen desde lo más alto y son asesinados. Se suceden entonces momentos de anarquía: el poder va a parar "en manos de la hez del pueblo turbulento, y cada uno pretendía para sí el mando y el puesto más alto" (1141-1142). Finalmente, fatigados de violencias y disensiones, los hombres aprenden a elegir magistrados y fundan los principios del derecho (1043-1150). Concluye el poeta: "y no le es fácil vivir con placidez y sosiego al que con sus actos viola el pacto de la paz social" (*nec facilest placidam ac pacatam degere uitam/ qui uilat factis communia foedera pacis*).

Estos versos, que parecen traslucir un optimismo en contraste con el tono desencantado y melancólico que domina el poema, sugieren que tras la monarquía y la anarquía no comienza un nuevo ciclo, pues surge un gobierno constitucional regido por magistrados donde imperan los principios del derecho y el ideal republicano: cabría interpretar estos pasajes como una defensa de los principios de la República y una crítica a las políticas con tendencias más o menos monárquicas como la representada por César¹⁷⁸. El uso de metáforas políticas para explicar los procesos físicos también puede interpretarse como una manifestación de las preferencias republicanas del poeta¹⁷⁹. Lucrecio, por ejemplo, no habla de "leyes de la naturaleza", sino de *foedera*; al igual que los hombres de la segunda fase, los átomos "se federan" (I, 586; II, 302; V, 310, 924; VI, 906-7; V, 57-61): sus movimientos no están gobernados por una ley externa bajo el control de una divinidad reguladora, sino por pactos libremente establecidos entre ellos¹⁸⁰. La "sociedad atómica" es "fuertemente republicana", pues al margen de todo control divino los átomos actúan como agentes libres formando sus propios *concilia*¹⁸¹; la naturaleza es libre "exenta de soberbios tiranos, obrando por sí sola, espontáneamente, sin participación de los dioses" (II, 1090-92). Sin embargo, como señala Cabisius, los *foedera* no son pactos cerrados entre los mismos átomos, sino en tanto que forman un *concilium*: al igual que los hombres que viven en sociedad, los átomos están ligados a fines e intereses particulares que resultan de la identidad del grupo como un

¹⁷⁸ Cfr. A. Momigliano (1960).

¹⁷⁹ Cfr. G. Cabisius (1984/85), pp. 109-120

¹⁸⁰ Cfr. A. A. Long (1977), p. 81

¹⁸¹ D. P. Fowler (1989), p. 147.

todo. De donde se sigue que la sociedad atómica es libre, sí, pero inevitablemente sometida a conflictos: ha tenido un comienzo y conocerá un fin (“esta mole y fábrica del mundo se derrumbará después de estar en pie tantos años” [V, 95-96]). Sólo cabe una solución, impracticable en una naturaleza que se mueve mecánicamente por necesidad y que como afirman los primeros versos del poema genera vida con no menor necesidad, pero posible para los seres humanos, a saber, salirse de la sociedad, huir de esa locura que se manifiesta de manera paradigmática en la vida política.

La descripción de la caída de la monarquía de los versos 1113-1142 del libro V está llena de giros que recuerdan a la política romana contemporánea y su conclusión, que matiza el supuesto optimismo al que me refería más arriba, indica que la lucha continúa en sus días y seguirá en el futuro¹⁸². Sólo cabe, decía, alejarse de esos hombres que “quisieron hacerse ilustres y poderosos” y acercarse a la filosofía de Epicuro en busca de una salvación personal. Este libro, el V, al igual que el I y el III, se abre con una alabanza del filósofo de Samos, honrado como un dios: si Hércules dio muerte a muchos monstruos, Epicuro acabó con los de las perturbaciones.

No hay que olvidar la finalidad global de *De rerum natura*: alcanzar la tranquilidad del ánimo; en este contexto general, Lucrecio también insiste en la futilidad de la ambición política y en los horrores de la vida primitiva. El miedo y el dolor sólo existen para quien ignora las consolaciones de la filosofía. Por eso el comienzo del libro VI enlaza con el final del anterior, pues la alabanza de Atenas (“Atenas, de nombre glorioso, fue la primera que un día repartió la semilla de trigo a los míseros mortales, dio una nueva forma de vida y estableció leyes”) y de Epicuro (“aquel hombre de genio tan grande, de cuyos labios verídicos fluyó toda la sabiduría”) con la que se inicia significa a la vez la descripción del punto culminante del proceso civilizatorio: como si fuera necesaria la experiencia de la maldad y la corrupción para que al final apareciera la verdad y la felicidad y para que los seres humanos comprendieran que la tranquilidad y el sosiego del alma exigen vivir ocultamente y un cierto menosprecio de esa vida, la

¹⁸² “Por tanto, déjales [a esos hombres que “quisieron hacerse ilustres y poderosos”] que se agoten y suden sangre en sus vanos forcejeos por el angosto camino de la ambición; pues sólo gustan por el paladar ajeno y se dirigen más por lo que oyen decir que por su propia experiencia; y así sucede hoy como sucedió antes y sucederá en el futuro” (V, 1131-1135).

humana en general y no sólo la política en particular, en la que siempre habitan conflictos y ambiciones.

* * *

La tradición quiere que Cicerón sea el primer "editor" del poema de Lucrecio. Lo que está fuera de toda duda es que conocía y temía las tesis epicúreas, como prueba la cantidad ingente de páginas que dedica a refutarlas. Por una parte, critica la inmoralidad de una filosofía que considera al placer como fin último, pero sobre todo señala su esterilidad política, porque el Arpinate busca una filosofía que sea útil, útil, además, para un hombre que estuvo muy implicado en los turbulentos acontecimientos de la Roma de aquel entonces, un individuo —por decirlo con Lucrecio— que quiso hacerse ilustre y poderoso.

VI. LA CUESTIÓN DE LA HEGEMONÍA Y EL TEMA DE LA CONSTITUCIÓN MIXTA

1) Las *Historias* de Polibio son un texto complejo, con al menos dos propósitos. De un lado, descubrir los orígenes del poder de Roma y exponer la crónica de los medios con los que la *urbs* alcanzó un dominio universal; pero, de otro, tras esta tarea emerge poderosa una intencionalidad normativa, pues el historiador no sólo narra los hechos acontecidos, añade “un juicio sobre la conducta posterior de los vencedores, sobre cómo gobernaron el mundo, la aceptación y la opinión que de su liderazgo tenían los demás pueblos” (3, 4, 6-7). Junto al quehacer descriptivo se descubre un interés prescriptivo que apunta a la *paidéia* del político ideal. Polibio racionaliza la función hegemónica de Roma, explicando porque “los romanos sometieron a su obediencia no algunas partes del mundo, sino a éste prácticamente integro” (1, 2, 7). ¿Supone esta racionalización una justificación?

Si para Crisipo el derecho y la justicia nacen de Zeus¹⁸³, Polibio, al menos en una primera aproximación, sostiene que en la raíz de la conducta ética se encuentra la utilidad. Publio Cornelio Escipión no rechazó la bellísima muchacha que le ofrecían sus soldados por cumplir un deber a la vez natural y divino, lo hizo por razones instrumentales: entregarse al sexo en momentos de ocio y relajación es un placer para los jóvenes, pero él era un general en época de guerra y en tiempos de acción estas cosas “son un gran obstáculo tanto corporal como espiritual para los que las llevan a cabo”. No obró siguiendo los dictados de su conciencia moral, sino porque “con tal mesura y continencia se ganó la estima de sus subordinados” (10, 19, 5-7). Este y parecidos textos sobre los que habrá que volver más adelante han permitido leer en las *Historias* un pensamiento político pragmáticamente brutal, sin escrúpulos, en ocasiones rozando el cinismo¹⁸⁴. Sin embargo, por otra parte, también pueden encontrarse pasajes que alaban las grandes hazañas tanto si se ven coronadas por el éxito como en caso contrario, con tal de que “tengan una finalidad

¹⁸³ “No es posible encontrar de la justicia otro principio, ni otra génesis que la deriva de Zeus y de la naturaleza universal. De ahí conviene que todo lo semejante tenga su principio, si pretendemos decir algo sobre los bienes y los males” (SVF. III, 326).

¹⁸⁴ Esta tesis, muy influyente, la defiende, por ejemplo, F. W. Walbank (1965), p. 11; *Polybius* (1972), pp. 178-181. Cfr. tb. S. K. Sacks (1980), pp. 132-136.

noble” y hayan “sido proyectadas con tino y prudencia” (9, 9, 10). Y en 2, 61, 3 se señala que es tan propio de la historia “enumerar los crímenes de sus protagonistas” como “señalar las acciones bellas y justas”. En ocasiones, Polibio narra acontecimientos no porque fueran relevantes, sino porque son dignos de mención por el sentido ético que expresan (16, 30, 2-3). Puede entonces defenderse que su intención no era por entero pragmática, pues está guiada un *éthos* aristocrático dominado por un conjunto de valores no sólo instrumentales¹⁸⁵.

Reconstruyendo el pensamiento de Carnéades, Cicerón señala que es más conveniente ser malo y parecer bueno que lo contrario. Imaginemos un hombre bueno y otro malo, pero de modo que el primero es tenido por malo y el segundo por bueno, y que ambos sufren las consecuencias de la consideración social que alcanzan (no de lo que en realidad son): “¿quién será tan loco como para dudar cuál de los dos prefiere ser?”. Lo mismo que sucede con los individuos acontece a los pueblos: “no hay ciudad tan necia que no prefiera dominar injustamente que ser justamente dominada” (*Rep.* III, 17, 27-18, 28). Polibio, por su parte, sabe que es raro que coincidan lo honesto y lo útil: “pocos son los hombres capaces de conjuntar ambas cosas y lograr que encajen”, pues por lo común “todos sabemos que repugna a lo honesto el provecho y que lo útil, muchas veces, no es lo honesto” (21, 32 c). Los griegos antiguos —escribe—, nunca perjudicaban a los amigos para aumentar su poder, “ni tan siquiera se avenían a triunfar ante los enemigos mediante engaños”. Sin embargo, aunque la política de Filipo fue en muchas ocasiones ruin y mezquina, indigna de un rey, Polibio la justifica porque en la práctica puede resultar necesario conducirse de este modo “debido a la maldad que aflora por todas partes” (13, 3, 1). Tras referir las argucias y triquiñuelas que Escipión empleó en Africa, lejos de toda condena, el historiador se refiere a ellas con la expresión “muchas y preclaras hazañas” (14, 5, 15). ¿Es Polibio un inmoralista? ¿Son sus *Historias* una justificación de la hegemonía imperialista romana?

Se ha señalado que la actitud de Polibio frente a Roma atravesó tres etapas: antes del 167, en calidad de político aqueo, era anti-romano con moderación; más adelante, durante su exilio en Italia (167-150), adoptó una actitud cínicamente pro-romana; al final,

¹⁸⁵ Cfr. A. M. Eckstein (1995).

como resultado de los acontecimientos del 149-146, su postura fue de todo punto pro-romana¹⁸⁶. Salustio también destaca el profundo impacto de los acontecimientos de estos años: cuando Cartago fue destruida y Roma alcanzó la hegemonía “la fortuna empezó a mostrarse cruel y confundirlo todo” (*Cat.* 10, 1). Salustio continúa describiendo los males que se siguieron de esta situación de absoluto dominio, y muy en especial la avidez de dinero y poder. Estas circunstancias habrían hecho de Polibio no sólo un defensor de la causa romana, sino, incluso, un colaboracionista y un traidor¹⁸⁷.

Sería, en general, bello y deseable que —como casi siempre sucede entre los acarnanios— los hombres valorasen el deber por encima de todas las cosas tanto en su vida pública como privada (4, 30, 4) o que, lejos de atender sólo a las conveniencias, se tuviera en cuenta el decoro y la nobleza (38, 1, 7-8). Sin embargo, por desgracia, estas elevadas tesis que Polibio expone con vocabulario estoizante no valen para los hombres de Estado. En *Historias* 18, 13, por ejemplo, plantea si cabe considerar traidores a los que en tiempos de peligro cambian alianzas y truecan amistades; responde que en modo alguno, todo lo contrario: “hombres así han proporcionado a sus patrias los máximos beneficios”. Son traidores, argumenta, aquellos que aprovechan la “ayuda externa”, léase romana, “a favor de sus proyectos particulares y de sus ambiciones” (18, 15, 3), pero no los que forzados por las circunstancias se ven obligados a recurrir a tal auxilio para el bien de sus ciudades. Por esto dedica grandes elogios a la sagacidad política de Aristeno de Megalópolis, general de la liga aquea que con gran visión de futuro rompió las alianzas con Filipo V de Macedonia y las estableció con los romanos, de resultas de lo cual, lejos de ser considerado un traidor, “lo han honrado como hombre salvador y benemérito de la patria”. La conclusión general se extrae a continuación: hay que gobernar “según las necesidades de los tiempos y las situaciones” (18, 13, 11).

Pero que haya que gobernar de esta manera, “según las necesidades de los tiempos y las circunstancias”, no implica que no puedan encontrarse textos en los que Polibio plantea con toda claridad exigencias éticas, como las expresadas en el discurso que los rodios dirigieron al Senado tras la batalla de Magnesia, donde se expone que es *deber* de los romanos la liberación de los griegos y que la guerra

¹⁸⁶ Cfr. F. W. Walbank, (1972), pp. 166-183; tb. (1974).

¹⁸⁷ P. Green (1990), pp. 279-281.

contra Filipo de Macedonia, desde el punto de vista rodio, sólo se justifica por esta exigencia ética¹⁸⁸. Pero el asunto no está en los rodios, sino en los romanos, y desde esta óptica tal vez quepa aventurar que aunque los fines perseguidos por ellos deben estar sujetos a exigencias éticas, los medios para conseguirlos quedan libres de constricciones. El momento culminante puede leerse en *Historias* 3, 4, 7-10, donde se plantea si estaban justificadas las guerras que condujeron a la supremacía romana. Merece la pena citar el pasaje por extenso:

Es indiscutible que por este estudio nuestros contemporáneos verán si se debe rehuir la dominación romana o, por el contrario, si se debe buscar, y nuestros descendientes comprenderán si el poder romano es digno de elogio y de emulación, o si merece reproches. La máxima utilidad de nuestra historia, en el presente y en futuro, radica en este aspecto. No hay que suponer que, ni en sus dirigentes ni en sus expositores, la finalidad de las empresas sea vencer y someter a todos. Nadie que esté en su sano juicio guerrea contra los vecinos por el solo hecho de luchar, ni navega por el mar sólo por el gusto de cruzarlo, ni aprende artes o técnicas sólo por el conocimiento en sí. Todos obran, siempre por el placer que sigue a las obras, o la belleza, o la conveniencia.

¿Por qué y cómo obraron los romanos, por el placer que sigue a las obras, por la belleza o por su conveniencia? Es cierto que Polibio afirma como principio general que los romanos "alaban tanto la riqueza adquirida honradamente como desprecian el provecho extraído por medios inconfesables" (6, 56, 3), pero no lo es menos que en sus análisis históricos concretos reconoce que no siempre se atuvieron a este principio. Así, por ejemplo, en la anexión de Sicilia, momento clave en el proceso expansionista de Roma, Polibio no duda de que los romanos obraron con injusticia y pensando únicamente en su provecho¹⁸⁹. De igual modo, los cartagineses siempre salieron

¹⁸⁸ "De modo que la más respetable de vuestras gestas será la liberación de los griegos. Si ahora disponéis lo adecuado para ella, vuestra buena fama llegará a la culminación. Pero si lo omitís, incluso vuestras gestas anteriores perderán valor" (21, 23, 10).

¹⁸⁹ "Así como comprobamos que el paso de los romanos a Sicilia no significó una transgresión de los juramentos, del mismo modo, a propósito de la segunda guerra, a cuyo fin corresponde el tratado referente a Cerdeña, no podemos encontrar una causa o un pretexto que lo justifique. Está reconocido que los cartagineses evacuaron Cerdeña y debieron añadir la suma indicada de dinero obligados por las circunstancias y contra toda justicia. Pues la acusación formulada por los romanos, de que sus tripulaciones habían resultado dañadas durante la guerra de África, se desvaneció en el momento en que los cartagineses les

perdiendo en sus conflictos con Masinisa sin razón alguna, "sólo porque los órganos decisorios creían que una opinión así beneficiaba a Roma" (XXXI, 21, 6).

Pero tal vez sea anacrónica esta forma de plantear el asunto, en la que se compara un "deber ser" con un "ser", propia de unos tiempos en los que el saber (en este caso concreto acerca de la moralidad o inmoralidad de las acciones políticas) estaba al servicio de lo *kalón*, mientras que ahora se plantea en función de lo *symphéron*¹⁹⁰. Se comprende la melancolía de Escipión Emiliano al contemplar el incendio de Cartago, pues si ciudad tan espléndida e imperio tan poderoso había sufrido semejante aciago destino ¿cómo no sentir la punzada del temor de que Roma sucumba a idéntica fatalidad?¹⁹¹. Pero los hombres de Estado pueden extraer lecciones de estas circunstancias históricas y acostumbrarse a aceptar que las formas institucionales evolucionan y que los *mores* que antaño valían pueden ser insuficientes para el mañana; y a partir de todo ello extraer lecciones para que Roma no repita los sufrimientos de Cartago.

La reflexión moral se convierte en meditación histórica, lo cual no entraña que la historia sea inmoral, sino que la moral debe someterse a la mirada histórica, porque "la mejor educación para las realidades de la vida es la experiencia que resulta de la historia política: ella es lo único que, sin causar prejuicio, produce en toda situación y circunstancia jueces correctos de lo mejor" (1, 35, 9-10). Aunque se mencionen con aprobación, no interesa la imitación y conservación de las costumbres de los antepasados, importa el conocimiento de las *causas* que originaron los hechos de antaño en función de obtener lecciones válidas para el presente y el futuro. En este punto reside la verdadera educación moral, no en el inútil saber de los hechos desnudos (v.g. si Roma actuó con justicia en tal o cual situación), sino en el conocimiento de las causas de los acontecimientos acaecidos en el pasado, pues sólo tal saber permite su proyección hacia el futuro¹⁹². No importa qué costumbres e instituciones son "mejores" en abstracto, sino dentro del "plan del que se ha servido la Fortuna para el cumplimiento de la totalidad de los hechos", punto de vista desde el

devolvieron los cautivos y los romanos, en agradecimiento, restituyeron sin rescate a los prisioneros de guerra que retenían" (3, 28, 1-3).

¹⁹⁰ Cfr. I. Heinemann (1968), p. 24.

¹⁹¹ Cfr. A. E. Astin, (1967), Appendix IV, pp. 282-287

¹⁹² XII, 25 b 2; tb. VI, 2, 8 y ss.; IX, 20, 6; XI, 19 a.

cual Polibio no duda de que "el poder romano es digno de elogio y de emulación".

2) Polibio, en efecto, pretende escribir una historia universal exponiendo "el plan del que se ha servido la Fortuna para el cumplimiento de la totalidad de los hechos" (I, 4, 2), o sea, explicar "cómo pudo ser y cuál fue la constitución que lo consiguió, que los romanos llegaran a dominar casi todo el mundo en menos de cincuenta tres años, cosa que no tiene precedentes" (6, 1, 3). No cabe suponer que los romanos fueran mejores que los griegos "por naturaleza"¹⁹³, pues también los hay "malos"¹⁹⁴. Dado que en conjunto no puede sostenerse que los romanos sean seres extraordinarios, habrá que concluir que su superioridad toma pie en su "sistema", no en la "naturaleza". No está en juego la *physis*, sino las "costumbres e instituciones" (*éthè kai nómima*, 6, 56, 1). Desde este punto de vista, se mencionan con aprobación los funerales que instan a emular las virtudes de los antepasados (6, 53, 10 y 54); también es importante la presencia constante de la religión en la vida privada y en los asuntos públicos de la ciudad, pues dado que la masa es versátil y llena de pasiones injustas "la única solución posible es contenerla con el miedo de cosas desconocidas y con ficciones de este tipo" (6, 56, 11). Polibio elogia igualmente el sistema romano de recompensas y castigos (6, 35-39) y, en fin, considera que, frente a la falange macedonia, la formación militar romana es óptima por su eficacia y versatilidad (18, 29-32). Sin embargo, por encima de todas estas cuestiones, la superioridad romana obedece en última instancia a razones políticas, pues Roma llevó a su máxima perfección la constitución mixta, que reúne e integra en sí los aspectos más positivos de la realeza, la aristocracia y la democracia¹⁹⁵. En *Historias* 6, 5-9, en calidad de politólogo,

¹⁹³ Cfr. A. Eckstein (1997).

¹⁹⁴ Aunque los romanos lo disponen todo para que sus jóvenes alcancen "fama de valientes" (6, 52, 10-11), el almirante Cneo Cornelio se entregó al enemigo con todas sus naves (1, 21, 7) y Tiberio Sempronio mintió al Senado echando la culpa de la derrota a un "tiempo infernal" (3, 75, 1). Si bien antaño los romanos respetaban sus costumbres y leyes, en la actualidad Polibio no haría tal aseveración (18, 35, 1-2). Lucio Maléolo "daba la impresión de ser el más lerdo de los romanos", al punto de que Catón afirmaba que era imposible que cumpliera la embajada, pues "carecía de pies, cabeza y corazón" (36, 14).

¹⁹⁵ "Así pues, estas tres clases de gobierno que he citado dominaban la constitución y las tres estaban ordenadas, se administraban y repartían tan equitativamente, con tanto acierto, que nunca nadie, ni tan siquiera los nativos, hubieran podido

Polibio investiga la génesis de las diversas comunidades políticas explicando cómo recorren cada una de estas tres fases y cómo cada una de ellas “degenera muy pronto en la forma viciosa inferior que la sigue naturalmente” (6, 10, 3). No está en juego una investigación histórica, sino una teoría política a partir de la cual emprender reflexiones históricas con interés práctico.

En un primer momento, no por una tendencia natural a la sociabilidad, sino por su debilidad, los hombres se reúnen con sus congéneres. Al igual que sucede entre los restantes animales, en esta primera fase se imponen los más fuertes, siendo la pura violencia el único límite que conoce su poder. Polibio habla de “monarquía”, que diferencia de la “realeza”¹⁹⁶. Sólo los humanos pueden razonar y calcular, de donde se sigue que tienen conciencia de lo acontecido y pueden prever el futuro: lo que les ha pasado a otros puede sucederles a ellos. A partir de aquí surge en cada hombre “una cierta noción del deber, de su fuerza y razón, cosas que constituyen el principio y la perfección de la justicia”, noción que a su vez es condición de posibilidad del tránsito de la monarquía a una realeza respetuosa con las leyes: “cuando la supremacía pasa de la ferocidad y de la fuerza bruta a la razón”. En un tercer momento, la realeza se hizo hereditaria, desatándose las pasiones y como resultado necesario la degeneración¹⁹⁷, situación en la que unos pocos derriban a los tiranos y el pueblo, agradecido, “les convierte en sus gobernantes y acude a ellos

afirmar con seguridad si el régimen era totalmente aristocrático, o democrático, o monárquico. Cosa muy natural, pues si nos fijáramos en la potestad de los cónsules, nos parecería una constitución perfectamente monárquica y real, si atendiéramos a la del senado, aristocrática, y si consideráramos el poder del pueblo, nos daría la impresión de encontrarnos, sin ambages, ante una democracia” (6, 11, 10-11).

¹⁹⁶ “Pero cuando, con el tiempo, en estos grupos de hombres la convivencia hace surgir el compañerismo se da el inicio de la realza, y entonces por primera vez nacen entre los humanos las ideas de belleza y de justicia, e igualmente sus contrarios” (6, 5, 10).

¹⁹⁷ “Pero cuando los que llegaban a la regencia por sucesión y por derecho de familia dispusieron de lo suficiente para su seguridad y de más de lo suficiente para su manutención, entonces tal superabundancia les hizo ceder a sus pasiones y juzgaron indispensable que los gobernantes poseyeran vestidos superiores a los de los súbditos, disfrutaran de placeres y de vajilla distinta y más cara en las comidas y que en el amor, incluso en el ilícito, nadie pudiera oponérseles. De ahí surgió la envidia y la repulsa que, a su vez, causó odio y una irritación maligna. En suma, la realeza degeneró en tiranía, principio de disolución y motivo de conspiración entre los gobernados” (6, 7, 6-8).

para resolver sus problemas". Surge de este modo la aristocracia, que, sin embargo, degenera por los mismos motivos por los que lo había hecho la realeza¹⁹⁸. La aristocracia muda en oligarquía, cuyos excesos e injusticias provocan una revolución parecida a la que causó la caída de la tiranía, pero el pueblo ya no se fía ni de reyes ni de aristócratas y asume él mismo el poder: es la democracia, en la que "el pueblo atiende cuidadosamente los asuntos del estado". La historia, sin embargo, vuelve a repetirse. Como máximo tras la tercera generación resurge la ambición de poder y la democracia se convierte en el gobierno de la fuerza y la violencia, volviéndose a caerse en un régimen monárquico y tiránico. Polibio concluye que "este es el ciclo de las constituciones y su orden natural, según se cambian y transforman para retornar a su punto de origen" (6, 9, 10).

Roma no constituye una excepción: su constitución también posee un principio natural, un desarrollo y una culminación, por lo que cabe suponer "que experimentará de modo semejante una recesión hacia sus principios" (6, 10, 13). Polibio es pesimista. Ya he recordado que en la época de Escipión Emiliano veía una nueva generación de aristócratas dominados por un estilo de vida en el que se imponía el lujo y la corrupción (31, 25, 4). ¿Cómo detener o al menos retardar la decadencia? En todos los procesos degenerativos se repite el mismo esquema: las cimas de esplendor —regias, aristocráticas o democráticas— mudan en sus correspondientes formas degeneradas porque llega un momento en el que se imponen esas pasiones que imperan entre los bárbaros, las masas y las mujeres.

La ferocidad es la pasión que domina a los bárbaros: los galos, por ejemplo, vivían en un "estado epidémico de guerra" (2, 20, 8), eran el "pueblo más belicoso y duro de Asia" (18, 41, 7), y cuando Aníbal proyectó marchar de España a Italia con un ejército tuvo que prever la gran dificultad de avituallarlo, pues "había que contar con el número y la ferocidad de los bárbaros que vivían a lo largo de ella" (9, 24, 4). Las masas (*pléthos*, *polloí* o con mayor desprecio *óchlos*) son

¹⁹⁸ "Pero cuando, a su vez, los hijos heredaron el poder de sus padres, por su inexperiencia de desgracias, por su desconocimiento total de lo que es la igualdad política y la libertad de expresión, rodeados desde la niñez del poder y la preeminencia de sus progenitores, unos cayeron en la avaricia y en la codicia de riquezas injustas, otros se dieron a comilonas y a la embriaguez y a los excesos que las acompañan, otros violaron mujeres y raptaron adolescentes" (6, 8, 4-5).

como un océano en calma pero que puede encrespase¹⁹⁹, y aunque es cierto que hay mujeres de gran valía incluso desde un punto de vista político²⁰⁰, y que sin llegar tan lejos otras cumplen satisfactoriamente sus cometidos²⁰¹, en general y consideradas en su globalidad se caracterizan por esas emociones desbordadas que el historiador Filarco aprovechaba en sus relatos “para provocar la compasión de sus lectores”: mujeres abrazándose, con los cabellos al aire y los pechos desnudos (II, 56, 7). Las féminas pierden el control cuando más necesario resulta, como sucedió, por ejemplo, en Cartago en el 149 (36, 5, 7).

La ferocidad y brutalidad (bárbaros), la facilidad para ser engañados y manipulados (masas), así como la hiperemocionalidad (mujeres), generan caos y desorden, contra el cual se erige el político ideal que cabe ejemplificar en la figura del general, no tanto como experto en cuestiones militares técnicas, cuanto como modelo que reúne las más excelsas cualidades. En *Historias* 3, 81 señala el peligro terrible que suponen los generales no sólo indolentes e inoperantes (lo cual es comprensible), sino también los que se entregan al vino y los placeres venéreos, incluso en calidad de hombres privados, porque esclavizados por estas pasiones son incapaces de poner orden en su alma y quien no se controla a sí mismo mal podrá dominar los turbulentos acontecimientos a los que todo general debe enfrentarse. La contrapartida la representan hombres como Escipión Emiliano, cuyo estilo de vida, ya lo señalaba, era “coherente y armonioso” (*homologoumenon kai sumpnônon*) (31, 25, 8) y se caracterizaba por “abstenerse de

¹⁹⁹ “Una masa humana resulta fácil de engañar, se la puede seducir sencillamente para cualquier cosa. El mar y las multitudes padecen una enfermedad parecida: por su propia naturaleza el mar es inofensivo y seguro para los que lo utilizan, pero si el huracán se precipita violento sobre él, entonces demuestra a los navegantes cómo son los vientos que lo rodean; no de otro modo es la masa y se muestra, a los que la sirven, tal como son sus consejeros y dirigentes” (11, 29, 9-11; cfr. tb. 21, 31, 9-16).

²⁰⁰ Ahí está Berenice (5, 36, 1) o la esposa de Lucio Tarquinio, el primero de los Tarquinius, que “estaba dotada de una habilidad innata y colaboraba en todas las acciones emprendidas por su marido” (6, 11 a, 7). Cabe también mencionar a Quiómara, esposa de Ortigonte, de la que Polibio admira “su buen juicio y su inteligencia” (21, 38, 1-7).

²⁰¹ Como Apolinis, esposa del rey Átalo I, que aunque era una simple ciudadana llegó a reinar, conservando siempre su dignidad, “y no empleó para ello ni seducciones ni artes de ramera, antes bien, ante la sociedad se comportó con gravedad y corrección” (22, 20, 2); o como la mujer de Mandonio, que veló por la castidad de sus hijas (10, 18, 7-5).

muchos y variados placeres" (31, 28, 12). Filopemén proporciona otro ejemplo preclaro: era austero y sencillo, pues había sido educado en la idea de que "es imposible gobernar la ciudad, si se descuida la vida privada" (10, 22, 5).

La necesidad del dominio de sí, siempre pertinente, es imprescindible para los hombres de Estado, dado que deben gobernar sobre unos seres, los humanos, en los que, aunque habita una tendencia natural a la verdad (13, 5, 4-6), en ocasiones son los más impíos y crueles de los seres vivos (1, 81, 7-9) y los más fáciles de engañar (5, 75, 2). El asunto se entiende si se tiene en cuenta que Polibio, en la tradición estoica, considera que en las conductas humanas se descubren las más violentas fluctuaciones, como cuando los habitantes de Útica, que nunca habían deliberado nada contrario a los cartagineses, los abandonaron de manera absurda (1, 82, 8-9), o como cuando de forma inexplicable los hombres de Cábilo atacaron a Aqueo (8, 20, 9). Filippo de Macedonia ("más traidor contra sí mismo que contra los cianeos") llegó a tal grado de demencia "que se jactaba y se enorgullecía, cual si se tratara de proezas, de lo que hubiera debido causarle la máxima vergüenza" (15, 23, 5) y Prusias II un día ofreció sacrificios y al siguiente demolió los templos y los recintos de los dioses (32, 15). Polibio califica tales acciones de "dementes" y cualquier lector atento de sus *Historias* sabe que no estamos ante hechos concretos y circunstanciales, sino frente a rasgos definitorios de los humanos. De aquí que la tarea del hombre de Estado sea introducir orden y concierto en tales fluctuaciones, también la necesidad de recibir una exquisita educación: las *Historias* escritas por Polibio son una parte esencial de esta *paidéia*, en tanto que "del aprendizaje de la historia resultan la formación y la preparación para la actividad política" (1, 1, 2). Actividad esta que consiste en introducir orden, que en aquellos momentos, Polibio nunca lo duda, es Roma. El historiador analiza las pasiones en la medida en que tienen interés político; por eso no elabora una terapéutica, investiga los mecanismos políticos que pueden controlarlas.

3) El mítico legislador espartano Licurgo comprendió que la única forma de detener el proceso degenerativo al que se ve sometida toda sociedad humana era promover una constitución que no fuera ni simple ni homogénea, sino que reuniera en sí las peculiaridades y virtudes de las mejores; lo mismo hicieron los romanos, si bien "no por alguna previsión, sino con muchas luchas y peligros" (6, 10, 13).

En las investigaciones de Polibio acerca de la constitución mixta se entremezclan dos aproximaciones de difícil conciliación: de un lado, la estabilidad, aunque sea relativa, que históricamente ha caracterizado a la constitución romana, de otro, la fuerte mutabilidad que pone de manifiesto la teoría de los ciclos. Para explicar esta tensión F. W. Walbank, en un artículo de 1943, sugirió que la experiencia personal del historiador en los años 150-146 a.C. hizo que cambiará de perspectiva. Si al principio destacaba la estabilidad, luego se centró sobre todo en la mutabilidad: en el libro VI de las *Historias* se entremezclan dos estratos escritos en diferentes épocas²⁰². Sin embargo, el mismo Walbank, junto con C. O. Brink, revisaría sus tesis anteriores, a favor de una lectura unitaria de este mismo libro VI²⁰³.

El libro VI debe situarse en el contexto general de las *Historias*, donde —insisto una vez más—, es fundamental el propósito práctico de estudiar el pasado para prever el futuro. Desde esta perspectiva, aunque de lejana raíz estoica, la teoría de la *anakyklosis*, lejos de toda especulación metafísica, se presenta como una herramienta política, pues la consideración de los ciclos pretéritos permite anticipar transformaciones similares en el futuro. De esta forma procedió Licurgo: observando las transformaciones políticas del pasado formuló una ley necesaria y natural a partir de la cual dedujo la esencial inestabilidad de las formas no mixtas. Los romanos, por su parte, llegaron a la misma conclusión a través de “muchas luchas y peligros”, por ensayo y error, circunstancia esta que Polibio pretende explicar entremezclando un modelo biológico (todas las cosas, por naturaleza, nacen, florecen y mueren) y un esquema conceptual lógico-político, la *anakyklosis*: porque el trasfondo “natural” permite justificar las virtualidades anticipadoras que Polibio da a sus tesis. La relación entre tal ley biológica y la *anakyklosis* como teoría predictiva se expone con precisión en VI, 4, 11-13: sólo cuando se toma en consideración cómo nace cada una de las constituciones puede entenderse también cuándo y de qué manera acontecen su desarrollo, su culminación, sus transformaciones y su final. A continuación precisa que esta es la forma más adecuada de llevar a cabo su exposición, principalmente en lo que se refiere a la constitución

²⁰² Cfr. F. W. Walbank (1943), pp. 86 y ss.

²⁰³ Cfr. C. O. Brink, F. W. Walbank (1954), cuyas explicaciones sigo en las páginas siguientes.

romana, a saber, porque es una explicación "natural", y por tal entiende aquella que da cuenta de la estructura y el crecimiento a partir del principio. La misma idea se repite algo más adelante: "los que sean capaces de conectar el principio y el final de la exposición podrán indicar también el futuro" (VI, 57, 4).

A la hora de aplicar el modelo biológico a la tesis política (susceptible de rentabilizarse políticamente) de la *anakyklosis* caben dos posibilidades, pues o bien puede atenderse al nacimiento, florecimiento y muerte dentro de cada segmento del ciclo, o bien cabe considerarlo como un todo. En VI, 9, 10-13, después de exponer la teoría de los ciclos, Polibio comenta que quien la domine, aunque yerre a la hora de evaluar en concreto cuánto durará un régimen político, no se equivocará en general si afirma que sufrirá transformaciones, añadiendo que en el caso de Roma de esta forma se llegará a conocer su formación, desarrollo y culminación "y, al propio tiempo, el cambio en dirección inversa que se producirá a partir de este estado" (VI, 9, 12). Dado que Polibio toma en consideración *toda* la historia de Roma, el problema será encajar esta totalidad histórica en el doble marco de la *anakyklosis* y del modelo biológico.

A diferencia de lo sucedido en Grecia, Roma ha mostrado una gran estabilidad, al menos comparativamente. Roma, en definitiva, no sólo ejemplifica a la perfección la teoría de los ciclos, sino que, además, supo retardar su movimiento en el momento crucial. Polibio tendría que haberlo mostrado en la "Archaeologia" (VI, 11a), que por desgracia sólo conocemos de manera fragmentaria, pero lo suficiente para conjeturar que en estos textos se narraban "las muchas luchas y peligros" que arrojó Roma hasta llegar al momento actual, esto es, los ensayos y errores que dieron como resultado su constitución mixta. De los pocos pasajes que restan puede concluirse que, aplicada a Roma, la *anakyklosis*, aunque no excluye la decadencia, se emplea sobre todo para explicar su hegemonía. Los primeros momentos del "ciclo" romano muestran una sorprendente afinidad con las primeras fases de la *anakyklosis*: realeza/Rómulo, tiranía/Tarquino, aristocracia/introducción de las magistraturas colegiales anuales, oligarquía/decenvirato. Y aquí se detiene la exposición de Polibio: porque Roma ya ha conseguido su constitución mixta: cónsules que representan el elemento monárquico, Senado que representa el elemento aristocrático, y el tribunado de la plebe que representa el elemento democrático. En 6, 6, 15-17, dentro de esa tradición romana que veía su historia, y en particular la República en su época de madurez, como

resultado de oposiciones y conflictos, se analizan las posibilidades de antagonismo y cooperación entre estos tres elementos, haciendo hincapié, sobre todo, en su confrontación²⁰⁴. Sin embargo, en la *urbs*, al menos por el momento, estas tensiones se han detenido sin llegar a la última y definitiva fase del ciclo, la democracia.

De acuerdo con Polibio, desde el 450 a.C. hasta el comienzo de la Segunda Guerra Púnica, Roma, lejos de las grandes transformaciones, experimentó un proceso gradual de mejoras que desembocó en la actual constitución mixta, circunstancia sorprendente, pues aunque en sus inicios la *urbs* sufrió en grado máximo el movimiento de la *anakyklosis* llegó sin embargo a grados muy elevados de estabilidad, porque consiguió establecer una constitución mixta. Lo cual indica que esta constitución debe considerarse desde el trasfondo de la *anakyklosis*, y es significativo que Polibio utilice esta palabra que indica "ciclo cerrado" que no puede romperse, si bien su movimiento puede retardarse. Tal es la función de la constitución mixta, refrenar el movimiento de los ciclos, como ha hecho Roma "por naturaleza" en virtud de una evolución orgánica.

La argumentación teórica encuentra su piedra de toque en un análisis empírico de carácter comparativo. En primer lugar, Polibio excluye del cotejo a la "república platónica", porque "aunque artísticamente resulte laudable" considera que no ha mostrado ninguna realización palpable: "la comparación de seres inanimados con otros animados es lógico que resulte deficiente e inadecuada para los espectadores" (6, 47, 7-10). Restan la constitución espartana de Licurgo y la de Cartago, mixtas ambas. Desde cierto punto de vista, si se considera que la finalidad de esta constitución es guardar con seguridad los bienes propios y mantener la libertad, debe concederse que ni existe ni existirá ninguna "superior en ordenación y estructura a la de los lacedemonios". Pero Polibio se sitúa en una perspectiva más amplia, desde la cual "resulta atrayente y de más prestigio gobernar a muchas gentes, dominar y ejercer un señorío sobre muchos hombres, ser el blanco de las miradas de todos, que nos rindan acatamiento", punto de vista este que obliga a reconocer "que la constitución espartana es deficiente y que la de los romanos le es superior, porque tiene una estructura más dinámica". (6, 50, 3-4). Dicho directamente, la constitución romana se adapta mejor que la espartana a una

²⁰⁴ Sobre esta cuestión cfr. D. Musti (1974).

política expansionista e imperialista, como lo demuestran los mismos hechos²⁰⁵, circunstancia que se explica a su vez porque la constitución espartana fue hecha por Licurgo, mientras que la romana fue "natural" resultado de una evolución orgánica, que como tal, como toda evolución orgánica y natural, continuará. Cobra de este modo sentido la comparación con Cartago, cuya constitución "tuvo una estructura acertada precisamente en sus aspectos más característicos" (6, 51, 1). Sin embargo, el momento crítico del ciclo es el periodo de culminación, "y concretamente en él se diferenciaron las constituciones de Cartago y de Roma", pues en la época de la Segunda Guerra Púnica Cartago ya había alcanzado su punto álgido, mientras que Roma llegaba a él. De esta manera, la superioridad de Roma se debe a que se adaptó mejor que Esparta a una política expansionista y a que pudo y supo aplicar el freno de la constitución mixta antes que el pueblo se hiciera con el poder, antes de entrar en la fase en la que ahora se encuentra Cartago²⁰⁶. La lección para el futuro es obvia y Cicerón supo escucharla.

La constitución mixta, decía, aunque con problemas y dificultades, funcionó relativamente bien hasta mediados del siglo II a.C. Ya lo señalaba: al hablar de la "constitución mixta" Polibio piensa al modo griego. ¿Cómo entenderla en el contexto y con categorías romanas? Podemos verla de la mano de Cicerón.

4) Hay autores que sostienen que las visiones de Polibio y Cicerón sobre la constitución mixta están muy próximas²⁰⁷; para otros, sin embargo, hay considerables diferencias, dadas por la influencia de la teoría aristotélica, por el deseo de presentar una visión de la constitución mixta en la que la "agitación popular" no tenga un papel relevante y, en fin, por una aproximación positiva a la monarquía en tanto que constitución²⁰⁸. Todo ello es cierto, pero lo es sobre todo, y de aquí las divergencias, que las reflexiones de uno y otro toman pie

²⁰⁵ "Cuando se dispusieron a imponer su hegemonía sobre todos los griegos, los lacedemonios vieron peligrar al punto su propia independencia. Los romanos, en cambio, lograron dominar a todos los italianos y, en poco tiempo, se enseñorearon del universo entero" (6, 50, 6).

²⁰⁶ "Por entonces era el pueblo quien en Cartago decidía en las deliberaciones; en Roma era el senado el que detentaba la autoridad suprema. En Cartago, pues, era el pueblo el que deliberaba, y entre los romanos la aristocracia" (6, 51, 6-7).

²⁰⁷ Cfr., por ejemplo, V. Pöschl (1936), pp. 72 y ss. J. L. Ferrary (1984), pp. 87-98.

²⁰⁸ Cfr. A. W. Lintott, (1990).

en situaciones históricas muy diversas. Polibio piensa en la Roma del siglo II a.C., Cicerón presta atención (y a diferencia del historiador, también como actor) a la realidad política de su tiempo, marcada — en lo que ahora interesa, el sentido y la finalidad de la constitución mixta— por el dualismo entre el Senado (y las magistraturas) y las diversas asambleas populares.

Podría pensarse que el peso del *populus* viene dado sobre todo por su papel y función en las votaciones, pues aquí parece ponerse de manifiesto su *summa potestas*, al punto de que algunos estudiosos han llegado a señalar que el derecho objetivo político romano reconocía la hegemonía de la voluntad popular. Una afirmación tan rotunda necesita ser matizada, aunque sólo sea porque en el mundo romano los votantes solían decidirse en función de las innumerables vinculaciones que por aquel entonces determinaban en gran medida las acciones: parentesco, amistad, clientelismo, obligaciones nacidas de los *beneficia* recibidos, pertenencia a la misma *tribus*, región o ciudad, etc.²⁰⁹; a la hora de votar en una u otra dirección también era fundamental el brillo del nombre de una familia nobiliaria famosa, el recuerdo de los hechos relevantes del candidato o de sus antepasados, los juegos organizados, los edificios construidos o los repartos de trigo llevados a cabo (Cic. *ad Att.* 4, 16, 6).

Si Ronald Syme no yerra cuando afirma que a lo largo de toda la República romana veinte o treinta personas de una docena de familias monopolizaron los cargos públicos y el poder²¹⁰, puede entonces defenderse que, lejos de todo enfrentamiento político-ideológico, las contiendas electorales constituyen un mero reflejo de las luchas por el poder en el seno de una oligarquía cerrada. Desde otro punto de vista, sin embargo, se ha argumentado que es poco probable que las clientelas y amistades pudieran determinar de manera significativa los procesos electorales; si así fuera, cabría hablar de un enfrentamiento político más allá de la pura y dura lucha por el poder²¹¹. El *Commentariolum petitionis* escrito por Quinto Cicerón para su hermano demostraría la necesidad que tenían los políticos de ganarse el favor de no sólo una docena de familias²¹². Pero no puede olvidarse

²⁰⁹ Cfr. Ch. Meier (1966), pp. 8 y ss.

²¹⁰ R. Syme (1939), p. 18.

²¹¹ Cfr. P. López Barja de Quiroga, F. Lomas Salmonte (2004), pp. 176 y ss.

²¹² "Procura que se vea cuán abundantes y de qué clase son tus amigos; pues tienes lo que ningún novel tuvo: a todos los publicanos, casi todo el estamento ecuestre,

que este pequeño manual del candidato o prontuario electoral es un texto muy coyuntural escrito para una persona y una elección muy concreta: "no escribo para que sirva para cualesquiera candidatos, sino específicamente para ti y para esta elección" (*Com. pet.* 58). Las circunstancias excepcionales de Cicerón como *homo novus* le obligarían a recurrir a medidas también excepcionales²¹³. Por ello Quinto no recomienda que su hermano exponga ideas políticas, sino que proyecte una imagen de estudiada ambigüedad para contentar a todo el mundo: no hay que descuidar "la urbe entera, de todas sus asociaciones, aldeas y barrios" (*Com. pet.* 30), pero, sobre todo, tiene que dedicarse "a los senadores y caballeros romanos, y, en todos los demás estamentos, a los hombres activos influyentes" (*Com. pet.* 29). Porque no importa la puesta en práctica de determinado proyecto político (supuestamente *optimate*), sino la satisfacción de intereses particulares. Puede incluso defenderse que los puntos de vista más políticos estaban ausentes de las votaciones, si por tales se entienden las consideraciones que afectaban a la totalidad de la *res publica*.

El tratamiento ciceroniano de la constitución mixta está muy condicionado por esta tensión de la que él fue muy consciente, la contradicción entre la problemática política más general de la *res publica* y los motivos privados de los actores (pasivos y activos) de la vida de la República, entre la política en su cotidianidad más estricta y las grandes medidas que habría sido necesario tomar para adecuarla a los nuevos tiempos. Y la política en su cotidianidad más estricta, no hay que olvidarlo, tiende a la atomización de los intereses, de los interesados y de los que pueden satisfacer los intereses de los interesados. En ocasiones, recuerda Cicerón, las cuestiones sometidas a votación podían ser tan triviales que "que a duras penas se encuentran cinco votantes (y además pertenecientes a tribus distintas) que otorguen su sufragio" (*Pro Sest.* 51, 109). Al margen de la exageración

muchos municipios afectos, muchos particulares de toda clase defendidos por ti y bastantes asociaciones, además de numerosísimos jóvenes devotos tuyos por el cultivo de la oratoria y la diaria asiduidad y frecuentación de tus amigos" (*Com. pet.* 3).

²¹³ "Evitarás durante la campaña intervenir en asuntos públicos, ni en el Senado ni en las asambleas, sino que debes retenerte, para que el Senado aprecie, según lo que ya hiciste, que serás un defensor de su autoridad; los caballeros romanos y los hombres honorables y acomodados, por tu pasado, que te cuidarás de su tranquilidad y de la paz pública; el vulgo, en tanto que fuiste *popularis* aunque sólo en discursos de mítines o juicios, que no te desentenderás de sus intereses" (*Com. pet.* 53).

y de que no siempre fuera así, cabe sospechar que en estas circunstancias las diversas facciones tenían que ser volátiles y poco compactas, pues un mismo actor, en función de sus intereses y de las cambiantes circunstancias, podía aliarse ora con unos ora con otros. Cicerón, sin embargo, parece distinguir con toda claridad dos clases (*duo genera*) de hombres entre los que aspiran a ocuparse de los asuntos políticos, los *populares* y los *optimates* (*Pro P. Sest.* 49, 96). En *De inventione* II, 17, 52, señala que cuando Cayo Flaminio fue tribuno de la plebe “presentó ante la asamblea del pueblo una ley agraria en la que de manera sediciosa se oponía a la voluntad del senado y en especial a los intereses de la aristocracia”. Y en el 60 a.C., con ocasión de su coyuntural alianza con César y Pompeyo, confiesa a Ático que tendrá *pax cum multitudine* (*ad Att.* II, 3, 4). Salustio, siempre un agudo observador del pasado republicano, observa que eran habituales “los conflictos del partido popular y del de la nobleza y también todas las intrigas subsiguientes” (*Bell. Iug.* 41, 1). Años más tarde, Tácito, contraponiendo su época (en la que la situación política es “estable, tranquila y feliz”) a la turbulenta de los últimos años de la República, menciona “el frecuente antagonismo entre el senado y la plebe” (*Dial. orat.* 36, 3). ¿Puede pensarse que la constitución mixta busca la armonía entre *optimates* y *populares* en tanto que supuestas partes constituyentes de la sociedad romana?

La posibilidad de considerar al *populus* una parte definida en la vida política de Roma toma pie en el derecho casi universal de veto que poseían los tribunos de la plebe²¹⁴, a lo que habría que añadir que los *comitia tributa*, presididos por estos magistrados, podían, desde el 287 a.C., emitir plebiscitos vinculantes para toda la comunidad. Es cierto que por lo general se seguía el principio que Cicerón enuncia con nostalgia en *República* II, 32, 56 (*pauca per populum, pleraque senatus auctoritate et instituto ac more*), pero que el criterio determinante fuera “la autoridad, la decisión y la tradición del Senado” no quita para que el *populus*, al menos en teoría, pudiera entrometerse en los dominios que la tradición reservaba al Senado, ni para que decretara en contra de los intereses de la aristocracia senatorial, como sucedió en ocasiones. Tal vez por ello hable Salustio de la *summa potestas* de las asambleas populares (*Ep. ad Caes.* II, 3, 2) y Cicerón señale en *Rab. perd.* 5: *Quirites, quorum potestas proxime ad*

²¹⁴ Cfr. G. Nocera (1940), pp. 31, 69 y ss.

deorum immortalium numen accedit. Planteadas así las cosas podría pensarse que la tarea y éxito de la constitución mixta residió en armonizar tal hegemonía con un marco político general de carácter aristocrático y que, a la inversa, su fracaso se hizo patente cuando no pudo llevar a cabo de manera satisfactoria tal tarea mediadora.

No es el momento de entrar una vez más en la debatida cuestión de si en la República Romana cabe encontrar algo más o menos parecido a nuestros partidos políticos, de manera que pudiera hablarse del partido del gobierno y del de la oposición, el de los *optimates* o senatorial y el de los *populares* o democrático. La cuestión es ociosa en gran medida porque todo dependerá de lo que se entienda por "partido"²¹⁵. Me limitaré, pues, a dibujar con la máxima brevedad posible el trasfondo histórico que subyace a la discusión ciceroniana de la constitución mixta, punto de vista desde el cual parece claro que el Arpinate en particular —y los autores antiguos en general— siempre utiliza la voz *popularis* para referirse a individuos o temas políticos concretos, no para mentar agrupaciones organizadas. Desde esta perspectiva, la contraposición entre *optimates* y *populares* más que sociológica, sería ideológica²¹⁶. Cuando en *Pro Sestio* 45, 96 Cicerón caracteriza a los *populares* como quienes pretenden que sus acciones y palabras sean gratas a la multitud (*qui ea quae faciebant (...) multitudini iucunda volebant esse, populares (...) habebantur*) el plural no expresa un colectivo, sino la validez general de la afirmación: no identifica a los *populares* con la *multitudo*, los distingue en tanto que son sus amigos y, llegado el caso, sus dirigentes. La palabra *populares*

²¹⁵ En cierto sentido, la polémica tiene más que ver con sus intérpretes que con los mismos romanos, pues quizás en el origen de esa consideración que ve en la República romana dos partidos políticos enfrentados se encuentre la tendencia de Mommsen a proyectar sobre el pasado su admirado bipartidismo británico. A diferencia de la concepción electoralista hoy en día habitual, para el estudioso alemán los partidos políticos son o debían ser encarnaciones de modelos políticos. Guiado por este prejuicio (en sentido gadameriano), Mommsen aisló un conjunto de ideas (mejorar la suerte de los deudores, colonización transmarítima, igualdad jurídica, creación de un poder ejecutivo independiente del Senado) que, supuestamente, vertebrarían una acción política unitaria y homogénea que enlazaría los proyectos reformistas de Tiberio Graco con las medidas igualmente "populares" de César. El siguiente paso, en mi opinión indebido, es obvio: dado que existe un conjunto de ideas como objeto de la acción política, debe haber también un sujeto de tal acción política: el "partido popular". Sobre estas cuestiones cfr. el esclarecedor artículo de P. López Barja de Quiroga (2005).

²¹⁶ Cfr. H. Strasburger (1939). pp. 782-783.

no designa un grupo organizado, menta una colectividad de personas individuales. Juan Antonio Ayala traduce la expresión *populares isti* de *ad Att.* II, 19, 2 por “estos demagogos”, con entera corrección, porque en estos momentos no está en juego el “partido popular”, sino individuos concretos, César y Craso, que “incluso han aprendido a burlarse de las personas moderadas”. Poco más adelante, el Arpinate emplea la expresión “sentimiento popular”, y no se refiere a un programa político, sino a una forma de comportarse:

Se ha visto claramente el sentimiento popular (*populi sensus*) en el teatro y en los juegos. En los juegos de los gladiadores, tanto el maestro como sus acólitos han sido recibidos con silbidos: en los juegos Apolinales el actor Difilo atacó inoportunamente a nuestro amigo Pompeyo. (*ad Att.* II, 19, 3)

Aunque se opone al “popular” (demagogo) César, Bíbulo es igualmente “popular”:

Bíbulo está en el séptimo cielo debido a la admiración y al apoyo de todo el mundo. Sus edictos y discursos se publican y se leen. Ha llegado a la gloria más alta por un camino nuevo: no hay nada tan popular como el odio a los demagogos (*populare nunc nihil tam est quam odium popularium*). (*ad Att.* II, 20, 4)

Algunos autores sostienen que habían diferencias de fondo entre *optimates* y *populares*. Así, por ejemplo, mientras que los primeros defenderían una estricta desigualdad política y económica, los segundos se mostrarían partidarios de medidas en beneficio del pueblo, tales como repartos de trigo, leyes agrarias y fundaciones coloniales²¹⁷, de forma que habría una lucha entre *optimates* y *populares* que puede y debe interpretarse como conflicto entre unos pocos y la mayoría de los romanos²¹⁸. Sin embargo, aún aceptando que hubiera tal enfrentamiento, tal vez no sea arriesgado afirmar que los muchos son irrelevantes, que lo perentorio no son las masas, sino sus dirigentes, de forma que, en realidad, el conflicto se plantearía entre dos minorías: una que recuerda e instrumentaliza los hechos y acciones de los antepasados y otra que instrumentaliza a la “plebe”. Creo que este planteamiento puede sostenerse, si bien habría que plantear a continuación el sentido y dirección de la segunda de estas instrumentalizaciones: si apunta a conseguir mejoras para la mayoría de los ciudadanos de Roma, o si este asunto es en último extremo irrelevante.

²¹⁷ Cfr. J. L. Ferrari (1982).

²¹⁸ Cfr. P. López Barja de Quiroga (2006).

En todo caso, de esta manera sólo consigue desplazarse el problema, pues incluso suponiendo que los Gracos y otros *populares* sintieran un sincero interés por la suerte de los más desfavorecidos, esto no dice nada, en principio, a favor de la cuestión política, sino sólo de la económica. De que hubiera dirigentes romanos que llegaran a la sensata conclusión de que la existencia de enormes desequilibrios económicos era disfuncional para el mantenimiento y la estabilidad de la *res publica* (y de que legislaran atenuándolos o suavizándolos), no se sigue directa y necesariamente la existencia de una tradición democrática que, se supone, sostuviera que la participación *activa y directa* de estas grandes mayorías numéricas pudiera ser funcional para la *res publica*. La sombra de Grecia, o de la imagen idílica que tendemos a hacernos de ella, es muy alargada. No dudo de la importancia y realidad de la "participación" en el contexto de la democracia griega (por otra parte, a lo largo de tan sólo de unos pocos decenios), pero en el caso de Roma el asunto plantea muchos más problemas, dada la pasividad de las asambleas. Cuando los tribunos proponen leyes "democráticas" en oposición al Senado ¿qué sucede? ¿se instaure una tradición democrática, como sugieren algunos autores, o más bien se autonomiza la esfera jurídica, como señalaba más arriba?

Tampoco puede dudarse de que en el pensamiento político ciceroniano están muy presentes los antecedentes griegos ni de que su análisis puede servir para trazar una tradición democrática que no sólo una a griegos con romanos, sino a ambos con nosotros²¹⁹. Y aunque es cierto que hay documentación que permite construir esa tradición democrática, toda ella tiene que ver, directa o indirectamente, implícita o explícitamente, con el concepto de *populus*, y empleo la expresión "concepto" con toda intención, pues, de nuevo al margen del carácter más o menos compasivo de algunos políticos *populares*, el problema, más que en este nivel personal, debe plantearse en el reino abstracto de lo político, donde no habitan individuos, sino justamente conceptos, con los que puede jugarse con mucha más libertad que con las personas reales. Porque esto es lo que se detecta en el empleo ciceroniano en particular y romano en general del concepto de pueblo: un juego político. En ocasiones, "pueblo" son todos los romanos, otras veces algunos de ellos (bien sean sólo los no-

²¹⁹ Cfr. P. López Barja de Quiroga (2006).

senadores, bien los no-senadores más los plutócratas de rango ecuestre), a veces el concepto "pueblo" es la gran masa de pobres o los clientes de determinado aristócrata. "Pueblo" son también las masas manipuladas por los enemigos de Cicerón que, en realidad, no constituyen para el Arpinate el verdadero y auténtico pueblo, sino algo que no se sabe muy bien qué es. El pueblo es una entidad más o menos amorfa que vota las leyes y es el objeto beneficiado por la legislación "popular", etc. Porque aquí está el problema: mientras que el colectivo oligárquico senatorial es relativamente fácil de aprehender, el "pueblo" es mucho más evanescente e impreciso (como sucede por lo general con los conceptos). Por eso los políticos romanos pueden "jugar" con él, y no me refiero sólo a la manipulación concreta, sino al uso ideológico de un concepto que, en principio, parece valer para casi todo. De aquí la tensión entre, por una parte, la tendencia a delimitar al *populus* como una entidad concreta y real (por ejemplo: son pueblo los que votan en las asambleas), y, por otra, el uso de "pueblo" como categoría ideológica (por ejemplo: el pueblo romano es muy superior a los pueblos bárbaros). ¿Es "pueblo" un "hombre nuevo" riquísimo pero que todavía no ha alcanzado ninguna magistratura importante? ¿en qué momento el *homo novus* Cicerón deja de ser "pueblo"?

El "pueblo" ateniense, el *dêmos*, sí es una realidad política concreta (al menos, como decía antes, durante algunos, pocos, años), pero el *dêmos* no es el *populus*, porque el "pueblo" romano carece de concreción política: es objeto, no sujeto, de la acción política. Podría argüirse que por ello hay una tradición democrática en Roma, porque hubo individuos que intentaron (y consiguieron en parte) modificar esta situación, "demócratas" que quisieron que el pueblo fuera sujeto político en sentido estricto, algo que horrorizaba a Cicerón, por razones económicas, pero también por motivos políticos. Pero de que hubiera individuos, Cicerón entre ellos, que se opusieron con energía a los repartos de trigo, a las reformas agrarias, a los votos secretos o a la condonación de deudas, no cabe concluir que hubiera otros individuos que entendían que todas estas reformas tenían un sentido político democrático. Y aunque fuera así, de aquí no se sigue que unos y otros tuvieran programas políticos definidos, sino intereses contrapuestos.

Cicerón lo señala de manera profundamente ideológica cuando los distingue atendiendo a su diferente comportamiento: los *populares* halagan a la multitud, los *optimates*, por el contrario, se conducen de tal forma que sus decisiones reciben "la aprobación de los mejores"

(*Pro Sest.* 45, 96). De igual modo, cuando comenta a Ático que el paso de Clodio a la *plebs* tiene "algo de popular" (*ad Att.* II, 7, 2), es muy probable que no sólo pensara en su intención de ser tribuno, sino que además tuviera en mente una forma de hacer política, por completo contraria al *mos maiorum*. La oposición entre *populares* y *optimates* no es sustantiva, no implica la contraposición de propuestas políticas, sino de maneras de hacer política, una rechazable y otra digna de alabanza²²⁰. De forma muy parecida se expresa Salustio en *Conjuración de Catilina* 38, 1: de un lado "los que empezaron a soliviantar a la plebe con acusaciones al Senado y luego a encenderla más con dádivas y promesas para así llegar a ser ellos mismos más célebres y poderosos"; de otro, "la mayor parte de los nobles", los cuales, matiza, se enfrentaron a los anteriores "por su propio engrandecimiento bajo la apariencia de hacerlo por el Senado", lo cual indica que en estos momentos se dirimían intereses privados, ideológicamente camuflados como intereses de dos "partes": la plebe y el Senado²²¹.

Si se leen en conjunto *Cat.* 38 y *Bell. Iug.* 41 surge un panorama en el que las "partes" no son el sujeto de la acción, sino el objeto, por lo cual es cuanto menos aventurado pasar sin solución de continuidad del abstracto "partes" al concreto "partido"²²². Las *factiones*, por el contrario, sí son sujetos de acción política, pero en tanto que "personas" que utilizan en beneficio propio sus clientelas: "Cuando hay determinadas personas que en razón de sus riquezas, abolengo u otra ventaja, dominan la república, son una facción, aunque ellos se llamen gente noble", señala Cicerón (*Rep.* III, 13, 23)²²³. De esta

²²⁰ "No vemos, en cambio, que sean alabados los que alguna vez incitaron los ánimos del pueblo a la sedición, los que con sus dádivas intentaron cegar el espíritu de la gente ignorante o los que provocaron alguna animadversión contra hombres enérgicos, distinguidos y beneméritos de la República. Nuestros compatriotas los consideraron siempre ciudadanos frívolos, temerarios, malvados y perniciosos. Por el contrario, quienes refrenaron sus ataques y tentativas, quienes, con su autoridad, lealtad, constancia y grandeza de ánimo, resistieron los planes de los audaces, han sido considerados siempre como hombres serios, líderes, guías y garantes de nuestra dignidad y de nuestro imperio" (*Pro P. Sest.* 66, 139).

²²¹ Salustio también explica con gran perspicacia porque la "parte" de los *nobiles* presenta, por así decirlo, una mayor organicidad: "Por lo demás, la nobleza tenía más poder por la propensión de los de su clase a asociarse, en cambio la fuerza de la plebe, que era más numerosa, quedaba más debilitada al estar desunida y dispersa" (*Bell. Iug.* 41, 2).

²²² Cfr. H. Strasburger (1939), p. 785-786.

²²³ Cfr. W. Kroll (1933), pp. 70 y ss.

manera, más que de un programa político *popular* concreto y determinado, sería más correcto hablar del *populariter agere* como el intento, generalmente por parte de los tribunos de la plebe, de presionar al Senado, a los magistrados o los jueces, agitando el fantasma de la insurrección de las masas: más que de oposición entre Senado y pueblo, nos encontramos ante una estrategia política de los políticos *populares* que proyecta ideológicamente su oposición con la mayoría senatorial para conseguir determinados intereses, no directamente del pueblo (entendido como el conjunto de los más desfavorecidos), sino de los políticos *populares* o sus patrones²²⁴. A tal fin era habitual, por ejemplo, acusar al Senado de estar condicionado por sus intereses estamentales (Sal. *Bell. Iug.* 41, 5), de arbitrariedad, soberbia y crueldad (Sal. *Bell. Iug.* 30, 3), de monopolizar el poder y los beneficios del Estado (Sal. *Bell. Iug.* 31, 9 y 20).

Salustio recuerda en su *Guerra de Yugurta* (13, 7) que en casos puntuales era posible ganar (comprar) a individuos con gran influencia en el Senado aún careciendo de relaciones personales con ellos: “estimulados buena parte de ellos por la esperanza y otros por el dinero, se dedicaban a convencer a los senadores para que no se tomaran decisiones excesivamente rigurosas contra Yugurta”. La figura del “conseguidor” era común en la Roma de aquel entonces: no todos pueden ser jurisperitos o elocuentes, advierte Cicerón, sin embargo, continúa, “se puede hacer bien a muchos con las obras, procurando a otros cargos honoríficos, recomendando a los jueces, a los magistrados, velando por sus intereses, solicitando para ellos la asistencia de jurisconsultos y abogados”. (*Off.* II, 19, 67). La resolución que se toma o el bien que se hace no lo es con relación a la cosa, sino en función del interesado (*popular* u *optimate*), de suerte que cuando éste cambia también puede modificarse lo decidido o el bien hecho, en función —ya lo recordaba— del entramado de relaciones familiares, clientelismo, amistad o dependencia. Pero esta compleja red de relaciones sólo puede funcionar en la medida y en tanto que cada uno de los implicados en ella se atenga de manera relativamente estricta a sus *officia*, y el *officium* de los *nobiles* es dedicarse a la política, pues el canon axiológico de la nobleza romana alcanzaba su cima en la entrega a la *res publica*, al punto de que era casi lo mismo ser noble y adoptar una función hegemónica en la *res publica*: quien

²²⁴ Cfr. Ch. Meier (1965), pp. 549 y ss.

era noble se dedicaba a la política y quien se dedicaba a la política era noble²²⁵.

¿Qué sentido tiene en estas condiciones la constitución mixta? La pregunta es pertinente si se piensa que a propósito de la entrega de la nobleza a los asuntos de la *res publica* no cabe matizar si es interesada o desinteresada, pues la ecuación señalada más arriba implica una identificación total y absoluta de la aristocracia senatorial con su Estado. En este nivel, pero sólo en él, desaparece la tensión entre lo público y lo privado también apuntada en líneas precedentes. El buen funcionamiento de este constructo —insistiré una vez más— exige que cada cual se atenga a sus *officia*, lo cual presupone, a su vez, una sociedad homogénea, una sociedad en definitiva en la que no hubiera divorcio entre derecho y poder (igualmente observado y teorizado por Cicerón), porque en ella impera de manera absoluta e indiscutida el *mos maiorum*.

Considerada de manera abstracta e ideal, la constitución mixta pide el reparto del poder entre los distintos elementos que constituyen la sociedad, y en Roma, por tradición, de acuerdo con el *mos maiorum*, estos sectores eran dos: *senatus populusque Romanus*. La constitución mixta debe armonizar, pues, *senatus* y *populus*. Sucede sin embargo, Cicerón lo vio con claridad, que la sociedad romana, al menos a partir de determinado momento de su desarrollo, es mucho más compleja. Ahí están, por ejemplo, “los caballeros”, que si bien en algún momento pudieron integrarse con relativa comodidad en la república aristocratizante de los *nobiles*, a partir de otro, que tal vez cabría situar en torno a los acontecimientos protagonizados por los Gracos, empezaron a enturbiar ese límpido horizonte que exige el buen funcionamiento de la constitución mixta.

Más arriba señalaba que Tiberio Graco puso de manifiesto la posibilidad de actuar políticamente más allá o incluso al margen del Senado, ahora deseo resaltar que esta eventualidad fue aprovechada por los actores implicados en los acontecimientos que condujeron a la crisis final de la República. Además, el asesinato del tribuno proporcionó a la *causa populi* un mártir susceptible de rentabilizarse en los enfrentamientos con el Senado. Y los *equites*, por su parte, se percataron de que sus intereses no coincidían exactamente ni con los del *populus* ni con los del *senatus*, y con toda seguridad acabaron por darse cuenta de que sus aspiraciones no eran mejor servidas por el

²²⁵ Cfr. Ch. Meier (1966), p. 47.

Senado como institución, sino por alguno de los grandes *nobiles* cuyos intereses, por su parte, también a partir de determinado momento, no coincidían por entero con los de la aristocracia senatorial en su conjunto. La constitución mixta, decía, también debe tener en cuenta al *populus*; pero la palabra oculta una plétora de fenómenos irreducibles a un denominador común, pues, además y al margen de la ambigüedad señalada más arriba, ¿qué intereses podían tener en común la *plebs rustica* y los soldados y veteranos o qué unía a éstos a la *plebs urbana*? ¿Qué sentido puede tener en estas circunstancias la constitución mixta?

5) Cicerón conoce por propia experiencia personal el resultado de ese delicado equilibrio entre Senado, asambleas y magistraturas que Polibio veía en la raíz de la grandeza de Roma: duda que los comicios sean portadores o expresión de la voluntad del *populus Romanus*, pues tal voluntad no es independiente. No me refiero sólo al hecho, ya señalado, de que el orden de votación fuera timocrático y a la circunstancia de que el pueblo no se hiciera presente en su globalidad indiferenciada, sino siempre dentro de una determinada organización portadora de la voluntad. Además de ello, o por encima de ello, está la circunstancia de que el pueblo no puede hacer propuestas por sí mismo, se limita a rechazar o aprobar las realizadas por un magistrado; y a este respecto no puede olvidarse la ya citada red de relaciones de amistad y clientelismo que rige en la sociedad romana. La voluntad de los patrones, y entre ellos en particular la de los *nobiles*, es un factor importante en el proceso de formación de la voluntad en las votaciones de los comicios²²⁶, pues a diferencia de lo que sucedía en Grecia, en Roma las asambleas cívicas eran la suma de un número dado de unidades organizativas ordenadas según determinados principios, no de los ciudadanos individuales. Además, con la expansión de Roma los comicios perdieron progresivamente la pretensión de ser asambleas de *todos* los ciudadanos y se convirtieron en asambleas de los que vivían en la *urbs* o en su entorno más próximo.

Todas estas estrategias de limitación de la voluntad configuran y están al servicio de la formación de un sistema de relaciones de dependencia de la masa de la población respecto de un estrato de ciudadanos ricos y prominentes, entre los cuales los *nobiles* son con

²²⁶ Cfr. Ch. Meier (1966), pp. 120-121.

mucho los más importantes, pues de ellos surgían los magistrados (incluyendo, desde luego, a los tribunos y a todos aquellos que llevaban una política *popular*). Es comprensible que las comicios perdieran peso frente a la voluntad de los magistrados, tanto más dominante cuanto más formales eran aquéllos. Y los magistrados, por su parte, podían resolver “actuar popularmente”. Los casos extremos de conflicto entre el Senado y los comicios —aquéllos en los que la constitución mixta muestra sus límites— expresan sobre todo que un particular ha sido capaz de instrumentalizar las asambleas populares para imponerse a la mayoría senatorial. La constitución mixta entendida al modo romano, en la medida en que respeta la libre voluntad del pueblo expresada en las asambleas, es en última instancia una estrategia para debilitar al Senado, mas en beneficio de individuos ambiciosos y poderosos como Pompeyo o César, y no para que de esta situación nazca ese sutil equilibrio entre los aspectos más positivos de la monarquía, la aristocracia y la democracia, que Polibio, reflexionando con y desde categorías griegas, había detectado en los momentos más gloriosos de la República.

Cicerón, decía, duda de que los comicios expresen la voluntad del *populus Romanus*; manifiestan más bien la de aquellos que pueden amañarlos (*Pro P. Sest.* 49, 104 y ss.): en modo alguno hay una *voluntas populi Romani* en el sentido de una *summa potestas populi Romani*. En el *Pro P. Sestio* lo lamenta, mas por las particulares circunstancias de un discurso que tiene por objeto defender a Sestio (que tanto le había apoyado) de una acusación de corrupción electoral. En general, sin embargo, el Arpinate no suele deplorar que la voluntad del pueblo aparezca unida a la de un magistrado auténtica y realmente *optimate*, por la sencilla razón de que la voluntad libre del pueblo es *licentia* que debe ser reprimida mediante un *pactio inter populum et potentis*²²⁷: Pero no se trata, o no sólo, del profundo desprecio que los intelectuales suelen sentir por el pueblo. Más allá de esta circunstancia hay profundas razones políticas: si como señalaba más arriba la constitución mixta puede ser una estrategia para debilitar al Senado en beneficio de poderosísimos plutócratas capa-

²²⁷ “Cuando el pueblo tiene todo el poder, y todo se gobierna a su arbitrio, se habla de libertad, pero lo que hay es libertinaje. Mas cuando hay un respeto recíproco, de hombre a hombre, y de clase a clase, entonces, como nadie confía en sí mismo, se da como un pacto entre el pueblo y los poderosos, gracias al cual se produce ese tipo mixto de ciudad que elogiaba Escipión” (*Rep.* III, 13, 23).

ces de instrumentalizar las asambleas populares por sus relaciones familiares, de amistad y patronazgo, la desarticulación política de tales asambleas supondrá privar a tales individuos de un importante punto de apoyo: Cicerón tiene muy presente el binomio Clodio/César.

Tal vez por este motivo, en aquellos tiempos de *perturbatio disciplinae veteris* (*De orat.* I, 3), Cicerón se sintiera tentado por la solución silana, que puede encontrar además, ya lo apuntaba, cierto apoyo teórico en la especulación teórica de raíz estoica: un individuo cuyo poder era comparable con el de Júpiter (*Pro Rosc. Am.* 45, 130-131), extremo necesario para recuperar la disciplina de los mayores²²⁸. Y aunque es muy probable que la intención de Sila fuera exactamente esta, restaurar en toda su pureza, con la máxima coherencia y con todos los medios disponibles, un régimen senatorial, era también evidente que la victoria de un único hombre ocupaba el lugar de la *victoria populi Romani*²²⁹. El camino estaba señalado, pues se había llegado a una situación en la que la hegemonía se decidía en términos militares, en la que el vencedor sólo podía serlo al precio de la aniquilación del adversario. Christian Meier ha llamado la atención sobre la paradoja que supone que la construcción de un orden que descansaba casi exclusivamente en el Senado fuera llevada a cabo por un individuo con ilimitados poderes dictatoriales y en oposición más o menos larvada con los senadores más prominentes, que asistieron mudos, atónitos y aterrorizados (en sentido estricto) a la obra de una única voluntad. Sila, señala Mommsen, había resuelto “verificar la restauración de la oligarquía por sí solo, sin el concurso de los oligarcas, y aun a pesar suyo”²³⁰. El dictador, en definitiva, siguió el camino iniciado por los Gracos, me refiero a la posibilidad de actuar políticamente al margen del Senado; y si lo hizo, al menos en teoría, a favor de tal institución, nada impedía que otros siguieran su ejemplo en sentido inverso. Antaño, escribe Cicerón, el Senado era “el puerto y el refugio de reyes, de pueblos y de naciones”, y los magistrados “se preciaban de conseguir los mayores elogios, protegiendo a los socios con justicia y fidelidad”. Tanto Cicerón (*De off.* II, 27 y ss) como Salustio (*Cat.* XI, 4 y ss.) sitúan en Sila el punto de inflexión de la vida

²²⁸ “Mientras era preciso y así lo exigía la misma realidad, un solo hombre acumulaba todos los poderes; cuando este hombre creó magistraturas y estableció leyes, se restituyó a cada individuo la función y la autoridad que le eran propias” (*Pro Rosc. Am.* 48, 139).

²²⁹ Cfr. K. Latte (1967), p. 235.

²³⁰ Th. Mommsen (2003), p. 358.

moral de Roma. Por ello, retrospectivamente, escribe Cicerón: *Honestam causam non honesta victoria secuta est* (*De off.* II, 8, 27)²³¹; y considera su discurso en defensa de Roscio Amerino dirigido “contra la influencia del poder de Sila”. (*De off.* II, 14, 51).

En estas y similares oscilaciones hay que ver su capacidad adaptativa a las diversas circunstancias políticas, pues su problema —como el de Séneca y en general el de todos los estoicos que se implicaron en la turbulenta vida política de Roma— era contemporizar con lo malo para evitar lo peor. Cuando el Arpinate afirma que Catón actúa como si viviera en la república platónica y no en la letrina de Rómulo no elogia al *stoicus perfectus* (“con su espíritu extraordinario y con su gran fidelidad a veces hace daño a la República” [*ad Att.* II, 1, 8]), manifiesta su posibilismo, porque los grandes hombres de Estado nunca elogiaron “la permanencia en la administración de la república”, y porque la política, como la navegación, es el arte de saber ceder ante las tempestades²³². Dicho de otra manera, la política obliga a ceder porque es el arte de alcanzar consensos. Tal es la clave de su teorización y “romanización” de la constitución mixta. Más adelante me ocuparé de estas cuestiones con algo de detalle.

²³¹ Salustio coincide: *bonis iniitiis malos eventus habuit* (*Cat.* XI, 4)

²³² “Es una necesidad el mantener con peligro el rumbo que habías tomado, antes que modificarlo convenientemente y llegar al punto que te habías propuesto; así, en la administración de la república todos debemos de proponernos lo que he dicho muchísimas veces, el descansa en el honor. No debemos decir siempre lo mismo, pero sí pretender el mismo fin” (*ad fam.* I, 9, 21).

VII. CICERÓN: FILOSOFÍA Y POLÍTICA

1) Cicerón se percató de que el ejercicio dialéctico de Carnéades tenía o podía tener profundas implicaciones políticas y jurídicas, pues el filósofo escéptico se había limitado a exponer en voz alta prácticas en modo alguno ajenas al mundo romano, que incluso encuentran eco en el ideal rigorista de Catón el Viejo. No es suficiente la integridad moral, también es necesario saber expresar en público con elocuencia argumentos a favor de esta posición; el *vir bonus* debe ser a la vez *dicendi peritus*. Es muy probable que Catón, en el 155 a.C., expresara su ideal del "varón bueno experto en el hablar" como exigencia de moralización de la retórica y rechazo de una filosofía, la griega, que mal se conjuga con la actitud de un pueblo que se aprestaba entonces, en los tiempos gloriosos de la República, a conseguir el "patrocinio de todo el mundo" (*De off.* II, 8, 26-27). En el 51-54 a.C., cuando Cicerón escribe su *República*, tras la experiencia silana y con las guerras civiles a la puerta, la problemática que Catón y Carnéades habían puesto sobre el tapete tiene aún mayor vigencia.

La actitud escéptica de examinar y argumentar una misma cuestión desde dos puntos de vista contrapuestos tuvo que haber ejercido una profunda fascinación sobre el abogado Cicerón, el cual, por ejemplo, actuó como parte acusadora en el proceso contra Verres y defendió a Fonteyo poco tiempo después, en ambos casos con idéntica brillantez y éxito, aunque uno y otro estaban acusados del mismo delito de extorsión a los provinciales. Como dice Antonio en el *De oratore*, "deberíamos desear sin reservas ese increíble vigor oratorio y variedad de Carnéades, quien nunca defendió en sus famosas disertaciones tema alguno que no demostrase, ni atacó ninguna que no demoliese" (*De orat.* II, 38, 161). Pero aunque la filosofía de los Académicos proporciona el mejor entrenamiento para el orador en formación porque estos filósofos son modélicos a la hora de rebatir cualquier asunto (*Fin.* V, 10) y obliga a argumentar ambos lados de una cuestión (*De orat.* III, 57-58; *Brut.* 119 y ss.; *Tusc.* II, 9), el escepticismo tiene consecuencias que Cicerón no puede aceptar.

De acuerdo con Carnéades sólo era posible una justificación pragmática de la función hegemónica adoptada por Roma, no naturalista, pues si existiera un derecho natural "lo justo y lo injusto sería lo mismo para todos, como lo es lo caliente y lo frío, lo amargo y lo dulce" (*Cic. Rep.* III, 8, 13). Los argumentos de Carnéades exigían una respuesta que Cicerón encuentra en cierta tradición estoica, si bien

reconoce que no podía esperar “nada grande o elevado” de Crisipo, “pues habla como suele hacer siempre, de suerte que todo lo trata por el valor de las palabras y no por el peso de la realidad (Cic., *Rep.* III, 8, 12). Aunque los estoicos presentan la ventaja de ser “los únicos que mantuvieron que la elocuencia era virtud y sabiduría”, su estilo oratorio no es sólo “descarnado, extraño y alejado de los oídos del común, oscuro, huero, seco”, por encima de ello es “de un tenor que no puede ser utilizado ante el público”²³³. Cicerón adecua el estoicismo a sus necesidades; sigue en ello a Panecio y Posidonio, que flexibilizaron el rigorismo estoico haciéndolo más práctico y atractivo para las clases dirigentes romanas, para hombres como Escipión Emiliano, Lelio o el mismo Cicerón, que estaban interesados teóricamente por la *res publica*, pero también por su ubicación y promoción personal dentro de ella. ¿Qué entiende Cicerón por filosofía?

En una carta dirigida a su hermano considera su propio consulado y las actividades políticas de Quinto en Asia como la realización de ese sueño platónico de acuerdo con el cual “los Estados no serían felices más que cuando empezaran a regirlos los doctos y los sabios o cuando los que gobernaban ponían toda su atención en la ciencia y en la filosofía” (*ad Q. Fr.* 1, 1, 29). Al margen de la exageración y autocomplacencia, el texto interesa porque señala con claridad la vocación política que debe tener la filosofía: Cicerón, decía, hereda el ideal catoniano del *vir bonus dicendi peritus*: es importante la índole y la disposición moral del individuo, pero si hay que tomar parte en la vida política (lejos de toda moralización de la retórica en función de valores tradicionales) también es necesario atender a las técnicas de persuasión. Y en función de esta participación activa, y a ser posible con éxito, Cicerón plantea una combinación de filosofía y retórica, porque la filosofía entendida al modo de los griegos, esa “sofisticada doctrina de allende los mares y ajena a nosotros” (*De orat.* III, 33, 135), es en el mejor de los casos un consuelo o un sustituto de la actividad política²³⁴. En qué sentido, habrá que verlo más adelante.

²³³ “Pues las cosas que a los estoicos les parecen buenas y malas no coinciden con el criterio de los demás ciudadanos, o, mejor dicho, de la humanidad. Distinta es la naturaleza de la consideración social, de la ignominia, del premio, del castigo; si es verdadera o no, no viene al caso, pero si siguiésemos esos criterios, no podríamos solucionar nada mediante la palabra” (*De orat.* III, 18, 66).

²³⁴ “Pues como nos consumiéramos en el ocio y fuera tal el estado de la república, que era necesario que ella fuera gobernada por la decisión y el cuidado de uno solo [Julio César], juzgué que ante todo por la causa de la república misma, la filosofía

Cicerón afirma que la filosofía griega se ha mostrado inferior a las prácticas militares, políticas y morales de los romanos (*Rep.* II, 1, 2; *Tusc.* I, 1-3); incluso el latín es más adecuado que el griego (*Fin.* 1, 10; *Nat. Deo.* 1, 8). En *Pro Murena* llega a ridiculizar a Catón por aplicar las doctrinas estoicas a la vida pública. Años más tarde, Tácito se burlará de Musonio Rufo por idéntico motivo (*Hist.* 1, 81), pues a fin de cuentas, como dirá Quintiliano, *philosophia enim simulare potest, eloquentia non potest* (XII, 2, 12). Cicerón no es ni un retórico ni un filósofo, sino un político que *utiliza* la retórica y la filosofía, que politiza una y otra bajo la figura de un orador ideal que no es otro que él mismo: piensa en él mismo y, sin embargo, a pesar de ser el orador ideal, sería exagerado afirmar que su actividad política se viera coronada por el éxito²³⁵.

2) El *Brutus*, escrito al comienzo de la dictadura de César y que concluye la coincidencia esencial entre la elocuencia y una *res publica* libre, es una historia de la oratoria en Roma, tema propicio para las consideraciones políticas, pues el ámbito de actuación del orador es el foro y los tribunales: dada su función pública, la retórica es el más político de los géneros literarios. La muerte de Hortensio, que se llora en los primeros compases de esta obra, ofrece ocasión para lamentar la pérdida de una *res publica* libre, donde el orador tiene su medio natural. Hortensio falleció a tiempo, pues en un Estado donde todo se resuelve por las armas no hay sitio para la oratoria²³⁶. La conclusión pertinente se saca a continuación, la *res publica* necesita la *auctoritas et oratio boni civis*²³⁷. La historia de la oratoria cobra sentido desde la

debía ser explicada a nuestros ciudadanos, considerando que era de gran interés, para esplendor y gloria del Estado, que asuntos tan graves y tan preclaros estuvieran contenidos también en letras latinas (...) También me exhortó a entregarme a estas cosas la aflicción de mi espíritu, provocada por una grande y grave injuria del destino. De la cual se hubiera podido encontrar algún consuelo mayor, no me habría refugiado, de preferencia, en éste. Mas de este mismo en ninguna otra forma pude disfrutar mejor que entregándome no sólo a leer libros, sino también a explicar toda la filosofía" (*Nat. Deo.* I, 7-9).

²³⁵ Un buen planteamiento general de la vida y actividad política de Cicerón puede leerse en F. Pina Polo (2005).

²³⁶ "Ciertamente, me angustia que el Estado no precise las armas de la razón, del talento y del prestigio personal, armas que yo había aprendido a manejar, con las que me había familiarizado y que no sólo convenían a un hombre relevante en política, sino también a una ciudad de costumbres y leyes intachables" (*Brut.* 7).

²³⁷ "Y si en nuestro país hubo alguna vez una época en la que la autoridad y la elocuencia de un buen ciudadano podían arrancar las armas de las manos de los

experiencia del presente, donde no coinciden poder e inteligencia política. Cicerón no dice cómo superar este divorcio; el *Brutus* expresa más bien la dolorosa conciencia de que la situación actual podría haberse evitado si se hubiera atendido a la voz de la razón: el *patrocinium pacis* frente a los *irati cives*. El problema, parece sugerir, nace de que no se ha escuchado o no se ha querido escuchar la palabra mediadora del orador y así y por ello, en la guerra civil, han encontrado su fin la *res publica* y la oratoria, dos aspectos, pues, de una misma realidad.

El *De inventione* (I, 1, 1-2) y el *De oratore* (I, 33-35) sugieren que la vida en sociedad y la civilización nacen de la elocuencia; la idea también se encuentra en el *Brutus* expresada como desmesurado elogio a Lucio Junio Bruto: gracias al poder persuasivo de la elocuencia este ilustre antepasado del futuro asesino de César y destinatario del *Brutus* liberó a la ciudad “de la inveterada tiranía monárquica”, sometiéndola a “los lazos de las magistraturas anuales, de las leyes y de los tribunales” (*Brut.* 53). Esta politización de la oratoria o esta utilización de la oratoria para realizar consideraciones políticas es particularmente patente en el *De oratore*, sobre todo si se compara esta obra con el juvenil *De inventione*, donde predominan las cuestiones técnicas²³⁸. Aunque el *De oratore* es más preciso y más sofisticado en la argumentación técnica, la diferencia fundamental entre estas dos obras no radica aquí, sino en el diseño del orador ideal: Cicerón dibuja un orador político que por su formación intelectual pudiera superar la escisión entre *res* y *verba* en una oratoria filosófica con marcada vocación política.

El *Brutus* y el *De oratore* son empeños paralelos: lo que en el primero se expone históricamente, en el segundo se razona de forma abstracta y teórica. Más adelante veremos cómo en la *República*, por boca de Escipión, Cicerón argumenta tomando pie en la historia: el cambio de las constituciones apuntó en Roma, de forma inmanente, hacia la mejor constitución posible tal y como ésta había sido

compatriotas irritados, esa época fue, sin duda, cuando el patrocinio de la paz quedó obstaculizado por los errores o temores de los hombres”.

²³⁸ Pensando en esta obra más temprana Cicerón se dirige a su hermano: “Porque quieres, según me lo has dicho con frecuencia, (pues aquellos balbuceos y rudimentos que siendo muchacho o jovencito irreflexivamente di a conocer a partir de mis apuntes de clase apenas son dignos de esta época y de esta experiencia que he acumulado en tantas y tales causas que he defendido) que sobre estos temas yo presente algo más pulido y más acabado” (*De orat.* I, 2, 5).

teorizada por los filósofos. De igual modo, el *Brutus* establece una cronología precisa de las distintas generaciones de oradores, si bien esta elaboración de lo fácticamente correcto desde el punto de vista histórico y cronológico no es fin en sí mismo, pues sirve para mostrar cómo el desarrollo histórico puede aproximarse de manera continua a la realización del ideal corporeizado por el mismo Cicerón²³⁹. Y este ideal, a su vez, puede alcanzarse gracias a la oratoria, pues la palabra, dice Cicerón citando la *Hermione* de Pacuvio, es “tuercevoluntades y reina de todas las cosas” (*De orat.* II, 46, 187); la oratoria, en definitiva, mira a la práctica y debe enjuiciarse por relación con la satisfacción de esta finalidad y no en sí misma según modelos ideales, como sostenían los aticistas.

El orador estoico Rutilio Rufo, discípulo de Panecio y “varón docto y entregado a la filosofía” (*De orat.* I, 53, 227), careció de talento retórico²⁴⁰. Algo similar, pero en la siguiente generación, le ocurrió a Calvo, cuya elocuencia resultaba brillante para los expertos, pero alejada de la sensibilidad de la multitud del foro (*Brut.* 283). Bruto comenta entonces que su sequedad estilística se debía a que “quería ser llamado orador ático”, lo que da ocasión a Cicerón (cuya oratoria era acusada de asianismo) para distinguir dos tipos de aticismo: tan aticista es la simplicidad de Lisias, cuyo ejemplo sigue Calvo, como la complejidad de Demóstenes, modélico para el Arpinate. Sin embargo, el aticismo de Demóstenes no impedía que la gente acudiera “en masa de toda Grecia para escucharle”; cuando hablan los oradores aticistas romanos, por el contrario, “se va no sólo el público—cosa humillante ya de por sí— sino también los abogados asistentes” (*Brut.* 289). El orador debe conseguir que el tribunal se llene, que el público acuda, que los jueces estén atentos... (*Brut.* 290). Tal es la finalidad de la oratoria y no hay problema alguno si se satisface con un estilo aticista, pues “en un arte tan grande y tan diverso hay también lugar para esta humilde sobriedad” (*Brut.* 291). En general, sin embargo, Cicerón se inclina por el asianismo, porque con este estilo se gana con mayor facilidad a los auditorios. Por esto Hortensio, máximo representante del asianismo en la generación anterior a Cicerón, fue muy alabado en su juventud, pero no en su vejez “porque el género de elocuencia

²³⁹ Cfr. K. Bringmann (1971), p. 33.

²⁴⁰ “Y es que no vale de nada saber lo que hay que decir, si no se puede decir con soltura y belleza; y ni siquiera esto es suficiente, si lo que se dice no queda realzado con la voz, el rostro y los gestos” (*Brut.* 110).

asiánico está más acorde con la juventud que con la vejez" (*Brut.* 325). Ni el aticismo ni el asianismo considerados en sí mismos son garantía de éxito, uno y otro deban estar en función del auditorio, de lo que se desee exponer y de las circunstancias del orador, pues convencer y persuadir es la meta de la elocuencia.

En el *De oratore*, Craso, que por lo general expresa opiniones de Cicerón, había defendido que la oratoria está en la raíz de toda sociedad racional y civilizada (*De orat.* I, 8, 30-34) y que la "excelencia en la expresión no puede manifestarse si quien va a hablar no comprende lo que va a decir" (*De orat.* I, 11, 48). Craso no duda de que el orador debe "inflamar o apagar la disposición de ánimo y pasiones del auditorio", sabe asimismo que muchos filósofos han carecido de esta capacidad sin por ello dejar de cumplir con la filosofía, afirma, empero, que el orador también debe ser filósofo o al menos tener conocimientos filosóficos, pues para "inflamar o apagar la disposición de ánimo y pasiones del auditorio" es necesario "un estudio minuciosísimo de todas las particularidades que los filósofos exponen acerca de la naturaleza y psicología de la especie humana" (*De orat.* I, 14, 60). Antonio replica que tales conocimientos pueden incluso resultar perjudiciales, pues este orador filósofo puede ser considerado "un pedante o un griego de tres al cuarto" y a los auditorios no les gusta pasar por ignorantes. El orador, continúa, no necesita la filosofía, y por tal entiende investigar "si el famoso bien supremo radica en el alma o en el cuerpo, si se define en función de la virtud o del placer, o si estos conceptos pueden ir entre sí unidos y engarzados; o si, como a algunos les parece, nada puede saberse con seguridad, nada puede ser conocido y aprehendido del todo" (*De orat.* I, 15, 222). No se necesita un hombre experto en estas cuestiones, sino un individuo con "buen olfato" que sepa lo que su auditorio piensa, siente, opina y espera²⁴¹. Ahí están, por ejemplo, Sulpicio Galba, orador sin escrúpulos que ganó pleitos recurriendo a la sensiblería del pueblo, o el ya citado Sulpicio Rufo, condenado aunque o porque, sugiere Antonio, se defendió diciendo la verdad: "no sólo se negó a suplicar a los jueces, sino ni siquiera a que su defensa se desarrollase

²⁴¹ "Pero lo que estamos buscando, Craso, es un algo, un mucho distinto: necesitamos de un hombre agudo y hábil tanto por naturaleza como por experiencia, que con buen olfato sea capaz de seguir la pista de lo que sus propios conciudadanos y los hombres a los que pretende convencer mediante su discurso piensan, sienten, opinan, esperan" (*De orat.* I, 51, 223).

con más ornato y digresiones que lo que exigía la pura verdad” (*De orat.* I, 53, 229).

La situación recuerda mucho a la planteada en el *Gorgias* platónico, cuando Calicles pregunta a Sócrates de qué le valdría la filosofía en caso de ser condenado a muerte (*Gorg.* 486 a/b). Porque aquí está el problema, en que hay hombres que poseen esas cualidades de las que habla Antonio y sin embargo actúan incorrectamente: la retórica puede ser útil en situaciones donde la virtud está ausente, como, por otra parte, argumenta con claridad y precisión Calicles en diálogo platónico mencionado. Cicerón ejemplifica la situación acudiendo al mundo romano. Tiberio Graco fue un excelente orador, pero se caracterizó “por la continua irresponsabilidad de sus acciones” (*Brut.* 103). Su hermano Gayo destacó por su estilo “abundante y copioso”, al punto de ser el único de los oradores antiguos que Bruto lee; sin embargo, apostilla Cicerón, “¡Ojalá no hubiera preferido demostrar su devoción por su hermano en vez de por la patria!” (*Brut.* 126). El padre de los Gracos, recuerda Escévola en el *De oratore*, no era un gran orador, lo cual en modo alguno fue impedimento para que prestara “grandes servicios a la patria”²⁴². La elocuencia no siempre satisface ese elevado papel civilizatorio que Craso le había asignado. César también fue un excelente orador y no hace falta recordar cómo valoraba Cicerón su actividad política. El problema, en definitiva, radica en la posible discrepancia entre el talento oratorio y las acciones justas y virtuosas al servicio de la *res publica*²⁴³.

Antaño, la misma doctrina “enseñaba a obrar bien y a exponer adecuadamente”. Cicerón, por boca de Craso, piensa en Licurgo, Pítaco y Solón, y entre los romanos en los Coruncanios, los Fabricios, los Catones y los Escipiones (“quizá no tan doctos, pero con parecido vigor mental y voluntad”). Aquella unidad se perdió: “se separó la ciencia de comportarse sabiamente y la del exponer con ornato” (*De*

²⁴² “En cambio, sus hijos, elocuentes y preparados para la oratoria con todos los recursos de la naturaleza y la educación, tras haber recibido una ciudad en todo su apogeo gracias a la decisiones de su padre o a los hechos de armas de sus antepasados, hicieron polvo el Estado gracias a la elocuencia, ese ilustre timonel de las ciudades, según tú dices” (*De orat.* I, 9, 38).

²⁴³ Craso lo expresa con toda precisión: “Y precisamente porque ésta [la elocuencia] es una facultad mayor, ha de estar más unida a la honradez y una extraordinaria prudencia. Pues si les proporcionáramos técnicas oratorias a quienes carecen de estas virtudes, a la postre no los habríamos hecho oradores, sino que les habríamos dado armas a unos locos” (*De orat.* III, 14, 55).

orat. III, 16, 60). Si desde el lado de la retórica, al prescindir de la sabiduría, se corrió el peligro de dar "armas a unos locos", desde el de la filosofía se cayó en una progresiva especialización y tecnificación que la alejó de la vida pública. Para Cicerón política, filosofía y retórica forman, o más bien deberían formar, un continuo que ha quedado truncado: tan criticable es "la incapacidad oratoria de quien conoce un tema pero es incapaz de exponerlo" como "la falta de preparación de quien, andando escaso de conocimientos, no le faltan palabras" (*De orat.* III, 35, 142)²⁴⁴.

En un momento determinado de su vida, a diferencia de la radical posición que se expresa en el *Gorgias*, Platón comprendió el sentido y la fuerza de la retórica. La aceptó entonces subordinándola a la filosofía: ésta diseña una finalidad ideal a la que debe plegarse aquélla. Aunque con resonancias platónicas, la posición ciceroniana es diferente, pues para él el camino es de ida y vuelta: Cicerón "romaniza" la filosofía, esto es, la "retoriza". En las primeras líneas de las *Disputas Tusculanas*, y aunque admite que en esta obra se conduce *graecorum more* (*Tusc.* I, IV,7) también deja muy claro que ni se somete ni se subordina a los modelos helenos, sino que más bien al contrario romaniza Grecia²⁴⁵. Reconoce que los griegos superaban a los romanos "en doctrina y en todo género de letras", pero añade a continuación: "en lo cual era fácil que vencieran a quienes no contendían" (*Tusc.* I, I, 3), porque los romanos son superiores a los griegos en lo que "lograron por su naturaleza, no por las letras" (*quae natura, non litteris*) y justo por ello la filosofía, entendida como "las artes que pertenecen a la recta vía del vivir, la razón y la disciplina", que los griegos cultivaron en la teoría (*in litteris*), los romanos las vivieron en la práctica²⁴⁶.

²⁴⁴ "Aquellos antiguos anteriores a Sócrates ponían en conexión con la retórica el conocimiento y saber de todas las cosas relacionadas con la psicología humana, la vida, la virtud y la política. Después Sócrates, como he dicho, los separó y a partir de ahí, empezando por todas las escuelas socráticas, los filósofos despreciaron la elocuencia y los oradores la filosofía, y no tocaron nada de la otra parte, a no ser aquéllos de éstos o éstos de aquéllos tomasen algo en préstamo; mientras que si hubiesen querido permanecer en ese prístino compartir bienes podían haber sacado a placer e indistintamente los unos de los otros" (*De orat.* III, 19, 72).

²⁴⁵ "Fue siempre un juicio mío que los nuestros o lo inventaron todo por sí mismos más sabiamente que los griegos, o las cosas recibidas de aquellos las hicieron mejores, al menos las que habían determinado como dignas de trabajar en ellas" (*Tusc.* I, I, 2).

²⁴⁶ "En efecto, ¿qué gravedad tan grande, qué constancia tan grande, grandeza de ánimo, probidad, fe, qué virtud tan excelente en todo género hubo en algunos, que

Por esto, en *Las paradojas de los estoicos* los procedimientos abstractos y formales de la filosofía son sustituidos por *exempla* históricos que sirven como medio de argumentación retórica para sugerir la coincidencia entre las intuiciones más generales, que se expresan en “el criterio de los demás ciudadanos o, mejor dicho, de la humanidad”, y las abstractas tesis estoicas, que en tantas ocasiones parecen contravenir el sentido común por estar expresadas en un estilo “descarnado, extraño y alejado de los oídos del común, oscuro, huero, seco”²⁴⁷. Así, por ejemplo, la paradoja “sólo lo honesto, y exclusivamente lo honesto, es bueno” se soluciona acudiendo a “los hechos de varones sumos”, pues ellos, los *maiores*, desconocían la avaricia y vivían con la máxima frugalidad (*Par. Stoic.* I, 2, 10). La historia romana abunda en ejemplos y todos ellos muestran que los grandes hombres del pasado sólo desearon lo “laudable y preclaro” (*Par. Stoic.* I, 2, 12). Cicerón concluye que “el vivir bien y dichosamente no es otra cosa que el vivir honesta y rectamente” (*Par. Stoic.* I, 3, 15). De donde se sigue que no hay contradicción alguna en afirmar que sólo el virtuoso vive feliz, como reza la segunda paradoja: la muerte, el exilio y en general las desgracias externas no son nada para el virtuoso. Ahí están para demostrarlo Marco Régulo o Cayo Mario; y ahí está el mismo Cicerón para poner en claro que sólo el sabio es ciudadano (*Par. Stoic.* IV).

Los estoicos argumentaban que si la ciudad propia de los sabios es la virtud, aquel que no puede participar de ella queda expulsado de esta ciudad (de la que no puede participar el hombre vil); de donde se sigue que sólo el hombre vil es expulsado y está exilado (*SVF* III, 679). Cicerón, por su parte, señala que en el momento de su exilio el orden legal estaba perturbado y que, en consecuencia, no había Estado, pues la *res publica* no es cualquier reunión de “hombres fieros y salvajes”, ni una “multitud de fugitivos y ladrones congregada en un solo lugar”, como la representada por “Clodio y sus bandoleros” (*Par. Stoic.* IV, 1, 27). Me permito recordar que estas precisiones se leen en un escrito de “filosofía” dedicado a solventar las paradojas de los estoicos. Cicerón no argumenta de manera abstracta y teórica el pensamiento ético fundamental que recorre toda esta obra; la historia de Roma y su experiencia personal le permite concluir (disolviendo de

deba ser comparada con nuestros mayores (*ut sit cum maioribus nostris comparanda*)” (*Tusc.* I, 1, 2).

²⁴⁷ K. Bringmann (1971), pp. 62 y ss.

este modo las paradojas) que en el ámbito político no cuenta el éxito o el fracaso, sino sólo la recta intención.

El orador político del *Brutus* y del *De oratore* encuentra de este modo su justificación en sí mismos, en su intención, no en el éxito, pues —como señalará Lucano— en una guerra civil éxito y fracaso son términos intercambiables. Se soluciona de este modo la paradoja que recorre tanto el *De oratore* como el *Brutus*: ambas obras insisten una y otra vez en la necesidad de que la elocuencia tenga eficacia práctica, y diseñan también un orador ideal que se identifica con el mismo Cicerón, que, sin embargo, tuvo una eficacia práctica limitada: o bien no era tan elocuente como creía, o bien el azar y la fortuna han sobrepasado su habilidad política. Por eso el libro V de las *Disputas Tuscalanas*, dedicado a mostrar que la virtud se basta a sí misma para vivir felizmente, comienza con reflexiones de carácter autobiográfico: “considerando conmigo mismo aquellos azares en los que con vehemencia me atormentó la fortuna, empiezo a veces a desconfiar de esta sentencia y a tener miedo de la debilidad y fragilidad del género humano” (*Disp. Tusc. V, 1, 3*). Pero desecha este temor, tan pronto como se percata de que al pensar de este modo juzga a la virtud por otras cosas, la fragilidad y molicie propia y ajena, y no en función de ella misma.

3) En el libro I del *De finibus bonorum et malorum* Lucio Manlio Torcuato expone y defiende tesis epicúreas, a las que antes Cicerón había planteado algunas objeciones, primero a la física y luego a la ética. Los mejores ciudadanos, entre ellos los antepasados de Manlio Torcuato, argumenta, afrontan y afrontaron grandes dolores y fatigas por su patria sin recibir ningún placer, despreciándolo y prefiriendo “soportar cualquier dolor antes que faltar en nada a su deber” (*Fin. I, 7, 24*). Y es entonces cuando el defensor del epicureísmo toma la palabra, advirtiendo que va a limitarse al campo de la ética. Es cierto que Tito Manlio Torcuato, el primero de los Torcuatos, durante la segunda invasión gala, en el 360 a.C., arrojó grandes peligros cuando peleó, mató y arrebató un collar a un bárbaro gigantesco; también lo es que condenó a muerte a su propio hijo por haber aceptado, en contra de sus órdenes, el desafío de un latino al que dio muerte. Pero estas acciones no se hicieron “por la belleza de la moral misma”, sino por sus ventajas: al enfrentarse con el galo alcanzó “la gloria y el afecto, que son muy firmes apoyos para pasar una vida tranquila” (*Fin. I, 10, 35*); al ordenar la ejecución de su hijo consiguió mantener la disciplina del ejército, sabedor de que de ella dependía la

salvación de sus conciudadanos y de ésta, a su vez, la suya propia. Lucio Manlio Torcuato aplica el mismo razonamiento a las restantes virtudes: a la templanza (I, 14, 46-48), a la fortaleza (I, 15, 49-50), a la justicia (I, 15, 50-54), incluso a la amistad (I, 20, 65-70), y concluye que no se actúa virtuosamente por la virtud misma, sino por las consecuencias (placenteras) de obrar de esta manera. Manlio Torcuato, pues, se esfuerza en demostrar la compatibilidad del principio supremo que él defiende, la *voluptas*, con la virtud, más aún, argumenta que ésta exige aquél; ahora bien, al precio de una definición instrumental de la virtud que Cicerón en modo alguno puede aceptar, pues para él lo útil y lo honesto son, deben ser, anverso y reverso de una misma moneda.

En el libro II Cicerón toma la palabra. A título introductorio, recuerda una serie de tópicos de la crítica anti-epicúrea, que se resumen, por ejemplo, en II, 22, 70: cuando Epicuro dice remediar los deseos y los miedos “promete licencia para el desenfreno”. Por otra parte, al considerar al placer el sumo bien no lo define con exactitud, porque la ausencia de dolor, para Epicuro el máximo placer, no es un bien en sí mismo, sino una especie de estado intermedio entre el placer y el dolor. Por otra parte, de acuerdo con Epicuro, se aspira por naturaleza al placer, cuando realmente los instintos empujan a la autopreservación. Sobre el placer, señala Cicerón, no han de juzgar los sentidos, sino la razón y ésta siempre habla a favor de la moralidad, de donde se sigue que el sumo bien tiene que ver con la razón²⁴⁸.

²⁴⁸ “¿Qué es lo que juzgan los sentidos? Si algo es dulce o amargo, suave o áspero, inmóvil o en movimiento, cuadrado o redondo. Así, pues, una sentencia justa la pronunciará la razón ayudada, en primer lugar, por el conocimiento de las cosas divinas y humanas, que con todo derecho puede llamarse sabiduría, y asistida, en segundo término, por las virtudes que la razón considera como señoras de todas las cosas y que tú [Manlio Torcuato, defensor del epicureísmo] has reducido a la condición de satélites y siervas de los placeres. Ahora bien, apoyándose en el juicio de todas ellas, la razón dictará sentencia, en primer lugar, sobre el placer, que no tiene ningún derecho no ya a sentarse solo en el trono del supremo bien que buscamos, pero ni siquiera para ser colocado junto a la moralidad. En cuanto a la ausencia de dolor, el juicio será el mismo. Será refutado también Carnéades, y no se tomará en consideración ninguna teoría sobre el supremo bien en la que tenga parte el placer o la carencia de dolor o de la que sea excluida la moralidad. Así quedarán dos teorías a las que la razón puede hacer objeto de un repetido examen. En efecto, o establecerá que no puede existir ningún bien que no sea moral ni ningún mal que no sea inmoral, y que las demás cosas o no tienen ninguna importancia o la tienen sólo en la medida en que no deben ser buscadas ni rechazadas: o bien preferirá aquella teoría que, además de basarse en la morali-

Una vez refutado el epicureísmo, quedan dos posibilidades: o bien se defiende que el sumo bien y la vida feliz están en la virtud y la moral a la que nos conduce el conocimiento de la verdad; o bien se piensa más o menos lo mismo pero matizando que las virtudes no nacen primariamente de la razón, sino de los instintos, siendo entonces desarrolladas por aquélla. Catón de Útica, portavoz del estoicismo, defiende la primera tesis en el libro III; la segunda, una amalgama de teorías académicas y peripatéticas, la sostiene Pisón a lo largo del V. Cicerón, por su parte, critica ambos puntos de vista, insistiendo una y otra vez en que las diferencias son sobre todo terminológicas. El *De finibus*, escrito en los años de alejamiento forzado de la vida política, es un texto de filosofía especulativa, y tal vez por ello el Arpinate se complace en indicar las divergencias entre las distintas teorías, así como sus puntos débiles, siguiendo la forma de proceder de los Académicos y un poco como hacían los griegos amantes de palabras y disputas verbales.

La conclusión de esta obra, o más bien su ausencia, es descorazonadora: sólo sabemos que el sumo bien no es el placer, sino algo que tiene que ver con la virtud, sea en sí misma en exclusiva, como defiende Catón, sea en combinación, como sugiere Pisón, con algunos bienes exteriores y corporales. Ambas posibilidades presentan serias dificultades: el libro IV señala que los estoicos son incapaces de superar la contradicción pragmática entre la afirmación de la proposición "la virtud es deseable por ella misma y sólo ella es deseable" y la admisión explícita o implícita de todo un conjunto de bienes externos; en el V se reprocha a los peripatéticos el abismo que establecen entre *télos* y *eudamónia*. En el *De finibus* queda sin solventar la pregunta teórica crucial, de qué depende el *beate vivere*, lo cual, por otra parte, no importa mucho, pues por encima del problema abstracto, irresoluble, se encuentra la cuestión práctica que recorre las *Disputas Tusculanas*, encontrar un hilo conductor que rija la *actio vitae*. Con este interés, Cicerón concluye que "cualquiera que sobre los fines sea la sentencia de los filósofos discrepantes, sin embargo la virtud tiene suficientes garantías para la vida dichosa"

dad, se ve también enriquecida con las inclinaciones primarias de la naturaleza y con todo lo que constituye la perfección de la vida. Y se pronunciará con tanta más certeza cuando haya examinado atentamente si el contraste entre estas dos teorías reside en el fondo de las cosas o en la terminología" (*De finibus* II 12, 36-38).

(*Disp. Tusc. V, 29, 83*)²⁴⁹. El Arpinate respira tranquilo, la autarquía de la virtud garantiza la felicidad del sabio, sobre todo si el rigorismo estoico se adereza con gotas de posibilismo romano²⁵⁰.

La vida personal, al igual que la política, es cuestión de delicados equilibrios en los que la autojustificación y la consolación juegan su papel. Cicerón reconoce en las líneas finales de las *Disputas Tusculanas* que ha escrito una sofisticada *consolatio*; no sabe cuál será su utilidad para los demás, pero sí para él:

En lo cual, de cuánta utilidad vayamos a ser para los demás, no podría decirlo con facilidad; ciertamente, para nuestros muy acerbos dolores y para las varias y por todas partes asediantes molestias, ningún otro alivio pudo encontrarse. (*Disp. Tusc. V, 41, 121*)

4) El *De officiis* es una obra escrita en tiempos sombríos: aunque el tirano ha muerto otros quieren seguir su ejemplo (*De Off. II, 7, 23*). Se impone, pues, investigar qué hacer, qué acciones son apropiadas. La palabra griega *kathêkon*, que Cicerón tradujo por *officium*²⁵¹, significa, en efecto, "acción apropiada", no "deber", pues este concepto suele usarse para indicar acciones éticamente exigibles y cuya omisión es éticamente prohibible, lo cual vale para los *officia* derivados de la justicia y no para los *officia* en general²⁵², que son *praecepta* "que se refieren sobre todo a la regulación de la vida común" (*De Off. I, 3, 7*). Con esta intención "reguladora" Cicerón se dirige a su hijo Marco, a quien dedica la obra, pero también a la juventud que en el futuro habrá de gobernar Roma, esos jóvenes dispuestos a defender la República de los que habla en la segunda *Filípica* (44, 113), un texto coetáneo al *De Officiis*.

²⁴⁹ Cicerón, siempre hombre de consenso, piensa que incluso Carnéades convendría en el principio de la autarquía de la virtud, si bien en apariencia lo negaba llevado por el ardor de su polémica contra el estoicismo (*Disp. Tusc. V, 29, 83*).

²⁵⁰ "Pues así como un comercio es llamado lucrativo, y una arada fructuosa, no porque el uno carezca de todo daño y la otra siempre de todas las calamidades del mal tiempo, sino porque en una parte mucho mayor prevalece en ambos casos la prosperidad; así, la vida, no sólo cuando está colmada de bienes por todas partes, sino cuando los bienes prevalecen en una parte mucho mayor y más importante, puede decirse, con rectitud, dichosa" (*sed si multo maiore et graviore ex parte bona propendet, beata recte dici potest*) (*Disp. Tusc. V, 31, 86*).

²⁵¹ Ático, que dominaba el griego a la perfección, consideraba que la traducción ciceroniana era incorrecta, cfr. *ad Att. XVI, 14, 3*

²⁵² Cfr. A. R. Dyck (1996), pp. 7-8.

En el *De Officiis* pueden distinguirse cuatro grandes grupos temáticos²⁵³. En primer lugar, se investiga lo *honestum*, que no es sólo “lo honesto”, pues la palabra latina, más amplia, menta las acciones realizadas de acuerdo con las cuatro virtudes cardinales. De donde se sigue, en segundo lugar, que una apetencia desmedida de gloria, como la que mostró César, es deshonesta, “porque nada que no sea justo puede ser honesto” (*De Off.* I, 19, 62)²⁵⁴. En tercer lugar, Cicerón reafirma los valores de la sociedad civil romana, incluyendo la oratoria y el conocimiento de las leyes, así como el derecho a no ser molestado ni en la propia persona, ni en la propiedad privada de cada cual: resuenan las políticas de proscripciones tan ligadas a los avatares finales de la República. Finalmente, y como lógica conclusión de todo lo anterior, se argumenta la identidad entre el interés particular y el común de la *res publica*: las *utilitates* privadas y comunes *deben* coincidir. Sin embargo, esta convergencia puede romperse porque hay situaciones en las que lo bueno parece contradecir lo útil. ¿Cómo comportarse cuando “aquello que presenta aspecto de honesto no se compadece bien con lo que parece útil” (*De off.* III, 12, 7). ¿Cómo actuar caso de conflicto entre lo *honestum* y lo *utile*? Tal contradicción, argumenta, es aparente, pues surge cuando las virtudes se practican en función de otras cosas, no de ellas mismas²⁵⁵.

En su libro sobre los deberes que inspiró a Cicerón, Panecio no se ocupó de este pseudo-conflicto, porque para él, que en estos momentos sigue la ortodoxia estoica, era inconcebible, pues lo bueno es lo útil y lo útil lo honesto: hay que practicar la virtud por ella misma, porque si “es apetecida en razón de otra cosa, se deduce necesariamente que hay algo mejor que la virtud”. (*De Leg.* I, 19, 52)²⁵⁶. El argumento se

²⁵³ Cfr. A. R. Dyck (1996), p. 31.

²⁵⁴ “La justicia lleva a buen término aquellas tres condiciones que hemos puesto como necesarias para la gloria: la benevolencia, que quiere hacer bien a muchos, y por la misma causa la confianza y la admiración, porque aleja de sí y menosprecia todas esas cosas hacia las cuales se ven muchos arrastrados por la avidez” (*De Off.* II, 11, 38).

²⁵⁵ Es el caso de los epicúreos: dado que entienden que el placer es el sumo bien harán todas las demás cosas, incluidas las virtudes, en función de él, de suerte que puede darse el caso de una acción virtuosa que, sin embargo, no sea placentera, y viceversa: que para obtener placer nos veamos obligados a apartarnos de la virtud.

²⁵⁶ “Cuando se nos presenta alguna apariencia de utilidad, no podemos evitar que nos impresione, pero si, bien considerada la cosa, adviertes que, bajo el señuelo de utilidad que presenta, contiene alguna torpeza, entonces no es que tengamos que dejar la utilidad, pero debemos comprender que donde hay torpeza no puede

entiende si se tiene en cuenta que estamos ante asuntos “por naturaleza”. Al comienzo del *De officiis* Cicerón había señalado que las virtudes surgen a partir de tendencias naturales: son “naturales” o “por naturaleza”, pues aunque ésta “ha dotado a todos los seres animados del instinto de defender su vida y su cuerpo”, los animales sólo se mueven estimulados por los sentidos, mientras que el hombre posee razón gracias a la cual ve las causas de las cosas, “prevé sus procesos y sus antecedentes, compara sus semejanzas, enlaza íntimamente a lo presente lo futuro, ve todo el curso de la vida y prepara todo lo necesario para ella” (*De Off.* I, IV, 11), de modo que quien escinde lo útil de lo honesto “se atreve a separar erróneamente dos cosas que la naturaleza presenta unidas”. (*De Off.* III, 18, 75). No hay que olvidar, por otra parte, que de la discusión sobre lo *utile* del libro II se desprende que Cicerón piensa sobre todo en lo útil para avanzar en la carrera política, una actividad que en principio parece reñida con cualquier comportamiento virtuoso y que, en consecuencia, necesita una regla (*formula*) que ordene las conductas de quienes, como es su deber, se introducen en tan procelosos territorios.

Tal regla ordena subsumir la utilidad privada bajo la colectiva, al punto de que en la citada identidad entre lo honesto y lo útil habría que añadir “lo útil para la república” (*De Off.* III, 27, 101). Cuando Bruto derogó el *imperium* de su colega Colatino “podía parecer que obraba injustamente”, pero en realidad no era así, pues se decidía el bien de la patria (*De Off.* III, 10, 40) y en tales circunstancias ni tan siquiera es indecoroso o deshonesto “bailar en el foro” (*De Off.* III, 24, 93), tampoco robar²⁵⁷. Otro ejemplo: aunque “todos estamos contenidos por la misma y única ley natural”, que prohíbe “causar daño a otro” (*De Off.* III, 6, 27), el tiranicidio es una acción honesta (*De Off.*

haber utilidad. Y, si nada hay tan opuesto a la naturaleza como lo torpeza—porque la naturaleza es recta y desea lo conveniente y lo coherente a sí misma, y desdeña lo contrario— y nada hay tan conforme a la naturaleza como la utilidad, ciertamente no pueden coexistir en una misma cosa la utilidad y la torpeza. Y además, si hemos nacido para ser honestos y la honestidad es o lo único digno de ser buscado por sí mismo, como piensa Zenón, o ciertamente lo que es preferible a todas las demás cosas, como enseña Aristóteles, es necesario que lo que es honesto sea el bien único, o el bien sumo. Ahora bien, lo que es bueno es ciertamente útil, luego todo lo que es honesto es útil” (*De Off.* III, 8, 35).

²⁵⁷ “Pero si tú eres de tal condición que, permaneciendo en vida, puede proporcionar una grandísima utilidad a la República y a la sociedad humana, si únicamente con ese fin te apoderas de algo de otro, no sería cosa reprehensible” (*De Off.* III, 6, 30).

III, 6, 32). Si el tirano es el ser más deshonesto²⁵⁸, quien le arrebate la vida “obtendrá por ello el agradecimiento común y la máxima gloria” (*De Off.* III, 21, 85): el tiranicidio es una acción útil, pero porque es honesta. Lo deshonesto, en suma, no es el poder, que los destinados a servir a la República deben apetecer en su justa medida, sino usarlo en beneficio propio al margen de esa *utilitas reipublicae* que es criterio último de honestidad.

Seguimos en el terreno de lo conforme a la naturaleza, pues junto a las tendencias elementales y naturales de preservar la vida y usar la razón para alcanzar la verdad, Cicerón descubre un deseo natural de poder, útil y honesto para la República. Existen dos tipos de individuos, los “ávidos de poder” y los que “quieren llevar una vida tranquila”; en principio, ni unos ni otros son censurables. La vida de los segundos es más fácil y segura, pero la de los primeros es “más provechosa para el género humano, más apta para dar esplendor y dignidad la de quienes se entregan a la administración de los negocios públicos y a la culminación de grandes empresas”. En contra de lo defendido por el epicureísmo, y salvo impedimentos de fuerza mayor, dedicarse a la vida política es un *deber*; aquellos a quienes la naturaleza concedió aptitudes para gobernar *deben* tratar de obtener las magistraturas y el gobierno del Estado, pues “de otra forma no podría regirse la República, ni manifestarse la grandeza de ánimo” (*De Off.* I, XXI, 72).

5) Al margen de otras críticas al epicureísmo ya recordadas más arriba, el argumento crucial puede leerse en *Fin.* II, 22, 70-73. Lucio Manlio Torcuato fue pretor en el año 49; por tanto, en los momentos de la fecha dramática del diálogo (50 a.C.) estaba designado para tal magistratura. Cicerón recuerda que al asumir su cargo los pretores tenían que declarar en público las normas que iban a guiarles en la administración de la justicia. Imaginemos entonces a Torcuato dirigiéndose a la Asamblea reconociéndose epicúreo y afirmando que obra para evitar el dolor y que si alguna vez actúa de acuerdo con la virtud no lo hace por sentido del deber, siguiendo la rectitud de su

²⁵⁸ Cicerón piensa en César, que quiso ser rey del pueblo romano y dueño de todo el mundo y lo consiguió: “Si alguien dice que esta ambición es honesta, ha perdido el juicio, pues por da buena la abolición de las leyes y la represión de la libertad y tiene como gloriosa la opresión horrible y detestable de las mismas” (*De Off.* III, 21, 83).

conciencia moral o porque sólo persigue lo *honestum*, sino por las consecuencias placenteras o la utilidad que pueda obtener actuando de esta manera: Cicerón anticipa el clamor que se levantaría en la Asamblea y las esperanzas truncadas de obtener el consulado (*Fin.* II, 23, 76). El epicureísmo es estéril, porque predica la renuncia a la vida política, pero sobre todo porque quien se diga seguidor del Jardín tendrá una pésima visibilidad política, a diferencia de lo que sucederá a quienes afirmen seguir las enseñanzas peripatéticas o estoicas.

En cambio, las palabras de los peripatéticos y las de los estoicos no se caen de la boca en los tribunales y en el senado: deber, equidad, dignidad, lealtad, rectitud, moralidad, acciones dignas de quien manda, dignas del pueblo romano, afrontar cualquier peligro por la república, morir por la patria; cuando pronuncias estas palabras nosotros, imbéciles, quedamos maravillados, mientras que tú, sin duda, te ríes en tu interior.

En el *De Officiis*, al hilo de la investigación ya apuntada sobre si las acciones virtuosas se hacen por sí mismas o por otras causas, se encuentran ulteriores precisiones sobre el asunto. La verdadera grandeza del alma se manifiesta en los hechos, no en la gloria, “porque quien está pendiente de los caprichos de la multitud ignorante no puede ser contado entre los grandes hombres”; conclusión que se precisa de inmediato: “tema ciertamente delicado, porque apenas se encuentra quien, habiendo asumido trabajos y afrontado peligros, no desee la gloria como recompensa de sus gestas” (*Off.* I, XIX, 65). Así explicaba Lucio Manlio Torcuato las heroicas acciones de su ilustre antepasado: no eran queridas por ellas mismas, sino por otras cosas, por ejemplo, la gloria que pudieran reportar. En los párrafos siguientes del *De Officiis* se leen expresiones como “un alma verdaderamente fuerte y grande”, “fuerza moral”, “un alma robusta y de una gran firmeza” etc. en cuyo trasfondo se encuentra la teoría aristotélica de la *megalopsychía* (*Et. Nic.* IV, 3).

Megalopsychía es palabra de difícil traducción: “grandeza del alma”, “nobleza”, “orgullo”, “magnanimidad”...; para Aristóteles es *megalopsychês* quien se considera acreedor de grandes cosas y las merece en verdad, “cosas” que de un modo u otro tienen que ver con el honor, la fama o la gloria²⁵⁹. Vayamos por un momento a *Apología* 36 b 3-37 a 1: Meleto ha propuesto la pena de muerte; en este delicado momento, Sócrates tiene que hacer una propuesta alternativa y

²⁵⁹ Sigo las explicaciones de F. Dirlmeier (1956) *not. ad. loc.* pp. 370 y ss.

sugiere “lo que se merece”. A continuación enumera las “grandes cosas” que ha hecho y concluye que es digno del honor de ser alimentado en el Pritaneo, donde comían los que la ciudad consideraba sus benefactores. Al margen de la ironía es un buen ejemplo de la virtud que Aristóteles analiza en estos textos de la *Ética Nicomáquea*. Otro puede leerse en el discurso de Demóstenes *Sobre la corona*. En *defensa de Ctesifonte* (XVIII, 297-299). Ctesifonte había conseguido que el Consejo reconociera y premiara los servicios públicos del orador con la concesión de una corona de oro. Esquines se opuso acusándole de ilegalidad en su propuesta de gratificar a Demóstenes, el cual se interroga entonces por los méritos que justifican se le otorguen honores; responde que por su patriotismo, porque no ha actuado con criterios de utilidad, sino “con un alma recta, justa e incorruptible”: “y ya al frente de los asuntos más importantes de los hombres de mi tiempo, a todos he dado una administración sana y justa”. Concluye: “Por eso reclamo que se me otorguen honores”. Ambos casos, el de Sócrates y el de Demóstenes, suponen actuaciones públicas reales (o al menos así consideradas por quienes reivindican el honor y la gloria) que también merecen recompensa pública. En Grecia siempre hubo grandes hombres que hicieron grandes cosas (*megalá*) y que tuvieron conciencia de haberlas realizado. Por ello, por haber hecho grandes cosas y tener conciencia de esta circunstancia, se creen dignos o merecedores de que se les tributen honores: comer en el Pritaneo, obtener una corona de oro.

Megalopsychía es un concepto poco preciso. En *Analíticos Segundos* 97 b 15-25, utilizando la palabra en este sentido difuso, Aristóteles señala que es *megalopsychês* tanto el que no soporta ser injuriado (Alcibiades, Aquiles, Ajax) como el indiferente a la buena o mal fortuna (Sócrates, Lisandro). Estos textos lógicos investigan la definición y dado que ésta siempre es universal habrá que estudiar qué tienen en común la imperturbabilidad ante las variaciones de la fortuna y la impaciencia frente a las afrentas. Para nosotros nada, pues pensamos que la distancia entre un Alcibiades y un Sócrates es enorme, pero para Aristóteles y en general para los griegos son formas de ser emparentadas, pues implican actitudes que, con palabras de Cicerón, ponen de manifiesto “un alma verdaderamente grande”, “fuerza moral”, “un alma robusta y de una gran firmeza”. En el marco de sus investigaciones más propiamente éticas, Aristóteles da un paso más al convertir al *megalopsychês* en “sujeto ético”: si ha hecho *realmente* grandes cosas es que es bueno.

De acuerdo con Cicerón el “alma grande” se caracteriza, al modo estoico, por considerar bueno sólo lo que es honesto y por verse libre de todo tipo de pasiones; de donde se sigue, ya lo señalaba, que hay que evitar el deseo desenfrenado de gloria. En los textos aristotélicos, este problema no se planteaba o estaba solucionado de antemano porque el magnánimo es bueno (“Ni siquiera respecto del honor se comporta como si fuera para él de la máxima importancia”). Pero Cicerón sabe de César, cuya alma es “verdaderamente fuerte y grande, robusta y de una gran firmeza”, pero que paradójicamente no quiere lo bueno. Esta lamentable circunstancia, que individuos de gran valía puedan actuar de manera perversa, obliga a argumentar al margen de Aristóteles. Cicerón señala que debe evitarse el deseo desenfrenado de gloria porque esta pasión amenaza la independencia personal. En *De officiis* I, 20, 69 se extrae la conclusión pertinente: es preciso que el ánimo “verdaderamente fuerte y grande”, pleno de “fuerza moral” y “robusto y de una gran firmeza” desconozca “toda perturbación, tanto de la ambición y del temor, como de la tristeza y de la alegría inmoderada y de la cólera, para gozar de la serena tranquilidad, que trae consigo la constancia y el sentimiento de nuestra dignidad”.

Recapitulemos. Las acciones virtuosas se hacen por sí mismas al servicio de la *utilitas reipublicae*, no por la gloria que puedan reportar. Mas para obrar de este modo hay que poseer un alma grande, que sólo quiere lo honesto y está libre de pasiones; quien la posee goza “de la serena tranquilidad que trae consigo la constancia y el sentimiento de nuestra dignidad”, disposición con la que hay que dedicarse a la política. El problema está planteado y Cicerón no oculta la dificultad: ¿dónde encontrar el punto de equilibrio entre la apetencia desmedida de gloria y la renuncia a la vida pública?

Hay que distinguirse entre aquellos individuos, entre ellos los filósofos más famosos, que se alejaron de los cargos públicos para buscar la tranquilidad y entregarse a sus propios asuntos, incapaces de soportar los caprichos del pueblo y sus gobernantes (*Off.* I, 20, 69), y otros individuos que rehusan participar en los asuntos públicos porque quieren vivir como reyes, sin que nada les falte y sin tener que obedecer a nadie, deseando gozar de libertad viviendo como les place. Así pues, existen dos grupos de *otiosi* (*Off.* I, 20, 71): el primero comprende a los que “dotados de un gran talento se consagraron al estudio” y a los que están “impedidos por una salud precaria” o “por otras causas más lamentables”, como le sucedió al mismo Cicerón bajo la dictadura de César y como le sucede mientras escribe el *De*

Officiis, bajo Marco Antonio; estos individuos no son censurables si “se apartan de los negocios públicos y dejan a otros el poder y la gloria de administrarlos”. Pero sí lo son los que no sufriendo estos inconvenientes “dicen que desprecian los mandos militares y las magistraturas”. Cicerón piensa en los epicúreos (*Rep.* I, 1-13), que no relegan fama y gloria, como hicieron por ejemplo su amigo Ático o su propio padre (*Leg.* II, 3), sino que “temen los trabajos, las molestias, la ignominia y la infamia que traen consigo los encontronazos y las repulsas”.

Cicerón sabe por experiencia propia que la vida política tiene grandes momentos de gloria, pero también de “encontronazos y repulsas”; él mismo realizó esta experiencia cuando asumió el consulado y luego se vio abocado a un ignominioso e injusto exilio. Una cosa es renunciar a la gloria y otra muy diferente rehuir las amarguras y sinsabores de la vida política y no vale disfrazar lo segundo de lo primero: tener el alma pequeña y mezquina y proclamar que se está más allá del bien y del mal. Cicerón reconoce la irracionalidad de la acción política. Por ejemplo, una vez caída la monarquía era normal que el pueblo “consiguiera algo más de derecho”, como sucedió años más tarde, en el 493 a.C., siendo cónsules Póstumo Carminio y Espurio Casio; sin embargo, “faltó entonces quizá la medida, pero es que la naturaleza de la política, con frecuencia, se impone sobre la razón” (*Rep.* II, 33). En *Pro Murena* (35-36) se refiere con palabras de sorprendente actualidad a las variaciones inesperadas, arbitrariedades y caprichos de los procesos electorales. Todo ello debe asumirse —la irracionalidad, las arbitrariedades, los caprichos—, hay que hacerse cargo del riesgo de “encontronazos y repulsas”, no cabe la ingenuidad de ignorar los elevados costes de la vida política. Pero si la gloria y el poder de administrar los asuntos públicos implicaran actividades de todo punto racionales, o que se desarrollaran en situaciones tranquilas cual balsa de aceite, tal gloria sería ficticia, no tendría mérito alguno dedicarse a estos menesteres. Y viceversa, porque tiene mérito —y mucho— asumir estos costes, en los sinsabores, amarguras y decepciones de la vida política se evidencia de manera pregnante la grandeza del alma. Cicerón, con toda probabilidad, pensaba en él mismo.

6) Dada la irracionalidad de la vida política tal vez fuera pertinente alejarse de la racionalidad estoica, absoluta y dogmática, y apostar por una “racionalización” progresiva: en ocasiones Cicerón se siente

próximo al escepticismo de la Academia Nueva²⁶⁰. Pero el escepticismo que le interesa y discute no debe entenderse como un conjunto de tesis sustantivas acerca de la imposibilidad del conocimiento, sino como una posición en la que es fundamental la actitud crítica, pues la negación académica de la capacidad humana para alcanzar un saber más allá de toda duda advierte contra la apresurada convicción de poseer este saber y esta verdad absoluta. Aunque abundan en cuestiones técnicas, los *Académicos*, más que elucidar una problemática teórica, apuntan a la investigación de la actitud y posición desde la que es posible la filosofía. Pero como ésta tiene sobre todo una dimensión práctica, la cuestión anterior se plantea en los términos de determinar las consecuencias para la vida de la negación de un criterio de verdad²⁶¹. Lúculo, defensor del estoicismo en esta obra, identifica a los escépticos con los *seditiones cives* (*Acad.* 13): que piensa en Catilina y los suyos queda claro por la objeción *ad hominem* que más adelante dirige a Cicerón: ¿cómo él, que ha descubierto y desarticulado la conjuración, puede negar que algo pueda conocerse y aprehenderse? (*Acad.* 62).

De acuerdo con los testimonios de Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII, 159-189; *Esb. Pirr.* 226-231) y del mismo Cicerón (*Acad.* II, 49-60, 98 y ss.), Carnéades comenzaba con una consideración general antidogmática de acuerdo con la cual ni con la razón ni con la percepción puede alcanzarse la verdad. Sería necesario un criterio que permitiera distinguir las representaciones falsas de las verdaderas, y como tal criterio no existe, no es posible el conocimiento tal y como lo concebían los estoicos: cierto y seguro en tanto que fundamentado (*Adv. Math.* VII, 159 ss.). Sin embargo, aunque no admite tal conocimiento seguro y definitivo, acepta uno probable: es muy plausible que la mayoría de las representaciones de los sentidos que nos parecen verdaderas también lo sean en realidad, aunque también cabe que algunas de ellas sean falsas. Dada esta situación, sólo cabe aceptar como más probables aquellas representaciones que sean "*pithanótês*", que tengan una fuerza de convicción mayor (*Acad.* 98-102).

Carnéades aceptaba la existencia de representaciones sensibles, pero añadía que no cabe concluir su coincidencia con el objeto, pues éste no puede compararse con la representación que, se supone, ha

²⁶⁰ Sobre estas cuestiones cfr. J. M del Pozo (1993), pp. 44 y ss.

²⁶¹ Cfr. K. Bringmann (1971), pp. 123-137.

surgido de él, dado que al objeto sólo llegamos mediante una impresión que no sabemos si coincide con él. No es suficiente con que las proposiciones tomen pie en representaciones que nos informen adecuadamente de las cosas, también sería necesario que la fiabilidad de estas representaciones fuera correctamente reconocida por el sujeto que percibe, lo cual es imposible porque ninguna representación particular es autoevidente de suyo, con mayor precisión: no podemos saberlo con certeza, por lo que habrá que limitarse a comprobar si y en qué medida la representación aparece como *probabile* en relación con el sujeto, aprobando tan sólo estas representaciones. Lúculo objeta que si se niega la "aprehensión" tal "aprobación" es contradictoria, puesto que la introducción de lo *probabile*, negando al mismo tiempo la *perceptio*, conduce al escepticismo radical que Carnéades había intentado superar, en vano desde su punto de vista (*Acad.* 33 y ss.).

Dicho de otra manera, las dos afirmaciones básicas del escepticismo —que hay representaciones verdaderas y falsas y que es imposible distinguir entre ellas— son contradictorias, pues el mismo concepto de "distinguir" implica que hay representaciones verdaderas y representaciones falsas (*Acad.* 43-44), pues de lo contrario ¿qué cabría discernir? Asunto diferente, desde luego, es que podamos equivocarnos a la hora de llevar a cabo tal tarea discriminatoria. Pero mediante el constante ejercicio, argumenta el estoico, cabe refinar y perfeccionar nuestras capacidades cognoscitivas hasta llegar a un momento en el que, al menos en teoría, quepa desterrar toda posibilidad de error (*Acad.* 20). El argumento sólo tiene sentido si se presupone y parte —como hace Lúculo— de la existencia de un continuo ontológico y epistemológico que conduce desde el nivel de las percepciones más elementales de los sentidos hasta los horizontes más elevados de la filosofía señalados por el conocimiento racional, y si se admite, lo que en estos momentos es más importante, la racionalidad de la vida práctica y que el *lógos* habita en la totalidad de la realidad. La réplica salta a la vista: que nuestras capacidades cognoscitivas necesiten refinarse y perfeccionarse implica su esencial debilidad (*Acad.* 86-87). Cicerón lo reconoce, si bien añade que la aceptación de la esencial falibilidad de la condición humana en modo alguno tiene que conducir a la inacción: en el asunto de Catilina, estaba guiado por una *aspiración* a la verdad.

Cuando percibimos algo —señala el escéptico— le adscribimos 'naturalmente' la representación de un objeto real, por lo cual sería contrario a la naturaleza negar que las impresiones de los sentidos se

correspondan con objetos reales. Por otra parte, también sabemos, por ejemplo, que las cosas que observamos con poca luz son "menos fiables" que las que vemos perfectamente iluminadas; sabemos, en definitiva, que la fiabilidad de los sentidos depende de un conjunto de condiciones, las cuales proporcionan un criterio para distinguir diferentes grados de fiabilidad: cuanto más clara sea una representación tanto más probable será. Sin embargo, esto no es suficiente, porque ninguna representación aislada es autoevidente. Para superar esta dificultad Carnéades argumenta que las percepciones no surgen de manera aislada, sino que suelen formar un continuo donde cabe contrastarlas entre sí. Cuantas más percepciones (cada una de las cuales refleja probablemente algo real) estén en un contexto continuo y cuanto más contrastadas estén entre sí, tanto más crece la probabilidad de la suposición de que una impresión particular represente algo real. Lo importante no es que hayan tres criterios, o más bien tres niveles del *pithanôtês* (claridad, continuidad y contraste), lo significativo es que representan tres grados progresivos y acumulativos de certeza: cuanto más niveles intervienen más alta es la probabilidad. Carnéades no defiende que todas las representaciones son meros engaños subjetivos; el conocimiento es posible, ahora bien, sólo probable, más o menos probable y en muchos casos muy probable: cuando se acumulan los tres niveles, como por otra parte suele suceder en la vida cotidiana.

Esta probabilidad es suficiente para la vida práctica: de este modo responde el académico a la objeción de que el escéptico consistente quedaría reducido a la total inactividad, puesto que toda acción presupone algún tipo o forma de juicio²⁶². Carnéades, en definitiva, argumenta que para orientarse en la vida no hacen falta certezas, es suficiente con asentir aquello que dadas las circunstancias parezca más plausible. En las decisiones morales sólo cabe apoyarse en las circunstancias concretas y particulares, así como adaptarse al punto de vista por lo general admitido. Aunque no puede pretender una corrección absoluta, quien sigue la probabilidad puede considerar que su acción es (limitadamente) racional (Sext. Emp., *Ad. Math.* VII, 158)²⁶³. Cicerón se sintió tentado por esta solución: "mientras que los

²⁶² "Arcesilao dice que el hombre que suspende el juicio acerca de todo, regulará sus acciones por lo que es razonable" (Sext. Emp., *Adv. Math.* VII, 158).

²⁶³ Se abre así una vía intermedia entre el dogmatismo de la Stoa y el agnosticismo radical de los pirrónicos, los cuales sostenían que a la afirmación "determinada

demás dicen que unas cosas son ciertas y otras inciertas, yo, disintiendo de ellos, digo que unas cosas son probables y otras improbables" (*De Off.* II, 1, 7; *Acad.* II, 11 y ss., 20 y ss.).

El Arpinate se ve abocado a una situación paradójica; ya señalaba que el *De Officiis* afirmaba que los hombres tienen una apetencia natural por la verdad; en el *De Finibus* se expresa de manera muy parecida y concluye que "la naturaleza misma engendró en el hombre el deseo de ver la verdad" (II, 46)²⁶⁴. Sin embargo, a este profundo deseo de alcanzar la verdad se une el reconocimiento de la imposibilidad, o al menos la gran dificultad, de satisfacerlo. Cicerón no duda de que a la hora de disputar, lejos del argumento de autoridad, hay que apoyarse en exclusiva en la razón, pero también sabe que ésta obliga a discutir contra todo y a no juzgar abiertamente ninguna cosa, pues aunque hay cosas verdaderas, verdad y falsedad se entremezclan, extremo este que el sabio nunca debe olvidar²⁶⁵, pues el error no nace tanto de que nuestras capacidades cognoscitivas sean defectuosas en sí mismas, cuanto de que por nuestra fragilidad las pasiones pueden enturbiarlas. La naturaleza, ya lo señalaba, ha puesto en nosotros la luz de la verdad, pero los hombres, "depravados por las malas costumbres y opiniones", la extinguen tan pronto "que en ninguna parte aparece la luz de la naturaleza" (*Tusc.* III, 1, 2)²⁶⁶. Las pasiones,

acción es limitada o plausiblemente racional" cabe oponer la afirmación contraria "determinada acción no es limitada o plausiblemente racional": no sólo hay que abstenerse de decir que una acción es buena o mala en sí, también hay que abstenerse de defender que una acción es relativa y condicionadamente buena o mala.

²⁶⁴ "Pero ante todo es propio del hombre diligente investigar la verdad. Así pues, cuando nos sentimos libres de los trabajos y de las preocupaciones de la vida, deseamos ver algo, oír, aprender, y creemos necesario para nuestra felicidad el conocimiento de los secretos y maravillas. De donde se colige que lo verdadero, simple y sincero es lo apropiado a la naturaleza del hombre (...) Y no es pequeño privilegio de la naturaleza racional el hecho de que es el único ser animado que percibe lo que es el orden, lo conveniente y la medida en los hechos y en las palabras" (*De Off.* I, IV, 13-14).

²⁶⁵ "Pues no somos aquellos a quienes parece que nada es verdadero (*nihil verum esse.*), sino aquellos que decimos que a todo lo verdadero le está agregado lo falso *omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse*), con tanta semejanza que no hay en ello ningún signo cierto para juzgar o asentir. De lo cual se deriva aquello, que muchas cosas son probables (*multa esse probabilia*), las cuales aún no comprendidas a fondo, con todo, por tener cierto viso insigne e ilustre, la vida del sabio se regirá por ellas" (*Nat. Deo.* I, 5, 10-12).

²⁶⁶ "Las pasiones, pesadas dueñas del pensamiento exigen imperiosamente una infinidad de cosas, que, como no pueden satisfacerse ni colmarse de ninguna

en definitiva, apartan de la verdad. Pero por ello o a pesar de ello no puede caerse en el escepticismo: aunque desde el punto de vista epistemológico que domina en los *Académicos* la tentación escéptica es muy fuerte, cuando se pasa al terreno ético y político hay que superarla.

Cicerón no "sintetiza" el racionalismo extremo de los estoicos (que acaba anulando la libertad por exceso de predeterminación) con la negación escéptica de la racionalidad (que lleva a la destrucción de la libertad por falta de capacidad valorativa de las diferentes posibilidades de la acción), Cicerón no "armoniza" estas dos posiciones²⁶⁷, más bien "oscila" entre una y otra en función de sus intereses: en unas ocasiones es un Académico, en otras, sin embargo, acude a una tradición estoica romanizada, a saber, cuando no se trata de disputas meramente verbales, cuando están en juego los asuntos en verdad importantes, los que tienen que ver con la ordenación política y jurídica de la *res publica*.

7) ¿Cómo dedicarse, entonces, a la vida política? Esta cuestión tiene dos aspectos, el que se refiere a la actitud y el que mira a la estrategia. En primer lugar, de acuerdo con lo dicho en las páginas anteriores, cabría afirmar que buscando la justicia en sí misma y no por otras cosas, por ejemplo, una apetencia desmedida de gloria, pertinente puntualización porque Cicerón sabe que "la mayor parte se olvidan de la justicia cuando son víctimas de la manía de los mandos, de los honores y de la gloria". Es el caso de César, que "ha tergiversado todas las leyes divinas y humanas por aquella falsa idea de supremacía que imaginaba en su mente" (*De Off.* I, 8, 26). La vida política a la que aspira Cicerón tiene, como actitud, un fuerte componente moral; algo a tener en cuenta a la hora de enfrentarse con el aspecto estratégico, punto de vista desde el cual hay dos posibilidades, la del orador político y la del político militar, que caben simbolizar en la espada y la toga, alegorías respectivamente del poder militar y del civil.

Cicerón se presentó como candidato para el consulado en el verano del 65 a.C.; si resultaba elegido sería *consul designatus* al año siguiente y a partir del 1 de enero del 63 *consul propius*. En la

manera, incitan a cualquier fechoría a cuantos se ven arrebatados por sus atractivos" (*Rep.* VI, I, 1).

²⁶⁷ J. M. del Pozo defiende esta tesis (1993), p. 116.

contienda electoral tuvo que enfrentarse con otros candidatos y entre los que llegaron a las últimas fases se encontraba Lucio Sergio Catilina. Cicerón obtuvo el consulado, cómo y por qué es otra cuestión²⁶⁸. Catilina resolvió entonces hacerse con el poder, forzando de este modo la confluencia de intereses de todos aquellos que de acuerdo con la reconstrucción ciceroniana de los acontecimientos estaban a favor de la *utilitas reipublicae*.

En el discurso "En defensa de Aulo Cluencio" (152) Cicerón ya había defendido la unidad entre senadores y caballeros; en las *Catilinarias* la idea se repite y refuerza²⁶⁹. En la primera habla de la necesidad de colaboración entre "aquellos caballeros romanos, hombres honrados y auténticos" y "los restantes valientes ciudadanos que rodean al senado" (*Cat.* I, 21). Estamos en unos momentos en los que el peligro ha sido descubierto, pero todavía no eliminado. A la altura del cuarto discurso Catilina ha huido y los cabecillas de la conspiración están en la cárcel. Décimo Julio Silano sugiere la pena de muerte, César es más benévolo: pide el destierro y la confiscación de bienes, propuesta más pertinente desde el punto de vista jurídico porque la *lex Sempronia* prohibía condenar a muerte a un ciudadano romano. Cicerón vacila, pero de sus palabras se desprende que se inclina por la solución de Junio Silano. Y justo en este contexto plantea su opción política fundamental: la concordia de los elementos (*concordia ordinum*), el consenso de todos los hombres de bien (*consensus bonorum omnium*). El peligro de la conjuración ha forzado la unión y el consenso entre senadores y caballeros, que hay que mantener y prolongar:

Si esta unión, que se ha ido afianzando durante mi consulado, la mantene-
mos para siempre en la república, os garantizo que, en adelante, ningún mal, ni
civil ni doméstico, afectará a aspecto alguno de la república (*Cat.* IV, 15)

Poco más adelante:

Todas las clases sociales coinciden en una misma idea, en un mismo deseo
y en una misma voz con tal de salvar a la república (*Cat.* IV, 18)

²⁶⁸ Salustio sugiere que aunque Cicerón, un *homo novus*, despertaba grandes recelos: "la mayoría de los hombres ardían de envidia y creían que el consulado quedaría contaminado si lo alcanzaba un hombre nuevo por muy distinguido que fuera"; pero ante la proximidad del peligro los electores "dejaron a un lado la envidia y la soberbia" (*Con., Cat.* XIII).

²⁶⁹ Cfr. S. L. Utchenko (1987), pp. 145-146.

En conclusión:

Y estoy seguro de que no se ha de encontrar una fuerza que sea capaz de romper y hacer fracasar la unión entre vosotros (los senadores) y los caballeros romanos, ni ese poderoso consenso entre todos los hombres de bien (*Cat. IV, 22*).

Iba a hablar de la estrategia y lo he hecho del fin: “el poderoso consenso entre todos los hombres de bien”. De nuevo al margen de unos hechos históricos oscuros en este caso como en tantos otros, Catilina era percibido como la quintaesencia de la corrupción, y no sólo por el Arpinate²⁷⁰. En *Catilinarias 2, 7-9* se expresa con claridad: de un lado, las fuerzas del bien (Cicerón, el Senado y, en general, “todos los hombres de bien”), de otro, las del mal (Catilina y sus secuaces). Dado este planteamiento inicial no sorprende que no se analice el programa político de los conjurados, se los acusa de querer destruir Roma (*Cat. 1, 12; 3, 1-2; 4, 2; 4, 14*). Llama la atención que la crítica se lleve a cabo por razones morales: Cicerón no habla en términos políticos, se complace en pintar vívidamente la corrupta vida sexual, el derroche y el lujo de los conjurados²⁷¹. El tenor de esta crítica y de otras semejantes recuerda las leyes suntuarias que desde finales de la segunda Guerra Púnica hasta los tiempos de Cicerón reflejan las incertidumbres de las clases dirigentes romanas frente a las enormes riquezas recientemente adquiridas. Ya he señalado que las *leges Oppia, Orchia, Fannia, Didia, Aemilia* y *Licina*, con mucha

²⁷⁰ Valgan como ejemplo las palabras que Salustio le dedica años más tarde: “En una ciudad tan grande y corrompida, Catilina aglutinaba en torno a sí, cosa bien fácil, un tropel de hombres disolutos y criminales a modo de escolta. Efectivamente, todos los desvergonzados, los adúlteros, los libertinos que habían arruinado la fortuna paterna en el juego, los festines o las orgías, los que habían contraído grandes deudas para redimirse de la infamia o el crimen, también los parricidas y sacrílegos de todas partes, los convictos en juicio o los temerosos de él por sus delitos, además de aquellos a quienes la mano y la lengua nutría en el principio y la sangre de sus conciudadanos, y por último todos aquellos a los que atormentaba la infamia, la pobreza y el remordimiento, éstos eran los amigos y los íntimos de Catilina” (*Con. Cat. XIV*).

²⁷¹ “Por fin, la clase última, no sólo en orden, sino también por su manera de vivir, es la verdaderamente propia de Catilina, los por él escogidos, sus más entrañables amigos. Veislos ahí, su tersa cabellera perfumada, barbarrapados o con pulida barba, con sus túnicas de largas mangas caídas hasta el suelo, envueltos en mantos, no en togas. Toda su actividad en la vida, todo su esfuerzo vigil se despliega en sus cenas, que duran hasta el amanecer. A sus rediles se acogen todos los tahúres, todos los adúlteros, todos los impuros y licenciosos” (*Cat. II, 10, 22-23*).

frecuencia interpretadas como medidas para combatir la decadencia y corrupción, deben entenderse más bien como intentos de forzar la unidad de intereses de la aristocracia romana. Los consensos anhelados por Cicerón apuntan en esta misma dirección, si bien, cuando lo desea, sabe ser más analítico y ubicar con mayor precisión ese conjunto de afeminados, corruptos y derrochadores que seguían a Catilina: por una parte, aristócratas y grandes propietarios acosados por las deudas (II, 8, 18; II, 9, 19; II, 10, 21), por otra esos “a quienes su riqueza, inesperada y súbita, ha hecho comportarse con fasto e insolencia exageradas” (II, 9, 20).

En *De Officiis* II, 21, 73 se afirma que “los Estados y las ciudades fueron constituidos para que cada uno conservara lo suyo”; Catilina y los suyos, sin embargo, son *latrones*²⁷², individuos que desean apoderarse en beneficio propio de la riqueza común de todos los romanos, que miran por sus propios intereses y no por la *utilitas reipublicae*. Cicerón, por su parte, se presenta a lo largo de las *Catilinarias* como el gran defensor de esta riqueza común: si el peligro ha sido el detonante de la unidad, no vacila en resaltar el papel fundamental que él ha jugado en el proceso. No interesa insistir una vez más en su desmesurada vanidad, sino señalar que cree haber desempeñado tan fundamental papel en calidad de *duce et imperatore togato*²⁷³; ha conseguido todas estas victorias sobre el mal y la inmoralidad con la palabra, “el potentísimo arma de la palabra”.

El problema es entonces el control de semejante arma: cobra así pleno sentido la figura del orador-político a la que ya me había referido en páginas anteriores, sobre todo si se piensa que excepto en caso muy particulares, debidos a “resoluciones divinas”, tanto en guerra como en la paz los oradores son muy superiores a los generales (*Brut.* 256): el *optimus orator* es el orador perfecto tal y como se diseña en el *De oratore* y en el *Brutus*²⁷⁴. En *De Officiis* I, 22, 77, retrospectivamente y en el contexto más general de la discusión acerca de qué

²⁷² Cfr. Th. N. Habinek (1998), capt. III: “Cicero and the Bandits”

²⁷³ “De forma que esta guerra civil y doméstica, la más cruel y encarnizada desde que existen hombres, sea apaciguada sin más jefe ni general que yo, hombre vestido de toga (*Cat.* II, 28)”. “Pues os habéis librado de un fin extremadamente cruel y desgraciado y, además, sin matanzas, sin derramamiento de sangre, sin haber reclutado ejércitos, sin combatir; habéis vencido sin haber dejado de vestir la toga y teniéndome a mí por único guía y jefe y vestido, igualmente, de toga” (*Cat.* III, 23).

²⁷⁴ Cfr. F. Pina Polo, (1997), p. 120.

acciones son "mayores y más gloriosas", si las militares o las civiles, se insiste en el mismo punto: mientras Cicerón gobernada la República "las armas cedieron a la toga"²⁷⁵.

Cuando el Arpinate escribe el *De Officiis* se encuentra de nuevo retirado a la fuerza de la vida pública, porque la estrategia de la toga fracasó. Los políticos militares se impusieron sobre los políticos oradores soñados por Cicerón. Desde esta mirada retrospectiva, donde la irracionalidad de la vida política se hace patente como fracaso personal y colectivo, la filosofía pasa a jugar un papel fundamental, tal vez porque cuando las formas reales de dominación son incapaces de asegurar el control social, las estrategias simbólicas parecen tomar su lugar. Cicerón, a veces, olvida que los problemas estructurales no se resuelven con propuestas de reforma moral²⁷⁶; en otras ocasiones, sin embargo, es sorprendentemente lúcido: "Sucederá lo que quieran los poderosos, y poderosos son los que tienen armas" (*ad Fam.* 9, 17, 1).

²⁷⁵ "¿No es verdad que las armas cedieron a la toga gobernando yo la República? Pues nunca estuvo la patria en mayor peligro y nunca disfruté de paz más tranquila. Así, por las medidas que tomé y por mi vigilancia se cayeron por sí mismas rápidamente las armas de los ciudadanos más audaces ¿Qué otra gesta semejante se ha realizado nunca en la guerra? ¿Qué triunfo puede compararse con el mío?"

²⁷⁶ Cfr. Ch. Meier, (1968).

VIII. CICERÓN: LEYES Y RES PUBLICA

1) En *De Officiis* II, 22, 78 Cicerón señala que quienes buscan la popularidad acostumbran a recurrir a la cuestión agraria y proponen la condonación de deudas, destruyendo de este modo el fundamento de la *res publica* y la justicia, que exigen que cada cual “conservare libremente y sin sobresalto su propia hacienda”. Es probable que en este texto se reflejen ecos de tesis estoicas elaboradas por Panecio al calor de los acontecimientos suscitados por las reformas de los Gracos²⁷⁷, pero es de todo punto seguro que Cicerón piensa en las leyes agrarias de César²⁷⁸. El asunto es complejo, pero al menos por lo que en estos momentos interesa tal vez no sea arriesgado establecer la siguiente secuencia: la propiedad privada correctamente entendida (lejos de derroches, lujos y endeudamientos monstruosos) es condición de posibilidad de la existencia de esos pequeños propietarios rurales que antaño constituían el ejército romano. La proletarianización de la milicia ciudadana, sin embargo, llevó a la formación de clientelas militares, una situación que condujo inexorablemente a la preeminencia del político militar sobre el orador político²⁷⁹.

Servio Tulio dividió a los ciudadanos en cinco clases en función de sus ingresos, y esta clasificación, a su vez, sirvió para distribuir las cargas militares y civiles (Liv. I, 43). Las tres primeras portaban armamento pesado, mientras que a la cuarta “sólo se le dejó la lanza y el venablo”. Todos los ciudadanos debían armarse a su propia costa. Los que no podían pagarse su propia *impedimenta* formaban la quinta clase, exenta del servicio militar (los *proletarii* o *capite censi*, así llamados por no estar censados por sus ingresos, sino en razón de sus propias personas). Estos individuos sólo intervenían en las acciones bélicas de manera excepcional, cuando las circunstancias lo exigían. Roma, en definitiva, tiene una *res publica* censitaria, que implica una fuerte jerarquización del cuerpo social, así como un muy desigual reparto de las cargas y los privilegios. Cicerón alaba las reformas servianas, porque hizo “que los votos no estuviesen en poder de la multitud, sino de los ricos”, atendiendo de este modo a algo que siempre debe preservarse en una *res publica*: “que los muchos no

²⁷⁷ Cfr. M. Pohlenz, (1967), pp. 115 y ss.

²⁷⁸ Cfr. *ad Fam.*, 13, 4; 5; 7; 8.

²⁷⁹ Sigo las explicaciones de E. Gabba, (1973 b), en esp. pp. 60-69.

puedan mucho" (*Rep.* II, 22, 39). En la época de la expansión de Roma, hasta el siglo I a.C., hubo un fuerte consenso en torno a esta situación, que se rompió, sin embargo, cuando el esfuerzo militar, por mor de las crecientes necesidades del ejército, recayó sobre todo en los *proletarii* (sin que esta obligación se viera correspondida con los privilegios oportunos, siempre disfrutados por las clases más elevadas)²⁸⁰. Mario, por ejemplo, se vio obligado a reclutar "soldados no por clases, como era tradicional, sino aceptando a todos los voluntarios, que eran proletarios en su mayoría" (*Sal., Bell. Jug.* 86, 2).

Al margen de las intenciones de Mario, Salustio refleja cómo fue interpretada posteriormente esta medida: para un hombre que aspira al poder los más necesitados son los más idóneos, por la sencilla razón de que "nada tienen y todo les parece decoroso cuando llega la recompensa". Por otra parte, ocurre que "los más necesitados" también son los que más alejados suelen estar de una participación directa en la vida política del Estado: no están interesados en la defensa de la riqueza común, sino en la de aquel que puede asegurarles la recompensa. En esta situación, la espinosa cuestión de los veteranos se convirtió en un arma de lucha política, que obligó a dominar las instancias políticas capaces de recompensar sus servicios, apremiando a controlar tribunos de la plebe que voten o veten leyes agrarias o den cobertura legal a las políticas de proscripciones y confiscaciones.

Me he detenido con brevedad en la cuestión del ejército porque tiene valor ejemplar, porque es uno de los hilos fundamentales con los que se teje esa espesa red de relaciones e interrelaciones informales (lo que los romanos llamaban *amicitia*) contra la que se estrelló la estrategia de la toga ciceroniana, sobre todo a partir del momento en el que un sólo individuo, César, monopolizó todos los resortes del poder, guardando o intentando guardar la apariencia del más escrupuloso respeto a la legalidad. Situación en verdad monstruosa que ofrece ocasión para que Cicerón reflexione filosóficamente sobre el concepto de *lex*, estableciendo criterios que más allá de la utilidad personal tomen pie en lo *honestum*: en medio de la irracionalidad de la vida política, aceptando con grandeza de ánimo sus "encontronazos y repulsas", sólo la propia conciencia moral representa un criterio que permite distinguir entre lo bueno y lo malo, que ordena lo primero y prohíbe lo segundo.

²⁸⁰ Cfr. C. Nicolet (1976).

La estructura jurídico-política de la República romana obligaba a controlar el tribunado de la plebe. Ya he señalado que Cicerón consideraba que la voluntad del *populus* no es independiente y que, en consecuencia, la legislación emanada de los comicios no apunta a lo más conveniente para la República, sino a la *utilitas* particular de aquéllos capaces de instrumentalizar en beneficio propio la capacidad legislativa de los comicios. De aquí la necesidad de buscar en otro lado el origen y el fundamento de la ley. En el *De legibus* Ático lo expresa con claridad señalando a la vez la novedad del empeño ciceroniano: a diferencia de lo que por lo común se hace en la actualidad y de lo que hicieron los antepasados, Cicerón considera que la fuente de la ley y el derecho no hay que buscarla en el *populus*, sino en una “filosofía esencial”²⁸¹ que, lejos de intereses privados y egoístas, enseña que hay una razón cósmica que se manifiesta como ley en tanto que “razón fundamental, ínsita en la naturaleza, que ordena lo que hay que hacer y prohíbe lo contrario” (*Leg.* I, 18). Cuando esta razón abstracta se concreta en la mente humana, es ley. Al igual que existen dos ámbitos jurídicos, el propio y el común o universal, hay también dos sentidos de la palabra *lex*: el estrictamente romano, de acuerdo con el cual la ley “sanciona por escrito órdenes y prohibiciones” (*Leg.* I, 19), y un sentido universal que el Arpinate, alejándose del contexto más romano, elabora tomando pie en la filosofía griega: no la ley positiva, sino la *summa lex* principio constitutivo del derecho y que “nació, para todos los siglos, antes de que se escribiera ninguna ley o de que se organizara ninguna ciudad” (*Leg.* I, 19). Gracias a su razón los hombres pueden alcanzar esta ley suprema, porque ella expresa la racionalidad cósmica que rige la naturaleza, también presente en el *lógos* humano: *summa lex* y *ratio* humana son dos caras de una misma moneda, pues —así lo enseña el estoicismo—, lo que acontece obedece a designios racionales (y no, por ejemplo, a la necesidad de mantener y recompensar clientelas militares).

2) Aunque como sugería más arriba el Cicerón más cercano a la tradición intelectual griega se sintió próximo en algún momento a las tesis probabilistas de la Academia Nueva, en el *De legibus*, que

²⁸¹ “Entonces tu idea es que no hay que tomar por fuente de la ciencia jurídica ni el Edicto del pretor, como hacen casi todos hoy, ni las Doce Tablas, como los antepasados, sino propiamente la filosofía esencial” (*Leg.* I, 17).

investiga cuestiones jurídicas, no hay concesiones a la filosofía escéptica, ni tan siquiera en sus versiones menos intransigentes²⁸². Recordemos que con ocasión de la famosa embajada del 155 a.C. Carnéades había defendido la justicia con argumentos de raíz platónica y estoica, para a continuación reducirla a un juego de intereses variable en función de las circunstancias. Es posible que el filósofo escéptico pensara en Crisipo, que había sostenido que lo justo vale por naturaleza (SVF, III, 308, 326, 314). Carnéades, por su parte, señala que hay “derechos”, pero no “derecho”: *ius civile, naturale nullum* (Cic. *Rep.* III, 13) y que en la raíz de las leyes se encuentra una utilidad divorciada de la justicia: *leges non utique iustitia sed utilitas repperit* (Cic. *Rep.* III, 29; tb. III, 23). Al margen y además de ser moralmente reprochable, semejante forma de pensar es fuente de una inestabilidad política que Cicerón no puede aceptar. De aquí su intento de separar la justicia del interés (*Leg.* I, 15, 42-44), fundamentándola en la naturaleza, para evitar la fragmentación y el relativismo al que apuntan sus consideraciones de índole más epistemológica, pero también la tradición jurídica romana de las respuestas jurisprudenciales (*responsa*).

Los “jurisprudentes” eran personas que en virtud de su *auctoritas* personal daban “respuestas” a los problemas jurídicos que les eran planteados. Los estudiosos del derecho romano señalan que estas *responsa*, sistematizadas y ordenadas, son una de las fuentes principales del *ius civile*, en la medida en que sirven de precedente doctrinal con valor ejemplar, pues a la hora de enfocar un determinado problema el jurista puede remitirse a las respuestas dadas por los jurisprudentes del pasado: se procede, pues, de manera casuística y de progresiva extensión analógica²⁸³. En el *De oratore*, pensando en el “derecho universal”, Cicerón lamenta esta circunstancia, pues este derecho no necesita de nombres particulares, “sino de método en la exposición y de razonamientos fundamentados” (II, 32, 141). De donde se sigue que los jurisprudentes “son un estorbo y nos desaniman a aprender”, dado que sus respuestas sugieren que el motivo de la consulta y la duda son las personas, no las cosas, y como aquéllas son innumerables de igual modo serán infinitas la casuística y las

²⁸² “Y esa nueva Academia fundada por Arcesilao y Carnéades, tan demoleadora de todos los conceptos que aquí nos ocupan, pidámosle que se calle” (*Leg.* I, 13, 37-39).

²⁸³ Cfr. J. A. D’Ors (1986), p. 59.

posibilidades de extensión analógica. Por tal motivo alaba a Marco Licinio Craso, uno de los participantes en el *De oratore*, que deseaba reducir el derecho privado ("que al parecer anda ahora difuso y sin perfil") "a tipos precisos y a convertirlo en una técnica precisa" (II, 33, 142), tarea sólo posible cuando Craso, abandonando el frenesí de la vida pública, pueda retirarse a la paz de sus estudios (II, 33, 143). El momento es importante porque apunta a la separación entre la práctica jurídica concreta (cuando "los ciudadanos honrados imploran su ayuda [de Craso] en vano") y la teoría jurídica abstracta, separación esta que implica a su vez superar la casuística de las respuestas (determinada por la inmediata utilidad práctica que demanda quien plantea la cuestión), para atender al contenido y a la dimensión teórica abstracta que anida y se ha ido formando a lo largo de la larga cadena de respuestas habidas en la historia de las prácticas jurídicas romanas.

Cicerón asume la necesidad de sistematizar y racionalizar tales prácticas informales: si se las dispusiera en géneros, si a continuación se las dividiera en partes y si, finalmente, se definiera la esencia particular de cada una ellas, en tal caso, afirma Craso, "tendríais una acabada ciencia del derecho, más imponente y rica en posibilidades que difícil y oscura" (*De orat.* I, 42, 190). En *Noches Áticas* I, 22, Aulo Gelio señala que Cicerón compuso una obra titulada *De iure civili in artem redigendo* ("Sobre cómo reducir el derecho civil a una técnica"), que se ha perdido, pero que cabe suponer en perfecta concordancia con el hecho de que en el *Brutus* el Arpinate ponga a Servio por encima de Quinto Escévola, porque si bien éste tenía un gran dominio práctico del derecho civil, carecía del saber teórico que poseía el primero. Este conocimiento implica el dominio de unas pericias más allá del mismo derecho: el arte de la división, de explicar lo desconocido mediante la definición, de esclarecer lo oscuro mediante la interpretación, de examinar primero y luego distinguir lo ambiguo "y, por fin, fijar las reglas con las que juzgar lo verdadero y lo falso y las consecuencias que, dadas ciertas premisas, pudieran o no derivarse". Bruto comprende que Cicerón se refiere a la dialéctica, que Servio aplicó "como si se tratara de una luz, a aquellas cuestiones de derecho que, o bien en las consultas, bien en los procesos, otros habían tratado confusamente" (*Brut.* 41, 152-153). Servio Sulpicio Rufo, contemporáneo del Arpinate, poseía "destacada autoridad y ciencia" (*Leg.* 5, 17).

En *De oratore* I, 36, 166-171 Craso señala la necesidad de este conocimiento teórico incluso para ganar pleitos, recordando la falta

de pudor y pereza de quienes revolotean por el foro ignorándolo. Pero Cicerón también sabe de la importancia de la elocuencia, incluso por encima de este saber técnico. En esta dirección se expresa Antonio en el mismo *De oratore*, que considera que Craso, en su intervención, ha despojado a la ciencia del derecho civil de su tradicional atavío, adornándola “con uno nuevo y que le es ajeno” (I, 55, 235); no niega cierta utilidad al conocimiento abstracto del derecho, pero sólo en la medida en que el orador necesita “adornar su elocuencia con abundancia de conocimientos”, por otra parte, muy secundarios (I, 59, 250). Pero la posición de Cicerón, por razones políticas, es muy diferente: por esto, mientras que en el *De re publica* razona de manera histórica a partir de ejemplos tomados de la antigua Roma, en el primer libro del *De legibus*, que en consonancia con lo establecido en el *Brutus* y el *De oratore* desea establecer una legislación a partir del concepto de ley natural, el razonamiento se pretende marcadamente conceptual a partir de elementos teóricos recogidos de la filosofía griega: Cicerón argumenta de manera teórica con la intención de elaborar una teoría jurídica abstracta y pura, más allá de las luchas políticas que ensangrentaban la República.

En *De legibus* I, 21, 56 Quinto Cicerón define de manera apresurada e imprecisa conceptualmente el sumo bien, caracterizándolo de una manera con la que más o menos podrían estar de acuerdo estoicos y peripatéticos, todos aquellos que proponen teorías con buena visibilidad política²⁸⁴. Quinto se muestra impaciente por entrar en materia, quiere tratar de las instituciones del *ius civile*, para lo cual “no interesa nada esa cuestión sobre el sumo mal y el sumo bien”; tal vez por ello se siente molesto ante las consideraciones teológicas y filosóficas de su hermano, al que urge para que entre en materia: “creo que en este discurso de hoy vas a dar una ordenación legal de la conducta, tanto para los pueblos como para los particulares”. Señala entonces Cicerón que, en efecto, tal es la materia de su interés, que le obliga a realizar consideraciones filosóficas²⁸⁵. Porque la filosofía

²⁸⁴ “Es cierto, sin embargo, que el vivir según la naturaleza es el bien supremo; esto es, el gozar de una vida moderada y conforme al dictado de la virtud; o también: seguir la naturaleza y vivir de arreglo con lo que llamaríamos su ley: o sea el no dejar, en lo que de uno dependa, de hacer nada para alcanzar las cosas que la naturaleza reclama, cuando entre ellas quiere uno vivir tomando por la ley la virtud” (*De leg.* I 21, 56).

²⁸⁵ “Eso que esperas. Quinto, es precisamente el objeto de esta disputación, y ¡ojalá estuviera también a mi alcance! Pero ocurre, ciertamente, que, como debe haber

consiste en conocernos a nosotros mismos y quien así lo hace siente que hay algo divino en él²⁸⁶, comprende qué hay en las cosas “de mortal y perecedero”, qué “de divino y eterno”, se aproxima “al dios que todo lo gobierna y rige”, reconoce que es “ciudadano del universo” y desprecia “lo que vulgarmente se tiene por grandioso”²⁸⁷, es decir, deja atrás la vida política real.

Ático acepta este elogio de la filosofía y se pregunta por su finalidad. Parece que Cicerón, huyendo de la consideración casuística del derecho, ha recaído en el teoreticismo de sus admirados griegos. Mas no es así: ni Quinto ni Ático comprenden la pertinencia de estas reflexiones preliminares, necesarias, señala el Arpinate, “para llegar a lo que vamos a tratar ahora y que consideramos tan importante; no lo sería si no fuera grandiosa la fuente de donde mana”. Porque el derecho natural nace de fuentes teológicas. El *De natura deorum* había establecido que los dioses existen y se ocupan de los asuntos humanos, porque de lo contrario desaparecerían la piedad, la virtud, la religión y la justicia: el mundo está administrado y gobernado por la providencia divina y prevalece una comunidad natural entre hombres y dioses que es el fundamento asimismo natural de las restantes comunidades.

En *De legibus* I, 15 Cicerón señala el tema que le ocupa: *De institutis rerum publicarum ac de optimis legibus*. Hay que prestar atención al

una ley para castigar los vicios y fomentar las virtudes, de ella debe deducirse una norma de vida. Así, resulta que la sabiduría es la madre de todo lo bueno, por amor a la cual, se llama en griego “filosofía”. Nada en esta vida nos dieron los dioses inmortales más fecundo, brillante y excelente que la filosofía” (*De leg.* I, 22, 58)

²⁸⁶ “Pensará que su espíritu es una imagen consagrada en el templo de su cuerpo; sus obras y sentimientos serán dignos de un tal don de la divinidad; y una vez que se haya estudiado y visto a fondo, comprenderá qué bien provisto por la naturaleza vino él al mundo” (*De leg.* I 22, 59).

²⁸⁷ “Y todo esto lo defenderá como con el valladar de su dialéctica, con la crítica de lo verdadero y lo falso, y con un cierto arte de entender las consecuencias y las antítesis. Y al sentirse nacido para la vida de la comunidad civil, no se contentará con ejercitar los raciocinios especulativos, sino también un discurso más dilatado y continuo, necesario para poder regir los pueblos, introducir las leyes, castigar a los malvados, proteger a los buenos, ensalzar a los varones ilustres, presentar ante los ciudadanos, de manera persuasiva, preceptos saludables y gloriosos, exhortar a la honra, apartar de la acción deshonrosa, consolar a los afligidos, y, para ignominia de los réprobos, publicar en sempiterna historia los dichos y hechos de los hombres esforzados y sabios. Tantas y tales cosas, que descubren en la naturaleza los que tratan de conocerse a sí mismos, engendra y educa la sabiduría” (*De leg.* I 24, 62).

plural: no piensa sólo en Roma y su maraña de litigios, sino en algo más ambicioso, conseguir la congruencia entre el "derecho propio" romano y la legalidad cósmica, pues entonces aquél tendrá validez universal y podrá presentarse como un *ius commune*, donde la ley en sentido estricto (no como legislación civil concreta y determinada de esta o aquella *civitas*) es "principio del derecho", "esencia de la naturaleza humana", "criterio racional del hombre prudente" y "regla de lo justo e injusto": las cuestiones estudiadas en el libro primero del *De legibus: de fonte legum et iuris* (I, 15), no la misma ley, sino sus fundamentos, los *principia iuris* (I, 18).

Cicerón, pues, y esto es lo único que deseo señalar en estos momentos, es muy consciente de las tensiones entre la práctica (*usus*) jurídica habitual en Roma y las exigencias teóricas del derecho como ciencia o arte (*ars*). En *De legibus* 5, 17 Quinto realiza una interesante aproximación a tales exigencias, señalando a la vez la verdadera vocación del derecho: los otros tratadistas presentan un método de litigar, su hermano, por el contrario, una vía de justicia. El Arpinate matiza: "No es eso, Quinto; más bien es la ignorancia del derecho que la ciencia la que provoca los litigios". Cicerón, en definitiva, desea ir más allá de Craso y Servio: por eso en el libro primero del *De legibus* se presenta como un nomoteta, actitud inaudita en el mundo romano, donde en teoría sólo el *populus* es fuente y origen de la ley²⁸⁸, mientras que él quiere derivarla de la naturaleza y es evidente que el *populus* romano no es la naturaleza.

En sentido estricto, en tanto que emanado del *populus*, el derecho romano es un *ius proprium*. Hay un *ius civitatis*, el derecho civil propio de la comunidad ciudadana (la *civitas*), y un *ius gentium* que es como un *ius humanum* que afecta a todos los hombres, la "sociedad que tiene la extensión más dilatada", "la que une a todos los hombre entre sí" (*De Off.* III, XVII, 69), pero uno y otro están subordinados a un *ius naturale* que atañe a todos los humanos y a todas las cosas en tanto que partes de un orden querido por lo dioses providentes o establecido por la razón universal (el *lógos* estoico). Se comprende así el programa metodológico planteado en los compases iniciales del *De legibus*²⁸⁹;

²⁸⁸ Cfr. U. Knoche (1968), pp. 41 y ss.

²⁸⁹ "No nos interesa en este discurso el modo de prevenir cautelas procesales o la manera de despachar una consulta cualquiera. Aunque sea una materia importante, como es en verdad, y cultivada ya antes por muchos autores insignes y hoy por

sólo de esta forma, investigando *tota causa universi iuris ac leges* y extrayendo las conclusiones que se derivan de tal indagación, podrán evitarse litigios, esto es, anular la multitud de litigios que plantean los populares.

En *De legibus* I, 27 se leen ulteriores precisiones: la naturaleza o la divinidad (una y otra expresión se utilizan sin distinción) han dotado al hombre de razón, con mayor exactitud, "le esbozó una inteligencia, no del todo clara y definida". La misma naturaleza desarrolló esta *incohata intelligentia* hasta convertirla en *perfecta ratio*, de donde se sigue, al menos en principio, la igualdad de todos los hombre entre sí, pues *absolutamente* todos ellos poseen tal esbozo de razón, dado que esta situación no se debe a condiciones más o menos accidentales que habitan en unos pero no en otros, sino a la misma naturaleza presente en todos ellos. *Absolutamente* todos los hombres pueden desarrollar este esbozo fortaleciendo y perfeccionando la razón, porque esta segunda circunstancia tampoco es azarosa, sino que al igual que la primera se debe a la naturaleza. Cicerón afirma: "la naturaleza, por sí misma, es progresiva" (*Leg. I, 27*), y concluye: "hemos nacido para la justicia y el derecho se funda en la naturaleza y no en el arbitrio" (*Leg. I, 28*). En tal caso, si los seres humanos son naturaleza que se desarrolla progresivamente ¿por qué hay injusticia o al menos por qué no avanza la justicia? ¿por qué en muchas ocasiones, y no cada vez en menos, es el derecho arbitrario? ¿por qué el interés privado se impone sobre la riqueza común de la República? ¿por qué Roma se desangra en crueles e inauditas guerras civiles?

3) Topamos de este modo con una modulación de una dificultad a la que ya se habían tenido que enfrentar los primeros estoicos: ¿si la determinación metafísica del deber es absoluta cómo puede actuarse en contra de él? Cicerón responde que por la corrupción de las costumbres y la variedad de las opiniones²⁹⁰. A la primera se llega por

uno de destacada autoridad y ciencia, sin embargo, nosotros debemos abrazar en esta disertación el fundamento universal del derecho y de las leyes, de suerte que el llamado derecho civil quede reducido, diríamos, a una parte de proporciones muy pequeñas. Así, hemos de explicar la naturaleza del derecho, deduciéndola de la naturaleza del hombre; luego, hemos de considerar las leyes que deben regir en las ciudades, y, finalmente, hemos de tratar los derechos y preceptos positivos propios de cada pueblo, sin omitir entre ellos los llamados derechos civiles del nuestro" (*De leg. 5, 17*).

²⁹⁰ Cfr. U. Knoche (1968), p. 47.

la escisión entre *ius* y *utilitas*²⁹¹, que dentro del planteamiento general ciceroniano se solapan por completo, al igual que coinciden lo útil y lo honesto. Sin embargo, afirma Cicerón racionalizando los acontecimientos que condujeron al fin de la República, algunos individuos los separan, movidos por la variedad de opiniones que “tienden a torcer y viciar en cierta dirección la debilidad de los espíritus” (*Leg.* I, 29), para, en un segundo momento, dar prioridad a la *utilitas* así divorciada del *ius*. En tal caso, el orden social y político ya no se fundamenta en la naturaleza, pues derecho y utilidad, lo *honestum* y lo *utile*, están vinculados “por naturaleza”. Lejos de esta situación querida por la misma naturaleza, Catilina, César o Marco Antonio sólo pueden apelar como instancia de justificación al propio y deshonesto provecho: un comportamiento que sólo cabe calificar de “anti-natural”, aunque en otro sentido siga siendo natural, pues “deleita con su dulzura y halago”²⁹². Por una parte, el placer, el vicio, la corrupción por las malas costumbres y en general las pasiones “apagan las brasas de la virtud que la naturaleza nos dio, y surgen y se afirman los vicios opuestos” (*Leg.* I, 33). Por otra, y en la medida en que Cicerón se aparta de la concepción más ortodoxamente estoica de la naturaleza humana como puro *lógos* (no hay que seguir un *lógos* puro y abstracto, sino el propio de cada cual), debe aceptarse que vicios y pasiones son en algún sentido naturales, pues también en lo malo son semejantes todos los hombres. ¿Qué criterio seguir?

Aunque teniéndolas presentes, Cicerón no quiere quedar atrapado en dificultades con interés sólo especulativo; insiste una vez más en la finalidad práctica de su discurso, que no se dirige a cuestiones abstractas, pues “se endereza a robustecer las repúblicas, consolidar las constituciones de las ciudades y salvaguardar los pueblos” (*Leg.* I, 37). Asimismo es consciente de que su argumentación no va a convencer a todos. Páginas más arriba señalaba que mientras que la filosofía peripatética y la estoica son utilizables políticamente o al menos pueden rentabilizarse en esta dirección, el epicureísmo y el

²⁹¹ “Y justamente solía maldecir Sócrates al primero que desvinculó lo útil de lo justo: se lamentaba de que ése había sido el principio de todos los desastres” (*Leg.* I, 33).

²⁹² “Y no sólo en lo bueno hay una notable semejanza dentro del género humano, sino también en lo malo. Porque a todos conquista el placer, que, aunque sea el atractivo del vicio, tiene, sin embargo, algo común con el bien natural, pues deleita con su dulzura y halago. Así, encuentra acogida en el espíritu descarriado como si fuera una salvación” (*Leg.* I, 31).

escepticismo son estériles desde un punto de vista práctico que sea, digámoslo así, "constructivo"; quedan, por tanto, excluidos de entrada (*Leg. I, 39*), Cicerón reconoce que sólo peripatéticos y estoicos "pueden aprobar aquellos principios que he dicho", sólo ellos aceptan que todo lo justo y honesto es apetecible por sí mismo (*Leg. I, 37*). Estamos ante un problema de criterio. Los Académicos afirman que no hay tal; de aquí que tengan que guardar silencio, pues "si se entrometieran en un terreno como éste, que se nos presenta tan sabiamente ordenado, causarían grandes estragos" (*Leg. I, 39*). Los epicúreos afirman que el criterio es buscar el placer y rehuir el dolor: "que se vayan a hablar a sus jardines, y que se aparten un poco, por favor, de toda participación en la república, ya que nada saben, ni jamás quisieron saber de ella" (*Leg. I, 39*).

Sólo estoicos y peripatéticos proponen un criterio que Cicerón, anticipando el tono que habrá de tener el estoicismo posterior, puede aceptar en su proyecto de regeneración política: la propia conciencia moral, sólo ella, al margen y por encima de la irracionalidad y el egoísmo de la vida política, permite distinguir entre acciones buenas y malas; no hay que acudir al placer, ni a la probabilidad de ser castigados si se descubren las acciones malvadas, tampoco a un deseo desmedido de gloria, sino a "la angustia de la conciencia y el remordimiento de la culpa" (*Leg. I, 40*). Hay que presuponer individuos que posean esta conciencia, porque el criterio no reside en la misma acción, sino en la índole moral del sujeto que la realiza, pues aunque el *vir bonus* y el "astuto" puedan querer el bien, sólo el primero lo desea por sí mismo, mientras que el segundo lo prefiere por "algún interés y ventaja": sólo el "varón bueno" es justo, aunque el "astuto" pueda tener habilidad suficiente para justificar su maldad "pretextando como causa un justo resentimiento personal y buscando en un supuesto derecho de la naturaleza la justificación de su fechoría" (*Leg. I, 40*). Nótese el giro en la argumentación, pues si antes el vicio tenía algo en común con el bien natural ("pues deleita con su dulzura y halago"), ahora se precisa que esta vinculación es "supuesta" y que sólo el aislamiento de un elemento puro e incontaminado de maldad, la naturaleza, permite establecer un criterio, porque Cicerón es muy consciente de que las costumbres y las leyes no sirven a este respecto, pues no todo lo que determinan es justo: aunque legal, no todo lo que lo que los comicios legislan es justo. Porque aquí está el núcleo del problema que inquieta a Cicerón, el divorcio entre lo justo y lo legal, que representa la cara perversa e indeseada de la deseada autonomización de la esfera jurídica, vista como una de las formas de

expresión más significativas de la *res publica*, porque la República, no conviene olvidarlo, son sus leyes²⁹³.

El magistrado, se lee en *De legibus* III, 1, 2, es una ley con voz y la ley un magistrado sin ella. El rechazo de la ley, por el contrario, significa la tiranía (*regnum*). Cuenta Tito Livio que cuando las masas quisieron elevar al consulado a Quinto Fabio Máximo este ejemplar varón recordó la ley que no permitía elegir cónsul a la misma persona hasta pasados diez años. Los tribunos de la plebe replicaron que no había obstáculo alguno, pues ellos "presentarían al pueblo la propuesta de que se le dispensase de los vínculos legales". Fabio Máximo persistía en su negativa: "¿de qué servía entonces aprobar leyes si los mismos que las habían hecho hacían la trampa?". Comenta entonces el historiador: "Entonces las leyes eran regidas, no regían" (X, 13, 8-10). Cicerón recorre programáticamente el camino inverso, al separar la ley de la esfera de la voluntad política y convertirla en una instancia autónoma²⁹⁴. Nótese la tensión del planteamiento: en tanto que constructo abstracto teórico de raíz iusnaturalista, las leyes se convierten en entidades inaprehensibles más allá de la lucha política, en estrategias para regular la vida política de la *res publica* de conformidad con lo que Cicerón supone quiere la naturaleza. Desde el punto de vista real, sin embargo, sabe muy bien que la ley es una instancia perfectamente aprehensible, susceptible de abordarse desde muy diversos intereses. Si desde la óptica teórica el problema y la tarea consiste en legislar conforme a la naturaleza, desde el punto de vista práctico el problema y la tarea es controlar las instancias legislativas de la República. La contaminación entre estos dos planteamientos, presentes ambos en Cicerón, permite comprender sus vacilaciones. La ley nace de instancias políticas, pero una vez promulgada vale más allá y por encima de ellas y en este sentido tiende a autonomizarse. El problema surge entonces cuando la ley así autonomizada entra en contradicción o bien con la sensibilidad moral o bien con los intereses de aquéllos que, como Cicerón, entienden la *res publica* en términos jurídico-legales y sitúan la acción estatal y su legitimación dentro de

²⁹³ "Porque ellas son el vínculo de dignidad de que gozamos en la república, ellas el fundamento de la libertad, ellas la fuente de la justicia; el alma, el espíritu, la sabiduría y el pensamiento de la ciudad radican en las leyes. Lo mismo que nuestros cuerpos sin la inteligencia, así la ciudad sin ley no puede servirse de sus elementos, que son como sus nervios, su sangre y sus miembros" (*Pro Cluent.* 53, 146).

²⁹⁴ Cfr. J. Bleicken (1975), p. 425.

la esfera jurídica (porque lo contrario sería "tiranía"), sabiendo a la vez que se había llegado a una situación en la que esta esfera era un campo, otro más, de lucha política.

El tribuno Lucio Valerio Flaco, por ejemplo, promovió una ley que daba a Sila el poder absoluto. De donde se sigue que aunque pueda sostenerse que la política de proscripciones era *legal* no puede afirmarse del mismo modo que fueran *justas* sus consecuencias: "que el dictador pudiera matar impunemente al ciudadano que quisiera, incluso sin formarle proceso" (*Leg. I, 42*). Cicerón sabe por su propia experiencia forense que hay casos, y no pocos, en los que, como hacía Carnéades, la ley puede convertir lo injusto en justo: el derecho tiene que valer de forma absoluta y autónoma, pero no puede hacerlo por decisión de los comicios²⁹⁵, pues hay cosas buenas y saludables en sí mismas y cosas malas y perniciosas por sí mismas, pero Cicerón, que ha estudiado con detalle el escepticismo y que como abogado ha actuado como parte acusadora y defensora de los mismo delitos, sabe que esta fundamental distinción ni puede argumentarse de manera especulativa ni sustentarse jurídicamente. Sólo cabe una solución: postular, no argüir, que la misma naturaleza es norma, axioma que sólo podrá justificarse *a posteriori*, cuando tal norma suprema se concrete en una legislación que prohíba lo malo y promueva lo bueno, que en definitiva satisfaga las expectativas morales (los intereses) del Arpinate.

Y en función de tales expectativas, así como del proyecto político que de ellas tal vez pudiera derivarse, Cicerón se siente autorizado para afirmar en una tonalidad más o menos estoizante que no hay más justicia que la que lo es por naturaleza, porque ella "nos dio un sentido común (*communis intelligentias*), que esbozó en nuestro espíritu, para que identifiquemos lo honesto con la virtud y lo torpe con el vicio" (*Leg. I, 44*). Siempre y cuando la corrupción de las costumbres no la haya extinguido por completo, la naturaleza como *recta ratio* que habita en los humanos es fundamento del derecho porque establece qué es lo bueno y permite discernir entre lo bueno

²⁹⁵ "Si los derechos se fundaran en la voluntad de los pueblos, las decisiones de los príncipes y las sentencias de los jueces, sería jurídico el robo, jurídica la falsificación, jurídica la suplantación de testamentos, siempre que tuvieran a su favor los votos y los plácemes de una masa popular. Y si el poder de la opinión y la voluntad de los necios es tal que pueden éstos, con sus votos, pervertir la naturaleza de las cosas ¿por qué no sancionan que se tenga por bueno y saludable lo que es malo y pernicioso?" (*Leg. I, 43-44*).

y malo. Dado que no sólo hay cosas buenas y malas por naturaleza, sino que por naturaleza pueden distinguirse, cabe juzgar correctamente y elegir de manera adecuada: no en función de la utilidad y el provecho, sino honestamente siguiendo los dictados de una conciencia moral guiada por la *recta ratio*. Por ejemplo: aunque legal, la ley de Lucio Valerio Flaco no estaba en función de la *recta ratio*, o lo que es lo mismo, era anti-natural y en tanto que tal injusta. La *recta ratio*, la misma naturaleza, ordena comportarse de acuerdo con la virtud: "La virtud es la razón cabal (*perfecta ratio*), y eso está ciertamente en la naturaleza" (*Leg. I*, 45). De donde se sigue lo que ya sabíamos: que hay que obrar 'naturalmente', por la virtud misma y no por las consecuencias que puedan derivarse de actuar de este modo.

4) Hasta aquí el libro primero del *De legibus*: una construcción teórica de vaga inspiración estoica en orden a fijar un concepto iusnaturalista de *lex*, una construcción, dice Cicerón, *ex intima philosophia*. En los dos siguientes libros puede leerse la parte expositiva: se edifica una *res publica* ideal a partir de un *ius* fundamentado en el derecho natural. Dado que nadie puede saltar por encima de su propia sombra, ni escandaliza ni sorprende la gran proximidad entre tal *res publica* ideal y la romana real. Lo interesante son las desviaciones entre ambas, y muy en particular las "disposiciones populares perversas y funestas"²⁹⁶, porque la voluntad popular, caso de ordenar algo que Cicerón considere "perverso y funesto", queda fuera del orden del derecho natural²⁹⁷. Por el libro primero sabemos que "la naturaleza" o la *recta ratio* son criterio, pero en concreto desconocemos qué ordenan. Cicerón se limita a señalar que la *vetus res publica* también es la *optima res publica*: si propone leyes que no se encuentran en la actual República, ni se han encontrado nunca, "estarán sin duda en las costumbres de los antepasados, que entonces valían como ley" (*De leg. II*, 10, 23). Estamos ante el problema de la identificación entre *leges* y *mores*, particularmente grave para un Cicerón que desea presentar el *ordo maiorum* como *ordo naturalis*. ¿Quién decide qué es

²⁹⁶ "Pero hay —se dirá— muchas disposiciones populares perversas y funestas que no llegan a merecer más el nombre de ley que si las sancionara el acuerdo de unos bandidos. Al igual que no pueden llamarse recetas médicas de verdad las que matan en vez de curar, como las hacen algunos médicos ignorantes y sin experiencia, así tampoco es ley para una comunidad una cualquiera, sea como sea. incluso cuando perjudica de algún al pueblo que la padece" (*De leg. II*, 5, 13).

²⁹⁷ Cfr. J. Bleicken (1975), p. 429.

“natural”? Problema particularmente grave dado que ni los comicios ni los tribunos alcanzan a tanto.

En *De legibus* III, 8, 19 y ss. se discuten medidas *populares*. En primer lugar, y dada la peculiar naturaleza del tribunado de la plebe, no sorprende que se cuestione “la ley que sanciona la potestad de los tribunos en nuestra república”. Quinto interviene con vehemencia: “me parece calamitosa, porque nació en la sedición y para la sedición”. Aun compartiendo la posición de su hermano, Cicerón se expresa de manera más matizada, desde la posición del político realista y experimentado que sabe que el problema no está en esta magistratura considerada en sí misma, sino en su control: el tribunado de la plebe tiene muchos defectos, pero también ventajas, siempre y cuando esté subordinado “a la autoridad de los nobles” (*ut auctoritati principum cederet*), es decir, siempre y cuando no entre en conflicto con el Senado. Algo más adelante está en juego “que se emitan los votos en secreto o no” (III, 15, 33 y ss.). Al igual que en el caso anterior, Quinto “no tiene dudas”; tampoco Cicerón: “nada sería más preferible a los votos en alta voz”; sin embargo, “hay que ver si eso es realizable”. Nadie ignora que “la ley de los votos escritos [secretos] ha quitado toda la autoridad de los nobles” (*omnem auctoritatem optimatum tabellarium legem abstulisse*) y que el pueblo, cuando era libre, no reclamaba el sufragio secreto, cosa que hace porque “está dominado por el poder de los magnates”. No hay que confundir a los *potentissimi* con los *optimates*: ninguno de los dialogantes duda de la “verdad” que expresa Ático, que la mejor forma de república se funda en la potestad de los nobles (*optimam rem publicam...sit in potestate optimorum*). Dada esta premisa se comprende que Cicerón considere oportuno que los votos “sean conocidos para los nobles y libres para la plebe” (*optimatibus nota, plebi libera sunt*):

Tenga el pueblo su voto escrito como garantía de libertad, con tal de que se ofrezca voluntariamente al conocimiento de los ciudadanos de más autoridad e influencia, a fin de que la libertad esté en la facultad del pueblo para mostrar honradamente su gratitud a las personas de bien (*honeste bonis*) (...) Por consiguiente, en nuestra ley se dan las apariencias de la libertad (*libertatis species*), a la vez que se mantiene la autoridad de los mejores (*auctoritas bonorum retinetur*) y se elimina la causa de la discordia. (*De leg.* III. 17. 39).

Es “natural” y conforme con la *recta ratio* lo que así consideren los *boni viri* y lo que como tal sancione la *auctoritas patrum*. El orden “natural” es el de los *maiores*, pero como éstos han muerto y no pueden hablar hay que acudir a las interpretaciones de los *boni* y de los *optimates*. La espléndida traducción de Alvaro D’Ors por la que he

citado no debe mover a confusión. Cuando Cicerón habla de “los mejores”, “las personas de bien” o “los nobles” no maneja categorías morales, sino políticas con referentes muy concretos: la facción del Senado a la que él mismo pertenecía. Interesa destacar la tensión entre la esfera política y la jurídica, muy patente en las *Filípicas*.

La autonomización de la esfera jurídica a la que me refería más arriba (que las leyes no sean regidas, sino que rijan) obliga a Cicerón a presentar jurídicamente opciones políticas. Reconoce, por ejemplo, que Octaviano y Bruto actuaron en calidad de particulares (*privato consilio, sua auctoritatis*). “¿Hasta cuándo se seguirá haciendo frente a una guerra tan grave, tan cruel y tan abominable únicamente gracias a las medidas tomadas por unos particulares?”, se pregunta en la tercera *Filípica* (I, 3). Octaviano (“ese excelente joven, y el más distinguido de todos los de su edad”) había armado un ejército a su propia costa y había sobornado a la legión Marcia —tan alabada por Cicerón— para que abandonara a Marco Antonio; Bruto (“¿Qué gran ciudadano, nacido para el bien de la República! ¿Cómo conserva el recuerdo de su nombre e imita a sus antepasados!”) se había negado a entregar su provincia, la Galia Cisalpina, a Marco Antonio. Dos formas de proceder de todo punto ilegales que atentaban contra la autoridad del Senado. Cicerón no duda en escribir a Bruto que no debe “aguardar las órdenes del Senado, pues éste carece aún de libertad” (*ad Fam.* 11, 7, 2), tampoco que Marco Antonio siga siendo cónsul.

Pero si Marco Antonio detenta tal magistratura, “Octaviano es un criminal y Bruto un miserable” (*Phil.* III, VI, 15). El Arpinate insiste una y otra vez en el argumento: “no es posible que se dé esta doble circunstancia: que no sean unos sacrílegos quienes han levantado un ejército contra un cónsul, ni un enemigo de la patria aquel contra quien en derecho se han tomado las armas” (*Phil.* IV, I, 2); “si Antonio no es un enemigo de la patria, es forzoso que juzguemos enemigos de la patria a los que abandonaron a un cónsul” (*Phil.* IV, II, 5); “si Antonio es cónsul, Bruto es un enemigo de la patria. Si Bruto es un defensor de la patria, Antonio es un enemigo de la patria” (*Phil.* IV, III, 8). ¿Quién es el verdadero cónsul? ¿Quien legalmente lo es, pero ataca a la patria, o quienes no lo son desde un punto de vista jurídico, pero defienden la libertad de Roma? Planteado de forma abstracta y teórica: ¿es compatible el concepto de “cónsul” con la “horrendísima y crudelísima tiranía de este abominable criminal [Marco Antonio]” (*Phil.* III, XI, 29)? ¿Acaso es permisible tal flagrante violación del orden natural de las cosas, que conduce directa e inexorablemente a

la tiranía, pues “nadie hay tan necio que no comprenda que, en el caso de que dejemos pasar esta oportunidad, tendremos que soportar una tiranía no sólo cruel y arrogante, sino además ignominiosa y deshonrosa” (*Phil.* III, XIV, 34)?

Cicerón exhorta con insistencia a los senadores para que aprovechen la ocasión que se les presenta, confiriendo cobertura legal a una situación de todo punto ilegal: “que se conceda el apoyo del Senado a nuestros excelentes generales” (*Phil.* III, VI, 14); quiere que el Senado apoye las decisiones privadas tomadas por Octaviano y Bruto, para así reintroducir en la esfera jurídica acciones políticas, las deseadas por Cicerón pero al mismo tiempo “naturales” y “racionales”, porque para la gran suerte de sus intereses políticos los dioses providentes desean que la *recta ratio* —“ley fundamental” y “fundamento del derecho”— se encarne en la constitución tradicional republicana de Roma: una constitución mixta en la que los tres poderes tradicionales (*magistratus, populus, senatus*) se complementan y armonizan entre sí. Aunque tal vez con mayor rigor histórico, y “romanizando” la idea griega de constitución mixta, pueda aventurarse que el *lógos* universal no sólo se opone a los desmanes del *populariter agere*, sino también a la otra cara de esta moneda: esos individuos con tendencia al poder personal, en particular César y Marco Antonio, y habla a favor del colectivo oligárquico senatorial. Dicho de otra manera: aunque la investidura de César como *dictator perpetuus* pueda tener alguna cobertura jurídica y a pesar de que Marco Antonio sea el cónsul legalmente elegido, ambas circunstancias son contrarias al derecho natural, pues la inteligencia divina ordena como “racional” un Senado controlado por los *optimates*, privilegiados intérpretes de hechos y acciones de los *maiores*.

En la época de Cicerón, en la que la crisis no sólo era política, pues afectaba a la misma sociedad romana por la insuficiencia de las instituciones republicanas ante la realidad de un imperio totalizador que ya se insinuaba, el conflicto no se planteaba entre programas o grupos sociales, sino entre individuos particulares. La cuestión no era qué facción dominará el Senado, sino qué líder será el autócrata, Pompeyo o César, Marco Antonio u Octaviano²⁹⁸. Años más tarde, en esa lúcida mirada retrospectiva que es la *Farsalia*, Lucano lo plantea-

²⁹⁸ Sobre esta cuestión cfr., por ejemplo, G. Alföldy (1996), p. 66; tb. N. Wood (1988), pp. 37 y ss.

rá con precisión y crudeza: "La paz llegará con un amo" (*Fars.* I, 670). Podemos ahora, con los hilos que hemos ido recogiendo, acabar de trenzar el tema de la interpretación romana de la constitución mixta, que había quedado pendiente páginas más arriba.

5) Aristóteles había señalado que la *pólis* es por naturaleza; pero ésta no es un conjunto de individuos reunidos para satisfacer sus necesidades básicas, sino un colectivo de ciudadanos bajo la unidad de una determinada constitución. Aunque lejanamente aristotélico, el punto de partida de Cicerón es diferente, pues la *civitas* no es la *pólis*: para los griegos la ciudad son los ciudadanos, mientras que entre los romanos la *civitas* presupone al *populus*. El problema político no se plantea en los términos especulativos de la definición de la mejor constitución (aunque no sea en absoluto, sino en la medida de lo posible), sino en los prácticos de la gestión y administración de lo que afecta al *populus*. Cicerón entiende la *res publica* como "lo que pertenece al pueblo" (*Rep.* I, 25, 39); pero éste, continúa inspirándose en Aristóteles, "no es todo conjunto de hombres reunidos de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual"; las ciudades son "agrupaciones de hombres unidos por el vínculo del derecho" (VI, 13, 13). Las *res* mentada en esta definición no es propiamente el patrimonio material del pueblo, sino la gestión de los asuntos que le interesan, y el *populus*, por su parte, no es una mera acumulación o reunión de individuos, sino un conjunto de personas que se han dado unas normas en función de un interés común articulado en ese acuerdo normativo o jurídico que es el contenido directo y concreto de la abstracta *res*²⁹⁹: la "cosa pública" no son los bienes comunes de cuya gestión está encargada la clase política, ni tan siquiera las instituciones precisas y determinadas, sino algo más abstracto, el consenso jurídico que Roma se ha dado a sí misma y en cuya raíz, de acuerdo con Cicerón, se encuentra la misma naturaleza ordenando hacer lo bueno y prohibiendo lo malo.

Así, pues, todo pueblo, que es tal conjunción de una multitud, como he dicho, toda ciudad, que es el establecimiento de un pueblo, toda república [*res publica*], que, como he dicho, es lo que pertenece al pueblo, debe regirse, para poder perdurar, por un gobierno. (*Rep.* I, 26, 41).

²⁹⁹ Cfr. J. M. del Pozo (1993), pp. 67 y ss.

Tal gobierno debe servir a todos por igual, porque cuando domina el tirano (que sólo sirve a sus intereses) o la masa (que sólo actúa en función de sus intereses o, con mayor exactitud, en función de los intereses de aquellos que pueden manipularla mediante una política *popular*) una parte usurpa el consenso jurídico que era común; en estas lamentables y especulares situaciones la *res* ya no es *publica*, común, sino de una parte, como sucedió—de acuerdo con los análisis ciceronianos— tanto en las políticas *populares* de algunos tribunos de la plebe como en las de César y Marco Antonio.

Aunque considerada en abstracto la *res publica* es lo común, en un nivel más concreto debe atribuirse a alguien: justo en este punto se engarza la reflexión teórica de Cicerón sobre la constitución mixta. Siguiendo a Aristóteles y Polibio considera que hay “tres formas de gobierno sin mezcla ni combinaciones, conservadas en su pureza”, que, sin embargo, tienden “a una mala forma próxima por una pendiente resbaladiza” (*Rep.* I, 28, 44). Sin embargo, a diferencia del historiador griego, no cree en un ciclo único, natural y unidireccional, pues hay un “recorrido como circular de los sucesivos cambios en las repúblicas” (*Rep.* I, 29, 45; II, 25, 45). Finalmente, Escipión declara que no aprueba ninguna de esas formas puras por separado, y da preferencia “a aquella otra en la que se refunden todas” (*Rep.* I, 35, 44). En contra de Lucrecio y con Aristóteles³⁰⁰, Cicerón considera que la sociedad no surge de la debilidad y necesidad de protección, sino de un instinto social natural que apunta a una aceptación consensuada de las leyes y a perseguir el interés común³⁰¹. El momento es importante porque apunta qué entiende Cicerón por “constitución mixta”, a saber, ciertas formas de consenso. Desde este punto de vista es interesante constatar la poca atención que presta a los desarrollos políticos posteriores a las *XII Tablas* y la *lex Canuleia*: como si se quisieran pasar por alto los agitados siglos IV y III, tal vez para minimizar el profundo conflicto que está en la raíz de la constitución que le era presente³⁰². Un hombre que busca el consenso no puede dar *exempla* al servicio de la agitación *popular*; así, por ejemplo, sólo

³⁰⁰ *Pol.* 1, 1252 b 27 y ss.; 3, 1279 a 17 y ss., 1280 a y ss.

³⁰¹ “Así pues, la *res publica* es lo que pertenece al pueblo; pero el pueblo no es todo conjunto de hombres reunidos de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual. La causa originaria de esta conjunción no es tanto la indigencia humana cuanto cierta tendencia asociativa de los hombres” (*Rep.* I, 25, 39).

³⁰² Cfr. A. W. Lintott (1999), p. 84

menciona dos sediciones de la *plebs* (II, 32, 58; 37, 63). La constitución mixta es sobre todo consenso: equilibrio entre la *libertas* de las clases inferiores y la *dignitas* de las superiores.

Cicerón sigue la división tradicional cuando afirma que la *res publica* puede atribuirse "a una sola persona o a unas pocas escogidas o puede dejarse a la muchedumbre de todos". El Arpinate, ya lo he indicado, desconfía de estas formas puras y se decanta por una mixta en la que el verdadero poder estaría en los *optimates*, que no usurpan en beneficio propio lo que es común a todos, tal vez porque la *recta ratio* ha tenido el capricho de encarnarse bajo el aspecto de alianza entre "aquellos caballeros romanos, hombres honrados y auténticos" y "los restantes valientes ciudadanos que rodean al Senado" (*Cat.* I, 21). En sus obras más teóricas el esquema se complica en función del establecimiento de un delicado sistema de equilibrios entre derecho, deber y poder³⁰³, en cuyo contexto las distintas fuerzas que componen el Estado no se contrarrestan entre sí, sino que se suman y armonizan con el objetivo de alcanzar la "concordia"³⁰⁴ o la "justicia"³⁰⁵.

Influido por sus lecturas filosóficas, tal vez tuviera en la mente un modelo que en función de exigencias morales superara el sistema de equilibrios negativos que Polibio había observado y elogiado en la constitución romana de los años 218 y 180 a.C. Hasta cierto punto, dada la red de alianzas propuesta por Cicerón, las fuerzas a equilibrar se reducen a dos, pues los magistrados no dejan de ser "hombres ilustres" o, al menos, lejos de posturas demagógicas, deberían ser tales. La potestad y la autoridad son dos caras de una misma moneda. La *potestas* es el ejercicio directo del poder por parte de los magistrados; la *auctoritas*, por su parte, responde más bien a un poder moral de influencia surgido de ese producto ideológico que son los *mores maiorum*. Pero una y otra, a fin de cuentas, se encarnan en individuos que valoran por encima de todo su *dignitas*. El enfrentamiento se produce, en resumen, entre la *libertas* de las clases populares y la *dignitas* de las superiores, entre las que se encuentra Cicerón. El equilibrio ha de respetar su *dignitas* y la de sus iguales.

³⁰³ "Recordad lo que he dicho al principio: que la república no puede conservar su estabilidad a no ser que se dé en ella un equilibrio de derecho, deber y poder, de suerte que los magistrados tengan la suficiente potestad, el consejo de los hombres principales tenga la suficiente autoridad y el pueblo tenga la suficiente libertad" (*Rep.* II, 33, 57).

³⁰⁴ Cfr. C. Nicolet (1974), vol. I, p. 652.

³⁰⁵ Cfr. K. Büchner (1971), p. XII.

Cicerón, en teoría y en abstracto gran defensor de la libertad del "Pueblo Romano"³⁰⁶, cuando habla más en concreto es muy consciente (como exigen las más elementales reglas de la retórica) de cuál es su auditorio: las referencias a la "libertad" son mucho más numerosas en los discursos que pronuncia ante las asambleas que en los dirigidos al Senado³⁰⁷. Por lo demás, mientras que para las clases populares la *libertas* es sobre todo protección contra la arbitrariedad y las medidas despóticas, así como el mantenimiento de ciertos derechos (sufragio, juicios, leyes...), para nobles y caballeros, los *boni viri*, lo es para alcanzar cierto rango y disfrutar de las ventajas anejas, rango y ventajas exigidos por su *dignitas*³⁰⁸. El exceso de *libertas* es de este modo una amenaza para la *dignitas* de las clases superiores, intolerable desaffo a su rango, prestigio, posición y situación económica. Una excesiva igualdad es una indignidad inadmisibile, en particular en una situación en la que los nobles sentían amenazada la *dignitas* alcanzada, y con mayor razón el mismo Cicerón, un advenedizo de irregular trayectoria política³⁰⁹.

Por otra parte, y aquí está otro de los aspectos del problema, Cicerón sabe que al igual que una *libertas* excesiva atenta contra la *dignitas* de las clases superiores, una obsesión patológica por la propia *dignitas* acaba con esa concordia producto del respeto recíproco entre los hombres y entre las clases que da como resultado "un pacto entre el pueblo y los poderosos, gracias al cual se produce ese tipo mixto de ciudad que elogiaba Escipión". (*Rep.* III, 13, 23). Sila, por ejemplo, justificaba sus acciones como una exigencia de su *dignitas* (Plut. *Sulla*, 38, 6), lo mismo Catilina (Sal. *Bell. Jug.* 35) y César, cuya obsesión patológica por su propia dignidad critica Cicerón repetidas veces. Incluso las desavenencias entre Cicerón y Pompeyo pueden sintetizarse en este punto³¹⁰.

³⁰⁶ Cfr., por ejemplo, la inflamada arenga de *Filípicas* VI, 7, 19: "No es justo que el Pueblo Romano, que los dioses inmortales quisieron que dominara a todos los pueblos, sea esclavo. El asunto ha llegado a un punto crítico extremo: está en juego la libertad. Es preciso, Romanos, que o bien os alcéis con la victoria, lo que ciertamente podemos conseguir no sólo por vuestro patriotismo sino también por la gran concordia existente, o cualquier otra cosa antes que caer en la esclavitud. Otras naciones pueden soportar la esclavitud, pero la libertad es patrimonio del Pueblo Romano".

³⁰⁷ Cfr. G. Achard (1981), p. 456.

³⁰⁸ Cfr. G. Achard (1981), p. 317.

³⁰⁹ Cfr. R. Syme (1939), p. 27.

³¹⁰ "Yo miraba en primer lugar por la salvación de todos los ciudadanos para poder mirar después por que disfrutasen de la posición que les correspondía; él sin

Cuando el Arpinate habla de la necesidad de armonizar *libertas* y *dignitas* no está en juego el reparto armónico del poder entre caballeros y nobles defendido en los momentos de peligro en los que fueron escritas las *Catilinarias*, sino un consenso más amplio, no para distribuir el poder entre clases bajas, medias y altas (que para Cicerón siempre y necesariamente debe estar en manos del Senado), sino para alcanzar un difuso “bienestar seguro y óptimo para toda la república”³¹¹. A la hora de alcanzar este consenso, por encima de las divisiones tradicionales, Cicerón llega a considerar *optimates* a todos aquellos que están a favor del mantenimiento del orden republicano y de sus ideales, como cuando en los turbulentos acontecimientos de febrero del 61 “gracias a los esfuerzos unidos de las personas decentes (*hoc concursu optimatum*), se suspendió la elección y se convocó al Senado” (*ad Att.* I, 14, 5). Desde este punto de vista, incluso libertos pueden ser *optimates*, pues lo son “todos los que no son criminales ni malvados por naturaleza ni desenfrenados ni están acuciados por dificultades domésticas” (*Pro P. Sest.* 45, 97); más aún, no hay que olvidar que hubo incluso grandes *principes civitatis* que fueron a la vez *populares*. El mismo Pompeyo reintrodujo el tribunado de la plebe, “y fue propio de un ciudadano prudente el no dejar en malas manos populares una causa en sí nada mala y tan popular que no podía evitarse” (*Leg.* III, 12, 26). Incluso Cornelio Escipión Emiliano, en los años 30 y 40 del siglo II a.C., llevó una política “popular” en oposición a la mayoría senatorial, al punto que políticos populares posteriores pudieron apelar a él como precedente y autoridad (*Cic. Luc.* 13). Cicerón, un *homo novus* de una ambición desmedida que siempre fue mirado con desconfianza por los auténticos *nobiles*, tal vez quiso ser popular en este sentido: alguien que en sí mismo superara la divergencia entre Senado y *populus* (Cfr. *Leg. agr.* I, 27; II, 14-15).

embargo, atendía antes que nada a que no se menoscabase el prestigio que cada uno había alcanzado en su vida” (*Phil.* II, 15, 38).

³¹¹ “Porque del mismo modo que en los instrumentos de cuerda o de viento, o en el mismo canto de varias voces, debe guardarse un concierto que da por su mismo ajuste unidad y congruencia a muy distintas voces, que los oídos educados no toleran que se altere o desentone, y ese concierto, sin embargo, se hace concorde y congruente por el gobierno de voces muy distintas, así también, una ciudad bien gobernada es congruente por la unidad de muy distintas personas, por la concordia de las clases altas, bajas y medias, como sonidos. Y la que los músicos llaman armonía en el canto, es lo que en la ciudad se llama concordia, vínculo de bienestar seguro y óptimo para toda república, pues ésta no puede subsistir sin la justicia” (*Rep.* II, 42, 69).

6) Los sucesos en torno a los *idus* de marzo permitieron que Cicerón pudiera abandonar el *bíos theôrêtikós* que tanto había alabado y tan gran consuelo le había proporcionado en los años anteriores. Aunque mira con alegría los acontecimientos³¹², no oculta sus temores³¹³, pues sospecha que la muerte del tirano no significa la desaparición de la tiranía. ¿Qué sentido puede tener en estas condiciones la filosofía? En el proemio al segundo libro de *Sobre la adivinación*, escrito tras el asesinato de César, Cicerón da cuenta retrospectivamente de su producción filosófica:

Cuando me preguntaba a mi mismo y meditaba —intensa y largamente— sobre cuál sería la dedicación mediante la que podría yo servir de provecho a un mayor número de personas, con el fin de no dejar de mirar por el Estado en ningún momento, no se me ocurría dedicación alguna mejor que la de facilitar a mis conciudadanos el acceso a las más nobles artes, cosa que considero haber conseguido ya a través de mis muchos libros. (*De div.* II, 1, 1)

En el *De natura deorum* la filosofía se justificaba *ad decus et at laudem civitatis*³¹⁴; ahora que han vuelto a abrirse las posibilidades de una acción pública directa adquiere un sentido que mira a la educación política y moral de la juventud³¹⁵. Cicerón sabe que no se dirige a todos los jóvenes, sino sólo a “unos pocos”; también “recibe satisfacción” de esa minoría de hombres de edad ya avanzada que se recrean con sus libros. Su discurso se encamina a unos y otros, no a un público abstracto interesado en la gloria literaria de Roma o en la emulación de las hazañas intelectuales de Grecia, sino a aquellos que rigen la *res publica* y que en el futuro habrán de asumir esta honrosa y compleja tarea³¹⁶. Por ello, junto a las obras más filosóficas escritas en los años 45/44, en este proemio también recuerda su *Catón* (“ya que es a través

³¹² Cfr., por ejemplo, *ad Att.* 14, 4, 2; 6, 1; 9, 2; 11, 1; 13, 2. *ad Fam.* 12, 1, 2; 9, 14, 5.

³¹³ “Dices que Antonio propondrá el 1 de junio la cuestión de las provincias, para quedarse él con el gobierno de las Galias, y que se prorrogue el tiempo de la una y la otra ¿podremos expresar con libertad nuestro parecer? En caso afirmativo me alegraré de haber recobrado la libertad; pero si no ¿qué otra cosa me ha traído este cambio de dueño fuera de la alegría de haber contemplado con mis ojos la justa muerte del tirano?” (*ad Att.* 14, 14, 4).

³¹⁴ Cfr. tb. *Acad.* 11; *De fin.* 1, 10.

³¹⁵ “Porque ¿qué mayor o mejor ofrenda podemos aportar al Estado que la de enseñar y formar a la juventud? Máxime a la vista de las costumbres de estos tiempos, en los que la juventud se ha echado a perder, hasta el extremo de que debería ser reconducida y amonestada mediante la ayuda de todos” (*De div.* II, 2, 4).

³¹⁶ Cfr. K. Bringmann (1971), pp. 192-193.

de la filosofía como un varón puede llegar a ser bueno y valeroso" [*De div. II, 1, 3*]), el *De re publica* (escrito "cuando dirigíamos el timón del Estado") y los textos sobre retórica, para seguir el ejemplo de Aristóteles y Teofrasto, que consideraban que la oratoria era asunto filosófico, pero también porque la retórica es un arma de lucha política, un campo que ha vuelto a abrirse.

En el *De natura deorum*, con César en el poder, Cicerón señala que la situación de la República exigía que "fuera gobernada por la decisión y el cuidado de uno solo" (*Nat. deo. I, 4, 7*); cuando escribe el *De divinatione* se atreve con la verdad desnuda: "cuando se encontraba el Estado bajo el poder de uno solo". Antaño la filosofía era consuelo y refugio que en estos momentos se reinterpreta como signo de independencia personal: ni calló ni aduló, continuó sirviendo al Estado con su actividad intelectual³¹⁷. Sólo desde esta mirada retrospectiva la filosofía es continuación directa de la actividad política que Cicerón se dispone a reemprender, "dejando para estos estudios tan sólo el tiempo que dejen de ocuparnos el deber y la dedicación al Estado" (*De div. II, 2, 7*). Se comprende así que más allá de las vacilaciones a la hora de concebirla de una u otra manera, lejos de todo formalismo, tecnicismo y teoreticismo, la filosofía sea sobre todo la coagulación literaria o la escritura de sus experiencias y reflexiones acerca de la grave crisis de la *res publica*, bajo el ropaje de una consideración acerca de las paradojas de los estoicos, de una historia de la oratoria y la historiografía romana, de las condiciones del discurso elocuente, de una investigación sobre el sumo bien, sobre cómo encontrar un hilo conductor rector de la *actio vitae* o sobre el concepto de *lex* o la constitución mixta. La filosofía ("aquellas proposiciones mismas que los estoicos apenas vuelven probables en los gimnasios" [*Par. Stoic. Proem. 3*]), se convierte en reflexión política y ésta, a su vez, es instrumento de lucha. Cicerón ve en perfecta

³¹⁷ "Lo que a mí, al menos, me impulsó a explicar filosofía fue la grave situación de la ciudad, cuando, durante la guerra civil, no podía velar por el Estado —como era mi costumbre—, ni permanecer inactivo, y no hallaba nada mejor que hacer, que fuera digno, al menos, de mí. Me darán su venia, por tanto, mis conciudadanos, o más bien me otorgarán su agradecimiento, ya que yo, cuando se encontraba el Estado bajo el poder de uno solo, ni me oculté, ni abandoné, ni me afligí, ni actué como si estuviera airado con una persona o unos tiempos, y tampoco adulé o admiré la fortuna del otro hasta el extremo de lamentarme de la mía" (*De div. II, 2, 6*).

continuidad su actividad política y la reflexión filosófica, porque la filosofía, insisto una vez más, no es esa "sofisticada doctrina de allende los mares y ajena a nosotros" (*De orat.* III, 33, 135).

En el primer preámbulo de la *República* Cicerón ya había señalado este punto que define el sentido y la finalidad de la filosofía en suelo romano:

Y no basta con tener esta fortaleza en teoría, si no se la practica. Así como puede ciertamente tenerse la teoría de una ciencia aunque no se practique, la virtud de la fortaleza consiste enteramente en la práctica, y la práctica principal de la misma es el gobierno de la ciudad, y la realización efectiva, no de palabra, de todas aquellas cosas que éstos predicán en la intimidad de sus reuniones. Porque nada de lo que dicen los filósofos, cuando lo dicen recta y honradamente, dejó de ser actuado y confirmado por los que han sentado las bases justas de las ciudades. (I, 2, 2)

En ocasiones se lee que el Arpinate sólo se dedicó a la filosofía tras la victoria de Julio César en Farsalia, que le obligó a retirarse de la vida pública, de suerte que "el estudio y las letras" sólo serían un consuelo, del que antaño sacaba deleite (*delectatio*), en el presente incluso salvación (*salus*) (*ad Fam.* 9, 2, 5):

Pero no hay más que un refugio, el estudio y las letras, a las que siempre me he entregado, que en los tiempos prósperos parecía que no causaban más que deleite, y ahora también son la causa de mi salvación. (*ad Fam.* 6, 12, 5)

Con toda claridad en *Sobre la naturaleza de los dioses* I, 4, 9:

También me exhortó a entregarme a estas cosas la aflicción del espíritu, provocada por una grande y grave injuria del destino. De la cual si hubiera podido encontrar algún consuelo mayor, no me habría refugiado, de preferencia, en éste. Mas de este mismo en ninguna otra forma pude disfrutar mejor que entregándome no sólo a leer libros, sino también a explicar toda la filosofía.

Pero la motivación política sigue presente:

Pues como nos consumiéramos en el ocio y fuera tal el estado de la república, que era necesario que ella fuera gobernada por la decisión y el cuidado de uno solo, juzgué que ante todo por la causa de la república misma (*primum ipsius rei publicae causa*), la filosofía debía ser explicada a nuestros conciudadanos, considerando que era de gran interés, para esplendor y gloria del Estado (*ad decus et ad laudem civitatis*), que asuntos tan graves y preclaros estuvieran contenidos también en letras latinas. (*Nat. Deo.* I, 4, 7)

Porque Cicerón no afirma que en su retiro forzado se dedicó a la filosofía, sino que en esta situación de *otium* indeseado *la puso por escrito* ("si alguien inquiera qué causa nos impulsó a que tan tarde

pusiéramos por escrito estas cosas”), pues antes, envuelto en la vida judicial y política, también filosofaba y si cabe en mayor grado (“cuando parecía que filosofábamos menos, entonces lo hacíamos en gran medida”), pues no se siente filósofo por haber cultivado la *doctrina transmarina*, sino porque en su vida pública y privada se condujo de acuerdo con “aquello que la razón y la doctrina prescribieron” (*Nat. Deo.* I, 3, 7); cree que cumplió con sus “deberes” y actuó de manera apropiada (*peri tou kathêkontos*), siguiendo los dictados de su conciencia moral, al margen del éxito o del fracaso, como exige esa filosofía que no sólo es refugio y consuelo privado, pues tiene una clara vocación pública y política en tanto que “guiadora de la vida”, “indagadora de la virtud” y “expulsadora de los vicios” (*O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum*, [*Disp. Tusc.* V, 2, 5]).

IX. POLÍTICA Y RELIGIÓN EN TIEMPOS DE CRISIS

1) Aunque Cicerón consideraba *optimates* a todos los que defienden el mantenimiento del orden estatal republicano, puede darse el caso de que su conservación dependa de un solo hombre "que no deje de corregirse y de examinarse a sí mismo; que atraiga a los otros a que le imiten; que con el esplendor de su alma y de su vida se ofrezca a los otros ciudadanos como un espejo". (*Rep.* II, 42, 69) Estas palabras las pronuncia Escipión, que reúne en sí la excelsa herencia de su padre y su abuelo y es en cierto modo antepasado prototípico de todos los romanos, pues su *exemplum* "siendo muy importante respecto a los progenitores y parientes, lo es todavía más respecto a la patria" (*Rep.* VI, 16, 16). Tal vez los tiempos demanden hombres tan excelentes que puedan y sepan sacar a la República de la aguda crisis que atravesaba...

Cicerón, que era un agudo observador de la realidad política que le rodeaba y no ignoraba dónde se encontraban sus intereses particulares, insinúa en las *Leyes* y en la *República* la idea de un *princeps civitatis*³¹⁸. En *República* I, 41, 64 y ss., parafraseando la platónica (VIII, 562 y ss.), recuerda que en abstracto y en teoría la monarquía es la mejor forma de gobierno, si bien "cuando el rey empieza a ser injusto, pronto perece aquella forma, y el rey se convierte en tirano, forma pésima próxima a la mejor"; de igual modo, la libertad exagerada muda en excesiva servidumbre: "de esta excesiva libertad se engendra el tirano y una servidumbre muy injusta y dura". La reconstrucción teórica sigue de cerca la no menos especulativa visión que Cicerón propone de la historia de Roma: la monarquía de Rómulo se pervirtió en la tiranía de Tarquinio, la cual, a su vez, dio lugar a la aristocracia del primer decenvirato que degeneró en la oligarquía del segundo. Tras este proceso se instauró la constitución mixta, que Cicerón elogia, pues aunque la monarquía es mejor que la democracia

³¹⁸ "Tarquinio, sin usurpar una potestad nueva sino ejerciendo injustamente la que tenía, arruinó totalmente esta forma de gobierno real. Debe contraponérsele el otro tipo de rey, bueno, sabio y conocedor de lo que es conveniente y digno para la ciudad, que es como un tutor y administrador de la república: así deberá llamarse, en efecto, a cualquiera que rija y gobierne el timón de la ciudad. Procurad representarnos este tipo de hombre: el es quien puede defender a la ciudad con su inteligencia y su acción" (*Rep.* II, 29, 51).

y la oligarquía, es superior "aquella forma combinada y moderada que se compone de los tres primeros tipos de república" (*Rep.* I, 45, 69). De la tradición platónica y aristotélica, toma la idea de la necesidad de un elemento *praestans et regale* que dé unidad a la construcción constitucional, papel asumido en Roma, una vez superada la fase monárquica, por las diferentes magistraturas³¹⁹; pero Cicerón, por experiencia propia, sabe que éstas ya no están en condiciones de jugarlo. Planteado el problema de manera concreta: ¿por qué Roma ha llegado al lamentable estado actual si poseyó la constitución perfecta? En *República* I, 45, 69 sugiere que la constitución mixta no muda en otras constituciones "si no es por graves defectos de los gobernantes, pues no hay motivo para el cambio cuando cada uno se halla seguro en su puesto, y no hay lugar para caídas precipitadas". De aquí la necesidad de un hombre providencial que salve a la patria de las perversiones introducidas por las lacras de los malos gobernantes: un individuo excepcional como el imaginado por Aristóteles en *Política* 1284 b y ss., un ser que por poseer una *areté* superior por fuerza y justicia tuviera que asumir el mando³²⁰. Pero lo que en el Estagirita es un ejercicio especulativo se convierte en Cicerón en expectativa real, porque Roma alumbró y alumbra tales seres excepcionales. Ahí están, por ejemplo, él mismo, que salvó a la patria en los difíciles y dramáticos momentos de la conjuración de Catilina, o Escipión, no en vano el principal interlocutor de la *República* y modelo implícito que planea a lo largo del *Pro Marcello*.

La victoria de César en Tapso parecía asegurar su triunfo definitivo; Cicerón reflexiona incidentalmente sobre este hecho con amargas palabras: "el recuerdo del pasado es duro y aún más dura la espera del futuro" (*Brut.* 266) y se consuela pensando que siempre ha abrigado "sentimientos rectos", pues ha obrado como un filósofo (*ad Fam.* 9, 16, 5-6). Las cartas escritas por estas fechas rebosan amargura, pero también ciertas expectativas por la política que César podría emprender. Como siempre, Cicerón se mueve en delicados equilibrios y el *Pro Marcello* es significativo a este respecto. La primera parte de este discurso es un desmesurado elogio a César: "una clemencia tan extraordinaria e inaudita, una medida tan grande en el ejercicio de la máxima autoridad, una sabiduría, en fin, tan increíble y casi divina" (1) permiten abrigar esperanzas para el futuro: "señal,

³¹⁹ Cfr. P. Grimal (1985), pp. 242-243.

³²⁰ Cfr. J. Béranger (1953), pp. 31 y ss.

en cierto modo, del futuro prometedor de la República" (2); en su segunda parte (21-32) se explicitan estas expectativas: a César le corresponde restaurar el orden republicano³²¹. Pero el dictador, continúa, ni tan siquiera ha "echado todavía los cimientos de sus proyectos" (25); sus grandes hazañas son dignas de admiración, pero no de esa *gloria* a la que sin duda aspira. El paso recuerda mucho a *República* VI, 12, donde Cicerón recuerda que Escipión Africano debió asumir la dictadura para salvar la ciudad y poner orden en la República³²². El *exemplum* del Africano se proyecta sobre César que debe, igualmente, trabajar para reconstruir la *res publica* (*Pro Marc.* 27). El *exemplum* histórico se dirige hacia el presente: si en la *República* todas las esperanzas descansan en la confluencia de intereses que Escipión puede y debe propiciar ("la ciudad se volverá entera sólo hacia ti, y todas las personas de honor, los aliados, los latinos"), el *Pro Marcello* exige la unidad de todos en torno a César; en la desmesurada alabanza al *dictator* resuena el programa político de los años 50, el ideal de la *concordia ordinum*: dado que la "equidad del vencedor" ha extinguido con las armas toda discordia, sólo resta "que todos los que poseen algo de sabiduría y prudencia aúnen sus voluntades" (*Pro Marc.* 27).

Los *exempla* históricos, no lo olvidemos, tienen fuerza coercitiva, expresan un "deber": el de Escipión muestra que en los tiempos de crisis los grandes hombres de Estado deben trabajar para reinstaurar la República; y justo por ello, porque el Africano cumplió su "deber", no sólo alcanzó la admiración de sus contemporáneos, sino la gloria inmortal de convertirse en *exemplum* para todas las generaciones posteriores. El encomio a César se dobla de elogio a los deberes políticos que le aguardan y que deberá satisfacer caso de aspirar a la auténtica y verdadera gloria de entrar en la historia como *exemplum* imperecedero.

Las diferencias entre el *Somnium Scipionis* y el *Pro Marcello* nacen de la distancia entre sus protagonistas, Escipión y César respectivamente. El primero ha alcanzado la inmortalidad, ya es *exemplum*, por lo cual queda caracterizado con los rasgos que, de acuerdo con lo

³²¹ "A ti únicamente, Gayo César, corresponde restaurar todo cuanto ves por los suelos abatido y derribado por la violencia de la propia guerra, algo que sin duda fue inevitable: han de ser restablecidos los tribunales, recuperado el crédito, fomentada la población, sometido con severas leyes todo cuanto, disipado, se ha echado a perder" (23).

³²² Cfr. K. Bringmann (1971) pp. 79-80

señalado en páginas anteriores, convienen a los filósofos en suelo romano: puso la *utilitas rei publicae* por encima de todas las cosas y actuó en función de los dictados de su conciencia moral. En el *Somnium*, la consideración de la armonía y vastedad del cosmos lleva a menospreciar la gloria como algo terrenal. La gloria —argumenta Cicerón sirviéndose de temas y tonalidades estoizantes— está limitada espacial y temporalmente³²³; por ello, el deseo de fama, ese apetito desmedido de gloria que caracterizaba a César, ni puede ni debe ser el auténtico motivo para dedicarse a la vida política, con sus momentos cumbre, mas también llena de sinsabores y amarguras. La desvalorización de la gloria abre sin embargo el camino para la respuesta positiva: sólo la *virtus*, que se manifiesta en la entrega desinteresada a los asuntos de la *res publica*, recibe su recompensa en el más allá, donde se encuentran esos “hombres grandes y eminentes” que son *exempla*³²⁴. Sólo la virtud tiene valor en sí misma y sólo ella justifica que los hombres se entreguen a la vida práctica y política, si bien *gloria* y *laus* se siguen necesaria pero indirectamente de esta forma de proceder. César, por el contrario, busca directamente la gloria: “gloria de la que tú, aunque seas sabio, no negarás que estás ávido en extremo” (*Pro Marc.* 25); la gloria es así, retóricamente, una especie de sucedáneo de la conciencia moral.

En la primera parte del discurso, Cicerón alaba la gloria que César ha alcanzado por haber perdonado a Marcelo, vale decir, por haber realizado lo que el Arpinate estimaba conveniente hacer; de igual modo, en la segunda parte, de carácter más programático y menos

³²³ “¿Acaso puedo tu persona o cualquier otra de las nuestras atravesar ese Cáucaso que ahí ves, o cruzar a nado aquel río Ganges que ves ahí? ¿Quien de los que están en las otras partes de la Tierra, al Oriente y Occidente, al Septentrión o al Austro podrá saber algo de tu persona? Prescindiendo de estas partes, puedes comprender, en qué limitado espacio puede difundirse vuestra gloria. Y los mismos que hablan de nosotros ¿por cuánto tiempo lo harán? Es más: aunque la generación de los hombres venideros quisiera luego transmitir a la posteridad la fama de cualquiera de nosotros que le transmitieron sus antepasados, sin embargo, a consecuencia de las inundaciones e incendios de la Tierra que necesariamente suceden en determinados momentos, no conseguiríamos una fama, no ya eterna, pero ni siquiera duradera” (*Rep.* VI. 22-23).

³²⁴ “Por lo cual, si llegaras a perder la esperanza de volver a ese lugar en el que encuentran su plenitud los hombres grandes y eminentes, ¿de qué valdría, después de todo, esa fama humana que apenas puede llenar la mínima parte de un año? Así, si quieres mirar hacia arriba y ver esta sede y mansión eterna, no confíes en lo que dice el vulgo, ni pongas la esperanza de tus acciones en los premios humanos; debe la misma virtud con sus atractivos conducirte a la verdadera gloria” (*Rep.* VI. 25).

ligada al caso concreto del antiguo pompeyano, la verdadera gloria se liga a la satisfacción del programa político ciceroniano³²⁵. Porque la verdadera gloria es “una fama ilustre y universal” que nace de los servicios prestados a “los conciudadanos, a la patria, o a todo el género humano”. Cicerón introduce el dualismo cuerpo/espíritu de raíz platónica: “no hay que considerar que tu vida es la que está constituida de cuerpo y espíritu” (*Pro Marc.* 28). En el “Sueño de Escipión” (*Rep.* VI, 26) está en juego la eternidad del alma (“si es única entre todas las cosas que ella mueve por sí misma, es cierto que no tiene nacimiento y es eterna”), en el *Pro Marcello* la inmortalidad de la gloria, porque Cicerón sabe que a César no le importa que su alma “vuele velozmente a esta su sede y propia mansión” (*Rep.* VI, 26), si bien “siempre se inflamó en el ansia de inmortalidad” (*Pro Marc.* 27). Por ello se dirige al *dictator* con las siguientes palabras:

Y en verdad no hay que considerar que tu vida es la que está constituida de cuerpo y espíritu: tu verdadera vida es, a mi juicio, aquella que pervivirá en la memoria de todos los siglos, la que sustentará la posteridad, la que la eternidad misma contemplará siempre. (*Pro Marc.* 28)

Cicerón continúa manejando temas platónicos, pero no toma pie en el *Fedro* o en el *Fedón*, sino en el *Gorgias*, un diálogo que se cierra con mito escatológico porque Platón ha comprendido que sólo así puede refutarse el realismo político de Calicles. Sólo el miedo a la posteridad, sugiere Cicerón, puede atemperar el realismo político de César, que únicamente alcanzará la verdadera inmortalidad si consigue ligar su nombre con las leyes e instituciones de la República, sólo entonces obtendrá la inmortalidad de ser *exemplum* para las generaciones posteriores, porque únicamente Roma es eterna.

¿Cómo entender las acciones del *dictator perpetuus*? ¿Como un intento de racionalización político-administrativa en un momento en el que las antiguas instituciones republicanas estaban agotadas? ¿o más bien como una subversión impía y nefanda de la racionalidad universal reflejada en el orden político y en los *mores maiorum* de la República romana tradicional? La cuestión es compleja y ha dado lugar a una inagotable bibliografía, pero la interpretación ciceroniana

³²⁵ “Y si el resultado de tus inmortales acciones, Gayo César, ha de ser, después de vencer a tus enemigos, dejar abandonada a la República en el estado en el que ahora se encuentra, te ruego tengas cuidado, no sea que tu divino valor vaya a ser considerado digno de admiración más que de gloria (*ne tua divina virtus admirationis plus sit habitura quam gloriae*)” (*Pro Marc.* 26).

no ofrece lugar a dudas: Julio César, paradigma de apetencia desmedida de fama y gloria, *exemplum* negativo de deshonestidad y falta de virtud, a despecho de la grandeza y fortaleza de su alma, era un individuo dominado por la pasión. Los que gobiernan necesitan de la fortaleza y del desprecio de los bienes exteriores, así como de la tranquilidad de espíritu y de un ánimo sereno y no agitado por las preocupaciones, incluso más que los filósofos "puesto que no han de estar ansiosos por el futuro y han de vivir con gravedad y firmeza" (*De Off.* I, XXI, 72).

2) César, Pompeyo y Octaviano comprendieron la lección de Tiberio Graco, me refiero a la absolutización de las magistraturas. Como en la época de los Gracos la *nobilitas* todavía era un grupo relativamente compacto fue sencillo desarticular la política del tribuno de la plebe; más adelante no fue el caso. Por ello los "padres" del principado no dudaron en acudir al soborno y al ejercicio directo de la violencia. Pensando en el futuro Augusto, Tácito lo constata con amargas palabras:

"Empezó a tomar para sí las prerrogativas del senado, de las magistraturas, de las leyes, sin que nadie se le opusiera (...) Tampoco las provincias ponían mala cara a aquel estado de cosas, toda vez que desconfiaban del gobierno del senado y el pueblo a causa de las rencillas de los poderosos y la codicia de los magistrados, sin que de mucho les valiera el apoyo de unas leyes obstaculizadas por la violencia, las intrigas y, en fin, por el dinero". (*Ann.* I, 2, 1-2).

César llegó al poder gracias a un golpe de estado militar y tras una guerra civil en la que la gran derrotada fue la oligarquía senatorial (los *boni*). El problema era superar y a la vez conservar las antiguas instituciones republicanas, pues al absolutizar las magistraturas César había utilizado el consulado y la dictadura como estrategias en su ascenso hacia el poder, presentándose a la vez como un político popular.

El asesinato de César no tuvo un verdadero sentido político; se llevó a cabo en nombre de un difuso concepto de "libertad" e invocando el nombre de Cicerón, pero tras él no había programa político alguno, sólo un vago deseo de reforma moral y una voluntad de restauración del régimen senatorial. El análisis ciceroniano es certero: "Esta acción se ha realizado con alma varonil, pero con planificación infantil" (*ad. Att.* 14, 21, 3). El mismo Senado, en teoría el gran beneficiario de la conjura, se encontraba muy dividido. Por una parte, desde luego, existía un sector fuertemente conservador,

mas definido y cohesionado sobre todo por su oposición a todo lo que fuera *popularis via*. Pero también había un buen número de senadores que debían su escaño a César. Esta situación de vacío de poder e incertidumbre política fue aprovechada con astucia por Octaviano, el futuro Augusto, que supo identificar su nombre con la *res publica*, despolitizando de este modo la vida pública de Roma, en la medida en que a partir de este momento todas las decisiones importantes emanaban del *princeps* y de su círculo más íntimo de colaboradores: esos vívidos debates y esas virulentas disputas (tanto da que se refieran a la *res publica* o a intereses privados camuflados ideológicamente como públicos) son ya, de forma definitiva, cosa del pasado³²⁶.

Desde el punto de vista de la *plebs* urbana también se asiste a un progresivo proceso de despolitización, porque las masas podían ver en el *princeps* una protección contra los grandes propietarios³²⁷, pero también porque el emperador aseguraba a la plebe abastecimiento y ocio, *annona et spectaculos*, como dirá Frontón (*Princip. hist.* V, 11), el preceptor de Marco Aurelio. Y no como caridad, sino como un privilegio vinculado al derecho de ciudadanía³²⁸. Resulta obligado citar los famosos versos que Juvenal dirige a las "turbas de Remo":

Desde hace tiempo —exactamente desde que no tenemos a quien vender el voto— este pueblo ha perdido su interés por la política, y si antes concedía mandos, haces, legiones, en fin todo, ahora deja hacer y sólo desea con avidez dos cosas: *panem et circenses*. (X, 76-80).

Pero en estos momentos interesan sobre todo las estrategias seguidas por Augusto para institucionalizar el monopolio del poder conseguido tras la batalla de Accio, donde Marco Antonio fue derrotado. Después de obtener "por general consenso el poder sobre todas las cosas", escribe el *princeps*, "transferí la *res publica* de mi potestad a la del Senado y el pueblo romano" (*Res gest.* 34, 1). Fue un trueque: Augusto, dueño de la situación, renunciado formalmente al poder absoluto, devolvió al Senado sus poderes tradicionales y éste, a su vez, ratificó implícitamente todas las medidas anteriores, irregulares cuando no ilegales, confiriéndole la protección y defensa del Estado (*cura tutelaque rei publicae*)³²⁹. La restauración nominal de la repúbli-

³²⁶ Cfr. M. I. Finley³ (1986), pp. 73 y ss.

³²⁷ Cfr. Z. Yavetz (1969).

³²⁸ Cfr. J. Deininger (1979), pp. 278-303.

³²⁹ Cfr. D. Kienast (1999), pp. 90 y ss.

ca significó *de facto* la creación de un poder monárquico sobrepuesto o adjuntado a la legalidad constitucional. El César —fuera o más allá del poder republicano—, lo protege y completa: no un monarca absoluto, sino un *princeps*, el primer ciudadano de una ciudad libre en virtud de su *auctoritas*, de un prestigio político sobresaliente. El problema, entonces, era cómo anclar constitucionalmente tal *auctoritas*, lo que Augusto consiguió cuando el Senado le otorgó la potestad tribunicia y el *imperium proconsulare*, esto es, poder sobre las provincias y el ejército (recursos financieros y el monopolio de la violencia). El análisis de Dión Casio es certero: Augusto alcanzó el poder absoluto porque tenía el dinero y los soldados (53, 16, 1). La vida política de Roma quedaba en sus manos y la antigua *libertas* republicana, formalmente restaurada, era en realidad un simulacro (Cfr. Tác. *Ann.* I, 77; II, 32; II, 36; II, 51; III, 60).

Aunque leve, hubo oposición. Antistio Labeón, por ejemplo, rechazó el consulado que se le ofrecía, pues su estricto respeto por las leyes republicanas tradicionales le hacía ver como una monstruosidad jurídica (o lo que es lo mismo, como un atentado contra la *libertas*) la acumulación en la persona de Augusto de la *tribunitia potestas* y el *imperium consulare*³³⁰. Lo cual no deja de ser un aspecto parcial de un problema más general, el de la contraposición entre el imperio de las leyes y el poder personal del príncipe: ¿cómo hacer compatible la *auctoritas* de Augusto con la de la ley, esto es, con la de los juristas que, no hay que olvidarlo, eran miembros de la aristocracia senatorial? Pues la situación era tal que el príncipe había absorbido en su propia *auctoritas* la potestad antaño en manos de los magistrados. Sólo cabía una solución: respetar la segunda pero controlándola excluyendo a los que el príncipe no había otorgado el derecho a dar *responsa* (*Dig.* I, 2, 49). Pero esto implica que, desde el punto de vista de la participación activa en la vida judicial, quedaban muy limitadas las iniciativas de los magistrados, pues sólo algunos de ellos, señalados por Augusto, tenían capacidad de dar dictámenes públicos vinculantes para los tribunales, sólo ellos tenían el privilegio de dictaminar *ex auctoritate princeps*, en nombre el príncipe; únicamente ellos, elegidos con cuidado entre los senadores, poseían *ius publice respondendi*, influencia directa y sistemática sobre la administración de la justicia, pues sólo sus *responsa* creaban jurisprudencia. En la medida en que

³³⁰ Cfr. M. Bretone (1978), pp. 273-294.

el *princeps* absorbe la potestad tribunicia dentro de su propia *auctoritas*, se quiebra el equilibrio entre el ordenamiento jurídico emanando de los jurisprudentes y el nacido de la potestad de los magistrados. Algunos estudiosos han visto en esta situación los inicios de la progresiva funcionarización del derecho romano, pero también de su autonomización, en la medida en que se independiza de las instituciones sociales con las que había estado vinculado a lo largo del periodo republicano.

El consulado quedó como una institución que premiaba honoríficamente a los colaboradores del *princeps*. De igual modo, el Senado perdió todo poder como institución. Algunos senadores participaban en las tareas del gobierno, si bien a título individual en función de sus relaciones personales con el César. Por las mismas razones, porque ya no tenían función alguna que cumplir, no desaparecen pero dejan de convocarse las asambleas cívicas. En dos palabras: bajo una fachada republicana todo el poder se desplazó al *princeps* y a sus colaboradores más cercanos, creando así una estructura que con el tiempo coaguló en un aparato burocrático-administrativo que acabó por desplazar a las instituciones y los órganos republicanos. Participar en la vida pública era estar al servicio del *princeps*. En un contexto semejante entra en grave crisis la concepción de la *res publica* como orden jurídico garante de la seguridad y de la continuidad; el largo periodo de guerras civiles que condujo a la instauración del principado dejaba claro que el poder no reside en las leyes, sino en aquellos individuos que por la fuerza de las armas y del dinero podían identificar la *res publica* con sus intereses, al margen de los principios fundamentales de la legalidad constitucional republicana (anualidad, colegialidad, prohibición de acumular magistraturas, etc.).

La definición jurídico-constitucional del principado ha sido objeto de interminables discusiones. Dado que, lejos de toda tentación democrática, la República fue un régimen en manos de la oligarquía, el Imperio no supone la destrucción de una democracia inexistente, sino la desarticulación política de la antigua clase dirigente. Puede también pensarse que el *princeps* dominaba sobre el imperio y el ejército, mientras que la vida política de Roma seguía bajo la influencia del Senado. Lo cierto que es que Augusto era consciente de poseer poder sobre todas las cosas: *omnium rerum potitus sum* (*Res gest.* 34, 1), escribe en los años 31-27 a.C, cuando finalizaron las guerras civiles. Posteriormente aún acumuló mayores poderes y privilegios; de hecho (aunque tal vez no de derecho), era un *rex*, lo que para los

romanos era tanto como un tirano, pero que no quería serlo o que no quería presentarse como tal. En *Res gestae* 6 Augusto señala que aunque el Senado y el pueblo romano estaban de acuerdo en nombrarle “cuidador de las leyes y de las costumbres con potestad máxima”, no aceptó por ser contrario a los *mores maiorum* el desempeñar él sólo tales magistraturas especiales, y añade que “todo aquello que el Senado quiso que fuera llevado a cabo por mí, lo realice a través de la potestad tribunicia”: dado que deseaba respetar formalmente la legalidad republicana, la potestad tribunicia, que prolongó sin interrupción durante treinta y siete años (*Tac. Ann.* 1, 9, 2), le era suficiente como cobertura legal³³¹, pues gracias a ella pudo acaparar todos los privilegios que la legalidad republicana concedía a los tribunos de la plebe: inviolabilidad, derecho a convocar la asamblea cívica y al Senado, derecho al veto. De acuerdo con Tácito, “potestad tribunicia” fue el nombre que Augusto encontró “para la cima del poder”, eludiendo otros más comprometidos como los de *rex* o *dictator*. Su situación, en definitiva, era excepcional, pero era una excepción pensada de antemano como excepción y, además, con vocación de permanencia. Sólo el príncipe podía deshacer la aporía introducida por él mismo, autolimitándose o, lo que es lo mismo, ejerciendo la *clementia* que, de este modo, aparece como una especie de sucedáneo político del orden jurídico³³². Cicerón teorizó implícitamente este movimiento en sus discursos cesarianos (cfr. *Marc.* 1, 9-12, 18, 31; *Lig.* 38) y Séneca de manera explícita en el *De clementia*. Lo cual no deja de ser un reconocimiento tácito de la impotencia del derecho frente a la voluntad política del príncipe: el emperador, dirá más tarde Ulpiano, está por encima de las leyes (*Dig.* 1, 3, 31) y su voluntad tiene fuerza de ley (*Dig.* 1, 4, 1). Augusto, sin embargo, no quiere o no puede olvidar la *lex Titia* (aprobada por el Senado en el 43 a.C.) que le nombraba *triumvir rei publicae constituendae*, triunviro encargado de reorganizar la República; no quería tomar el título de rey o dictador y, sin embargo, sí deseaba dominar todas las magistraturas (*Tác. Ann.* III, 56, 2).

En la carrera política del *princeps* puede observarse una interesante evolución, pues si en un principio reclamaba para sí la herencia de César, su tío-abuelo y padre adoptivo, reivindicando los honores y la posición del *dictator* (*Cic., Ad Att.* 16, 15, 3), a partir del 31 a.C., una

³³¹ Cfr. P. López Barja de Quiroga, F. J. Lomas Salmonte (2004), p. 248.

³³² Cfr. J. Bleicken (1975), p. 512.

vez que hubo controlado todos los resortes del poder, cambió su estilo, como si quisiera establecer un corte radical con los tenebrosos acontecimientos del pasado más inmediato, de los que él había sido principal protagonista. Paul Zanker ha demostrado que esta transformación se refleja en la iconografía augústea, que actúa de este modo como una especie de mecanismo ideológico de propaganda al servicio de la imagen que el César quería (o necesitaba) dar de sí y su obra³³³. En un principio, tanto las representaciones numismáticas como la estatuaria lo muestran como una especie de salvador sobrehumano que se enfrenta con resolutivo valor a la crisis; las imágenes adoptan un tono de encendida adulación semejante al que puede leerse en algunos pasajes ciceronianos: el joven César aparece como *divi filius*, ese *divinus adulescens* cuyos méritos sobrepasan con mucho los de Sila o Pompeyo (Cfr. *Phil.* 5, 16, 42). La iconografía sigue modelos helenistas, ajenos a las más acrisoladas tradiciones romanas. Tras la batalla de Accio, quedan atrás estas representaciones de Octaviano vencedor y vengador, y aparece un Augusto portador de paz y pleno de devoción, asociado al dios Apolo como garante del nuevo espíritu³³⁴. Augusto aparece en este segundo momento como *augustus*: noble, venerable, sagrado, “como si sólo con el nombre ya hubiese sido divinizado” (Floro 2, 34, 66); las representaciones lo muestran con rasgos sublimes y distantes, un híbrido entre clasicismo y arcaísmo, posible porque el clasicismo augústeo, a diferencia del propio del helenismo tardío, más que estético, es de naturaleza conceptual. Frente al asianismo dionisiaco al que se había adherido Antonio (Suet. *Aug.* 86), Augusto prefiere un aticismo apolíneo expresión simbólica de la renovación moral emprendida³³⁵.

³³³ Cfr. P. Zanker (1992), pp. 60 y ss., 110 y ss., 157 y ss., 271 y ss.

³³⁴ La transformación fue intencionada, como reconoce el mismo *princeps* en sus *Res Gestae* “He hecho retirar mis estatuas de cuerpo entero, ecuestres y representaciones sobre la cuadriga que se hallaban distribuidas por la ciudad, un total de aproximadamente ochenta y todas ellas de plata, y con este dinero he dispuesto que se hagan ofrendas votivas de oro en el templo de Apolo, tanto en mi nombre como en el de aquellos que me habían honrado con tales estatuas” (*Res Gestae* 24).

³³⁵ Así como en los templos y edificios públicos se manifiesta la *publica magnificentia* y la *maiestas imperii* imagen de la Roma eterna, en los rostros de las estatuas de esta época se refleja esa atemporalidad (como veremos más adelante también presente en muchos historiadores y poetas) en la que se funden el pasado glorioso de Roma, el ahora del *princeps* y la futura eternidad de Roma en tanto que obra suya. El Foro de Augusto, por su parte, con su conjunto estatuuario cuidadosamente seleccionado y dispuesto, escenifica el desarrollo teleológico de Roma hacia un

Una vez superada la cruel y necesaria fase de, digámoslo así, ajuste de cuentas con el pasado más próximo, la propaganda política (también desde un punto de vista iconográfico) presentaba a Augusto como el soberano estoico justo, bueno y piadoso, liberador de opresiones y miserias, portador de la paz y estricto cumplidor de sus deberes para con la patria y los dioses. Augusto, en definitiva, representa, por una parte, en la tradición republicana, la idea de la soberanía universal ejercida por Roma sobre el resto del mundo, y, por otra, la de un imperio universal cosmopolita en el que todos los pueblos por igual se someten a tal soberano bueno, justo y portador de la paz, la civilización y el bienestar.

En las partes orientales del Imperio incluso era concebido como un rey divinizado que en ocasiones recibía culto: la famosa *Gemma Augustea* llega a representarlo entronizado como Júpiter junto a la diosa Roma. Es evidente, advierte Zanker, "que el arquetipo de Júpiter no era utilizado por el propio Augusto, sino por sus súbditos. Pero para ellos constituía una imagen alegórica de su poder, que reconocían como amplio, justo y definitivo, análogo al del Dios Padre. Augusto representa a los dioses sobre la tierra"³³⁶. El monarca, *capite velato*, aparece como funcionario supremo al servicio del Estado y los dioses, en una unidad indiscernible entre religión y política, de fácil asimilación en las partes orientales del Imperio, donde a diferencia de lo que sucedía en la *urbs* no sorprendía la concepción del poder político, encarnado en un ser extraordinario, como eslabón intermedio entre este mundo y el suprasensible. Todo ello, sin duda, contribuyó a la creación de una cultura homogénea, porque —como dice Ovidio— en Roma coinciden la *urbs* y el *orbis* (*Fast.* II, 683-684). La providencia y el destino así lo han querido.

Aunque Augusto rechazara recibir honores divinos, nunca dudó de que su poder debía tener sanción y significado religioso, pues la religión es un factor de cohesión social, necesario en un momento en el que Roma abandonaba un sangriento periodo de guerras civiles: que el Estado vuelva a ser una gran familia, como sucedía en los gloriosos tiempos semi-míticos de la ciudad, cuando los ritos agrarios de ese pueblo de campesinos soldados que por aquel entonces era el

fin predeterminado. Son asimismo frecuentes las imágenes en las que aparece un piadoso Augusto con la cabeza cubierta por la tradicional toga ofreciendo un sacrificio o en actitud de oración.

³³⁶ P. Zanker (1992). pp. 274-275.

romano fueron transferidos a la comunidad como un todo, porque en aquellos momentos se aprehendía al Estado como una "casa" grande, como el hogar de todos los romanos. Augusto, *pater patriae*, gustaba proyectar una imagen de sí mismo inspirada en la de esos reyes semimíticos que llevaban a cabo ritos sacrales con el mismo derecho e idéntico motivo por los que el *pater familiae* los celebraba en el ámbito de su hogar. El mismo sobrenombre *Augustus* tiene connotaciones religiosas, "porque también se denominan augustos los lugares religiosos y en los que se hace alguna consagración después de haber tomado los augurios" (Suet. *Aug.* 7, 2).

3) Hasta los tiempos de Catón el Viejo era común comenzar los discursos dirigidos al pueblo con una invocación a los dioses, y los auspicios se llevaban a cabo en los asuntos públicos y privados, unos y otros estaban impregnados de religiosidad, porque los romanos de aquellos tiempos creían que los seres humanos vivían rodeados de poderes que requerían ser propiciadas, pero que quedaban indeterminadas y sólo eran reconocibles en sus consecuencias. Más adelante, por influencia etrusca y griega, estas fuerzas fueron representadas gráficamente: la tradición quiere que el último de los tarquinius comenzara la edificación de los templos de Júpiter, Juno y Minerva en el Capitolio. Ahora podían "verse" los dioses y ello tuvo que ejercer gran influencia sobre la fantasía de los creyentes: quedaba abierto el camino para adorarlos bajo forma humana, pero también para un escepticismo asimismo importado de Grecia. Que el racionalismo heleno pudiera prender en Roma implica que había llegado un momento en el que no se percibían diferencias significativas entre dioses griegos y romanos, lo cual, a su vez, puede entenderse como expresión de la conciencia de la insuficiencia o inadecuación de los cultos oficiales. En Plauto, por ejemplo, *hariolus* y *hariolari* suelen significar "adivino", pero hay momentos en los que adquieren el sentido de "hablar sin sentido" (*Mil.* 1256) y un hombre tan amante de la tradición como Catón el Viejo "se admiraba de que no se riera un arúspice cuando veía a otro arúspice" (*Cic. De div.* II, 24, 52). Otro síntoma de este proceso puede detectarse en las crecientes dificultades para cubrir los sacerdocios, así como en las irregularidades en su ejercicio: Tácito recuerda que el puesto de *flamen dialis* estuvo vacante setenta y cinco años (*Ann.* III, 58, 2) y Livio menciona las grandes facilidades que Gayo Valerio Flaco tuvo para obviar las limitaciones que le imponían su cargo de sacerdote de Júpiter y que le impedían avanzar en carrera política (31, 50, 6-7). También es

significativo que Lucrecio, excepto en una breve mención a los arúspices (VI, 381), no combata la religión oficial de Roma: son otras las formas de religiosidad que provocan el miedo que el poeta epicúreo quiere desterrar.

El reverso del escepticismo al que me refería más arriba viene dado por la progresiva importación de cultos orientales orgiásticos, que en ocasiones presentaban un aspecto más teórico bajo la forma de filosofía popular pitagorizante³³⁷. Ambos procesos son paralelos, pues la progresiva helenización de las capas superiores de la sociedad romana se corresponde con una creciente influencia en los estratos más populares de formas orientales de religiosidad. Ya he recordado que en una fecha tan temprana como el 186 a.C. el Senado se sintió obligado a emitir un *senatus consultum* que regulara los ritos relacionados con el orgiástico y exótico culto a Baco³³⁸; de acuerdo con Cicerón, el asunto llegó tan lejos que la represión de estos cultos ("la audacia de introducir inmundas licencias en las ceremonias religiosas") exigió la intervención del ejército (*Leg.* II, 15, 37).

Los romanos habían asimilado en su religión prácticas adivinatorias de origen etrusco, que, en general, trazaban una red de interrelaciones que se correspondía con la presuposición de la existencia de estrechas relaciones entre los dioses y algunos aspectos del mundo visible (el vuelo de ciertas aves, el estado de las vísceras de los animales sacrificados, algunos fenómenos meteorológicos...). La habilidad para leer y descifrar tales relaciones permitía saber si la divinidad daba o negaba su aprobación a determinada actuación, lo cual implica la posibilidad de conocer la voluntad de los dioses, bien sea porque responden a las consultas que los sacerdotes les dirigen, bien sea porque manifiestan su parecer de manera espontánea mediante *prodigia*: dado que la voluntad de los dioses no permanece ignota, es posible establecer relaciones contractuales con ellos; los hombres hacen lo que los dioses quieren que se haga y éstos, a su vez, amparan a quienes cumplen su voluntad y se dirigen a ellos con los ritos adecuados³³⁹.

³³⁷ Cfr. K. Latte (1960), p. 272.

³³⁸ Cfr. E. Fraenkel (1936).

³³⁹ En *Sobre la naturaleza de los dioses* I, 2, 3 Cicerón expresa con claridad este sentir tradicional: si los dioses no ayudan a los humanos ¿qué razón habría entonces para rendirles cultos, honores y preces? Más adelante destaca la profunda religiosidad de los romanos, en las demás cuestiones iguales o aún inferiores a los demás

Lo nuevo y "oriental" no fue, pues, ni la creencia en que entre hombres y dioses había estrechas vinculaciones, ni el aumento o intensificación de la religiosidad, sino la proliferación de astrólogos ambulantes que por un módico precio elaboraban horóscopos, lo cual no quita para que hubiera romanos interesados por la astrología como actividad racional, como cuando Sulpicio Galo explicó científicamente un eclipse lunar durante la batalla de Pidna (Plut. *Em. Pau.* 17, 3-4)³⁴⁰. Desde el punto de vista del presente trabajo interesa sobre todo la vertiente filosófica del debate acerca de la adivinación. Los escépticos podían acudir a la Academia Nueva argumentando con Carnéades la imposibilidad de hacer observaciones precisas de los cielos en el momento exacto del nacimiento o la concepción (Sext. *Emp. Adv. Math.* V, 50-87) o que individuos nacidos en el mismo momento y bajo la misma constelación conocen sin embargo diferentes destinos (Cic. *De div.* II, 47, 97; Sext. *Emp. Adv. Math.* V, 88-89). El estoicismo, por el contrario, es un aliado natural de las versiones más fatalistas de las diversas artes adivinatorias, puesto que en su concepción física la idea de una legalidad universal de la naturaleza juega un papel esencial; dado que esta legalidad rige universalmente, no hay lugar para el azar, pues todo acontece con necesidad. El destino (*heimarméne, fatum*) impera sin limitaciones: "hay un Destino y una génesis por la cual todas las cosas son regidas e influidas" (SVF, I, 87).

Pero este tipo de debates no sólo eran ajenos a la religiosidad romana más tradicional, también eran extraños a la gran masa de la población y se limitaban a las esferas más intelectualizadas y helenizadas. Panecio dio cuenta de esta circunstancia cuando entendió que la teología podía y debía dividirse en *mythikê, politikê* y *philosophikê* (Cic. *Lael.* 96), ofreciendo así una sólida fundamentación teórica para una situación impensable en los primeros tiempos de Roma, el abismo entre la religiosidad (o falta de ella) de las capas dirigentes educadas y la de los estratos populares; y reconociendo no ya que la religión es un asunto con implicaciones políticas (algo visto por los romanos desde tiempos muy remotos), sino que podía (y debía) usarse con tales fines al margen de las creencias personales (o falta de ellas). El divorcio entre unos y otras dejaba al individuo en libertad para escoger esta o aquella forma de religiosidad dependien-

pueblos, pero muy superiores "en la religión, esto es, en el culto a los dioses" (*Nat. deo.* II, 3, 8).

³⁴⁰ Sobre estas cuestiones cfr. F. H. Cramer (1954), pp. 47 y ss.

do de sus preferencias, intereses y nivel de educación. Eran frecuentes las actitudes eclécticas, como la representada por el mismo Panecio, de acuerdo con Cicerón “el único de los estoicos que rechazó las predicciones de los astrólogos”, aunque sobresalía en las demás partes de la astronomía (*De div.* II, 42, 88).

Las cosas cambian con Posidonio, tal vez porque a diferencia del clima relativamente esperanzado que disfrutó su maestro Panecio, él se encontró con la Roma convulsa de Mario y Sila. Posidonio acepta las tesis estoicas de la *ekpyrosis* y la *palingenesis* y considera la astrología una rama de la astronomía aplicada³⁴¹, al igual que Sila, el cual, a partir de sus circunstancias personales, aunque escéptico frente al poder de los dioses personales, estaba convencido de la influencia de la *tyche*, no como fuerza ciega a la que se está expuesto indefenso, sino como expresión de fuerzas determinadas por los astros que habitan en el interior de los seres humanos. Al regresar de Oriente tras la guerra contra Mitridates, el futuro dictador estaba en posesión de su horóscopo y es significativa la anécdota transmitida por Plutarco: tan convencido estaba de la verdad de las predicciones astrológicas que vaticinaban la fecha de su muerte que cuando este momento se aproximó dejó de escribir el relato de su vida (*Sila* 37, 1). El mismo Plutarco señala que Mario se hacía acompañar a todas partes por Marta, una pitonisa Siria (*Mar.* 17). En la generación posterior la tendencia se acentúa: Cicerón recuerda que Pompeyo, Craso y César tenían sus respectivos horóscopos (*De div.* II, 47, 99). Y aunque menciona esta circunstancia para señalar que las predicciones vaticinaban muertes tranquilas, a la vejez, en casa y con fama, a pesar de ello, a pesar de que los hechos desmentían a los “caldeos”, seguían haciéndose horóscopos. Augusto, por su parte, siendo todavía C. Octavio, pudo ver como el astrólogo Teógenes se postraba a sus pies tras conocer la favorabilísima constelación estelar que presagiaba al futuro soberano del universo; a partir de este momento, señala

³⁴¹ Cfr., por ejemplo, Agustín de Hipona, *Civitas dei* V, 2: “Refiere Cicerón que Hipócrates, insigne médico, escribe que, habiendo caído enfermos dos hermanos a un mismo tiempo, viendo que su enfermedad en un mismo instante crecía y en el mismo declinaba, sospechó que eran gemelos, de quienes el estoico Posidonio, aficionado en extremo a la astrología, solía decir que habían nacido bajo una misma constelación, que en la misma fueron concebidos, de modo que lo que el médico decía pertenecía a la correspondencia o semejanza que tenían entre sí por su disposición física, el filósofo astrólogo lo atribuía a la influencia y constitución de las estrellas que se reconoció al tiempo que nacieron y fueron concebidos.”

Suetonio, "tuvo tal confianza en su destino que hizo publicar su horóscopo y posteriormente hizo acuñar una moneda de plata con el signo zodiacal de Capricornio, bajo el cual había nacido" (Aug. 94). Claro síntoma de los nuevos tiempos.

Como también lo es que estas fechas acogieran a la máxima autoridad romana en cuestiones de adivinación y astrología, Publio Nigidio Fígulo, de acuerdo con Lucano "dedicado a la ciencia de los dioses y de los misterios del cielo, a quien ni la egipcia Menfis igualaría en la observación de las estrellas y en los cálculos astronómicos". El poeta pone en boca de Fígulo la predicción de las futuras guerras civiles: "La paz llegará con un amo" (*Fars.* I, 693 y ss.), interesante vaticinio pues apunta que las preocupaciones astrológico-teológicas no estaban desprovistos de intencionalidad política. Tal vez con estos intereses, Fígulo quiso renovar la antigua religión romana combinándola con un sincretismo que entremezclaba elementos pitagóricos y orientales, las doctrinas persas de los *magi* con las tesis estoicas de la *ekpyrosis* y la *palingenesis*³⁴². En último extremo, una versión irracionalista del emocionalismo cósmico de Posidonio: para Fígulo todas las partes del cosmos y todas las acciones están unidas por la fuerza omniabarcadora de la *sympatheia*.

Ideas parecidas puedan encontrarse en Marco Terencio Varrón. Que dedicara sus *Antiquitates divinae* a César en calidad de *Pontifex Maximus* acentúa la seriedad con la que se tomaba la posibilidad de llevar a la práctica sus ideas religiosas. Varrón quiere renovar la religión romana tradicional, pero a la vez siente consciente o inconscientemente la necesidad de restaurarla con categorías filosóficas, lo cual, en el fondo, como vio Agustín de Hipona (*Civ. dei* VI, 5), no deja de ser una repetición de la división paneciana de la teología en *mythikê*, *politikê* y *philosophikê*, el reconocimiento de que aunque en la religiosidad tradicional romana habita un fondo de verdad que puede satisfacer a las masas, es insuficiente para las clases más elevadas y educadas. Estos estratos pueden utilizar instrumentalmente esa religiosidad tradicional con fines políticos (además con buena conciencia, puesto que en ella habita algo de verdad), pero no sentirse personalmente satisfechos con ella. Si se prescinde del tono polémico, tiene razón el santo varón de Hipona cuando escribe que, aunque Varrón era un hombre muy ingenioso y docto, "no siendo libre por la

³⁴² Cfr. K. Latte (1960), p. 290.

gracia del Espíritu Santo se halló oprimido por las detestables costumbres y leyes de su patria" (*Civ. dei* VI, 2), las cuales —dejando a un lado su carácter más o menos detestable— le presentaban como obvia la distinción entre *theologia civilis* y *theologia naturalis*. Es también la actitud de Cicerón: en calidad de orador muestra la posición oficial, esperable en un magistrado, de profundo respeto por la religiosidad oficial (Cfr., por ejemplo, *Verr.* II, 1, 46; *Font.* 46 y ss.); en tanto que filósofo se decanta por la actitud escéptica de presentar todos los puntos de vista argumentándolos a favor y en contra. Pero nada de ello nos informa acerca de su religiosidad más personal, en la que algunos estudiosos han visto tendencias monoteístas y ciertas creencias en una supervivencia personal tras la muerte. Mucho menos sobrio que el Arpinate, Varrón parece que personalmente sólo se sentía satisfecho con una mística numerológica más o menos pitagorizante con claras implicaciones y utilidades astrológicas (A.G. III, 10), así como con una reinterpretación del politeísmo tradicional en términos de la concepción estoica de los dioses como manifestaciones de una única fuerza suprema que todo lo abarca y todo lo rige.

En los tres tratados dedicados a investigar y exponer cuestiones religiosas (*Sobre la naturaleza de los dioses*, *Sobre la adivinación* y *Sobre el destino*) Cicerón, decía, acostumbra a mostrarse escéptico³⁴³. Cicerón fue augur, si bien, tal vez, no por sus íntimas convicciones religiosas, sino por el prestigio y la influencia social que implicaba este sacerdocio. A despecho de su escepticismo, el Arpinate nunca dudó de la relevancia social y política de la religión³⁴⁴. En *De legibus* II, 12, 31, con mayor precisión o más acusado cinismo, argumenta que "el orden jurídico principal y más relevante se apoya en la

³⁴³ Cito a modo de ejemplo un pasaje de una carta dirigida a Aulo Cecina en el 46 a.C.: "Por lo cual, como suelen hacer los augures y los astrólogos, yo también augur público he confirmado ante ti la autoridad de mi augurio y de mi adivinación, mi predicción deberá merecer credibilidad. Pues no deduzco mi comunicación ni del vuelo de los pájaros, ni del canto de las aves siniestras, como acontece en nuestra disciplina (...), sino que tengo otros medios de observación, que si bien no son más ciertos que aquéllos, son menos oscuros y están menos sujetos a error. Esas señales de adivinación las encuentro yo por dos caminos: la una la deduzco del mismo César, y la otra de la naturaleza y condición de las guerras civiles" (*ad Fam.* VI, 6, 7-8).

³⁴⁴ "Pienso que derecho de los augures, aunque al principio fue establecido por la creencia en la adivinación, sin embargo después fue conservado y retenido por utilidad de la república (*tamen postea rei publicae causa conservatum ac retentum*)" (*De adv.* II, 35, 75).

autoridad de los augures", no porque él lo sea, sino porque estos sacerdotes pueden emprender acciones de gran relevancia: "disolver los comicios o concilios convocados por los más altos poderes y más altas potestades o anular los que ya se celebraron", "decretar que los cónsules abduquen de sus magistraturas", "conocer o no la convocatoria legítima de la asamblea popular o plebeya", "anular la ley, si no fue propuesta justamente". Cicerón está pensando en la práctica de la *obnuntiatio*, que permitía obstaculizar iniciativas legislativas e invalidar actos ya realizados si el augur consideraba que se habían llevado a cabo en contra de la voluntad y la aprobación de los dioses. De esta forma paralizó Milón, amigo y aliado del Arpinate, la elección de Clodio como edil, observando todos los días los cielos y declarando que se oponían a los comicios (*ad Att.* IV, 3, 3-4).

Cicerón se considera a sí mismo como una especie de legado que los dioses, en su justicia y magnanimidad, han enviado a Roma para la salvación de la patria (*Cat.* II, 27; III, 18 y 22), no sorprende, pues, que considere a sus adversarios políticos enemigos de la religión: Marco Antonio es un "cruel e impío asesino" (*Phil.* XII, 13), que ha emprendido "una guerra impía contra nuestros altares y hogares" (*Phil.* III, 1), Verres "un enemigo de las religiones" (*Verr.* II, 4, 75), Clodio un incendiario de santuarios divinos al que los dioses han castigado con la locura por su impiedad (*Har. Resp.* 39). El Arpinate, en fin, no duda en calificar los hechos acaecidos en torno a su exilio como una profanación religiosa, que como tal tuvo unas consecuencias para él y otras para sus rivales³⁴⁵. Quinto reconoce que se hermano lleva razón, dando "las merecidas gracias a los dioses por ello", porque en la *pietas* romana, como vio y aprovechó Augusto, ya lo señalaba, se funden consideraciones políticas y religiosas.

4) Para la religiosidad romana más tradicional la relación entre humanos y dioses, nunca negada, no era arbitraria: el hombre

³⁴⁵ "Para mi, que, después de haber perdido todos mis bienes, no toleré que gente impía profanara a la que era diosa guardiana de la ciudad y la llevé desde mi casa a la de su mismo padre, la consecuencia fue que pude conseguir el juicio favorable del Senado, de Italia y de todas las naciones, como salvador de la patria. ¿Puede acontecer a un hombre algo más honroso que esto? Para aquellos, en cambio, con cuyo crimen fue humillada y maltratada la religión el hallarse, en parte, dispersos y en fuga, y los que fueron cabecillas de esos crímenes y se destacaron en impiedad contra toda religión, no sólo no les faltó en esta vida toda clase de tormentos, sino que les faltó incluso la sepultura y las honras fúnebres" (*De leg.* II, 17, 42).

piadoso obtiene el favor divino, el impío lo pierde (Cic. *Har. Resp.* 20-25). La piedad se manifiesta en primer lugar en las conductas estrictamente religiosas; así, por ejemplo, es piadoso fundar un templo u observar con toda corrección determinada ceremonia religiosa, e impío las acciones contrarias. Pero la piedad también se expresa en un ámbito más amplio, y no es infrecuente encontrar testimonios en los que se afirma de manera taxativa que toda forma de conducta injusta o inmoral está sujeta a castigo divino³⁴⁶. Más en concreto, eran actos de todo punto impíos, mercedores de castigo divino, todos aquellos que atentaban contra la cohesión nacional y muy especialmente la inmoralidad sexual y la discordia civil, cuestiones éstas a las que Augusto fue muy sensible, tal vez porque el *princeps*, igualmente al margen de su actitud personal y también a partir de sus especiales circunstancias, comprendió la dimensión política y la fuerza cohesionante de la religión. Así se manifiesta, por ejemplo, en su empeño por reconstruir los templos destruidos durante la guerra³⁴⁷ o en su preocupación por los sacerdocios: él mismo era miembro de todos los grandes colegios sacerdotales y desde el 12 a.C. *Pontifex Maximus* (Suet. *Aug.* 29-31).

También son significativos los ímprobos esfuerzos realizados para crear un marco mitológico de referencia adecuado a sus proyectos políticos, donde Apolo juega un papel estelar. No puede olvidarse que un miembro de la *gens Iulia* erigió en Roma el primer templo consagrado a Apolo, ni que César dio particular magnificencia y esplendor a los *ludi Apollinaris*. En esta misma tradición, cuando todavía no era Augusto, se presentó vestido de Apolo en el "ágape de los doce dioses" (Suet. *Aug.* 70), y sellaba sus documentos con la imagen de la esfinge, símbolo del *regnum Apollinis* profetizado por la Sibila (Suet. *Aug.* 50; Plinio, *N.H.* 37, 1, 10), imagen esta también frecuente en el lenguaje augústeo de las imágenes³⁴⁸. Ya mencionaba la habilidad con la que se desprendió de las estatuas que podían recordar molestos tiempos pasados, disponiendo que el dinero obtenido de su fundición se destinara a ofrendas votivas en el templo de Apolo. Paul Zanker ha señalado como "la más espectacular manifes-

³⁴⁶ Cfr. J. H. W. G. Liebeschuetz (1979), pp. 43-54 y 90-100.

³⁴⁷ "En mi quinto consulado restauré en Roma, con autoridad del senado, ochenta y dos templos, sin descuidar ninguno de los que tenían necesidad ello" (*Res gestae* 20, 4).

³⁴⁸ Cfr. P. Zanker (1992), p. 72.

tación de la atracción de Octaviano por Apolo" la inmediata relación que existía entre su casa y el templo de Palatino: Augusto era vecino del dios³⁴⁹. Pero Apolo era sobre todo el dios de la moral y la disciplina, divinidad particularmente adecuada en su concepción política: el Apolo purificador y vengador que tras la victoria se transforma en el dios señor de las Musas, deidad de la paz y reconciliación.

Augusto insistió sobre todo en la dimensión nacional de la religión; tal vez por ello, dice Suetonio, en lo que se refiere a los ritos extranjeros, "mostró el mayor respeto por los que estaban arraigados desde antiguo, despreciando los demás"; se inició en los misterios eleusinos, pero cuando recorrió Egipto "se negó a desviarse lo más mínimo para ver al buey Apis, y alabó incluso a su nieto Gayo por no haber orado en Jerusalén cuando pasó por Judea" (*Aug.* 93). La formas de religiosidad tradicionales (las propias y las "arraigadas") refuerzan la autoconciencia nacional de Roma como pueblo y sirven de dique contra las tendencias orientalizantes, en las que los que romanos siempre vieron gérmenes corruptores de sus *mores*. Porque el regreso de la religión de los *maiores* exige e implica la vigencia de unas costumbres ya convertidas en un producto ideológico con valor simbólico.

Era imposible volver a las antiguas circunstancias que daban sentido a la religión tradicional, pero cabía descubrir y realzar su valor simbólico³⁵⁰. Tal vez este simbolismo encontró su expresión más acabada en los juegos seculares del 17 a.C. Propaganda, cierto, pero que se correspondía con el sentimiento que Virgilio había cantado en su cuarta égloga: olvidar las sombras del pasado, comenzar una nueva vida. Cuenta Suetonio que la gente aclamaba espontáneamente a Augusto: "Por ti —decían— vivimos, por ti navegamos, por ti disfrutamos de nuestra libertad y de nuestros bienes" (*Aug.* 98). Dado este clima es comprensible que Augusto comenzara muy pronto a recibir honores divinos, sobre todo si se tiene en cuenta que la simbolización del pasado favorece la abstracción de la divinidad: lo divino no es el dios, sino sus cualidades. En el 10 a.C. erigió templos a la *Concordia*, a la *Salus populi Romani* y a la *Pax*, predicados abstractos del nuevo orden. Del mismo modo, en la *Ara Pacis*, excepto unas pocas personas pertenecientes a la familia imperial y a su círculo

³⁴⁹ Cfr. P. Zanker (1992), p. 74.

³⁵⁰ Cfr. K. Latte (1967), pp. 297 y ss.

más próximo, nadie queda destacado mediante rasgos fisonómicos que expresen individualidad, como si todas estas figuras anunciaran tipos abstractos y anónimos que representan funciones, en particular sacerdotales, que tienen valor por sí mismas, al margen del individuo que las desempeña³⁵¹. El mismo *princeps* experimentó un proceso similar de abstracción y simbolización, en la medida en que no es concebido como un individuo, sino como la representación de la idea que engloba y encarna en sí los predicados antes citados. Es comprensible, pues, su divinización, en tanto que simboliza valores en sí mismos con sentido religioso; más exactamente, tales valores no se encarnan en el *princeps* como individuo, sino como portador de la función soberana: la divinidad del poder ejercido sin limitaciones.

Que Augusto tuviera la habilidad y prudencia de distanciarse de los honores divinos que le eran ofrecidos no quiere decir que desaprovechase el simbolismo religioso para hacer psicológicamente posible y aceptable la divinización del poder a la que me refería más arriba³⁵². Ya citaba la acumulación de sacerdocios en su persona, cabe añadir la utilización de tal simbolismo para reforzar las tendencias dinásticas del principado: en múltiples altares de la época, incluida la famosa *Ara Pacis*, pueden verse representaciones del *princeps* y su familia que lo relacionan con figuras mítico-simbólicas como la *Dea Roma*. Como es obvio, el primero en subir a los altares fue Julio César, cuya divinización (“por voluntad expresa de los senadores, que contaron, además, con el convencimiento del pueblo”, puntualiza Suetonio) quedó confirmada por la aparición de un cometa que “brilló durante siete días seguidos, y se creyó que era el alma de César acogida en el cielo” (Suet., *César*, 88). El catesterismo del dictador fue aprovechado por los poetas augústeos deseosos de ofrecer soporte ideológico y legitimación al nuevo orden introducido por el *princeps*. Ovidio, por ejemplo, culmina sus *Metamorfosis* recreando este hecho prodigioso, pero no olvida señalar que “no hay entre los hechos de César obra más grande que haber sido el padre del actual”. César es un dios por sus triunfos y hazañas, pero sobre todo por “haber engendrado a un hombre tan eximio, con cuya jefatura suprema, oh dioses, habéis obsequiado espléndidamente al género humano” (*Met.* XV, 750 y ss.). César debía morir. Dice Júpiter a Venus: “El hombre por quien tú te afanas ha cumplido, por haber transcurrido los años que él debía a la

³⁵¹ Cfr. P. Zanker (1992), p. 154.

³⁵² Cft. J. Bavet (1984), pp. 179 y ss.

tierra" (*Met.* XV, 816-817). Queda su hijo, Augusto. Situado temporalmente en el momento de la muerte de César, el dios profetiza el *ahora* del *princeps*:

"Todo lo que es habitable en la superficie de la tierra será de él: también el mar estará a sus órdenes. Una vez que haya dado paz al mundo dirigirá su atención a los derechos del ciudadano y será el más justo promotor de legislación, regirá con su ejemplo las costumbres, y en previsión de los años del tiempo venidero y de sus futuros descendientes, dispondrá que el vástago nacido de su augusta esposa lleve a la vez su nombre y sus tareas" (*Met.*, XV, 830-838)

X. VIRGILIO: UN POETA EN LA CORTE DE AUGUSTO

1) Para Catón el Viejo “de los campesinos nacen los hombres más fuertes y los soldados más fuertes” (*De agric. praef.*). Cicerón recuerda que “la vida rústica no tiene nada que ver con la pasión, pero mucho con el deber” (*Pro Roscio* 14, 39). Y Horacio, en la *Oda* III, 6, pensando en las guerras civiles que habían asolado Roma, contrapone las “generaciones prolíficas en culpas” a “la viril progenie de soldados campesinos”. Ovidio, en *Remedios Amor* 169 y ss., como estrategia para olvidar las aflicciones sentimentales, señala que “también campos y gusto de cultivar deleitan los ánimos”. La exaltación ideológica de la vida rural, modelo de sencillez y pureza frente a la corrupta vida urbana, es un tema común que alcanza su más acabada expresión, quizá, en Virgilio, un poeta que de acuerdo con su epitafio, redactado por él mismo, cantó a “pastores, campos, caudillos” (*cecine pascua, rura, duces*).

La Roma del siglo I a.C. era un caos urbanístico que sufría frecuentes incendios e inundaciones y en donde las tensiones e intrigas políticas alcanzaban máxima virulencia: se comprende que esos ricos nobles filohelenos a los que me refería en capítulos anteriores buscaran refugio en sus villas campestres de la Campania, Toscana o la bahía napolitana, donde lejos del mundanal ruido, rodeados de escogidos amigos y selectos libros, animados por un espíritu lejanamente epicúreo, podían entregarse al cultivo de sus placeres y de la belleza, situación esta propicia para un esteticismo que apunta a un profundo divorcio entre la vida pública y la privada, entre el *otium* y el *negotium*³⁵³. Aunque este esteticismo está en la raíz de la poesía pastoril virgiliana, en ella, sin embargo, no se escenifica el contraste entre la Roma rural de antaño y la urbana actual, sino la vaga ensoñación de otros tiempos (en el sentido de diferentes) más felices. El tono idealizante no sofoca por completo —como sucederá en la poesía bucólica posterior— la afirmación de la tensión nacida de otras experiencias: el verano con el invierno, el placer y la pérdida del amor y del desamor, la cosecha con la labranza, el canto con la jornada de trabajo, el pasado o el futuro con el presente³⁵⁴, quizá

³⁵³ Cfr. J. M. André (1965), p. 287.

³⁵⁴ Cfr. R. Williams (2001), capt. III: “Poesía pastoral y contrapastoral”.

porque su poesía pastoril no expresa una visión específicamente urbana virada a lo negativo, esa invectiva contra una vida urbana corrompida que puede leerse, por ejemplo, en las *Sátiras* VI y XIV de Juvenal; tampoco la épica de la labranza de *Los trabajos y los días* de Hesíodo, donde se canta la práctica de la agricultura y el comercio dentro de un estilo de vida que considera la prudencia y el esfuerzo virtudes fundamentales. Virgilio está próximo al Teócrito que poetiza una comunidad sencilla, que conoce las delicias del verano y la fertilidad porque también sabe de las penurias del invierno y la esterilidad.

El tema pastoril, la voluntad de evasión de la vida cotidiana, los amores contrariados, son temas que aparecen en los *Idilios* de Teócrito y que también están presentes en las *Bucólicas* virgilianas. Mas aunque Virgilio sigue a los poetas neotéricos helenistas, cuanto más griego quiere ser menos lo es, pues el hecho mismo de buscar lo importante y significativo en el ámbito de la literatura helena hace que sus motivos pierdan esa referencia a la realidad presente entre los griegos, para convertirse en recursos literarios con significación sólo metafórica. La herencia griega se muda en alegoría y el arte se transforma en un reino de símbolos. Una de estas alegorías es la Arcadia, no como lugar geográfico, sino como el país de los pastores, el amor y la poesía³⁵⁵. Pero, en aparente contradicción con lo anterior, en las *Bucólicas* hay referencias a la realidad política de Virgilio: sus tierras en Mantua habían sido repartidas entre los veteranos de las Guerras Civiles, si bien pudo recuperarlas gracias a sus influyentes amigos. Es cierto que esta circunstancia histórica sólo puede atestigüarse gracias a las mismas *Bucólicas* y que su veracidad ha sido discutida, pero en estos momentos esta cuestión puede dejarse a un lado, pues no interesa la verdad o falsedad del dato biográfico, sino la significación que Virgilio le atribuye, casi religiosa y que se le aparece como manifestación del destino.

La primera égloga presenta a dos pastores, Títilo y Melibeo, el primero ha recuperado sus tierras, el segundo las ha perdido, debe abandonarlas y marchar a Africa, tal vez a Britania ("adiós decimos a sus dulces campos,/ nosotros, de la patria fugitivos" [I, 4-5]). Al margen de que refleje o no una circunstancia personal, el hecho importa porque permite poetizar el agudo contraste entre dos mun-

³⁵⁵ Cfr. B. Snell (1955).

dos, uno perdido y otro recuperado: para Melibeo, "todo es llanto en la campiña en torno, desconcierto y terror" (I, 11-12), Títiro puede gozar de la paz: "esta paz que disfruto un dios me ha dado" (I, 6). En el trasfondo de la *Bucólica* IX también se encuentran las mismas circunstancias políticas, pero con tono optimista: Lícidas y Meris celebran la suerte del pastor Menalcas que ha conseguido mantener la propiedad de sus tierras. En *Bucólica* I, 70-74 Melibeo lamenta su suerte ("¡En manos de un impío soldado estas parcelas labradas con primor!...¡Que de estas mieses un bárbaro se adueñe!"), si bien la responsabilidad de esta situación no recae en un Octaviano necesitado de tierras para repartir entre sus veteranos, sino en las discordias civiles que habían sacudido Roma (*En quo dicordia ciues/ produxit miseros*), pues el César es la divinidad que protege a Títiro y permite el mantenimiento del mundo bucólico: la tierra como patria asegurada gracias al *princeps*. La crítica ha visto sarcasmo y ironía en el verso 74 de esta misma égloga: "Injerta tus perales ahora, Melibeo, alinea tus cepas", sobre todo si se lo compara con el lugar paralelo de IX, 50: "Dafnis, en paz injerta tus perales,/ y las cosechas cogerán tus nietos". El contexto también es muy diferente; en estos versos de la égloga novena no se lamentan las guerras civiles y sus miserables consecuencias, se celebra el catasterismo de César. Cito por la versión de Espinosa Pólit:

Dafnis, ¿por qué escudriñas en la altura
 ortos de antiguos astros? Mira en cambio
 cómo el astro de Dione surge airoso,
 astro de César, que a los campos brinda
 rica mies, y en ribazos que el sol dora
 los viñedos espléndido enrojece.
 Dafnis, en paz injerta tus perales,
 y las cosechas cogerán tus nietos...
 (IX, 46-50)

Servio ya había visto en el Dafnis de la *Bucólica* V una alusión alegórica a César³⁵⁶. En todo caso, dentro del difuso pantefismo que impregna estos poemas, la muerte es necesaria para que surja la vida y aquélla no es extinción o negación, sino condición de posibilidad de la apoteosis de Dafnis cantada en los versos 56-80 de esta misma quinta égloga. Al igual que sucedía en los versos finales las *Metamorfosis* de Ovidio, la hora de César ya había pasado, de su muerte surge

³⁵⁶ Cfr. P. Grimal (1949), pp. 406-409

su hijo, Augusto: es tentador ver en la subida al Olimpo de Dafnis la condición de posibilidad de los tiempos de paz y alegría que se han abierto: "Ya ni el lobo amenaza a los reñiles, ni a los ciervos la red" (V, 60). Esta posible interpretación de la *Bucólica V* se refuerza por la temática de la égloga anterior: si en la quinta se canta una muerte y una apoteosis, en la cuarta se celebra un nacimiento.

En la *Bucólica IV* permanece el sentimiento pero cambia el escenario: el pastor poeta canta como profeta poseído por el dios que en el presente desgarrado vislumbra un mañana de felicidad. Aparece el tema de las edades:

La edad postrera
ya llegó del oráculo de Cumas:
nace entero el gran orden de los siglos:
vuelve la Virgen ya, vuelve el reinado
primero de Saturno, y al fin baja
estirpe nueva desde el alto cielo.
Sólo, casta Lucina, atiende amante
al niño que nos nace, a cuyo influjo,
muerta la edad de hierro, una áurea gente
en todo el mundo va a surgir: Apolo,
tu hermano, reina ya.
(IV, 6-10)

Las profecías de la Sibila de Cumas se cumplen, acaba la raza de hierro y regresa la justicia que por la maldad de los hombres de la raza de hierro había huido a los cielos convirtiéndose en la constelación de Virgo³⁵⁷. El retorno del imperio saturnio es así el regreso de la Edad de Oro, pues en aquellos felices tiempos Saturno gobernaba el mundo³⁵⁸. No puede negarse el tono de esperanzada alegría que domina en el poema, tal vez fruto del clima que se respiraba en Roma tras la paz de Brindis (40 a.C.), pero tal optimismo se consume dentro del texto como proceso poético que apunta a una escatología. Todo el poema es un gran símbolo político-religioso: Octaviano no es sólo el salvador de Títilo y su mundo, con su idea, no con sus políticas

³⁵⁷ Cfr. A. Ruiz de Elvira, (1995), pp. 115-117.

³⁵⁸ Se ha discutido intensamente quién es el niño de esta égloga, y se han propuesto las hipótesis más variadas: un hijo de Polión, a quien está dedicado el poema; el hijo, en realidad la hija, de Octaviano y Escribonia, por aquel entonces embarazada de la que habría de ser Julia; los exegetas cristianos pensaron incluso que Virgilio, por inspiración divina, estaba profetizando el nacimiento de Jesús. Cfr. F. Klingner (1967), pp. 68-82.

concretas, se enlaza la salvación del cosmos en su globalidad³⁵⁹, pues sólo en un medio tan tenue y difuso como el que proporciona la poesía bucólica puede percibirse a la naturaleza como otro Yo, como espejo del alma o reflejo de un anhelo de paz, felicidad y vida simple: tal es el espacio y el paisaje idealizado de la Arcadia. Es verdad que a lo largo de las *Bucólicas* hay pocas referencias explícitas a la Arcadia y que tal lugar sólo cobra realidad literaria explícita durante el Renacimiento, en la *Arcadia* de Sannazaro o en la *Diana* de Montemayor, que tanto influyó en Don Quijote; pero la de Virgilio no es tanto un lugar irreal, cuanto la proyección de un sentimiento o la plasmación de un deseo en una geografía imaginaria, el mismo sentimiento y el mismo deseo cuya satisfacción ansía la filosofía entendida como puerto y refugio, con su exigencia de vivir de acuerdo con la naturaleza o retirarse al Jardín, y que en las *Bucólicas* se expresa como anhelo infinito.

Teócrito había cantado a los pastores de su Sicilia natal, pero su mirada es irónica y realista, mientras que Virgilio ve en ellos una existencia más elevada, transfigurada, si se desea expresarlo de este modo. Los personajes de los *Idilios* de Teócrito son falsos pastores, pero son reales en el sentido en el que lo sigue siendo un urbanita disfrazado de pastor; los habitantes de las *Bucólicas* virgilianas, por el contrario, se construyen como seres cada vez más difuminados, en función de categorías más allá de la vida cotidiana: pastores arcádicos sumergidos en una cotidianidad idealizada, sentida como anhelo de una felicidad que sólo puede satisfacerse en y como obra literaria, porque los versos pastoriles virgilianos no son poesía sobre un lugar más o menos imaginario, sino una forma o una estrategia de escritura, aquélla que permite la expresión de la irrealidad a partir de elementos reales. Por ello, a pesar de las alusiones políticas mencionadas más arriba, el sentimiento con el que Virgilio mira la realidad política no es político. No se busca ni se expresa alegóricamente, pongamos por caso, una ordenación política más justa, sino una Arcadia como patria en la que impera la paz y la felicidad y donde lo real y lo imaginario se dan la mano; pero tal acuerdo sólo puede plasmarse *realmente* en el medio *idealizado* que sólo la poesía pastoril puede generar, pues poetizar arcádicamente significa vivir arcádicamente y sólo en un medio tan etéreo como el de la poesía pueden sobrevivir las geografías imaginarias³⁶⁰.

³⁵⁹ Cfr. W. Schadewaldt (1960), pp. 507-509.

³⁶⁰ La trasposición y transfiguración de temas políticos en literarios puede verse en las *Bucólicas* III y VII. En la égloga III encontramos a los pastores Menalcas y

Por esto el poeta, en el medio de la poesía y sólo en él, puede sentirse próximo a los dioses: en la *Bucólica* V no sólo Dafnis es un dios, también lo es el poeta que dice su muerte y apoteosis. Tras haber cantado Mopso la muerte de Dafnis, Menalcas se dirige a él con las siguientes palabras: "Oh divino poeta" (V, 45); en la égloga décima Galo es igualmente un "poeta divino" (X, 17). Aunque el giro recuerda a la *Iliada* y la *Odisea*, cuando Homero califica al poeta de este modo siempre se refiere al hecho de que está bajo la protección de algún dios, no a que sus peculiaridades anímicas y espirituales le concedan un valor peculiar³⁶¹. Para Virgilio, por el contrario, el poetizar convierte al poeta en un ser sobrehumano, que por ello, por poseer tal condición, puede generar y habitar un pequeño universo en el que conviven lo real y lo imaginario, el presente político y lo atemporal. En cierto sentido, estos poemas virgilianos son como esas pinturas bucólicas romanas que no llegan a crear un espacio pictórico coherente, pues aparecen suspendidas en medio de la indeterminación. Al igual que estos pintores, Virgilio no quiere representar objetos y escenas, sino evocar un estado de ánimo³⁶². De aquí esa esquizofrenia, detectable en las *Bucólicas*, entre el espacio físico y el espiritual; sólo

Dametas enzarzados en una agria discusión: solucionan sus diferencias mediante un concurso poético, nombrando juez a Polemón, que se conduce con la dignidad de un magistrado romano (Cfr. E. de Saint-Denis (1967), p. 242) y reconoce que cualquiera de los dos podría ser vencedor: "No acierto yo a zanjar tan altas lides" (III, 107). Muy distinto es el caso de la *Bucólica* VII, donde también se enfrentan dos pastores, Tirsis y Coridón, pero con un claro vencedor, el segundo, pues canta valores más en consonancia con la ideología augústea (Cfr. J. Perret (1961), pp. 83-84). Pero todo discurre en el medio de la poesía: tal vez por ello prefiera Virgilio el idealismo de Coridón al realismo de Tirsis. Porque, en último extremo, la siempre amarga realidad cercena los sueños idílicos, como enseña la égloga décima, de tono claramente elegíaco y donde Virgilio consuela a su amigo Galo, también poeta, de los desaires de Licoris. En vano se entrega Galo a la caza y la poesía para olvidar a su amada, pues Amor a todo se impone y ante él, impotentes, hay que ceder (*Omnia vincit Amor: et nos cedamus Amori*, X, 69).

³⁶¹ B. Snell (1955), pp. 393-394.

³⁶² La siguiente cita de Zanker, referida a la pintura romana de temática campestre y pastoril, podría aplicarse a las *Bucólicas*: "Los problemas, las obligaciones y contradicciones que en la vida cotidiana no tenían solución y de los que la política de renovación augústea no podía sino adquirir más y más conciencia, son sublimados en este tipo de representaciones: es característico que los nuevos valores sean asumidos de esta forma. La ideología política y las aspiraciones individuales son coincidentes, pero el abismo entre éstas y la realidad cotidiana va en aumento". Cfr. P. Zanker (1992), p. 334.

en las *Geórgicas*, bajo la poderosa influencia de la poesía materialista lucreciana, uno y otro paisaje se convertirán en una unidad³⁶³.

2) Regresemos por un momento a los primeros versos del *De rerum natura*, en los que Lucrecio celebra esa Venus que concede “eterno encanto” a sus versos por estar emparentada con las Musas (I, 28), pero que como “Madre de los Enéadas” (I, 1) es ancestro de todo el pueblo romano, al igual que Marte, su amante. Mas Venus también es “deleite de hombres y dioses” (I, 1) y como tal representa la tesis epicúrea del placer. La diosa es principio generador absoluto, de la poesía, de Roma en particular y de todos hombres y dioses en general: no la naturaleza estática, sino en acción. De forma paralela, la poesía de Lucrecio es literatura natural, pues al igual que la naturaleza conjuga unos pocos átomos para generar infinitas cosas e infinitos mundos, el poeta da lugar a universos no menos diversos con las pocas letras del alfabeto³⁶⁴: “hay muchos elementos comunes a muchas cosas, como las palabras vemos que son las letras” (I, 196-197)³⁶⁵. La poesía y la naturaleza alumbran mundos, una y otra son potencias generadoras y por ello el poeta puede cantarla en su inmediatez más absoluta, como Venus y Marte, “señor de la guerra”, que levanta su vista hacia la diosa “y apacienta de amor sus ávidos ojos, sin saciarse jamás, y queda tendido, suspenso su aliento de tus labios” (I, 33-35); la naturaleza, en definitiva, como sexo y violencia, al margen de la presencia y conveniencia de los seres humanos. Pero Venus es la madre de Eneas y Marte es padre de Rómulo, de suerte que cuando la primera pide al segundo “plácida paz para los romanos” (I, 40), el poeta también canta la belicosidad de este pueblo, así como la sumisión del elemento masculino de violencia al principio femenino del amor, más elevado, pues en el coito primigenio de Venus y Marte el dios queda traspasado y herido por la eterna yaga del amor que le infringe la diosa. Mas la fuerza generadora del amor presupone y exige este elemento de violencia: los átomos se penetran y colisionan entre sí y la creación de nuevas formas pide la destrucción de las antiguas, porque el mundo como un todo es

³⁶³ Cfr. R. Jenkyns (1998), p. 199.

³⁶⁴ Cfr. P. Friedländer (1986).

³⁶⁵ “Así, en estos versos míos ves también por doquier cómo muchas letras son comunes a muchas palabras, pese a lo cual, has de reconocer que versos y palabras difieren entre sí por su sentido y sonido; tanto pueden las letras, por su mero cambio de orden. Pero los elementos primeros pueden aportar muchos más recursos para crear la diversidad de los seres” (I, 823-829).

creación y destrucción, amor y violencia, pero también el triunfo de Venus sobre Marte. Y toda esta imaginiería, esta metafórica expresada con versos de estremecedora belleza, está al servicio de la celebración de lo inmediatamente factual, como si el estilo fuera parte integrante de la argumentación o como si la visión estética fuera condición de posibilidad de una nueva manera de contemplar la naturaleza, la forma con la que Virgilio la mira en las *Geórgicas*³⁶⁶.

Las *Geórgicas* también cantan la vida rural, un sentimiento por la naturaleza y una naturaleza animada, pero no al servicio de una naturaleza como paisaje físico y como paisaje espiritual, pues apuntan a una unidad alcanzada porque Virgilio consigue ver en la naturaleza una rara intensidad moral. Entiéndase correctamente: no moraliza la naturaleza con fines didácticos, sino que la misma naturaleza, vista con ojos lucrecianos, es en sí misma moral. Por esto no encontramos la naturaleza ideal y difuminada de los pastores poetas, sino una que debe ser *cultivada*, la naturaleza como objeto de la *cultura* de los seres humanos³⁶⁷. En *Bucólica V*, 34-37 se lee:

en surcos que sembramos con cebada
de escogida simiente, lo que brota
es el joyo infeliz o la ballueca.

La idea también aparece en *Geórgica I*, 153-154:

y entre el verdor de los cultivos yérguense
la cizaña infeliz y la ballueca.

Pero el sentido es diferente, pues en la *Geórgica* la caída del mundo campesino no es destino inexcusable opuesto a la Arcadia feliz. Al contrario, el mismo Júpiter ha ordenado las penalidades y dificultades:

Así lo quiso el Padre: que no fuera
fácil la empresa de labrar los campos;
él fue el primero en promover el arte
del cultivo, punzando con mil ansias
el corazón del hombre, sin sufrirle
letargos de indolencia en su reinado.
(I, 121-124).

Antaño, en la Edad de Oro, "a una buscaban el sustento, y lo gozaban todos juntos"; entonces, "la tierra por sí misma todo lo repartía dadivosa

³⁶⁶ Cfr. R. Jenkyns (1998), pp. 236 y ss.

³⁶⁷ Cfr. W. Schadewaldt (1960), p. 509.

sin que se lo pidiesen" (I, 125-126), pero Júpiter también quiso que las serpientes tuvieran veneno, que hubiera lobos, que el mar se encrespase, que el don del fuego estuviera oculto: "que la experiencia, fecundada/ por lento meditar, las artes todas fuese sacando a la luz". No se canta a la naturaleza como refugio o a una Edad de Oro donde reinaba la abundancia, sino a la tierra como apremio e indigencia que urge la invención de las artes y el duro trabajo (*Labor omnia uincit/ improbus et duris urgens in rebus egestas* [Georg. I, 145-146]), tal vez porque la Edad de Oro de las *Geórgicas* no es esa naturaleza capaz de producir mágicamente por sí misma, como el bíblico Jardín del Edén, sino una en la que se entremezclan de entrada la idea de una tierra que produce por sí misma y una comunidad consciente de la propiedad común de este bien todavía inmaculado. Apartarse de la vida urbana no es alejarse de preocupaciones y sumergirse en el mundo feliz de la Arcadia, sino asumir un *étos* en el que domina la inquietud y el trabajo, pero también los goces de la vida sencilla. La *Geórgica* I canta "las armas con que lucha el recio labrador" (I, 160): la reja, el arado, los carros, el conocimiento de las semillas, de los momentos más favorables para los distintos cultivos y para la siembra o la cosecha, los fenómenos meteorológicos..., canta lo inmediatamente percibido en toda su humildad e inminencia: la vida y la tierra real, en un marco donde la naturaleza se humaniza, donde el poeta transfiere sus sentimientos a los seres vivos y a los inertes. El poema finaliza de manera pesimista: "Marte impío tétrico enseño a todo el orbe" (I, 511): así lo exigían los acontecimientos políticos bajo los que fue escrito.

En la segunda *Geórgica* también se descubre una inspiración de raíz lucreciana: el poeta no canta ficciones, sino la misma tierra (*in manibus terrae, non hic te carmine ficto* [II, 45]); no se parte de abstracciones morales o políticas que luego se ejemplifican figurativamente en la vida rural, esta misma vida es en sí misma *exemplum* como lo son los *maiores*, a saber, no porque alegoricen preconcepciones morales y políticas, sino porque ellos mismos son en sentido estricto tal preconcepción. Que como he señalado más arriba se trate, en efecto, de un movimiento ideológico no quita para que el *exemplum* de aquellos varones de antaño fuera vivido en toda su inmediatez, la misma que se descubre en la naturaleza de las *Geórgicas*, donde el sentido moral y político no existe de antemano, crece de manera orgánica a partir de lo dado perceptualmente, esa naturaleza que el poeta percibe con la máxima inmediatez sobre el suelo italiano: no la vaporosa de los pastores de las *Bucólicas*, sino la real que el campesino italiano trabaja y que canta el *De rerum natura*. Por esto,

insinúa Virgilio, el empeño filosófico-poético de Lucrecio es paralelo al de los hombres que trabajan la tierra:

Feliz quien del misterio de los seres
pudo las causas penetrar, hollando
los terrores del hado inexorable
y el estruendo raptor del Aqueronte:
mas bienaventurado el que convive
con los dioses campestres, Pan, Silvano
y las Ninfas hermanas.

(II, 490-494)

Sin embargo, en clave antiepicúrea, también se descubre la existencia de una providencia divina que todo lo recorre y asegura al hombre que su trabajo será recompensado. Frente al tono pesimista de la *Geórgica* I, se perciben esperanzas en el futuro (estamos en el 36-34 a.C.): se canta a Baco, se celebra la Italia que posee, por encima de cualquier riqueza, a Octaviano, síntoma inequívoco de favor divino. El orgullo de Italia "son los hombres que cría, recias razas y enérgicas", también los grandes hombres del pasado ("los Decios, los Marios y Camilos y Escipiones"):

y, sobre todos,
tú, César, que triunfante en los confines
últimos de Asia, al Indo sojuzgado
por siempre alejas del romano alcázar.

(II, 170-172)

Al igual que en la primera *Geórgica*, en la segunda se insiste en el valor moral del trabajo: *labor* contra *otium* (que trae todos los males, como bien vio Catulo). La *labor* del campesino itálico junto con el favor del dioses presente en las muy favorables condiciones climáticas y en la bondad de la tierra italiana (así como en el César) dan el resultado querido por las divinidades, providencial, prefijado desde siempre, que el poeta explorará en la *Eneida*: la grandeza y eternidad de Roma, la concreción y cumplimiento de su misión.

Así vivieron los antiguos pobladores de Italia, entregados al trabajo, alejados de inquietudes y turbaciones³⁶⁸. Hay que estar a la altura

³⁶⁸ Así en edad remota los Sabinos,
y, antes, Remo y su hermano así vivieron;
así ha crecido Etruria, y ha llegado
Roma a ostentarse con sin par belleza
ciñendo entre sus muros siete montes.

(II, 532-535)

de aquellos bienaventurados tiempos de frugalidad y sobriedad, pero también y sobre todo, en estricta correspondencia con estos valores, de absoluto respeto por el *mos maiorum*. Al igual que los antiguos romanos, los labriegos desconocen “palacios de anchos pórticos”, “regios patios con olas de clientes que alquilan su saludo mañanero”, “los bronces de Corinto”, “las ricas vestes con recamos de oro”:

Suya es, en cambio, la quietud segura,
suya la vida que engañar no sabe,
profusa en bienes mil;
(...)

¡Y luego,
esos frugales jóvenes curtidos
al trabajo, ese culto a las deidades,
ese santo respeto a los mayores!
(II, 467-473)

La celebración de la vida rural se convierte, de manera imperceptible, en *laus Italiae* y la densidad moral alcanzada en las dos primeras *Geórgicas* se concreta en la unidad y diversidad de la patria italiana cantada en la tercera.

En los primeros versos de este poema se contraponen la anarquía provocada por la *invidia* con la monarquía de Octaviano³⁶⁹. El poeta canta a su tierra natal, Mantua, donde desea erigir un templo: “Pondré yo en medio de este templo a César, y él su numen será” (III, 16), celebra sus triunfos “en extremos opuestos de la tierra”, pues ha vencido a los partos (Oriente) y a Marco Antonio (Occidente). Si en las anteriores *Geórgicas* se cantaba a los vegetales, ahora aparecen los animales: nos acercamos al hombre y el proceso de humanización se acelera, se apunta la *Eneida*:

Así en edad remota los Sabinos,
y, antes, Remo y su hermano así vivieron:
así ha crecido Etruria, y ha llegado
Roma a ostentarse con sin par belleza
ciñendo entre sus muros siete montes.
(II, 532-535)

En la *Bucólica* II Virgilio había expresado la unidad de hombre y naturaleza sirviéndose del paralelismo entre el calor del sol y el del deseo que abrasa a Coridón, enamorado de Alexis. En la cuarta

³⁶⁹ Cfr. P. Grimal (1964), pp. 242-254.

Geórgica también está presente tal unidad, si bien este poema está dedicado a la apicultura, lo que permite exponer ideas próximas al estoicismo más adecuadas para la concepción romana de la vida pública: las abejas constituyen un tema anti-lucreciano, pues metaforizan el triunfo de la colectividad sobre el individuo. Puede entenderse que los versos 149-218 de este poema describen una concepción idealizada del Estado romano, donde los sujetos individuales subordinan sus intereses particulares a los generales, la *utilitas reipublicae* de la que hablaba Cicerón.

En *Geórgica* IV, 201 Virgilio denomina a las abejas “pequeños quirites” y un “quirite” es un ciudadano romano, ahora bien, de antaño, un *maior*. Cabe pensar entonces que las abejas no simbolizan tanto el ser de Roma, cuanto su deber-ser: pero tal deber-ser se encarna en el *mos maiorum*, que aunque tiene su origen en hombres concretos y particulares se convierte en un código de conducta impersonal y colectivo, como la sociedad de las abejas. En los versos iniciales de esta *Geórgica* Virgilio se dirige a Mecenas, en “seres tan pequeños” quiere mostrarles “grandes cosas”. ¿Una comunidad ideal? Se trataría en todo caso de una sociedad que desconoce el amor y el arte, como si Virgilio hubiera querido establecer un contraste entre la vida dedicada a la poesía y al amor y esa otra vida, simbolizada por las abejas, en la que es fundamental la entrega a la política³⁷⁰.

En la literatura antigua era habitual establecer una estricta contraposición entre el hombre de Estado y el amante, antagonismo que en la poesía augústea se concreta en la dicotomía Augusto *versus* Antonio, en cuya historia de amor con Cleopatra se veía un reflejo o un paralelo de la devoradora pasión de Paris y Helena que acabó con la ruina de Troya. Tanto da que el testimonio de Plutarco sea real o inventado, pues en estos momentos interesa una tradición propagandística sin lugar a dudas recogida por el de Queronea:

Así como en las pinturas Onfale despoja a Hércules de la maza y se viste con su piel de león, del mismo modo Antonio solía ser desarmado y seducido por Cleopatra. Así, Antonio comenzó a faltar a importantes citas y no llevó a cabo campañas militares necesarias sólo para vagar con ella en la ribera del Canopo y del Tofosiris y para solazarse en su compañía” (Plut. *Ant.* 3. 3).

Estas imágenes de disipación, entrega y abandono excitaron la imaginación de esos poetas elegiacos, estetizantes y hedonistas, que

³⁷⁰ Cfr. J. Griffin (1985).

despreciaban los valores tradicionales del *mos maiorum* y se entregaban a la milicia del amor. Pienso en Propercio:

No he nacido yo apto para la gloria, no para las armas
quieren los hados que yo sufra esta milicia
(I, 6, 29-30)

Cabría citar también la elegía II, 15, donde el poeta, aun tras el triunfo definitivo de Octaviano, compone tórridos versos inspirados en un Antonio que ofrecía un modelo de vida amorosa heroica³⁷¹. No sorprende tampoco, situados sobre este trasfondo a la vez erótico, político y moral, que Virgilio alabe a las abejas por desconocer las turbulencias de la vida amorosa: “en los goces lánguidos de Venus nunca el cuerpo debilitan” (IV, 199).

Recordemos la caracterización virgiliana del amor en la tercera *Geórgica* (así como los intentos moralizadores, incluso vía legal, llevados a cabo por Augusto). En un primer momento el poeta se refiere se refiere a los toros:

Porque gasta sus fuerzas poco a poco
y como a fuego lento los carcome
la vista de la hembra. No les sufre
ni acordarse de sotos y pasturas
Dulces hechizos, con frecuencia tantos,
que a dos navales orgullosos fuerza
a zanjar a comadas sus amores
(III, 215-219)

A continuación generaliza:

Tan cierto es que en la tierra no hay especie,
hombres, fieras, ganado, peces o aves,
a quien no invada este furioso incendio:
el amor para todos es el mismo.
(III, 242-244)

Y finalmente habla de los humanos:

¿Y el joven, ¡ay!, el joven que en los huesos
la llama siente de un amor sañudo?
Ciega la noche, tormentoso el ponto,
lanzase a nado en la tiniebla. Truenan
sobre él las puertas de los cielos, rugen
por su presa las olas que se rompen

³⁷¹ Cfr. J. Griffin (1985).

en los escollos. Impotentes lloran
 llamándole sus padres; impotente
 en la otra playa la doliente virgen
 destinada a la muerte si él naufraga...
 (III, 258-263)

El mismo Eneas, como habrá que ver más adelante, debe superar la pasión amorosa representada por Dido, y por idéntico motivo —en la décima égloga—, Virgilio consuela a su amigo Galo de los desaires de Licoris (“cuando Galo por amores indignos perecía” [X, 10]), porque el amor es locura y crueldad³⁷². En vano se entrega Galo a la caza y la poesía para olvidar a su amada, pues Amor a todo se impone y ante él, impotentes, hay que ceder (*omnia uincit Amor: et nos cedamus Amori* [X, 69]). La sociedad de las abejas carezca de estos males y se caracteriza sobre todo por su laboriosidad.

En el poema 51, Catulo, hechizado por Lesbia, describe los síntomas del amor; concluye que el ocio “arruinó antes a reyes y a ciudades florecientes”. Ovidio también considera que Venus ama el ocio (*Rem.* 143) y que Amor persigue a los desidiosos y odia a los activos (*Rem.* 149). *Remedios del amor*, no lo olvidemos, es una especie de palinodia: el mismo poeta que enseñó el arte de amar, arrepintiéndose de sus excesos, quiere mostrar técnicas y estrategias para extinguir sus “cruelles llamas”: “Aprended a ser sanos de aquel por quien a amar aprendisteis” (*Rem.* 43). Si en la raíz del amor se encuentra el ocio, habrá que concluir que en la actividad estará su remedio: Ovidio recupera la intencionalidad propagandística, tan descuidada en el *Arte de amar*, donde canta una relajación de las costumbres muy real en la Roma de aquel entonces pero en directo desacuerdo con los propósitos moralizadores de la política cultural augústea, pues como antídotos contra el amor se recomiendan esas actividades tradicionales cuyo prestigio Augusto quería restaurar³⁷³. Ovidio rescata el tono patriótico:

Hay los foros; hay las leyes; hay los amigos que guardes;
 por los reales espléndidos ve, de la urbana toga;

³⁷² ¿No habrá medida en el amor? ¿No sabes
 que Amor de nada cura, que no se hartan
 ni de agua el prado, ni el primal de fronda,
 ni de la flor de cítiso la abeja,
 ni el duro Amor de lágrimas?
 (X, 28-30)

³⁷³ Cfr. J. N. Robert (1999), p. 195.

o tú los juveniles regalos de Marte sangriento
 recibe; tus delicias ya te darán la espalda.
 He aquí, nueva causa de magno triunfo, el Parto que huye,
 las armas de César ya ve en los campos suyos;
 vence a la par las de Cupido y las Partas saetas
 y retorna a los dioses patrios los dos trofeos
 (*Rem.* 151-159)

A los oficios de las leyes y las armas se une la recomendación de olvidar las tentaciones de la urbe y regresar a la sana vida de los campesinos (*Rem.* 169 y ss.). Todos estos temas aparecen en las *Geórgicas*; Coridón, por ejemplo, podría liberarse del amor destructivo que siente por Alexis entregándose al trabajo: “Anda, la vid frondosa sobre el olmo está a medio podar” (*Buc.* II, 70). Se entiende de este modo que las abejas carezcan de “artes”, que desconozcan las artes que implican y favorecen una degeneración esteticista de las costumbres, pero no de aquellas otras, las políticas, que de acuerdo con *Eneida* VI, 847-853 son propias de los romanos³⁷⁴.

Sólo ellas crían en común sus hijos,
 y en su mansión comparten las viviendas;
 sólo ellas rigen su vivir con leyes
 de todos respetadas, y conocen
 qué cosa es patria y qué Penates propios.
 (*Geórg.* IV, 153-155)

3) Roma conoce un doble mito fundacional, pues sus ciudadanos se contaban dos leyendas distintas y difícilmente compatibles acerca de sus orígenes, la de Eneas y la de Rómulo y Remo³⁷⁵. La segunda se localiza en el Lacio: los gemelos amamantados por la loba son hijos del dios Marte y Rea Silva, hija a su vez de un rey de Alba Longa. La otra historia, en su origen desarrollo de una saga griega con raíces en la tradición épica, narra el proceso en virtud del cual Eneas, hijo de Venus y Anquises, escapó de Troya y, tras recorrer una serie de aventuras, llegó a Italia y fundó Roma (*Aen.* I, 1-7). ¿Por qué Virgilio, a la hora de narrar la épica nacional romana, escoge la historia de Eneas, a fin de cuentas relativamente reciente y de origen extranjero? Cuando los griegos quisieron dar cuenta de los orígenes y prehistoria de los pueblos bárbaros recurrieron a una estrategia helenocéntrica que tomaba pie en la racionalización de los mitos y leyendas de la

³⁷⁴ Cfr. J. Griffin, (1985), p. 167.

³⁷⁵ Cfr., por ejemplo, R. M. Ogilvie (1965), p. 32.

edad heroica, suponiendo que había una estrecha relación entre los orígenes de los pueblos bárbaros y las actividades de sus héroes; estos pueblos, por lo general ignorantes de su propio pasado más remoto y bajo el impacto de la superioridad cultural helena, solían dar cabida a este esquema etiológico griego³⁷⁶.

Pero los romanos contaban con sus propios mitos fundacionales y eran consumidores selectivos de los productos culturales griegos, en este caso concreto mitos fundacionales. ¿Por qué, entonces, acogieron la leyenda de Eneas? Pregunta difícil de responder, pues esta historia tuvo una difusión muy limitada, mientras que la de Rómulo y Remo pertenece al legado cultural más antiguo y más genuinamente romano. G. K. Galinsky ha sugerido que por motivos políticos, que apuntaban a construir de forma más o menos ficticia, pero de manera totalmente ideológica, una supuesta comunidad de origen greco-romana en un momento, en torno al siglo III a.C., en el que era fundamental conseguir el apoyo griego frente al peligro de Cartago y presentarse ante los otros pueblos mediterráneos con una genealogía prestigiosa que favoreciera la expansión primero en Sicilia y luego en todo el Mediterráneo oriental³⁷⁷.

Por otra parte, la historia de Rómulo y Remo presenta elementos incómodos y poco integrables dentro de la ideología augústea. Sin necesidad de suscribir esos radicales hipercriticismos que ven en los gemelos propaganda anti-romana voluntaria y conscientemente difundida por historiadores griegos de finales del siglo IV³⁷⁸, situar los orígenes de la *urbs* en un fratricidio, la turbulenta juventud de Rómulo y Remo, que su madre adoptiva, Acca Larentia, fuera una prostituta y que Rómulo violara las leyes de la hospitalidad con el rapto de las Sabinas, son hechos y situaciones, al menos, de difícil acomodo en la imagen que Augusto quería proyectar de sí mismo y su misión. Pero esta misma perplejidad es testimonio de que nos encontramos ante una historia muy enraizada en la autocomprensión cultural romana a la que, sin embargo, ya no se le podía dar una explicación coherente³⁷⁹. La figura de Eneas, por el contrario, por su relativa novedad y desarraigo, ofrecía un campo de acción mucho mayor y un conjunto de posibilidades que Virgilio supo aprovechar con gran maestría.

³⁷⁶ Cfr. E. J. Bickerman (1952).

³⁷⁷ Cfr. G. K. Galinsky (1969). Tb. A. Momigliano (1984).

³⁷⁸ Cfr. H. Strasburger (1968).

³⁷⁹ Cfr. A. Rodríguez Mayorgas (2005).

Para armonizar la saga de Eneas con la leyenda latina de Rómulo, Fabio Pictor no tuvo ningún inconveniente en inventarse una dinastía eneida, fundada por Anquises, hijo de Eneas, que habría gobernado a lo largo de los cuatro siglos que según la cronología tradicional separan la llegada de Eneas a Italia de la fundación de Roma por parte de Rómulo, dinastía que estaría en el origen de Alba Longa. Esta ciudad fue muy pronto destruida por Roma y su aristocracia fue transferida a la *urbs*; el dato interesa porque familias muy importantes de la Roma augústea, como los Emilio o los Julio, decían poseer orígenes albanos y reclamaban lejanos ancestros troyanos³⁸⁰. Eneas encaja dentro de este complejo entramado, no el héroe de la tradición épica griega, ni en el de los historiadores helenistas, sino un Eneas romanizado: también Virgilio era un consumidor selectivo de productos culturales de origen griego.

En la versión virgiliana la destrucción de Troya apunta al dominio universal de Roma: el destino, entendido casi al modo estoico, así lo ha querido, porque la *Eneida*, como el Foro de Augusto, es un poema teleológico que narra un destino prefijado, el éxito del héroe y la grandeza de sus descendientes. Como poema político-nacional que canta la grandeza y el destino de Roma, la *Eneida* es un símbolo religioso; considerado como símbolo religioso que expresa la voluntad de los dioses es también un poema político-nacional³⁸¹. Eneas es de origen troyano, un bárbaro que se convierte en romano, en la imagen prototípica de romano que la política cultural de Augusto quería proyectar: la *Eneida* canta una doble y gradual metamorfosis, política, pero también personal³⁸².

El primer momento de esta transformación, el progreso hacia nuevas formas de heroísmo, puede situarse en el libro II³⁸³. Testigo de la destrucción de Troya, Eneas cae preso de la ira y el furor irracional ("Así bramaba, y, ciego por la furia, ya me dejaba arrebatar siniestro" [II, 588]). Interviene entonces Venus y le abre los ojos³⁸⁴. La actitud

³⁸⁰ Cfr. A. Momigliano (1984), p. 448.

³⁸¹ Cfr. W. Schadewaldt (1960), p. 515.

³⁸² Cfr. Y. A. Daugue (1978), pp. 77-95.

³⁸³ Cfr. B. Otis (1964), pp. 243.244.

³⁸⁴ Cubre un nublado tu mortal mirada
y con húmedas sombras te la embota:
y lo voy a quitar, y tú no temas
dócil seguir el maternal consejo.

(II, 604-607)

de Eneas comienza entonces a cambiar: depone la ira y comprende que debe abandonar Troya, ignorante aún del alto destino que le aguarda. El lector, sin embargo, ya sabe que el cumplimiento de su misión exige la posesión de determinadas cualidades que el héroe tendrá que alcanzar poco a poco a través de la experiencia: el episodio de Dido es fundamental a este respecto.

Cuando Eneas arriba a Cartago no sabe si se encuentra junto a hombres o entre fieras (I, 308), pero pronto se tranquiliza, es un lugar civilizado donde hay técnicas, construcciones, comercio y actividad política (I, 426) y donde gobierna la reina Dido, que invita al héroe todavía troyano a compartir el poder con ella (I, 565 y ss.), por razones políticas, pues sabe que la *virtus* de Eneas aprovecharía a un reino tan reciente como el suyo, aún amenazado por mil peligros (IV, 32 y ss.), pero también por motivos más personales: “Dejó sin habla a la sidonia Dido sólo el poner los ojos en el héroe” (I, 613-614). Cartago es la ciudad del lujo oriental (I, 700 y ss.) y Dido una mujer muy bella: se comprende que Eneas sienta la tentación del amor y del olvido de su misión (“el reino a Italia destinado a Libia transferir” [IV, 106]). Siguen entonces unos versos en los que Virgilio narra el abrasador encuentro erótico de Dido y Eneas en una gruta, plenos de una sensualidad que la hermosa y heroica versión, por la que cito, del padre Espinosa Pólit (¡traducir los hexámetros de la *Eneida* por endecasílabos libres castellanos!) suaviza en algunos momentos: “que ya el invierno entero entre placeres se gastan, olvidados de sus reinos, presa de una pasión que los inflama” (*nunc hiemem inter se luxu, quam longa, fouere regnorum immemores turpique cupidine captos*).

En libro I Virgilio presenta a Eneas como un “rey bueno” que posee las virtudes de la justicia, la piedad y el valor (I, 544-545); Dido también aparece caracterizada de manera positiva (I, 496-526), si bien pronto comienza a degenerar. Siguiendo el plan de Venus, olvida la memoria y el respeto debido a su marido fallecido, Siqueo (I, 720), porque siente que está enamorándose de Eneas: “las señales en mí conozco de la llama antigua” (IV, 23). La pasión avanza adueñándose de la reina: pierde la cabeza, vaga errante por la ciudad (IV, 65 y ss.); una pasión, en suma, tan desahogada “que ya ni el cuidado de su fama la podía enfrentar” (IV, 91). Viene entonces el episodio de la gruta, que la reina interpreta como un matrimonio, “para velar su culpa” (IV, 170-172)³⁸⁵.

³⁸⁵ El matrimonio romano podía existir al margen de toda ceremonia y formalidad, era suficiente con que un varón y una mujer convivieran y se condujeran

En *Disputas Tusculanas* IV, 12, 27 Cicerón distingue entre “ser amador” y “ser amante” (*aliudque est amatorem esse, aliud amantem*). El “amador” se enamora como tendencia esencial de su ser, mientras que el “amante” manifiesta circunstancialmente tal inclinación. Aunque Eneas es uno de los dos *amantes*, no es un *amator*. Frente a las desmesuradas y frecuentes expresiones de amor que Dido exterioriza, Eneas es más distante, como si intentara minimizar lo doloroso de la situación con un discurso parco e insensible³⁸⁶. Pero cabe pensar que el héroe se enfrenta a dos amores, al de Dido, pero también al de su hijo, sus hombres, a la memoria de su padre y, sobre todo, a Italia (*hic amor, haec patria est* [IV, 347]). Porque Virgilio deja claro que Eneas está enamorado de Dido (“por más que el corazón gima y reluche ante la hondura del amor” [IV, 395]; “¡Oh reina, a mi pesar dejé tus playas!” [VI, 460]), aunque sea porque sólo de esta manera alcanza su acción grandeza heroica, lo que no sucedería si su relación hubiera sido una aventurilla erótica sin mayor trascendencia: sólo si Eneas está enamorado de Dido tiene valor, y mucho, la heroica acción de poner las exigencias del deber por encima de las inclinaciones del corazón. Eneas actúa como debe hacerlo todo buen gobernante, dejando con dolor a un lado los sentimientos particulares y privados, poniendo por encima de todo el sentido de la *pietas*, las obligaciones para con su gente, patria, padre y dioses.

Sólo tiene mérito no sucumbir a la tentación si ésta es real y violenta, mérito que no alcanzaron ni Paris ni Antonio, pero sí Eneas, que —a diferencia del troiano enamorado de Helena y del enemigo de Augusto amante de Cleopatra—, no cede a la seducción de una “ociosa vida en estas tierras líbicas” (IV, 271). El dios Apolo le ordena poner rumbo a Italia, su amor y su patria (*Sed nunc Italiam magnam Gryneus Apollo, Italiam Lyciae iussere capessere sortes: hic amor, haec patria est* [IV, 345-347]), y el héroe cumple su misión, superando con virilidad la lógica de la inmediatez de los deseos. Cabe imaginar a Augusto conmovido y complacido escuchando esos versos que cantan

externamente como marido y mujer (*honor matrimonii*), así como que hubiera la voluntad recíproca de los cónyuges de mantener el vínculo conyugal (*affectio maritalis*). Dado que no existen ninguno de estos dos elementos es comprensible que Virgilio califique de “culpa” esa relación que Dido entiende como “matrimonio”.

³⁸⁶ Cfr. R. D. Williams (1971), p. 423.

las exigencias de la *pietas* y los sinsabores del deber: “en pos de Italia voy, mas no por gusto” (*Italiam non sponte sequor*) (IV, 361)³⁸⁷.

Gracias a estas experiencias Eneas alcanza las dos virtudes que le faltaban para ser el rey bueno perfecto, la sabiduría y el autocontrol³⁸⁸. Está entonces en condiciones de descender a los infiernos y experimentar esa purificación y ese renacimiento que le permitirán cumplir su misión, tras enfrentarse y superar los fantasmas del pasado y las obsesiones de su conciencia.

Pero esta mirada retrospectiva sólo se justifica cuando abandona el Tártaro y llega al Elíseo, donde encuentra a su padre, Anquises, que le profetiza su esplendoroso porvenir, la futura historia de Roma de la que el héroe es germen y principio. Al comienzo del libro VI Eneas arriba a Italia, pero todavía es un troyano preso de su pasado (VI, 52). Al final de este mismo libro se ha convertido en un romano, en la medida en que su misión se identifica con la de Roma. Dirigiéndose a Eneas, Anquises vaticina el futuro y constata su realización por parte de Augusto: el “será” y el “es”, la dimensión histórica del pasado y del presente se funden en la constatación ahistórica y atemporal de un “deber ser” que define la verdadera esencia y el auténtico destino de la Roma eterna, porque si Grecia ha contribuido a la civilización con las artes plásticas, la elocuencia y la civilización, las “artes” de Roma, como las de las abejas, son políticas³⁸⁹. *Pacisque imponere*

³⁸⁷ Mas el piadoso Eneas, aunque ansía
aliviar su dolor, templar siquiera
la desesperación que la tortura,
por más que el corazón gima y reluche
ante la hondura del amor, con todo
cumple la orden divina y va a la flota.
(IV, 393-396)

³⁸⁸ Cfr. F. Cairns (1989), p. 29.

³⁸⁹ Que otros esculpan
un bronce que se ablande y que respire;
¡sea! saquen del mármol rostros vivos,
vuelen a más altura en su elocuencia,
con el puntero el firmamento midan
y ortos en él de soles mil columbren...
Mas tu misión recuerda tú, Romano:
regir a las naciones con tu imperio
(ésas tus artes), imponer al mundo
el uso de la paz, darla al vencido,
y arrollar al soberbio que la estorbe.
(VI, 847-853)

morem: tal es la misión de Roma y la del “rey bueno”, la que satisface Eneas y la que en el futuro cumplirán sus descendientes: conquistar el mundo, establecer la paz y dar a los pueblos los beneficios de la civilización romana.

4) Superada la seducción de la barbarie oriental, purificado por el descenso a los infiernos y consciente de su misión, Eneas llega a Italia. A Cartago acudió arrastrado por la ciega furia de una tormenta, a Italia por libre decisión y voluntad divina (VII, 213-218). Allí encuentra a Latino, que Virgilio caracteriza como un “rey bueno”, y cuyo reino tiene ciertas características de la Edad de Oro: “En larga paz los campos y ciudades tranquilo gobernaba un rey anciano” (VII, 45-46)³⁹⁰. En su cuarta égloga, Virgilio sitúa la Edad de Oro en el futuro, pero incardinado en el presente: está llegando *ya (iam)*: “Ya llegó el oráculo de Cumas” (IV, 4), “vuelve la Virgen *ya*” (IV, 6), “*ya* baja estirpe nueva desde el alto cielo” (IV, 7), “*ya* reina Apolo” (IV, 10)³⁹¹. Las fases de su instauración se corresponden con los momentos de crecimiento del niño divino: infancia (18 y ss.), adolescencia (26 y ss.) y madurez (37 y ss.), que supone la total restauración de la Edad de Oro³⁹². Estamos, sin embargo, en momentos previos, pues aunque ha llegado el niño divino y ha alcanzado la pubertad (“cuando loas de los grandes héroes y hazañas de tu padre leer puedas/ y sepas qué es la virtud” [IV, 26-27]), todavía quedan “vestigios de la antigua maldad” (IV, 31). Ahora bien, al poeta le interesa señalar la presencia potencial en el presente de la plenitud de la Edad de Oro.

En *ad Luc.* 90 Séneca recuerda que Posidonio concebía la Edad de Oro como una especie de estadio mixto, pues si bien en ella reinaba la paz y la justicia, la vida de los hombres era frágil y precaria, pues desconocían las artes y las técnicas, de acuerdo con el estoico inventadas por la filosofía. Séneca disiente, pues todos estos avances fueron producto de la sagacidad, no de la sabiduría. Aquellos hombres, continúa, “eran inocentes a causa de su ignorancia”, pues no pecaban por haberlo así resuelto, sino porque no sabían cómo hacerlo:

³⁹⁰ Cfr. I. Ryberg (1958).

³⁹¹ Cfr. R. Jenkyns (1998), p. 201.

³⁹² Mas cuando llegues a varón perfecto renunciarán al mar los navegantes, no habrá barco que trueque mercancías, producirán todas las tierras todo.

(IV, 37-39)

Desconocían la justicia, la prudencia, la templanza y la fortaleza. De todas estas virtudes ofrecía algún remedo su inculta vida: la virtud no alcanza sino al ánimo instruido, aleccionado y que ha llegado, con un ejercicio constante, a la perfección. Nacemos ciertamente para ésta, pero faltos de la misma; y hasta en los mejores, antes de instruirse, hay madera de virtud, pero no virtud. (*ad Luc.* 90, 46).

La Edad de Oro de la primera *Geórgica* se corresponde con la concepción de Posidonio: un momento de paz y felicidad, pero también de duro trabajo y —sugiere Virgilio—, lo uno por lo otro y lo otro por lo uno. En la *Eneida* estamos más cerca de Séneca: Eneas tiene madera para la virtud, pero todavía no es virtuoso.

En el palacio de Latino cuelgan trofeos y despojos de guerra (VII, 183-186), en sus tierras moran “bandoleros que gozan con la presa fresca siempre, y que viven de sus hurtos” y los labradores “aran con el arma al cinto” (VII, 748-749), tampoco debe olvidarse que los latinos están en guerra perpetua con los arcadios (VIII, 55), ni, en fin, que la Etruria de aquel entonces se había sublevado contra la cruel tiranía de Macencio (VIII, 481-491). A la llegada de Eneas, pues, Italia gozaba de una paz sólo relativa, al menos desde nuestras categorías; es más bien esa paz que sólo se alcanza mediante las victorias a la que se refiere el mismo Augusto (*Res Gest.* 13), la paz a través de la guerra (*Res Gest.* 26): “imponer al mundo el uso de la paz, darla al vencido, y arrollar al soberbio que la estorbe” (*Aen.* VI, 852-853)³⁹³, como si la atractiva simplicidad de aquellos primeros itálicos fuera inseparable de cierta ruda violencia, también en el campo de batalla (VII, 523 y ss). Pero esta noble y rústica forma de ser que no excluye maneras belicosas puede convertirse en furor puro y desnudo, como le sucede a Turno, que asume en la segunda parte de la *Eneida* un papel similar al que Dido había desempeñado en la primera: una y otro representan pruebas que Eneas debe superar³⁹⁴. Si en el caso de la bella reina había que vencer la fascinación de una vida ociosa y rodeada de placeres, la volubilidad y la pasión desmedida de Dido en particular y de las mujeres en general (*Varium et mutabile semper fememina* [IV, 569-570]), el rey de los rútilos representa la barbarie de los primitivos pueblos itálicos y su *belli furor*.

En *De Officiis* I, 34-40 Cicerón discute las condiciones de la guerra justa: “Tratándose de los intereses del Estado, hay que observar sobre

³⁹³ Sobre el concepto romano de *pax* cfr. R. Syme (1939), p. 304.

³⁹⁴ Cfr. F. Cairns (1989), pp. 65 y ss.

todo las leyes de la guerra"³⁹⁵. A continuación distingue dos medios para resolver los conflictos, la negociación y la fuerza, señala que sólo el primero es propio de los humanos, mientras que el segundo lo es de las bestias, y concluye que sólo hay que recurrir a la guerra como último recurso y siempre con el fin de vivir en paz segura. Conseguida la victoria, "hay que respetar las vidas de los enemigos que no fueron crueles ni salvajes". Así lo hicieron los *maiores*, que una vez que hubieron derrotado a los tusculanos, los ecuos, los volscos, los sabinos y los hérnicos incluso les concedieron la ciudadanía romana, mientras que a Cartago y Numancia "las arrasaron y sembraron de sal". Turno es ambas cosas: cruel y salvaje. Aunque itálico de nacimiento, es un "bárbaro", mientras que Eneas conoce un progresivo proceso de "italianización". En I, 380 llama a Italia patria suya; en III, 94 el dios Apolo denomina a los troyanos "dardanios" y poco más adelante, en III, 167-169, nos enteramos de que, en el fondo, los troyanos son italianos: Italia es "la cuna de Dárdano y de Yasio, las primeras fuentes de nuestra estirpe". Así lo reconoce Latino en VII, 205-208 y así lo confirma Ilioneo en VII, 240-241.

De forma paralela, casi diría especular, en el proceso de formación de Roma cantado en la *Eneida* juega un papel fundamental Evandro, "el mejor de los griegos" (VIII, 127), como si el elemento heleno constituyera una parte fundamental de la más auténtica y más verdadera herencia italiana, pues si Eneas es germen la *gens* romana (I, 33), el rey Evandro puso "el fundamento del romano alcázar" (*tum rex Euandrus Romanae conditor arcis* [VIII, 313]): no se es romano, se llega a serlo. Los aborígenes italianos, explica Evandro, constituyen "un linaje de hombres nacidos de los duros robles sin usos ni cultura" (VIII, 315-316), seres indóciles, que vivían dispersos en los montes y que fueron sometidos a leyes por Saturno, que llamó a esta tierra ya civilizada el Lacio. Pero Saturno es un dios que ha tenido que abandonar el Olimpo (*fugiens et regnis exsul adeptis* [VIII, 320]), como Evandro, también prófugo y desterrado de su reino arcádico, como Eneas, también huido de Troya. Saturno inauguró entonces la Edad de Oro³⁹⁶, que Augusto habrá de reinstaurar:

³⁹⁵ Cfr. W. C. Korfmacher (1972).

³⁹⁶ En tiempo de este rey fue el siglo de oro, siglo de orden y paz para sus gentes; pero muy pronto, su color perdiendo, degeneró en un tiempo envilecido por el furor guerrero la codicia.
(VIII, 324-327)

Y este varón ¿lo ves?, ¿el que los dioses
tanto te han prometido, Augusto César?
Casta de un dios, al Lacio el siglo de oro
hará volver, el siglo de Saturno.
(VI, 791-793)

Dos planos históricos se superponen, el del futuro en el que sitúa la profecía y el ahora desde el que canta el poeta. Vayamos por un momento a las *Metamorfosis* de Ovidio, donde se expresa una problemática muy parecida.

Los romanos fueron muy sensibles al tema de la decadencia. Polibio situaba el punto de inflexión sólo cinco años después de que Roma hubiera alcanzado su máximo esplendor y Cicerón, por ejemplo en *República* V, 1, 2, insiste en la cuestión de la *res publica inclinata*: “¿Qué queda de aquellas antiguas costumbres en las que decía Ennio que se fundaba la república romana? (...) Porque las mismas costumbres se perdieron por falta de hombres”. Pero el destino ha querido que nazca un individuo, Augusto, que llevará a Roma a los momentos gloriosos de antaño, porque el tiempo histórico, como la *Eneida* y al igual que las metamorfosis que Ovidio canta en su poema, apunta a un fin: el *princeps*, que dirige y gobierna todas las cosas, rompe el determinismo histórico e inaugura una nueva era de paz y prosperidad en la que Roma será eterna, en la que regresa el siglo de Saturno.

En el libro I de las *Metamorfosis* puede leerse una cosmogonía de inspiración estoica en la que frente al mecanicismo y materialismo del *De rerum natura* se afirma que un creador inteligente dirige y gobierna la totalidad de las cosas. Ovidio canta “las transformaciones de los cuerpos en formas nuevas (...) desde el principio del mundo hasta la actualidad”, los dioses han sido los “autores de tales transformaciones” (*Met.* I, 1-4). Al comienzo era el Caos primigenio, masa confusa y desordenada en constante desequilibrio; un dios, no la ciega necesidad mecánica, “puso fin a esta contienda”. Tras unos versos en los que se narra la génesis y ordenación del mundo, Ovidio se enfrenta con el tema tradicional de las cuatro edades, donde se relata, a partir de la de oro (“que sin autoridad y sin ley, por propia iniciativa, cultivaba la lealtad y el bien”, *Met.* I, 89-90), un curso degenerativo que recorre tres etapas en correspondencia con las edades de plata, bronce y hierro, en la que “huyeron la honradez, la verdad, la buena fe, y en su lugar vinieron los engaños, las maquinaciones, las asechanzas, la violencia y la criminal pasión de poseer” (*Met.* I, 129-131). Ante tal situación, Júpiter destruye la raza humana,

momento que Ovidio aprovecha para hacer una primera mención a Augusto y trazar un paralelismo entre la degenerada edad de hierro y los sucesos que culminaron con el asesinato de César: “tan espantoso suceso y repentina catástrofe” (*Met.* I, 202). Era normal que Augusto y Júpiter, cada cual en su circunstancia, castigaran tanta impiedad, pues sólo así podrá nacer un mundo nuevo: “una raza diferente de la gente anterior y que surgirá de un modo prodigioso” (*Met.* I, 252). Júpiter destruye al género humano bajo las aguas: “todo era ponto, y el mismo ponto carecía ya de riberas” (*Met.* I, 292). De esta catástrofe sólo se salvaron Deucalión y su mujer Pirra... y a partir de este momento comienza la reconstrucción del mundo y las metamorfosis que se cantan a lo largo del poema: ya desde el mismo título y bajo forma mitológico-poética, las *Metamorfosis* insisten en la mutabilidad universal de todas las cosas. Pero tal forma no excluye en modo alguno la intencionalidad política, pues las transformaciones celebradas a lo largo del poema culminan en los dos últimos libros, cuando hace su aparición Roma.

En el libro XIV Ovidio poetiza los orígenes mitológicos de la urbe y el XV entra en los tiempos históricos: hace su aparición Numa Pompilio. Deseoso de conocer la naturaleza de las cosas (XV, 6), el segundo rey de Roma se dirige a Crotona donde Pitágoras vivía exiliado “por odio a la tiranía”, matiza Ovidio de modo no del todo inocente (*Met.* XV, 61). Siguen entonces unos versos (XV, 75-478) en boca del filósofo en los que se alcanza la apoteosis y la universalización de las metamorfosis, como si las transformaciones de los libros anteriores no fueran sino casos de una ley universal de la naturaleza: “todo cambia, nada desaparece” (*Met.* XV, 165)³⁹⁷. Pitágoras ejemplifica con las estaciones, los cuerpos, los elementos... hasta que en los últimos versos de su discurso llega al punto que nos interesa: “Así vemos que cambian los tiempos y que unos pueblos se hacen fuertes y otros caen” (*Met.* XV, 420-422).

Pitágoras refiere los casos de Troya, Esparta y Micenas; en el verso 431 hace su aparición Roma: “También ahora se dice que está surgiendo la dardania Roma”. A diferencia de los pueblos del pasado que fueron grandes y decayeron, la grandeza y la misión de Roma se proyectan hacia el futuro. En el *nunc* de este verso se condensa el

³⁹⁷ “Todo fluye y cada uno de los contornos recibe una configuración efímera; el tiempo mismo se desliza también en perpetuo movimiento, no de otro modo que un río” (*Met.* XV, 178-180).

tiempo mitológico-poético en el que se sitúa Pitágoras y el histórico desde el que habla Ovidio. *Nunc quoque Dardaniam fama est consurgere Romam*, “es fama que ahora va a surgir la dardania Roma”, *ahora*, en los tiempos de Numa, que funcionan así como una especie de correlato histórico de la mítica Edad de Oro, el siglo de Saturno, pero también en el *ahora* de Ovidio y Augusto. Si los tiempos gloriosos de la ciudad sucumbieron, si Roma atravesó sus eras de plata, bronce y hierro, *ahora*, tras el justo castigo impuesto por Júpiter-Augusto, surge una nueva Edad de Oro, pues el *princeps* es tan justo y piadoso como Deucalión. Los tiempos se cierran y se abren hacia un futuro esplendoroso. Cito los versos 431-435 por la magnífica traducción de Antonio Ruiz de Elvira:

También ahora se dice que está surgiendo la dardania Roma, que, inmediata a las ondas del Tiber hijo del Apenino, está colocando la base de su poderío sobre gigantescos cimientos. De manera que esta ciudad cambia de forma por su crecimiento y un día será la capital del mundo inmenso.

En el verso 447 Heleno profetiza a Eneas, antecedente y padre mítico de la *gens Iulia*, que “un descendiente de la sangre de Iulo” hará a Roma “señora del mundo”. Al igual que sucedía en los versos de la *Eneida* que comentaba más arriba, lo que *antaño* se decía se ha cumplido *ahora*, en los tiempos de Augusto, y es a la vez profecía de lo que ha de venir: Augusto es el resultado teleológico de aquellos “gigantescos cimientos” y es también “el gigantesco cimiento” que asegurará la eternidad de Roma, el regreso del reino de Saturno, por expresarlo con Virgilio.

La lucha entre Hércules y Caco (*semihomis Caci* [VIII, 194]), que Evandro narra en *Eneida* VIII, 185 y ss., debe entenderse en este marco general en el que las distancias temporales se borran o subordinan a su función como *exempla* en el contexto de la superación de las fuerzas que pugnan por impedir que salga a la luz la Roma eterna. Es el combate de la civilización y el día contra la barbarie y la noche. Al igual que Eneas y Augusto, Hércules, héroe salvador y civilizatorio, se vio obligado a emprender una guerra justa contra las fuerzas del mal, de la que sale victorioso, de nuevo al igual que Eneas y Augusto³⁹⁸. Pero por ello hay que pagar un precio que Virgilio, tal vez más sensible que Ovidio, no oculta.

³⁹⁸ Cfr. G. K. Galinsky (1990), p. 290.

5) Así como Hércules no renunció a la violencia en su tarea civilizadora, y Augusto, para abrir una nueva era de paz, civilización y felicidad, se vio obligado a hacer uso de la guerra y de una cruel (pero necesaria) política de proscripciones, Eneas, en el momento crítico del cumplimiento de su destino, también recurre a la fuerza. Sin embargo, frente a la ciega ira de Turno, el furor de Eneas, al menos en este episodio, no es una pasión involuntaria y descontrolada: cuando entra en combate "se embravece con consciente furor" (XII, 107). Mas Virgilio tampoco oculta que hay algo innecesariamente cruel y violento en la conducta que en estos momentos observa el héroe: "Amargo dicho el del piadoso Eneas" (X, 591), pues el problema no reside en la acción augusta y hercúlea en sentido estricto, y por tanto legítima, sino en el estado de ánimo con el que la lleva a cabo, poseído por la ira y el furor.

La conducta de Turno, que tanto ha ofendido a Eneas, es perfectamente asumible desde el código de honor romano, pues el rútilo se ha limitado a expoliar los despojos del vencido Palas, el cual, de no haber sido derrotado, habría hecho lo mismo, para de este modo señalar su gloria³⁹⁹. Pero la afirmación de la gloria de una de las partes fuerza la venganza de la otra, que ha quedado deshonrada, en un ciclo interminable de honor y deshonor, venganza y contravenganza, que sólo puede ser roto por la *clementia*, otra de las virtudes fundamentales del buen gobernante⁴⁰⁰.

Eneas sabe lo que hace. En el momento culmen del enfrentamiento con los rútilos pide a sus hombres que refrenen la ira (XII, 314), porque sólo él tiene derecho a pelear, sabe, en definitiva, que "falta de inteligencia la fuerza se derrumba bajo su propia mole" (Horacio *Odas* 3, 4), no ignora que la ira es una pasión que debe desterrarse y que en modo alguno conviene al buen gobernante (por expresarlo con categorías estoicas que planean a lo largo de estos pasajes de la *Eneida*), porque su misión sigue siendo la misma: "imponer al mundo el uso de la paz". Sucede, sin embargo, que estamos en un momento en el que se hace necesario el uso de la violencia: hay que obligar con

³⁹⁹ Así lo afirma en X, 449-451:

Segura está mi gloria, o conquistando
tus despojos opimos, o muriendo
como mueren los héroes: a mi padre
igual le da. Tus amenazas deja.

⁴⁰⁰ Sigo la interpretación de R. O. A. M. Lyne (1990), pp. 326 y ss.

fuego y llamas a que los rútuos cumplan su juramento (XII, 565-573), porque la misión de Roma no sólo es “imponer al mundo el uso de la paz”, sino también “arrollar al soberbio que la estorbe” (VI, 847-853). Pero Eneas no se detiene en este momento por desgracia necesario. Turno, vencido, se dirige a Eneas con palabras humildes y suplicantes (XII, 936-938); el héroe se detiene, vacila (“ya empezaba a sentir cómo la súplica le estaba doblegando”), pero ve entonces los despojos del joven Palas que Turno llevaba como insignia de su victoria y, entonces, “se enciende todo en furia, y su ira surge arrolladora” (*furiis accensus et ira/ terribilis* [XII, 946-947]), pues recuerda su deshonor, y sólo concibe recuperarlo dando muerte a Turno: vengándose. El mismo Augusto se vanagloriaba de haber erigido un templo a Marte Vengador (*Res gestae* XXI, 1) y Horacio canta al Augusto vengador de César (*Odas*, I, 2, 41 y ss.).

La épica virgiliana es anticipadora; el poeta *vates* canta lo que ha sido en función de lo que será: el destino imperial de Roma. El mito fundacional que dice lo que fue —el establecimiento del carácter original de Roma— es la vez estrategia de legitimación, pues lo que fue coincide con lo que será. En el libro I, en su diálogo con Júpiter y anticipándose a Virgilio, Venus adopta la función de *vates* que aun en medio de los sufrimientos troyanos vaticina el gran destino que les aguarda:

Y, sin embargo,

¿no son ellos el tronco de que, un día,
brotarán los Romanos, la progenie
que, retoño de Teucro, a su dominio
sujetará los mares y las tierras,
dueña del mundo? Así lo prometiste.

(I, 234-237)

La desgracia de Troya ha sido querida por los dioses en función del dominio universal de Roma y el mismo Júpiter es garante de su satisfacción. En la Heroscopia del libro VI Anquises profetiza a su hijo Eneas los futuros héroes que habrán de colmar la historia de Roma y la misión imperial de una ciudad en estos momentos aún inexistente. Un tercer ejemplo: en el libro VIII Venus regala a su hijo un escudo en el que Vulcano, maestro armero y profeta, ha labrado “hechos de Italia y triunfos de Romanos”, pues el dios del fuego “no ignoraba las arcanas fuentes del porvenir” (VIII, 626-628).

Venus, Anquises y Vulcano trascienden la localización temporal “antes de que Roma fuera” para anticipar “lo que Roma será”, en un sentido tanto de futuro como imperativo. Dentro de esta épica a la vez

descriptiva y prescriptiva el poeta ofrece una interpretación selectiva de la historia de Roma que coincide, o más bien se hace coincidir, con los valores encarnados por Eneas, los valores eternos de los romanos, los valores que ahora, en el presente de Virgilio, conocen nuevos bríos gracias a Augusto, al cual, evidentemente, también se le dedican unos versos en la *Heroscopia* (VI, 791-792). Del *princeps* se canta su ascendencia divina y su actividad como restaurador e iniciador de una segunda Edad de Oro, de acuerdo con una dialéctica que remonta los casos visibles de la época del narrador a la identidad más temprana del pueblo, la identidad de renovación y renacimiento político tras la guerra civil: pasado y presente se funden proyectándose hacia el futuro bajo esa figura altamente ideológica que es la "Roma eterna", también poetizada por Horacio en sus *Odas*. Virgilio canta el origen de Roma y celebra a la vez su eternidad, paradoja que se disuelve porque Roma es eterna en el sentido de ser sin sucesividad temporal, como el dios cristiano. Pero todo ello tiene un precio, y no me refiero sólo a esas guerras que la Sibila profetiza en este mismo libro VI y que constituyen el último estadio de los años de aprendizaje y peregrinaje de Eneas (VI, 86-87), sino al hecho de que si el mismo Eneas —al fin y al cabo hijo de una diosa y héroe épico—, sucumbe a la ira y al furor, tal vez nadie pueda superar estas terribles pasiones que, reflexiona con amargura el poeta, también están en la raíz de la grandeza y la eternidad de Roma.

* * *

Virgilio enlaza con los primeros historiadores romanos, que no conciben el pasado como una sucesión de acciones enlazadas causalmente que se implican entre sí, como una sucesión procesual y cronológica que empuja el pasado a un pasado cada vez más remoto en el tiempo, sino como la coexistencia histórica y a la vez atemporal de acontecimientos aislados que sin embargo están unidos como patrimonio común de valores coagulados bajo la forma de *mos maiorum*⁴⁰¹. Liberado de su vinculación con las necesidades de legitimación de determinadas familias y convertido en *exemplum* que define la identidad romana, el *mos maiorum* es de este modo objeto del relato histórico, condición de posibilidad suya e hilo conductor de toda narración histórica. Más adelante me ocuparé de estas cuestiones, de momento vayamos a otro poeta que presenta interés filosófico, Horacio.

⁴⁰¹ Cfr. D. Timpe, (1972).

XI. HORACIO: LA CODIFICACIÓN DE LA EXPERIENCIA ESTÉTICA COMO EXPERIENCIA POLÍTICA

1) Un tono parecido al de la *Eneida* virgiliana, políticamente adecuado, se lee en las "Odas Romanas" y en el "Canto Secular" horaciano. Gracias "al descendiente ilustre de Anquises y de Venus":

ya la Felicidad
y la Paz y el Honor y el Pudor de otros tiempos
y también la Virtud abandonada
se atreven a volver, y la Abundancia
se nos muestra feliz, el cuerno rebosante.

En todos estos poemas Horacio muestra un profundo respeto por la moral tradicional que Augusto intentaba volver a imponer siquiera en las formas. Elementos próximos a la tradición estoica se unen a la inspiración religiosa y al ensalzamiento del *mos maiorum*, pues en el ámbito público —Cicerón lo vio con claridad—, resulta inadecuada esa visión epicúrea de la vida que se desprende de muchos momentos de las *Epístolas* y las *Sátiras* horacianas. Frente a un Horacio estoico o epicúreo, en ocasiones se ha argumentado una evolución a posiciones próximas al estoicismo desde un epicureísmo inicial. Otros autores ven en él una actitud ecléctica que no sólo incluye elementos estoicos y epicúreos, sino también perspectivas intelectuales de carácter aristotélico o cercanas a la filosofía popular cultivada por la diatriba cínica⁴⁰². Algunos estudiosos, en fin, destacan la función moral y pública de su poesía⁴⁰³, otros prefieren insistir en la autenticidad y sinceridad de sus sentimientos, la exigencia de autocomprensión veraz que se opone la moral común⁴⁰⁴, y tampoco faltan monografías que ven la tensión fundamental de su poesía en el contraste, incluso la contradicción, entre la esfera pública y la personal⁴⁰⁵.

No cabe negar que son posibles todas estas lecturas, y aún otras que se me escapan, porque Horacio, en su poesía, adopta muchas

⁴⁰² Puede leerse un resumen de todas estas posibles interpretaciones en M. L. Colish (1985), pp. 160 y ss.

⁴⁰³ Cfr., por ejemplo, E. Fraenkel (1964).

⁴⁰⁴ Cfr. A. La Penna (1963).

⁴⁰⁵ Cfr. V. Poeschl (1968).

caras y desempeña múltiples papeles. No quiero decir que detrás de las máscaras poéticas se esconda oculto su yo más verdadero y profundo, sino sugerir que Horacio, en un sentido que habrá que precisar en lo que sigue, *es* esas caras y esos papeles, pues poetiza todos los “roles” que asume, y, en esta medida, su propio yo, de manera que (digámoslo con categorías muy queridas entre ciertas corrientes de la crítica literaria) “yo poético” y “yo biográfico” se funden en indiscernible unidad.

Los sociólogos suelen definir el concepto de “rol” como una conducta apropiada a ciertas situaciones, pero no a otras⁴⁰⁶. Es difícil precisar más el asunto dado que en los “roles” se funden conductas y códigos de creencia, lo personal y lo colectivo, al punto de no poder situar la identidad ni en lo uno ni en lo otro, sino más bien en su punto de confluencia, en la intersección entre lo que una persona desea ser y lo que su sociedad le permite. Con palabras de Richard Sennet: “Ni la circunstancia ni el deseo solos, sino el lugar de uno en el paisaje formado por la intersección entre el deseo y la circunstancia”⁴⁰⁷. La “intersección horaciana”, más que en los términos filosóficos de la emergencia de una postura próxima al estoicismo a partir de una inicial concepción epicúrea, podría entenderse como una acomodación entre realidad y deseo en función de las audiencias ante las que representa su papel, pues si el espectador cambia, de la mano de tal cambio deberá reconfigurarse el papel a representar, cuya transformación, a su vez, exige la modificación del yo poético-biográfico. Si hubiera que señalar algún hilo conductor en toda esta compleja dialéctica sería el de la necesidad, siempre sentida imperiosamente aun en medio de las más agudas vacilaciones, de defender la propia integridad moral (poético-moral) y atacar con ferocidad a enemigos poéticos y políticos (poético-políticos). No es que vida y literatura se den la mano, es que la vida es literatura y la literatura vida, porque de manera más o menos consciente, en el caso de Horacio con plena y asumida conciencia, los humanos siempre son actores del *theatrum mundi*. En las páginas siguientes propondré una lectura de algunos poemas de Horacio desde la perspectiva apuntada⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ Cfr. R. Sennet (2002), pp. 83 y ss.

⁴⁰⁷ R. Sennet (2002), p. 243.

⁴⁰⁸ Cfr. E. Oliensis (1998), capt. 2: “Making faces at the mirror: the *Epodes* an the civil war”.

2) Los *Épodos* son una obra desconcertante por sus registros contradictorios. El XIV, con tono profético, comienza mencionando las guerras civiles entre Marco Antonio y Octaviano; cito por la versión de Enrique Badosa:

Ya las guerras civiles nos destruyen
otra generación, e incluso Roma
es abatida por su propia fuerza

Los mismos romanos (“generación impía, la de sangre maldita”) acabarán destruyendo su ciudad (“y de nuevo las fieras ocuparán su suelo”). El tema de las guerras civiles, en estos momentos entre Octaviano y Sexto Pompeyo, también está presente en el VII:

¿Hacia dónde corréis, malvados, hacia dónde?
¿Por qué empuñáis espadas envainadas?
¿Acaso es poca la sangre latina
derramada en los campos y en Neptuno?

El IX celebra la victoria de Octaviano en la batalla de Accio:

¿Cuándo será que, alegre por el triunfo de César
yo beberé contigo en tu alta casa
—si a Júpiter le place—,
oh Mecenas dichoso, el cécubo guardado
para comidas de días de fiesta,
mientras las flautas y las liras mezclen
su canto, en esta dórico y bárbaro en aquellas?

Se anuncian nuevos tiempos. Por esto el *épodo* XIV finaliza de manera optimista; el poeta vaticina la conclusión de la era de hierro, cumpliéndose así, finalmente, el destino de Roma.

A los hombres piadosos

Júpiter destinó tales lugares,
cuando mediante el bronce transformó la Edad de Oro,
mediante el bronce y luego con el hierro
endureció los siglos, de los cuales
a las piadosas gentes se concede
una evasión feliz que vaticino
yo, poeta inspirado por los dioses.

¿Qué tienen que ver estos poemas de elevado tono moralizante y patriótico con la brutal invectiva del *épodo* VIII contra una dama vieja (“tu flácido vientre y tus delgados muslos junto con las hinchadas pantorillas”), o con los dedicados a las hechiceras de Canidia o, en fin, con famoso *beatus ille*, que escenifica la representación de una pastoral

virgiliana ente el usurero Alfio (*Ép.* II)? En principio, parece que poco; sin embargo, por detrás de esta diversidad cabe establecer una línea de continuidad que enlaza los poemas patrióticos con los de temática sexual, el interés público con la preocupación privada: la necesidad de reintroducir y restablecer un orden perturbado por las guerras civiles⁴⁰⁹.

La violación de las jerarquías tradicionales, el quebrantamiento de la ideología del *mos maiorum*, puede ejemplificarse con el liberto enriquecido del épodo IV ("Paseas altanero, debido a tu fortuna; no obstante la riqueza no cambia los linajes"), pero sobre todo con Canidia, tal vez nombre en clave de Gratidia, perfumera napolitana de la que Horacio estuvo enamorado en su juventud. Aunque en la *Sátira* I, 8 aparece como experta en las artes mágicas, que utiliza para doblegar la voluntad del poeta, y en el épodo V—también hechicera— es comparada con Folía de Arímimo, "de apetencias viriles" (*masculae libidinis*), a pesar de ello, el poeta no puede dejar de amarla; así lo reconoce en el último poema del ciclo: "Ahora me confieso ya vencido por tu ciencia eficaz" (*Ép.* XVII). Horacio admite su derrota, confiesa su *impotentia*⁴¹⁰.

Horacio no ignora que su sumisión viola las jerarquías eróticas que, como habrá que ver con detalle más adelante, exigen que el varón tenga la actitud activa; sin embargo, decía, queda sojuzgado por Canidia: su juicio no es defectuoso, sabe lo que hace, pero desobedece a los tradicionales imperativos romanos de conducta, porque está dominado por la *akrasía*, palabra que los romanos tradujeron por *impotentia*. Recordemos que Crisipo radicalizaba el examen de Zenón de las emociones como impulso excesivo que implica desobediencia a la propia razón, explicando tal desobediencia según el mecanismo de la *akrasía* analizado por Aristóteles: si el que actúa dominado por la pasión lo hace sabiendo que lo hace y sabiendo que está mal, el problema será entonces cómo encajar esta explicación con una concepción providencialista que afirma la rigurosa perfección del universo en tanto concatenación necesaria de secuencias causa-efecto, porque si las cosas hubieran podido disponerse de mejor modo, la providencia habría

⁴⁰⁹ Cfr W. Fitzgerald (1988).

⁴¹⁰ ¡Oh mar y tierra! Ardo como Hércules no ardió
al quedar impregnado de la negra
sangre de Neso; como, vigoroso,
no arde en Sicilia el fuego del hirviente
Etna. Y tú elabora venenos de la Cólquide
hasta que yo, ceniza ya reseca,
sea desparramado por injuriosos vientos.

actuado de esta manera (SVF II, 1150). Cabe solucionar esta dificultad acudiendo a la metáfora teatral, señalando que el mal es como esos “epigramas cómicos” que en sí mismos parecen sin valor, de mala calidad o defectuosos, pero que —afirma Crisipo— contribuyen a la completud del *poiêma* (SVF II, 1181). La vida amorosa de Horacio puede considerarse como una sucesión de indecentes epigramas cómicos. ¿Cabe ver la historia de Roma de la misma manera?

El épodo IX está dedicado a la victoria de Octaviano en Accio, el X critica la poesía de Mevio, el XI lamenta las penas del amor: a pesar de tal diversidad los tres tematizan la oposición entre autodomínio masculino e incontinencia femenina, encarnada en aparentes varones. En el IX el afeminado es Marco Antonio, “vendido a una mujer” y esclavo de “arrugados eunucos”; en el X Mevio asume características femeninas (“y a ti cuánta amarilla palidez y las quejas impropias de un varón”); pero en el XI Horacio se dirige a sí mismo:

Amor, que antes que nadie me provoca
a que me abraze por muchachos tiempos
o por muchachas

(...)

Ahora me domina el amor de Licisco,
que alardea de ser más refinado
que cualquier mujerzuela;
y de él no han de alcanzar a liberarme
ni consejos de amigos ni graves contumelias,
a no ser otro ardor por una bella chica
o por un chico bien contorneado
que recoge en un nudo su larga cabellera.

No se es afeminado por amar muchachos, sino por estar dominado y enfebrecido por el amor, por sufrir su “herida dolorosa”, un tema muy habitual en toda la poesía erótica, que en manos de Horacio adquiere un inesperado timbre político, pues la historia de Roma, el *exemplum* del pasado, al menos hasta la fecha (estamos en un momento en el que el triunfo de Octaviano, aunque se presiente, todavía no es definitivo), al igual que la historia erótica del poeta, es una sucesión interminable de caídas y recaídas debidas a la violación del orden y las jerarquías producto de la *impotentia*, de saber lo que debe hacerse, pero no hacerlo.

Así es: a los romanos les persiguen
unos hados amargos y un crimen fratricida,
desde que por el suelo se esparció la inocente
sangre de Remo, aciaga para su descendencia.

(Ép. VII)

La idea se repite en el épodo XVI:

Ya las guerra civiles nos destruyen
otra generación, e incluso Roma
es abatida por su propia fuerza.
(...)

la vamos a destruir nosotros mismos
—generación impía, la de sangre maldita—,
y de nuevo las fieras ocuparán su suelo.

En este mismo poema se sugiere la necesidad de erradicar las diferencias en el seno de una viril y anónima camaradería, frente a lo que sucede, por ejemplo, en I y IX, donde aparecen con su nombre dos figuras fundamentales en la vida y la poética de Horacio, Augusto y Mecenas. El poeta parece querer contrastar dos tipos de sujeciones. Por un lado, una mala e invertida, tanto en el plano personal como colectivo, en el primero de ellos representada por la subordinación del poeta a Canidia, en el segundo ejemplificada por Cleopatra, que representa la inversión del poder sexual y político, situación de dislocación total en la que los romanos se hacen esclavos de esclavos y mujeres, y a la que pone fin el vencedor de Cleopatra, Augusto, por estas fechas todavía Octaviano, al cual es justo, natural y necesario someterse, pues supera la *impotentia* política, sabe lo que debe hacerse y lo hace.

Horacio sigue siendo un pervertido: el último *Épodo* no hace sino intensificar la sujeción que ya se afirmaba en el XI. ¿Cómo escribir entonces poesía? ¿Cómo afirmar la independencia personal? El poeta canta al son que le impone Canidia:

¿Cuál ha de ser mi fin? ¿Cuál mi tributo?
Dilo. Yo cumpliré con lealtad,
dispuesto a la expiación, la pena que me impongas,
lo mismo si me pides cien novillos
que si quieres que cante con mentirosa lira:
"Tú, púdica; tú, proba, estrella de oro,
tú te pasearás entre los astros."
(*Ép.* XVII)

Puede resultar interesante comparar este final con el de la última *Oda*:

Tu era, César, nuevamente trae
abundantes cosechas a los campos,
devuelve a nuestro Júpiter
las enseñas que fueron arrancadas
de las puertas de los soberbios partos:

cierra el templo de Jano Quirinal,
 liberado de guerras; pone fin
 a la disolución que transgredía
 el buen orden, restuara las antiguas virtudes
 que engrandecieron al pueblo latino,
 el poderío y la fama de Italia.

(IV, 15)

Octaviano se ha convertido en Augusto y la sujeción antinatural se ha transformado en natural: ha finalizado la guerra civil y se han reintroducido las jerarquías naturales, que Horacio canta y celebra con versos como los citados más arriba. ¿Cómo escribir entonces poesía? ¿Es el poeta un lacayo del *princeps*? ¿Se ha limitado acaso a cambiar sumisiones? Pero es importante tener presente que, como querían los estoicos, la verdadera libertad y la auténtica independencia no radica en controlar los contenidos del comportamiento ni la modalidad de los acontecimientos, sino en la actitud frente a unos y otra, como el actor que no tiene poder sobre el argumento, pero sí sobre la manera de interpretarlo⁴¹¹.

La oda I, 37 también está dedicada a Cleopatra ("una loca reina se aprestaba a derruir el Capitolio y a arruinar el Imperio") y está emparentada, por ejemplo, con III, 4, igualmente dedicada a ensalzar los triunfos del César. Sin embargo, en I, 37 la reina egipcia experimenta una curiosa mutación: el *fatale monstrum* se convierte en la segunda parte del poema en una especie de sabio estoico que busca una muerte noble y no teme a la espada⁴¹². ¿Cómo explicar esta transformación de *detractanda* a *laudanda*? La elevación del oponente no deja de ser una estrategia retórica que redundaba en beneficio del vencedor⁴¹³. Tal vez por ello Horacio se sienta obligado a privarla de su condición femenina, pues la reina no temió, como las mujeres, la espada (*nec muliebriter expavit ense*). Aunque el imaginario poético horaciano se complace en considerar varones afeminados a los opositores al César, tanto este afeminamiento como la virilización de Cleopatra constituyen gestos que se consuman como representación, como poema y dentro de él: si la reina recibe su *kleos* de Horacio, puede suponerse que quien debe su engrandecimiento al hecho de que el poeta haya engrandecido a su oponente también tendrá alguna deuda con las Musas, a las que se canta, junto con las victorias de Augusto, en la ya citada oda III, 4.

⁴¹¹ Cfr. M. Vegetti (1983), p. 24.

⁴¹² Cfr. S. Commager (1962), p. 92.

⁴¹³ Cfr. G. Davis (1991), pp. 233 y ss.

Pero esta oda no celebra a las Musas en sí mismas, sino en la medida en que actúan en y a través del poeta⁴¹⁴. Horacio canta su propio yo, su capacidad representativa, su habilidad para dictar papeles dramáticos o asignar "roles": el afeminado, la virago, la hechicera de desbordante sexualidad, el vencedor justiciero... Los primeros versos de la oda III, 4 invocan a Calíope, musa de la poesía épica, pero Horacio ensalza inmediatamente su poderío poético: puede cantar con flauta y aguda voz, "o también con la cítara y la lira de Febo". De igual modo, en I, 1 afirma sentirse capaz de poetizar al son de la flauta y pulsar las liras de Lesbos. La flauta acompañaba el recitado de yambos, pie métrico por lo general utilizado para composiciones satíricas, mientras que la lira era el instrumento más adecuado para la poesía lírica. La oda I, 12, dedicada a Júpiter, a los grandes hombres de Roma y que finaliza con otro desmedido elogio a Augusto, insiste en la misma alternativa:

¿A cuál hombre, cuál héroe
escoges celebrar, oh Clío, con la lira
o con la aguda flauta?

En la oda III, 4 el poeta se siente protegido por las Musas:

Puesto que soy amigo
de vuestras fuentes y de vuestras danzas
no pudieron conmigo ni el revés de Filipos,
ni aquel árbol maldito, ni el Cabo Palinuro.

El tema es antiguo y se encuentra, por ejemplo, en Íbico o Simónides, pero en Horacio adquiere un matiz especial, pues tal protección no es fin en sí mismo, sino medio que expresa la absoluta superioridad del poeta, en apariencia frágil, mas poseído por las Musas que lo defienden de lo amenazante tematizado en los siguientes versos⁴¹⁵. Incluso Augusto está bajo su amparo: "Vosotras al gran César le levantáis el ánimo en la gruta Pieria (...) vosotras, bienhechoras, le aconsejáis la paz". No deseo sugerir que este poema tenga dos partes, la primera dedicada al yo poético de Horacio y la segunda en honor del *princeps*, pues poetiza más bien la subordinación del poeta y del César bajo el mismo principio, representado por el espíritu de las Musas, que no sólo rige la creación de la obra literaria, sino que ordena la vida e incluso indica el camino político correcto. Porque

⁴¹⁴ Cfr. H. P. Syndikus (1973), p. 58.

⁴¹⁵ Cfr. H. P. Syndikus (1973), p. 60.

vida política y creación literaria están sometidas a los mismos imperativos, un tema que se expresa implícitamente en las *Sátiras* y explícitamente en el *Ars poetica*.

3) El *Ars poetica* comienza con un *exemplum* negativo; cito según la versión de Horacio Silvestre:

A la cabeza humana si un pintor cerviz equina unir
quisiera e incluir variado plumaje, allegando
miembros de todas partes, como para rematar
feamente en negro pez mujer hermosa por arriba,
¿ante tal espectáculo contendrías la risa, amigos?
(Ars... 1-5)

Tal representación sería “indecorosa” en sentido estético y moral, paralelismo trazado por Cicerón, que en *De Officiis* I, 95 define el decoro como la cualidad que “pertenece a lo honesto en todas sus manifestaciones”; no se necesitan vías abstrusas para comprenderlo, pues “aparece a la vista de todos”, y por ello, por ser algo que se ve, cabe elucidarlo comparándolo con la gracia y la hermosura del cuerpo, inseparables de la salud, del mismo modo que el decoro “está inmerso en la virtud”⁴¹⁶. La metáfora teatral aparece de nuevo: “los poetas observan el decoro cuando cada personaje que crean habla y se comporta en consecuencia con su carácter” (*De Off.* I, 97). Es decoroso que un personaje malo hable y se conduzca de manera injusta, pero sería indecoroso que uno bueno se condujera de este modo, y viceversa. Dicho de manera general: la poesía tiene reglas y el artista debe cumplirlas, como no hace el pintor al que alude Horacio en los versos iniciales de su *Ars poetica*.

Así como un cuerpo hermoso atrae la mirada y deleita “por la armónica disposición de los miembros” y “por la graciosa coherencia de las partes entre sí”, de igual modo —explica Cicerón—, el decoro “mueve a la aprobación de las personas con quienes se vive por el orden, la coherencia y la templanza en todas las palabras y en todos los actos” (*De Off.* I, 98). El monstruo al que se refiere Horacio es la antítesis del cuerpo hermoso ciceroniano, y en tanto que feo estéticamente también es rechazable desde el punto de vista moral, porque en él lo animal domina lo racional, en contra de lo querido por la naturaleza y frente a lo expuesto por Cicerón, el cual, después de recordar que el decoro implica y exige vivir de acuerdo con la

⁴¹⁶ Cfr. P. Grimal (1988), p. 12.

naturaleza y sus leyes, señala que en el alma hay dos fuerzas, el apetito y la razón. La primera “arrastra temerariamente al hombre de unos deseos a otros”, la segunda “nos enseña y explica lo que se ha de hacer y de lo que se ha de huir, de modo que la razón mande y el apetito obedezca” (*De Off.* I, 101). Cicerón concluye que “hay que reprimir y calmar todos los apetitos”, pues tal es nuestro *deber* como seres racionales.

¿Son entonces ilícitos juegos y bromas”. No, “pero después de haber estado empleados en asuntos y trabajos serios. Y la misma diversión no ha de ser excesiva ni licenciosa, sino decente y fina” (*De Off.* I, 103). Plantea entonces el Arpinate con precisión el problema que inquieta a Horacio:

Hay dos tipos de chanzas: el uno, chabacano, insolente, deshonesto, torpe; el otro, elegante, urbano, ingenioso, gracioso. (...) Es fácil distinguir los gracejos honestos de los descarados. El primero, dicho oportunamente, por ejemplo en un momento de distensión del alma, es digno del hombre más austero; el otro no lo es ni de un libertino, cuando a la indecencia del argumento se une la obscenidad de la palabra. (*De Off.* I, 104).

“Indecencia del argumento” y “obscenidad de la palabra”, los derechos que reclama el cínico de la sátira I, 4: una *libertas* total y absoluta. El mismo Horacio reconoce haber escrito diatribas “al estilo de Bion y su sal gorda” (*Epist.* II, 2, 60), como si el poeta satírico, al igual que el filósofo cínico, gozara de una libertad expresión irrestricta a la hora de fustigar vicios y cumplir su alta misión moral⁴¹⁷.

Libertas es una palabra ambigua: es *liber* el ciudadano romano en posesión de todos sus derechos que con valor y arrojo se opone a la tiranía, pero también lo es quien actúa con total y absoluta irresponsabilidad. *Libertas*, lo hemos visto en páginas anteriores, es un concepto fundamental en toda la ideología tardorrepublicana: *libertas* para criticar a los que atentan contra la propia *libertas* y, en un sentido no inmediatamente político, para expresarse con franqueza y honestidad ante los amigos. Pero como tal *libertas* suele ejercerse en los banquetes, donde reina el dios del vino, al que los romanos llamaban *Liber*, puede suceder que degenera en “indecencia del argumento” y “obscenidad de la palabra”, cuando “*Liber* abre las escondidas entrañas” (*Sat.* I, 4, 89)⁴¹⁸. Al-comienzo de esta misma

⁴¹⁷ Cfr. A. Oltramare (1926), p. 146.

⁴¹⁸ Cfr. W. S. Anderson (1982), p. 16.

sátira, Horacio se refiere a la libertad e independencia de Lucilio, pues su literatura satírica enlaza con la Comedia Antigua, caracterizada por su tono de invectiva social y política. Pero Lucilio era un mal poeta: "Como su verbo fluía en aluvión, había lodo que quitar. Era garrulo y vago para cargar con el esfuerzo de escribir" (I, 4, 11-12). Horacio, por otra parte, afirma que su literatura satírica no tiene vocación pública: a diferencia de Sulcio y Caprio, escritores satíricos que "van por la calle con ronca voz amenazante y pasquines", él no recita "a nadie sino a mis amigos, y obligado y no en cualquier parte ni ante cualquiera" (I, 4, 65-74). Horacio, en definitiva, satiriza a los satíricos, entre los que se cuentan no sólo Lucilio, sino también y sobre todo filósofos moralistas y predicadores diatribicos de la tradición cínico-estoica, como el Damasio de la sátira 2, 3 o el Davo de 2, 7⁴¹⁹. Ahora bien, en esta sátira de los satíricos utiliza las armas satíricas, como había hecho la tradición yambográfica. ¿Es acaso Horacio ese bufón que Aristóteles critica en *Ética Nicomáquea* 1128 a? ¿Estamos, más que ante una representación teatral seria, frente a un mimo o una sucesión de indecentes "epigramas cómicos"?

De acuerdo con el Estagirita hay dos extremos lamentables: por una parte, los bufones o payasos (*bómolochos*), que "procuran hacer reír a toda costa, y se proponen más provocar la risa que decir cosas graciosas o no molestar al que es objeto de sus burlas"; por otra, los intratables y ásperos (*ágroikoi kai sklêroi*), que "no dicen nada que haga reír y llevan a mal que otros lo hagan". La disposición adecuada se encuentra en el término medio, disposición de la que forman parte el "tacto" y el "ingenio vivo"⁴²⁰. Aristóteles ejemplifica con la Comedia Antigua (para la que lo cómico era el lenguaje soez) y con la Nueva (que apuntaba más bien a la segunda intención), sugiriendo que dado que la burla es una especie de insulto, y puesto que los legisladores condenan ciertos insultos, tal vez fuera conveniente prohibir también ciertas burlas. ¿Cuáles son los límites de la *parrêsis*? ¿dónde debe detenerse la *libertas*? Grave problema, porque Aristóteles no ignora que la burla es una herramienta de gran eficacia retórica (*Rét.* 1419 b 2-9), y ello a pesar de que la naturaleza de la poesía depende del talante moral del poeta, "pues los poetas nobles imitaban las acciones

⁴¹⁹ Cfr. K. Freudenburg (1993), pp. 47 y ss.

⁴²⁰ "Es propio del que tiene tacto decir y oír lo que cuadra a un hombre de bien y distinguido; éste puede, en efecto, decir y oír cosas en tono de broma, y las bromas del hombre distinguido difieren de las del hombre de índole servil, la del educado de las que no tiene educación" (*Et. Nic.* 1128 a).

elevadas realizadas por hombres de condición igualmente elevada, mientras que los poetas más vulgares imitaban las de los hombres ordinarios”, de suerte que mientras que los primeros componían himnos y encomios, los segundos se dedicaban a la invectiva y utilizaban yambos “porque con este metro se dirigían burlas (*iambizô*) unos a otros” (*Poét.* 1448 b 25). Horacio se siente dentro de esta tradición yambográfica, al menos así se desprende del *Épodo* VI, donde se asocia con Arquíloco e Hipónax de Éfeso: el primero dirigió brutales invectivas contra Licambes, el segundo se burló con no menor crueldad de Búpalo. En los versos iniciales de este poema se compara con el moloso y el rojizo laconio, dos fieras razas de perros muy utilizadas como canes de caza y pastoreo: la referencia a los cínicos es obvia e inmediata (D.L. 6.60; 6, 65), y estos filósofos, como elemento fundamental de su *paidéia*, defendían la *parrêsia*, la libertad para expresar la amarga verdad al margen de toda complacencia⁴²¹. Porque la *parrêsia*, en tanto que estrategia pedagógica verbal articulada con la verdad a través de la franqueza, implica necesariamente una relación específica con la ley moral y la libertad: por esto el *parrêsiastês* es la figura opuesta a la del adulador⁴²².

En la *Épístola* I, 18 Horacio se dirige a su amigo Lolio, “modelo de franqueza” (*liberrimi Lolli*), para recordarle que no es lo mismo un amigo que un “desleal gorrón”: *infido scurrae distabit amicus*. El *scurra* es el parásito de la Comedia Nueva, innoble adulador de sus patronos. Pero evitar este vicio no implica caer en el opuesto, esa zafiedad palurda y pesada que quiere pasar por “pura libertad y verdadera virtud”. En la Comedia Nueva estos dos tipos, el del bufonesco *scurra* y el del filósofo mendicante de la escuela cínica, bruscamente moralizante, habían llegado a ser casi sinónimos⁴²³. Sin embargo, Horacio señala una importante diferencia al hilo de una anécdota que pone en boca de Aristipo: el cínico es bufón de sí mismo, el *scurra* lo es de cara a la galería (*scurror ego ipse mihi, populo tu* [*Ep.* I, 17, 17-19]). De acuerdo con Plauto, “a un gorrón le corresponde ser como esos filósofos mendicantes de la escuela cínica: no debe poseer más que su frasquito de aceite, su rascadera, su bacía, sus sandalias, una capa y una cartera, pero con sólo lo necesario para ir haciendo frente al sustento de su casa” (*Persa* 124-127). El parásito y el cínico

⁴²¹ Cfr. K. Freudenburg (1993), pp. 79 y ss.

⁴²² Cfr. M. Foucault (2004), p. 46.

⁴²³ Cfr. P. Corbett (1986), p. 64.

tienen la misma apariencia externa, pero diferente intención, pues el verdadero cínico (no su caricatura) utiliza el humor de manera instrumental, mezclando lo dulce y lo amargo, al igual que los maestros dan galletas a los niños para que aprendan las primeras letras: “¿qué impide que quien ríe diga la verdad?” (*Sát. I, 1, 23-26*).

El principio *quamquam ridentem dicere verum quid vetat?* está en la raíz de la diatriba griega de intención moralizante, practicada sobre todo por los filósofos cínicos, que por ello, decía, por aspirar a tener una dimensión pública y moralizante, reclamaban para sí una absoluta *parrêsía*. Pero esta libertad de expresión no es la del bufón, la cual —de acuerdo con Aristóteles—, comienza y acaba en el hecho mismo de hacer reír⁴²⁴. Este bufón es el falso poeta de *Sátiras I, 4, 35*, que “sin piedad se burla hasta de sí mismo y sus amigos”. Por otra parte, en los primeros versos de este mismo poema, Horacio reclama programáticamente la libertad que tenían Éupolis, Cratino y Aristófanes para realizar sus censuras, libertad para criticar y sacar a escena a los malos, los ladrones, los adúlteros, los sicarios y los infames; Lucilio, continúa, se encontraba en esta misma línea. Horacio, por su parte, vacila entre esta tradición yambográfica y la aristotélica, representada en el mundo romano por Cicerón.

El Arpinate no duda que “el jugar con las palabras y las agudezas verbales resulta agradable y con frecuencia considerablemente provechoso” (*Orat. II, 216*), sabe que el humor es un recurso retórico de gran utilidad, pero también que hay que tener en cuenta las personas, el asunto y las circunstancias, “no sea que la broma merme algo de una inexcusable seriedad” (*Orat. II, 229*), lo cual debe entenderse en un doble sentido. Por una parte, si un orador se gana fama de bufón o payaso, el recurso humorístico perderá filo, pues quien abusa de esta estrategia queda desacreditado de antemano (“el orador ha de rehuir por todos los medios el chiste fácil del bufón” [*Orat. II, 244*]), ya que nadie toma en serio a los bufones⁴²⁵. Por otra parte, las fronteras entre los juegos de palabras o las agudezas verbales y la difamación son muy tenues, como se desprende del derecho romano,

⁴²⁴ “El bufón es víctima de su afición a hacer reír, y no se respetará a sí mismo ni a los demás con tal de conseguirlo, aun diciendo cosas que ningún hombre de buen gusto diría, y algunas que ni siquiera escucharía” (*Et. Nic. 1128 a 33-35*).

⁴²⁵ “Pues, en efecto, lo adecuado del momento, la moderación y templanza en la mordacidad misma, y lo espaciado de sus gracias distinguirá al orador del bufón: nosotros las utilizamos con motivo, no para parecer graciosos, sino para sacar provecho, aquéllos continuamente y sin ton ni son” (*Orat. II, 247*).

que contemplaba el delito de *laesio verbis*⁴²⁶. Cicerón pone en relación directa la exhibición de ignominias en el teatro y un clima generalizado de degeneración moral; reconoce que la Comedia Antigua “censuró a demagogos sin honra”, como Cleón, Cleofonte e Hipérbolo, pero también ultrajó a hombres como Pericles, lo cual, continúa, “no es más lícito que si nuestro Plauto o Nevio hubieran calumniando a Publio o a Gneo Escipión, o Cecilio a Marco Catón”:

En cambio, nuestras Doce Tablas, aunque pocos crímenes habían castigado con la pena capital, se la impusieron a los que habían proferido ofensas públicas o compuesto cantos infamantes o injuriosos contra alguien, y muy bien hecho, pues debemos someter nuestra conducta a los juicios de los magistrados y a los procedimientos legales, pero no al ingenio de los poetas, sin tener que escuchar acusaciones a las que no se pueda rebatir legalmente y contestar en juicio (...) no gustó a los antiguos romanos que en la escena se alabara ni vituperara a nadie vivo. (*Rep.* IV, 10, 12).

Cicerón se refiere a los títulos 8.1.a (*qui malum carmen incantassit*) y 8.1.b (*si quis occentavisset sive carmen condidisset, quod infamiam faceret flagitiumve alteri*) de las *XII Tablas*. Los especialistas en estas cuestiones discuten con apasionamiento si esta primitiva legislación, además de las palabras de encantamiento o hechizo (*carmen malum*), castigaba con la pena capital la difamación (*carmen famosum*). Pero esta cuestión podemos dejarla de lado, pues en la época que ahora interesa el concepto de *iniura* había evolucionado hasta el punto de cubrir todas las lesiones físicas y morales: tan *in-ius* es una agresión física o un atentado contra la propiedad privada, como cualquier afrenta premeditada a la dignidad o reputación de los demás, supuesto este muy delicado porque, aunque el honor o la estimación civil son conceptos abstractos que pertenecen al ámbito privado, tienen sin embargo una indudable transcendencia jurídica, porque “el que goza de plena *existimatio, fama integra dignitas*, está en el pleno goce de sus derechos civiles y políticos; en cambio, cuando existe un menoscabo en su estima social y el sujeto es tachado de ignominioso, torpe o infame, pierde total o parcialmente su capacidad civil y política dentro de la comunidad”⁴²⁷. Y no puede olvidarse que la sociedad romana, como tantas otras, era muy dada a la difamación y la calumnia: de acuerdo con Cicerón bastaban los rumores (*Pro Cael.* 38).

⁴²⁶ Cfr. M. Fernández Prieto (2002), en esp. capt. II: “Origen de la cláusula edictal *ne quid infamandi causa fiat*”.

⁴²⁷ M. Fernández Prieto (2002), p. 186.

Plauto informa que el poeta Nevio fue encarcelado por los ultrajes proferidos en sus obras contra personajes de la nobleza romana (*Mil. Glor.* 211 y ss.); la misma noticia puede leerse en Aulio Gelio: "Su atrevimiento satírico y las injurias que dirigía a los ciudadanos más distinguidos de Roma habían hecho que lo encarcelasen los triunviros" (III, 3, 15). Horacio es consciente de la situación⁴²⁸; por ello en la *Sátira* II, 1, 82-85 lo encontramos conversando con Trebacio para saber qué riesgos corre por componer sátiras. El jurista le responde: "Si alguien compone malos cantos contra otro, hay ley y juicio". Es muy probable que el poeta confundiera los dos preceptos decenvirales antes citados cuando se refiere al *malum carmen* como poesía injuriosa⁴²⁹. En todo caso, sabe muy bien que hay ciertos límites que no deben (ni pueden) traspasarse, que él respeta, pero no sus enemigos literarios, pero también políticos: por aquel entonces la tradición estoica, con su reivindicación de la libertad republicana, solía asociarse al bando pompeyano. Si se tiene la elemental precaución de leer las *Sátiras* desde el trasfondo histórico en el que fueron escritas, el tema de la *libertas* adquiere contornos más precisos y el texto horaciano aparece pleno de un significado político que en ocasiones pasa desapercibido, lo cual no quiere decir que siempre y necesariamente, y en todos los poemas de este ciclo, tal significado sea lo primero y principal⁴³⁰.

4) No deseo afirmar que la relación que unía a Mecenas y Horacio se enraizara en el interés, pero parece claro que comenzó siendo, digámoslo así, una amistad profesional motivada por los esfuerzos del primero por reunir en torno suyo a un grupo de poetas que

⁴²⁸ En esto tuvieron su origen los versos fesceninos, cuyo licencioso alternar espació rústicas injurias; y la libertad de palabra aceptada en el ciclo anual jugó amablemente, hasta que el cruel juego empezó a convertirse en abierta rabieta y a recorrer amenazando con impunidad honradas casas. Se dolieron los heridos por cruento diente y también los no afectados se ocuparon del bien común; es más, se propuso una ley y una pena que prohibieran que nadie fuera descrito en una invectiva. Por miedo al garrote cambiaron su tono, reeducados para el bien decir y el deleitar.
(*Epist.* II, 1, 145-155)

⁴²⁹ Cfr. A. D'Ors (1997), p. 154.

⁴³⁰ Sigo en líneas generales la interpretación de I. M. DuQuesnay (1984).

cantaran las glorias y gestas del nuevo régimen⁴³¹. Tampoco quiero sugerir que Mecenas no sintiera un interés sincero por la poesía y los poetas, pero de nuevo cabe sospechar que no acogió a Horacio en calidad de literato, sino más bien como *amicus*, y la *amicitia*, en Roma, contra de lo defendido por Cicerón en el tratado dedicado a esta cuestión, no era una relación desinteresada en la que estuvieran ausentes los intereses y beneficios mutuos. En su juventud, Horacio cometió el error de servir en el ejército anticesariano como oficial al mando de una cohorte. Derrotado su bando, volvió a Roma, donde encontró que su padre había muerto y sus bienes confiscados, tal vez en beneficio de algún soldado licenciado del ejército vencedor. Sin embargo, y aunque afirma que su lamentable situación económica le llevó a escribir poesía (*Epist.* II, 2, 50-54), sabemos que al poco tiempo de su regreso consiguió un puesto de *scriba quaestorius* (una especie de "funcionario" a las órdenes del cuestor), lo cual implicaba, al menos, una posición económica desahogada; los ingresos anuales mínimos de 24.000 sestercios que llevaban aparejados este cargo le habrían permitido llevar una vida cómoda, pero en el anonimato.

Horacio no necesitaba la *amicitia* de Mecenas para obtener ingresos regulares, pero sí podía conseguir de él otras ventajas no necesaria ni directamente materiales, como, por ejemplo, relaciones sociales con otros hombres prominentes, incluido Octaviano, con los que intercambiar *beneficia* por la *gloria et laus et aeternitas* que estaba en sus manos conferirles mencionando sus nombres en sus poemas. Gracias a estas relaciones, podía conseguir escribas, papiros, público para sus recitaciones y, en fin, la publicación de sus libros. Sea como sea, pudiendo haber vivido en una confortable oscuridad, prefirió la amistad de Mecenas con sus ventajas, pero también con las obligaciones sociales que tal relación llevaba consigo.

La sátira sólo se justifica por su carácter moral y ejemplarizante, no por provocar de cualquier manera la risa, como hacen bufones y payasos, pues la *libertas* debe tener límites y restringirse a ser libertad para proporcionar *exempla* morales negativos. Ya lo indicaba: la ambigüedad del concepto de *libertas* también tiene su lado político, pues aunque tanto César como Pompeyo se habían presentando como sus campeones, poco a poco, y sobre todo tras la muerte de Catón de Útica, se había convertido en el lema de los anti-cesarianos,

⁴³¹ Cfr. P. White (1993).

pompeyanos y republicanos⁴³². Pero Horacio es *amicus* de Mecenas y Octaviano, uno de los triunviros, los cuales no pueden oponerse a la verdadera, auténtica y tradicional *libertas*, sino a la *licentia* e irresponsabilidad que en ocasiones se confunde con la libertad⁴³³.

De acuerdo con Plutarco, Bruto acusaba a los triunviros (y principalmente a Octaviano, que estaba en Roma) de *avaritia*, *ambitio* y *luxuria* (*Brut.* 28, 2-3), denuncia esta que era ya un lugar común. En la sátira I Horacio ataca la avaricia y en la II la depravación sexual, pero proyectando una imagen de sí en la que aparece libre de tales vicios. Desde un punto de vista teórico, oscila entre el epicureísmo y el aristotelismo; no desprecia el dinero ni los placeres de la carne, se sitúa en un justo y sano término medio (*Sát.* I, 1, 92-94). En la siguiente sátira (que no critica el sexo, sino el adulterio) se guía por el principio "para evitar unos vicios, los tontos caen en los contrarios" (*Sát.* I, 2, 24), y recuerda el consejo del riguroso Catón el Viejo sobre la conveniencia de acudir a los burdeles (*Sát.* I, 2, 31-35). Pero más interés tiene ahora la sátira I, 3, de contenido más político, pues trata del tema de la *aequitas*, palabra que cabría traducir por "equilibrio" o "equidad". El cantante Tigelio era un "desequilibrado" (*nil aequale homini fuit illi*), defecto que Augusto, que era amigo suyo, perdonaba en su clemencia⁴³⁴. Los versos siguientes señalan que esta virtud, la

⁴³² El comentario de Salustio acerca del Segundo Triunvirato es significativo: "El regir a la fuerza a la patria o los padres, aunque sea posible, y con ello se consiga corregir abusos, es poco recomendable, ya que los cambios políticos anuncian matanzas, destierros y otras adversidades. Por otra parte, es el colmo de la locura esforzarse en vano y no conseguir con tantas fatigas más que enemistades, a no ser que a alguien le atenace el despreciable y nocivo deseo de sacrificar su propia honra y su propia libertad al poder de unos pocos" (*Bell. Iug.* III, 2-3).

⁴³³ Cfr. Ch. Wirzubski (1950), pp. 7 y ss.

⁴³⁴ Todos los cantantes tienen este vicio: que entre amigos nunca tengan el ánimo presto a cantar, si se les pide; nunca dejan de hacerlo, si no se les manda. El famoso Tigelio el Sardo lo tenía. Ni César, que podía obligarle, aunque se lo pidiera en nombre de su viejísima amistad, lograba nada; mas, si le apetecía, desde el aperitivo hasta el postre recitaba; "Ea, Baco", ya con voz aguda, ya con las más baja que dan las cuatro cuerdas. Aquel hombre no tenía equilibrio. Unas veces corría como quien huye del enemigo, las más parecía ir en la procesión de Juno. A veces tenía doscientos, a veces diez esclavos...

(*Sát.* I, 3, 1-12)

aequitas, es deseable entre amigos (“este es el método que une y mantiene unidos a los amigos” [Sát. I, 3, 54]), los cuales, sabedores de que nadie está libre de imperfecciones, son equitativos en la consideración de vicios y virtudes:

En efecto, nadie nace sin defectos: es el mejor quien los tiene menores. Un amigo entrañable, como es justo, sopesando mis vicios y mis cosas buenas, inclínese por éstas, si tengo más cosas buenas. Si amar desea con esta ley, será puesto en igual balanza.

(Sát. I, 3, 68-72)

Cabe suponer que tal era el clima reinante en el círculo de amigos en torno a Mecenas, al menos, así lo representa Horacio. Opuesto a este ambiente de equilibrada y equitativa comprensión mutua, el riguroso y dogmático estoicismo, asociado al bando pompeyano-republicano, sostiene que todas las faltas son idénticas y que quien peca, peca igualmente al margen de la gravedad del pecado. Con tono epicureizante, Horacio asocia *utilitas*, *iustitia* y *aequitas*:

Quienes opinan que las faltas son casi iguales, lo pasan mal a la hora de verificarlo. Instinto y costumbre les refutan, y la utilidad, madre de la justicia y la equidad.

(Sát. I, 3, 96-98)

En los versos finales de esta sátira Horacio ridiculiza otra paradoja estoica, aquella que afirma que sólo el sabio es rey:

Para no alargar la cosa: mientras tú, el rey, por un chavo irás a los baños sin ningún asistente que te acompañe, salvo el inepto de Crispino, a mí me perdonarán mis amables amigos, si pecco tontamente en algo.

Recíprocamente yo toleraré gustoso sus faltas y de ciudadano privado viviré más feliz que tú siendo rey.

(Sát. I, 3, 137-142)

La conclusión recuerda el “vive ocultamente” epicúreo, un tema que reaparece en la sátira I, 6, dedicada a ensalzar a Mecenas y un prodigio de equilibrios políticos. Mecenas hace suya la ideología de los *novi homines*, un grupo que floreció como nunca en esta época⁴³⁵. De acuerdo con Salustio “hasta los hombres nuevos, que antes solían aventajar a la nobleza gracias a su valor, ahora se empeñan en conquistar mandos y honores con astucias y desafueros más que con

⁴³⁵ R. Syme (1939), pp. 227-258.

buenas artes" (*Bell. Iug.* IV, 7). Pero para Mecenas, como para Salustio, la esencia de la *novitas* radica en la *virtus*⁴³⁶. Mas ésta, dentro de los códigos de la nobleza romana, está indisolublemente unida a la *gloria*, que, como la *libertas*, es un concepto ambiguo: según Salustio antaño los romanos hicieron grandes cosas porque estaban ávidos de *gloria* (*Con. Cat.* VII), pero deseirla sin medida resulta perjudicial⁴³⁷. Horacio lo reconoce en un giro que recuerda la comparación lucreciana del político con Sísifo: "pero la gloria lleva encadenados a su brillante carro a modestos y a nobles" (*Sát.* I, 6, 23-24). La *gloria*, la falsa *gloria*, es como la cadena que apresa a los vencidos que desfilan atados a un carro en un típico desfile triunfal romano. Y frente a ella se erige el verdadero servicio al Estado (*cura rei publicae*): "quien promete que se va a ocupar de los ciudadanos,/ la Urbe, el Imperio, Italia, los santuarios de los dioses" (*Sát.* I, 6, 34-35). Gobernar —como quería Cicerón—, es una dura responsabilidad, que debe desempeñarse por sentido del deber, y no para obtener esa *gloria* patológica que el Arpinate detectaba en César.

Horacio entona un *mea culpa*: él también fue tribuno (25 y 26), también incurrió en la *invidia* (25 y 47) y se interesó por sus ascendientes (46 y 36), pero ha visto su error y se ha convertido en un simple particular, un *privatus* y un *amicus Maecenatis*, el cual, por su parte, es un individuo "cauto en acoger a gente digna y apartada de la depravada ambición" (*Sát.* I, 6, 51-52). A diferencia de esos hombres indignos a los que pueblo ("torpe esclavo de la fama") da inmerecidos honores,

⁴³⁶ Cuando dices que no importa de qué padre uno ha nacido, con tal que sea bien nacido, eres consciente con razón de que, antes de que Tulio tuviera el poder y el reino sin nobleza, muchos hombres sin alcurnia a menudo vivieron honradamente y consiguieron honores, y, por contra, Levino, sangre del Valerio que del reino hizo salir expulsado al soberbio Tarquino, nunca fue tasado en más de un chavo - ya sabes a juicio de quién: le censuró el pueblo, que tontamente da a menudo honores a hombres indignos, es torpe esclavo de la fama y se queda boquiabierto ante títulos y estatuas. ¿Qué nos conviene hacer, tan alejados como estamos del vulgo? (*Sát.* I, 6, 7-18)

⁴³⁷ Polibio ya lo había predicho: "Siempre que una constitución ha superado muchos y grandes peligros y alcanza una supremacía y una pujanza incontestadas, es claro que se produce una gran prosperidad que convierte a los ciudadanos en enamorados del lujo y en pendencieros fuera de lo común, por su afán de desempeñar cargos y otras ventajas" (VI, 57, 5-6).

Horacio carece de toda *ambitio*, el tercer vicio que Bruto atribuía a los triumviros: el poeta demuestra con su ejemplo lo infundado de tal acusación, que debe hacerse más bien a individuos como Tilio, muy probablemente Lucio Tilio Cimbrío, uno de los asesinos de César:

pero la Gloria lleva encadenados a su brillante carro
a modestos y a nobles. ¿De qué te sirve, Tilio,
ponerte la banda que se te quitó y hacerte tribuno?
Creció la invidia, que sería menor como particular.
(Sát. I, 6, 23-26)

Horacio sigue hablando de sí mismo, y alabando indirectamente a Mecenas, el cual, al igual que el poeta, escoge a sus amigos al margen de toda ambición. Cuando trabaron relación, no dijo ser de padre ilustre (era hijo de un liberto), ni pasearse por sus fincas en rocín tarentino, sino que confesó la verdad (“te conté quién era yo” [Sát. I, 6, 58-59]), porque considera un gran honor agradar a un Mecenas que “sabe distinguir honradez de vileza/ no por un padre ilustre, sino por una vida y mente puras” (Sát. I, 6, 63-65). Continúa entonces rememorando su exquisita educación, que ha generado en él esa rectitud e integridad moral que le han hecho merecedor de tan honrosa *amicitia*. Horacio se usa a sí mismo para ejemplificar el tipo de personas que merecen la aprobación de Mecenas: “no querría yo llevar una carga (*onus*) a la que no estoy habituado” (Sát. I, 6, 99). La responsabilidades públicas, pues, no son un *honus*, sino un *onus*: no un fácil honor, sino la pesada carga de hacerse cargo de la *cura rei publicae*. El poema finaliza celebrando el *otium* y la *libertas* que el poeta disfruta en calidad de *privatus*.

Horacio dedica sus *Sátiras* a Mecenas dándole así algo a cambio de los *beneficia* recibidos, a saber, una determinada imagen. Pero Horacio es un poeta muy sutil que no se lanza a un elogio desmedido de su protector, lo cual, por otra parte, podría confundirse con la siempre rechazable adulación. Su técnica es más astuta y en alguna medida recuerda la que seguirá Plutarco en sus *Vidas*, fijarse en los pequeños detalles en apariencia insignificantes, pero que revelan el verdadero *ethos* del biografiado (*Alex.* I, 2). Del mismo modo, de pequeños detalles esparcidos aquí y allá a lo largo de las *Sátiras*, como los vistos en las páginas anteriores, se desprende una *representación* del mismo Horacio y sus amigos como individuos cultos, inteligentes, humanos, respetuosos con el *mos maiorum*, defensores de la auténtica *libertas* y de una concepción del ejercicio del poder como *onus*, al margen del deseo inmoderado de *gloria*.

Pero es importante no olvidar que Horacio ha construido una imagen, ha ideado una representación, porque la vida es teatro, como querían los estoicos. Regresemos por un momento a las paradojas antes citadas. De acuerdo con Crisipo “los sabios no sólo son libres, sino también reyes, ya que la realeza es una forma de gobierno que no tiene que rendir cuentas” (SVF III, 617), pero los estoicos también afirmaban que el hombre de bien “ni es obligado por nadie ni a nadie obliga, ni es impedido ni impide, ni es forzado por nadie ni a nadie fuerza personalmente, ni manda ni es mandado” (SVF III, 567). Según la primera tesis sólo el sabio puede ejercer un poder legítimo, de acuerdo con la segunda está más allá del poder: no hay contradicción porque la realeza del sabio es un predicado tanto intrínseco como intransitivo, una característica que se detiene en él sin proyectarse en el juego de los poderes sociales⁴³⁸. El sabio es rey de sí mismo, pues es soberano que no rinde cuentas a nadie ni en sus disposiciones internas, ni en lo relativo a los acontecimientos del mundo. Esta paradoja y la que afirma que no hay grados de maldad están entrelazadas, pues sólo el sabio no peca, y por ello es rey, porque al dominar enteramente sus pasiones es inconcebible que peque. Ambas paradojas apuntan a distinguir entre el sabio y el resto de los hombres, que no son reyes y que son malos porque cometen faltas: da igual su gravedad, porque importa que pecan porque no dominan sus pasiones. Desde este punto de vista, Crisipo lo reconoce, ni él ni ninguno de sus maestros o discípulos es sabio (SVF III, 668). En *Disputas Tusculanas* IV, 5, 9 Cicerón contraponía y lamentaba el mucho esfuerzo que dedican los estoicos a clasificar y definir las pasiones y el poco que destinan a “la curación del alma y a la prevención de las pasiones”, injusto reproche, porque presupone lo que de acuerdo con los estoicos no cabe admitir, que existe alguna vía de comunicación entre sabios y necios. No está en juego, pues, la curación de las pasiones, sino algo en lo que Horacio —al margen de su adscripción a una u otra escuela— es un auténtico maestro: alcanzar la mayor penetración psicológica posible en la comprensión de las conductas viciosas, pues no se trata, ni en el caso del sabio estoico ni en el de Horacio, de comportarse de otro modo, sino, como los actores, de conocer de la mejor manera el personaje que ha de representarse, en la intersección entre el deseo y la circunstancia, para controlarlo y asumir respecto de él esa distancia interpretativa en la que reside la

⁴³⁸ Cfr. M. Vegetti (1983), p. 24 y ss.

única sabiduría posible: no deja de ser interesante el mucho espacio que Horacio dedica en su *Ars poetica* a las representaciones dramáticas, un género que él no cultivó, pero que ofrece modelos de actuación en público de forma más directa que la épica o la lírica⁴³⁹.

5) *Epístolas* I también está dedicado a Mecenas, pero cambia el tono o la distancia interpretativa, como si el poeta ya consagrado del *Canto Secular* sintiera la necesidad de reflexionar sobre la naturaleza de sus antiguas relaciones y del papel (el "rol") que su quehacer poético juega en ellas. En los primeros versos de este ciclo (I, 1, 1-6) Horacio se compara con el gladiador Veyano, que tras una victoriosa carrera se retiró al campo; si el poeta de las *Sátiras* escribe y quiere resultar agradable a sus amigos (*Sát.* I, 4, 74 y 135-136), el de las *Epístolas* desea saber qué te hace amigo de ti mismo (*Epist.* I, 18, 101), sintiéndose filósofo al que sólo le interesa la verdad y la moral y que, lejos de todo dogmatismo, no "jura por las palabras de ningún maestro" (*Epist.* I, 1, 11-14). Como Aristipo, el filósofo cínico, intenta que se le "sometan las circunstancias y no al revés" (*Epist.* I, 1, 18-19), pero reconoce su dependencia respecto de Mecenas (*Epist.* I, 1, 101-105). Horacio vuelve a despreciar la gloria, sintiéndose próximo al "vive ocultamente" epicúreo.

Sin embargo, en la carta I, 17 pueden leerse versos que están en contradicción con lo dicho anteriormente: es honroso "ganarse a varones principales", si la virtud no es palabra vacía "el emprendedor merece honra y recompensa" (*Epíst.* I, 17, 33-42). Extraña, en efecto, esta loa a la ambición social, pero más sorprende el cambio de tono respecto de las *Sátiras*, donde se insiste una y otra vez en el carácter desinteresado de la *amicitia*, mientras que en esta epístola se analiza con mayor rigor y máxima distancia esta relación tan romana: no es que la amistad deba ser desinteresada, es que si el cliente desea alcanzar sus fines debe aparentar desinterés (representar el "rol" del desinteresado). El motivo, de naturaleza estratégica, es sencillo: quien calla consigue más, pues "es distinto tomar con modestia que llevarse por las buenas" (*Epíst.* I, 17, 43-45).

El poeta al que sólo le interesa la verdad y la moral expone, en efecto, la verdad y la moral: el cliente debe representar el papel de *amicus* tal y como ha quedado delineado en las *Sátiras*, tiene que tomar la cara que antaño adoptó Horacio en su relación con Mecenas,

⁴³⁹ Cfr. E. Oliensis (1998), p. 203.

ya innecesaria. Desde la distancia de la posición alcanzada el poeta expone la verdad que sabe por experiencia propia, ofreciendo estrategias para "someter las circunstancias", que pueden condensarse en un único y fundamental principio que toma pie en el tradicional cálculo de los placeres: *certum voto pete finem*, "fija un límite a tus deseos" (*Epist.* I, 2, 56). Mas como se trata de una máxima formal, pues no precisa ni los límites ni los deseos a limitar, su concreción dependerá de las *circunstancias*, que han cambiado, pues es evidente que no serán los mismos los *deseos* del poeta que inicia su carrera con literatura satírica que los del consagrado autor de las *Odas* y del *Canto Secular*: Horacio está en condiciones de modificar la distancia interpretativa. En esta transformación de deseos y circunstancias la actividad poética ha jugado un papel crucial.

La epístola I, 18 está dirigida al *liberrime Lolli*, quizá Lolio Máximo, hijo del Marco Lolio al que Horacio, en la Oda IV, 9 dedica grandes alabanzas: "juez incorruptible y recto, tu espíritu antepuso el deber a los propios intereses". En el capítulo I del presente trabajo, citando a Catón el Censor y Salustio, señalaba que la cuestión de la superioridad o inferioridad de los romanos frente a los griegos es en gran medida asunto de habilidad narrativa, pues la supuesta primacía helena no es ajena al hecho de que en Atenas existieron "grandes talentos de escritores". La situación es en estos momentos paralela, pues aunque Marco Lolio es un varón que "no duda en entregar su vida por los buenos amigos, por la patria", su gloria está en manos del poeta que la canta, pues "el valor que se ignora dista poco de la sepulta cobardía (*Od.* IV, 9).

Los Lolio poseían grandes riquezas, y el hijo había tenido la precaución de servir a Augusto en los últimos coletazos de las guerras de Hispania, pero también eran "hombres nuevos", que necesitaban que su carrera política recibiera ayudas externas. Se entiende así la oda citada y las epístolas I, 2 y I, 18, dirigidas a Lolio Máximo. En la primera de estas cartas se lee el principio citado más arriba:

Desdeña los placeres: el dolor, precio del placer, daña.
 El avaro siempre necesita: fija un límite a tus deseos.
 El envidioso se consume por la opulencia del otro.
 Los tiranos de Sicilia no encontraron mayor tormento
 que la envidia. Quien no ponga coto a su ira, querrá que
 no haya pasado lo que le aconsejó su dañada mente.
 al resarcir su odio con violenta y apresurada venganza.
 La ira es un arrebato de locura. Gobierna tu carácter:
 si no obedece, manda. Sujétalo con frenos y cadenas.
 (*Epist.* I, 2, 55-63)

Son consejos que el experimentado Horacio dirige a un joven que inicia su vida política. Pero porque es un hombre con experiencia no ignora que para alcanzar el éxito este modelo de conducta es (tal vez) condición necesaria, pero (seguro) no suficiente. *Eptstola* I, 18, 102-103 plantea la alternativa con crudeza: “o bien los honores y el dulce capitalito, o bien el apartado camino y el sendero de la vida retirada”. Horacio, que escogió la primera posibilidad, exhorta con conocimiento de causa:

Tú no indagarás nunca en sus asuntos privados y guardarás
sus confidencias, hasta bajo los efectos del vino o la ira.
No alabarás tus intereses ni censurarás los ajenos,
ni compondrás poemas, cuando él quiera ir a cazar.
(*Epist.* I, 18, 37-40)

Y no te retraigas ni te ausentes sin excusa
(*Epist.* I, 18, 58)

Mira muy bien lo que dices, de quién hablas y a quién
(*Epist.* I, 18, 68)

haz que la brisa cambiante no te haga recular
(*Epist.* I, 18, 88)

Quitate esa nube del sobrecejo: las más veces el reservado
toma la apariencia de cenizo, el taciturno de hosco.
(*Epist.* I, 18, 94-95)

En el verso 106 de esta misma carta llama *amicus* a Lolio: el antiguo cliente se ha convertido en patrón y ello, insisto una vez más, gracias a la poesía. Puede incluso sostenerse Horacio le debe favores a su obra, la cual, de esta forma, vista así y desde las circunstancias alcanzadas, toma el papel que antaño había desempeñado Mecenas.

La penúltima carta del libro I vuelve a estar dedicada a Mecenas, pero al margen de la salutación inicial (*Maecenas docte*) nada permite identificarlo como el patrón del poeta⁴⁴⁰. Se dirige a él en un plano de absoluta igualdad para quejarse de los imitadores (“¡Oh imitadores, hatajo servil!” [*Epist.* I, 19, 19]) y de “los ingratos lectores” que en privado disfrutaban su obra pero en público la desdeñan (*Epist.* I, 19, 35-36). A Horacio le preocupa su obra, su suerte futura, y a ella —en realidad a sí mismo—, dedica la última misiva de este ciclo. La misma inquietud se descubre en *Eptstolas* II, 1, dirigida a Augusto o a la posibilidad y

⁴⁴⁰ Cfr. E. Oliensis (1998), p. 173.

realidad de una poesía augústea, de la que Horacio sería máximo representante. El poema comienza con un elogio rutinario al César: “los intereses ítalos con armas proteges, con decencia adornas, con leyes enderezas” (*Epíst. II, 1, 2-3*), pero con rapidez pasa al asunto que le interesa, la creación de un canon literario contemporáneo, cuestión delicada, pues los romanos “salvo lo que ven caducado y pasado de fecha, por lo demás odio y desdén manifiestan” (*Epíst. II, 1, 21-22*):

Pero, si la novedad hubiera sido a los griegos tan odiosa como a nosotros, ¿qué sería ahora viejo? ¿O qué tendría para leer y hojear, cada uno a su gusto, el público?
(*Epíst. II, 1, 90-92*)

Entre las obras emprendidas por Augusto en su tarea de renovación cultural se encontraba la creación de una biblioteca en el templo de Apolo en el Palatino, que Horacio menciona en los versos 216-218 de esta epístola. Cabe suponer que en ella se guardaban obras de autores “caducos y pasados de fechas”, pero también las de algunos contemporáneos. ¿Cuáles? ¿qué criterio de selección seguir cuando no es posible acudir a la rancia prosapia? Horacio plantea el problema de otra manera: ¿qué poeta es digno de asumir el “rol” de cantor del *princeps*? Porque todos los poetas, Horacio se incluye, tienen la misma expectativa: que el César les llame, acabe con su pobreza y les obligue a escribir (*Epíst. II, 1, 226-228*). No todos los poetas pueden satisfacer tal misión, pues “a menudo los escritores mancillan con un poema indigno espléndidos hechos” (*Epíst. II, 1, 236-237*). Pero la culpa no es del poeta sino del patrón, que acepta (y recompensa) versos infames. Alejandro, por ejemplo, gratificó los versos toscos de Quérilo con monedas de oro, exhibiendo así su mal gusto literario. Pero no es el caso de Augusto, como prueba el hecho de que sus queridos poetas Virgilio y Vario no desmerecen su juicio sobre ellos ni los regalos que recibieron con gran crédito del donante (*At neque dedecorant tua de se iudicia atque/ munera, quae multa dantis cum laude tulerunt* [*Epíst. II, 1, 245-246*]). Horacio no elogia de manera directa a estos poetas, sino indirectamente a través de la justeza de la transacción: el intercambio entre Alejandro y Quérilo fue injusto, el de Augusto y sus poetas justo, lo cual redundaba en beneficio del donante, no de los poetas, como si el valor poético y el de mercado fueran intercambiables⁴⁴¹. En su *Vita Horatii* Suetonio señala que el

⁴⁴¹ Cfr. A. Barchiesi (1993), p. 156

princeps había pedido a Horacio un panegírico; cabe suponer que esperaba recibir un poema en el que se celebrara lo que Horacio, diciéndolo, se siente incapaz de cantar:

los sitios de las tierras, sus ríos, sus ciudadelas
sobre montañas, los reinos bárbaros y los conflictos
resueltos por todo el orbe bajo tus auspicios,
a Jano, guardián de la paz, recluso en su templo y
a tu Roma imperial convertida en el terror de los partos.
(*Epíst. II, 1, 252-256*)

La satisfacción de tal expectativa —sugiere Horacio— está al alcance de cualquier versificador medianamente competente: un poema laudatorio de tales características sería indigno del César, más exactamente, *debería serlo* si fuera un hombre culto y educado. Ampliando al máximo la distancia interpretativa, Horacio dicta al *princeps* el papel que debe aceptar en su relación con la poesía. En los versos finales de esta epístola, Horacio toma el papel de Augusto, y supone lo que *debe o debería* sentir cuando recibe poemas cuyas páginas inservibles están destinadas a servir de envoltorio: “enrojecería regalado con tan seboso regalo” (*Epíst. II, 1, 267*)⁴⁴². Nótese la radical inversión: el regalado, más aún, el que debe estar a la altura del regalo, es el presunto patrón, el cual, de esta forma, asume el “rol” de cliente que debe tomar sus precauciones, porque un regalo seboso sólo empacha el presente de quien lo recibe, mientras que un poema seboso también puede indigestar la memoria futura: de quien lo recibe, pero también de quien lo escribe, y Horacio era un poeta que aspiraba y deseaba la gloria inmortal⁴⁴³.

6) Páginas más arriba señalaba el interés que Horacio dedica en su *Ars Poetica* a las representaciones dramáticas, porque el teatro ofrece modelos de actuación en público. En la Roma de antaño —escribe en *Epístola II, 1, 103-110*—, se escuchaba a los mayores, se decía a los jóvenes “cómo agrandar la hacienda y menguar la ruinosa pasión”; en la actualidad, sin embargo, “el caprichoso pueblo se enardece con una sola pasión: escribir”. A diferencia de lo que sucede en la navegación o en la medicina, “poemas los escribimos todos, con preparación o sin ella” (*Epíst. II, 1, 114-117*).

⁴⁴² Cfr. N. Rudd (1989), pp. 10-11.

⁴⁴³ Cfr. E. Oliensis (1998), p. 197.

En los versos iniciales de la epístola I, 2 propone seguir a Homero, escuchar a su antepasado poético considerado como modelo de actuación, pues el “narrador de la guerra de Troya” “más llanamente y mejor que Crisipo y Crántor dice qué es loable, qué vergonzoso, qué útil, qué no” (1-4). En el *Ars Poetica*, Homero vuelve a servir de modelo, pero porque mostró con qué metro pueden y deben escribirse “gestas de reyes y caudillos y tristes guerras” (*Ars* 73-74). Se refiere al hexámetro dactílico que es el metro de la épica..., y el de la poesía didáctica: la *Eneida* está escrita con este ritmo, también el *De Rerum Natura* lucreciano, y asimismo las *Epístolas* horacianas, entre las que se incluye su *Ars Poetica*, lo cual sugiere que hay cierta afinidad o paralelismo entre las reglas del *recte vivere* y las del *recte scribere*⁴⁴⁴: Homero es maestro en unas y en otras. Y si en la *Epístola* I, 2 remite a Lolio al autor de la *Iliada* como maestro de las primeras, en el *Ars Poetica* sirve a los Pisones como modelo en lo que hace a las segundas.

No se sabe con certeza quiénes son los Pisones a los que está dedicada el *Ars Poetica*; Horacio Silvestre sugiere que Lucio Calpurnio Pisón el Pontífice y sus dos hijos. En cualquier caso, individuos prominentes con responsabilidades en la vida política y militar de Roma, pero que, al parecer, han caído en la pasión a la que me refería más arriba, escribir versos, cuando más bien deberían limitarse a leer poemas como, por ejemplo, la *Oda* III, 2:

Que el joven que se ha vuelto vigoroso
con la dura milicia,
aprenda a soportar alegremente
una estrecha pobreza;
que, jinete temible por su lanza,
acometa a los partos feroces, y que viva
a la intemperie, en medio de peligros.

Pero tal vez los Pisones no sean sólo los destinatarios de esta larga epístola, sino también su objeto: Horacio escribe directamente una preceptiva literaria e indirectamente sobre sus destinatarios, siguiendo de este modo a Cicerón, que había señalado que la ambigüedad, aunque no provoca grandes risas, es uno de los tipos de lo humorístico permitidos en la oratoria (*Orat.* II, 253 y ss.). También escucha al Arpinate cuando señala la enorme importancia que tiene para Roma la actividad literaria, al mismo nivel o incluso más valiosa que las

⁴⁴⁴ Cfr. C. Becker (1963), pp. 64-112.

gestas militares⁴⁴⁵. “Grecia nos superaba en doctrina y en todo género de letras, en lo cual era fácil que venciera a quienes no contendían”, escribe Cicerón en *Disputas Tusculanas* I, 1, 3. Pero luego sí se contentió, pues aunque Horacio admite que Grecia “introdujo en el agreste Lacio las artes” (*Epíst.* II, 1, 156-157), señala que a partir de cierto momento “llegamos a la cima del mundo: pintamos, cantamos/ y luchamos más sabiamente que los untados aqueos” (*Epíst.* II, 1, 32-33). En el *Ars Poetica* la situación se describe con los siguientes versos:

Nada sin intentar dejaron nuestros poetas
ni menor gloria merecieron cuando se atrevieron
a abandonar las huellas griegas y a celebrar los hechos
domésticos con tragedias o comedias de traje romano.
Y el Lacio no sería más poderoso por su valor y gloriosas
armas que por su lengua, si no ofendiera a cada uno
de sus poetas la paciente labor de lima. Vosotros,
oh sangre de Numa, censurad la obra que muchos días
y mucha corrección no hayan reducido y enmendado
diez veces hasta dejarla más pulida que una estatua.
(*Ars* 285-294)

La superioridad de las letras sobre las armas tiene como condición de posibilidad que los poetas sean verdaderos poetas y no malos versificadores necesitados de preceptivas para aprender a componer versos, al igual que Augusto necesitaba que Horacio sintiera en su lugar lo que debería sentir al recibir un poema “seboso”. Porque el valor político de la poesía va de la mano de la fundamental importancia social de sus auténticos cultivadores, frente a los que se encuentran quienes adoptan la pose de poetas, como si un actor lo fuera sólo por su caracterización. Demócrito había escrito: “Lo que un poeta escribe con posesión y espíritu divino es muy bello” (B 18 DK) y los malos versificadores, fiados en el *enthousiasmós*, lejos de trabajar una y mil veces sus textos, se sienten poetas porque no se cortan las uñas ni la barba, buscan los lugares apartados y evitan los baños (*Ars* 295-298), o escriben versos porque son de buena familia y están censados “con la ecuestre suma de dinero” (*Ars* 383-384): el elevado *status* social de los Pisones no los califica para ser poetas⁴⁴⁶. Más aún, al poeta rico se le plantea el problema adicional de no saber si se alaba su obra o se adula su persona (*Ars.* 419 y ss.); más adelante veremos que Nerón no era ajeno a esta tortura.

⁴⁴⁵ Cfr. C. O. Brink (1971), p. 321.

⁴⁴⁶ Cfr. D. Armstrong (1993), p. 213.

El "rol" del auténtico poeta es elevadísimo, la *Epístola* II, 2 lo compara con un "íntegro censor", que enriquece al Lacio "con su lengua rica", reprime lo rimbombante, alisa lo áspero y quita "lo que carece de virtud" (*Epíst.* II, 2, 120-123). Horacio, desde sus humildes orígenes, ha escalado tan elevada posición (*Sát.* I, 6; *Odas* II, 20; *Epíst.* I, 20): señal inequívoca de lo mucho que ha cambiado las cosas, indicio de que la necesidad de reintroducir y restablecer un orden perturbado por las guerras civiles, una vez superado el lamentable pero imprescindible uso de la fuerza, ya no puede ser asunto de las armas, sino de las letras, porque la auténtica poesía es *paideta politikón*⁴⁴⁷.

No será necesario insistir una vez más en los contenidos de tal educación: recuperación de los valores tradicionales del *mos maiorum* y, en especial, de la *pietas* (*Odas* III, 1), ejercicio de la *virtus* (*Odas* III, 2), de la justicia, de la perseverancia (*Odas* III, 3), de la moderación (*Odas* III, 4), justificación teológica del poder imperial (*Odas* I, 12), etc.⁴⁴⁸. Interesa destacar que tal labor pedagógica ya no toma pie, como quería Catón el Viejo, en la imitación del *exemplum* de los *maiores*, porque tal ejemplo está indisolublemente unido a las guerras civiles, a la inversión a la que me refería al comenzar el presente capítulo:

¿Qué llanura abonada con la sangre del Lacio
no atestigua con tumbas las batallas impías
y el estrépito, oído incluso por los medos,
de las ruinas de Hesperia?
¿Qué estrechos o qué ríos ignoraron
esta lúgubre guerra?
(*Od.* II, 1)

En el pasado romano resuena el *scelus* de Rómulo, renovado en los múltiples *scelera* de las guerras civiles. Cito de nuevo el *Épodo* VII:

Así es: a los romanos les persiguen
unos hados amargos y un crimen fratricida,
desde que por el suelo se esparció la inocente
sangre de Remo, aciaga para su descendencia.

Augusto ha puesto fin a este estado de cosas. Y son muchos los poemas que Horacio dedica al *princeps*. Pero tampoco pueden olvi-

⁴⁴⁷ Cfr. E. Fraenkel (1966), p. 392.

⁴⁴⁸ Cfr., por ejemplo, V. Cremona (1993).

darse las *Odas* IV, 3, 8 y 9, que celebran ese poder supremo de la poesía que luego se teorizará explícitamente en la epístola a Augusto y en el *Ars Poetica*. Porque, en el fondo, al igual que en las *Sátiras* saca a escena a sus enemigos convirtiéndolos en actores de una farsa⁴⁴⁹, poetizar la *amicitia* de Mecenas o las gestas del César no deja de ser una forma de hacerlas públicas y, de esta forma, obligar al celebrado a mantenerse fiel al personaje, recordarles que deben desempeñar un papel dictado por el poeta. Cicerón ya lo había advertido:

Pues lo mismo que el actor no le está permitido cualquier gesto ni al bailarín cualquier paso, sino los que son precisos, así la vida debe llevarse no de cualquier manera, sino de una manera determinada: esa manera es la llamamos conveniente y adecuada. Porque no creemos que la sabiduría se parezca al arte de navegar o a la medicina, sino, más bien, al arte del actor que acabo de mencionar y al de la danza, en el sentido de que reside sí misma y no debe buscarse fuera de ella fin, es decir, la realización de su arte. (*Orat.* III, 7, 24)

La historiografía romana, lo veremos en el siguiente capítulo, es otra forma de representación o, si se prefiere, otra estrategia de comprensión retórica de la política.

⁴⁴⁹ Cfr. K. Freudentburg (1993), p. 227.

XII. HISTORIA, IDEOLOGÍA, RETÓRICA

1) En *De oratore* II, 88, 360, Cicerón señala que él conoció a dos varones ilustres y dotados de una memoria casi sobrehumana, Cármadas y Metrodoro de Escepsis, los cuales afirmaban que “así como con las letras en las tablillas de cera, del mismo modo podían describir con detalle —mediante las imágenes de las celdillas que tenían— lo que querían recordar”. La analogía entre memoria y escritura también se lee en *De la partición oratoria* 26, 2 y en *Retórica a Herenio* III, 17: si escribimos en nuestra memoria al igual que sobre las tablillas de cera habrá que concluir que aquélla, de algún modo, es una especie de tablilla de cera. El planteamiento se entiende si se piensa que tanto en la memoria como en la escritura hay un conjunto de datos o noticias en potencia que pueden actualizarse, respectivamente, en el acto de recordar o leer, por lo que el pasado sólo existe si es recordado, o sea, en tanto que es leído. Si esto no sucede, queda en un estado fragmentario y aislado, al margen de toda referencia cronológica exacta, como ocurre cuando no importa (o no se consigue aprehender) la sucesión de acontecimientos englobados en una narración coherente desde un punto de vista cronológico, sino los mismos acontecimientos considerados en sí mismos: que Rómulo fundó la ciudad, que Tulio fue un rey bueno y Tarquino malo, que este o aquel romano, de una u otra familia, se condujeron heroicamente en defensa de la patria, acontecimientos todos ellos cuyo valor y significado en y para el presente ni aumenta ni disminuye por haber tenido lugar en uno u otro momento temporal, cuestión esta, decía, de todo punto indiferente en una concepción “ejemplar” de la historia como la que tenían los romanos, donde importa leer el pasado (recordarlo) con el objeto de extraer lecciones para el presente: el pasado es recuerdo actualizado. O lo que es lo mismo, el pasado y el presente se funden en un ser sin sucesividad temporal, porque ni a Quinto Máximo ni a Publio Cornelio Escipión les importaba que sus ilustres antepasados hubieran actuado en tal o cual fecha, sino que, en efecto, habían actuado de modo heroico: por esto, al margen de las circunstancias concretas, el espíritu de aquéllos —dice Salustio— “se inflamaba ardientemente en ansías de virtud” cuando veían las máscaras funerarias de éstos. “Es evidente —continúa el historiador— que ni aquella cera ni aquellas figuras tenían en sí tan extraordinaria fuerza, sino que, con el recuerdo de las hazañas de sus mayores prendía en el corazón de esos hombres excepcionales una

llama tan viva que no podía extinguirse hasta que el propio valor se pusiese a la altura de la fama y la gloria de aquéllos" (*Bell. Jug.* IV, 5-6). Ejemplos tan preclaros no deben caer en el olvido, deben mantenerse en la memoria, convertirse en *monumenta*, objetos que permiten y hacen recordar⁴⁵⁰. Conocer el pasado es recordarlo: tener en la memoria figuras y sucesos con valor ejemplar⁴⁵¹.

No puede sorprender, pues, que una de las tareas de los historiadores romanos fuera recolectar *exempla* para ilustrar, justificar y criticar puntos de vista retóricos, filosóficos, morales o políticos, creando de este modo un canon de figuras y sucesos con valor ejemplar a modo de compendio de los valores nacionales ofrecidos como modelo a seguir. Para Cicerón el *exemplum* "confirma o atenúa un hecho recurriendo a la autoridad o a la experiencia de personas o al resultado de algo" (*De inv.* I, 50, 49); según la *Retórica a Herenio*, "consiste en citar un hecho o dicho pasado dando el nombre concreto del autor" (IV, 49, 62) y deben ser adecuados al caso que ejemplifican, no ejemplificar cosas deshonestas y que no deben imitarse, y no ser falsos y por tal hay que entender que no puedan ser refutados (II, 29, 46)⁴⁵². Para el Arpinate el *exemplum* refuerza o debilita un lance mediante la *auctoritas* o mediante el caso impersonal y general de una persona o un acontecimiento; el autor de la *Retórica a Herenio* sostiene que su fuerza nace de que en ellos se menciona al *auctor*. En ambos casos, el *exemplum* tiene fuerza normativa, no lógico-formal, pues descansa en su capacidad para dar sentido estableciendo reglas y pautas de conducta en virtud de su función fuertemente asociativa⁴⁵³. Más en concreto, el ejemplo asocia algo presente con algo pasado, pues toma pie en la *auctoritas antiquorum*⁴⁵⁴.

Puede distinguirse entre *exempla* lógicos y simbólicos⁴⁵⁵. Los primeros están al servicio de la argumentación racional y son funcio-

⁴⁵⁰ Cfr. T. Jiménez-Calvente (1998), p. 912.

⁴⁵¹ Cfr. A. Rodríguez Mayorgas (2005), pp. 296 y ss.

⁴⁵² *Exemplum vitiosum est, si aut falsum est, ut reprehendatur, aut improbum, ut non sit imitandum, aut maius aut minus, quam rest postulat.*

⁴⁵³ Cfr. M. Stemmler (2000).

⁴⁵⁴ "Además, ¿acaso la misma autoridad de los antiguos, además de hacer más aceptables sus doctrinas, no enciende también el deseo de los hombres a imitarlos? En verdad que excita los deseos de todos y agudiza el esfuerzo cuando se les ofrece la esperanza de poder alcanzar la habilidad de un Graco o un Craso por medio de la imitación" (*Rhet. ad Her.* IV, 2, 2).

⁴⁵⁵ M. Stemmler (2000), pp. 159-160.

nales; los segundos, apelando a la *auctoritas antiquorum*, crean una forma no racional de normatividad en la medida que en ellos la autoridad personal de su protagonista incluso trasciende, también temporalmente, como señalaba más arriba, el hecho ejemplificado, pues no apuntan a la mejor comprensión de los hechos, ni a su correcta ubicación cronológica, sino a un proceso de elucidación normativa de valores que, en cierto sentido, aunque ha tenido lugar en la historia es, sin embargo, ahistórico. En la historiografía romana están en juego ejemplos simbólicos.

Influídos por los escritos teóricos de la escuela peripatética, algunos historiadores helenistas pensaron que los medios expresivos que Aristóteles había analizado en su *Poética* podían aplicarse a la historiografía: la introducción de lo patético o de lo sentimental, de peripecias y paradojas, darían lugar a una historiografía trágica o dramática, contra la que polemiza Polibio⁴⁵⁶. Timeo, por ejemplo, “está lleno de sueños, de prodigios, de fábulas increíbles, en una palabra repleto de supersticiones groseras y de una afición al milagro que sólo cuadra a las mujeres” (XII, 24, 5). Polibio rechaza el “estilo genealógico” que “cautiva a los que escuchan por puro gusto”, asumiendo que tal vez su obra pueda resultar tediosa y que “sólo un tipo de lectores la aprobará y la encontrará indicada” (IX, 1, 2-3), pues no se ha dejado llevar “tanto por el goce que puedan experimentar futuros lectores como por el provecho de quien nos lea atentamente” (IX, 2, 6), lo cual obliga a buscar incondicionalmente la verdad (*alêtheia*), sin permitir en ningún momento la falsedad (*pseudos*).

Pseudos menta lo falso en sentido ontológico, algo no-existente al margen de implicaciones morales; *alêtheia*, por su parte, no designa tanto la verdad de lo que es, cuanto simple y llanamente lo que es, el desvelarse del ser, por expresarlo con terminología heideggeriana. *Mendacium*, palabra latina que traduce la griega *pseudos*, por el contrario, tiene fuertes connotaciones negativas: el *mendax* no se limita a contar mentiras, las dice con intención, engaña voluntaria y conscientemente⁴⁵⁷. La historia, por supuesto, no miente, pues dice lo

⁴⁵⁶ Cfr. K. von Fritz (1956).

⁴⁵⁷ Polibio conoce esta distinción: “Yo estoy de acuerdo en que la verdad es la guía de los libros de historia. En algún otro lugar de mi obra [I, 14, 6] he usado tales palabras: si a un cuerpo vivo se le arrancan los ojos, queda totalmente inútil: lo mismo ocurre con la historia, si se le priva de la verdad; lo que queda es una fábula totalmente inservible. Con todo, distinguimos entre dos clases de mentira, la intencionada y la debida a la ignorancia. Debemos perdonar a los que se desvían

que ha sido (*res gesta*)⁴⁵⁸, pero desde el punto de vista indicado, y desde la perspectiva romana, en modo alguno puede decirse que las narraciones ficticias, fábulas o argumentos sean "mendaces", por la sencilla razón de que como advierte el autor de la *Retórica a Herenio* no engañan: o bien no quieren ser ni verdaderas ni verosímiles (*nec verae nec veri similes res*), o bien dicen cosas que no fueron, pero que podrían haber sido (*res ficta, quae tamen fieri potuit*). ¿Quiere esto decir que la credibilidad de los *exempla* no depende de su valor de verdad, sino de la habilidad retórica del historiador para alcanzar la verosimilitud, que la historiografía, en definitiva, es un género literario próximo a la poesía? ¿es acaso Virgilio el verdadero historiador de Roma?

2) Cicerón afirma que los antiguos historiadores romanos "sin tipo alguno de ornato, tan sólo dejaron constancia de lo que acaeció, de cuándo, de dónde, y de sus protagonistas", pues en aquel entonces "la historia no era otra cosa que un ensamblaje de anales (*annalium confectio*)". A diferencia de lo que ocurría entre los griegos, al historiador romano le bastaba con no ser mendaz (*satis est non esse mendacem* [*De orat.* II, 12, 52-53]). Para el Arpinate, por el contrario, la historiografía es competencia del orador y en grado superlativo "si se atiende al fluir del discurso y la variedad" (*De orat.* II, 15, 62). La antigua historiografía romana, añade, se adecuaba por completo al modelo analista, pues tanto el historiador como el *pontifex* se limitaban a conservar y guardar memoria pública de los hechos acontecidos, al punto de que sus crónicas constituían el modelo estilístico de aquellos historiadores y de que éstos pretendían asumir la autoridad de aquél. No es este el momento de precisar hasta qué punto es acertada esta caracterización, pues sólo interesa saber qué debe ser, desde el punto de vista ciceroniano, la historiografía. Los antiguos historiadores representan un modelo negativo: la historiografía que quiere Cicerón no admite comparación con las crónicas pontificales,

de la verdad porque la desconocen, pero debemos mostrarnos irreconciliables con la mentira intencionada" (XII, 12, 3-5). Cfr. M. Hose (1996).

⁴⁵⁸ "El que se apoya en la exposición de los hechos tiene tres formas: la fábula, la historia, el argumento. Es una fábula cuando no contiene hechos ni verdaderos ni verosímiles, tal como son los que nos han transmitido las tragedias. La historia trata de hechos sucedidos pero alejados de la memoria de nuestra época (*historia est gesta res, sed ab aetatis nostrae memoria remota*). El argumento trata de un asunto ficticio pero que pudo suceder, como los argumentos de las comedias" (*Rhet. ad Her.* I, 9, 13).

sino con las obras de los grandes historiadores griegos, los cuales, alejados como estaban de la vida pública, aplicaron las reglas que rigen el arte de la elocuencia a su labor como historiadores. En el caso de Roma, la autoridad, prestigio y presencia pública del *pontifex* se traslada a sus crónicas; de igual modo, la autoridad y el prestigio político de los historiadores antiguos se trasmite a sus obras históricas. Cicerón, por su parte, quiere complementar este principio de autoridad política personal con criterios retóricos, pues de esta forma la historiografía tendría mayor impacto sobre la conducta y valores de la comunidad romana; desea, en definitiva, ganar audiencias para la historiografía.

Páginas más arriba señalaba que el problema no era tanto la "influencia griega", cuanto su control y utilización. En la confluencia ciceroniana entre historia y retórica está en juego la misma cuestión: a la par que quiere ampliar el campo de acción de la historiografía desea desplazar el sujeto de la historia, no su objeto, sino su autor, el historiador, pues para escribir la historia que recomienda hace falta una sólida formación como orador (como la que él tenía), al alcance no sólo de la aristocracia más tradicional, sino de todo aquel con suficientes recursos económicos⁴⁵⁹. Por otra parte, y tal vez aquí esté el núcleo del asunto, este acceso es susceptible de ser regulado. Se comprende así el sentido último de la utilización ciceroniana de modelos griegos en historiografía y retórica: en la medida en que son ajenos cabe administrar con fines políticos la posibilidad de acceder a ellos⁴⁶⁰. No está en juego el objeto de la historia, que el Arpinate no duda sean los hechos, sino la posesión de capital simbólico, la utilización y el control de una nueva forma de riqueza: la expropiación del capital cultural de la Grecia colonizada, así como su sabia utilización⁴⁶¹.

La división de *Retórica a Herenio* I, 8, 12 y ss. entre *fabula*, *historia* y *argumentum*: también se lee en Cicerón:

La [narración] que consiste en la exposición de los hechos se divide a su vez en tres clases: el relato legendario, la historia y la ficción. El relato legendario narra hechos que no son ni verdaderos ni verosímiles, por ejemplo: "Enormes dragones alados, uncidos al yugo...". La historia es la exposición de hechos

⁴⁵⁹ Cfr. A. Feldherr, (2003), p. 203.

⁴⁶⁰ No puede olvidarse que el acceso físico a los textos de la literatura griega estaba reservado a sectores muy limitados de la población. Cfr. E. J. Kenney, (1982); tb. R. Starr, (1987).

⁴⁶¹ Cfr. Th. N. Habinek, (1998), pp. 62-63.

reales alejados de nuestra época, por ejemplo: "Apio declaró la guerra a los cartagineses". La ficción es la narración de un hecho imaginado pero que hubiera podido ocurrir, como este ejemplo de Terencio: "Desde que mi hijo salió de la pubertad" (*De inv.* I, 19, 27)⁴⁶².

En el *Brutus*, por ejemplo, afirma que Demócates había escrito la historia de su época *no tam historico quam oratorio genere*, "con un estilo más propio de un orador que de un historiador" (*Brut.* 286). De igual modo, cuando remite a Ático un comentario sobre su consulado escrito en griego advierte que "es más bien histórico que encomiástico" (*ad Att.* I, 19, 10). Es interesante señalar que Cicerón emplee la palabra *commentarii*, porque a mediados del siglo I a.C. la literatura biográfica y autobiográfica era un género ya establecido como medio para la exposición de la propia *virtus*. Los *commentarii* como género literario expresan un recuerdo personal, algo vivido y experimentado por el mismo autor, de este modo sujeto y objeto de la narración, y ello frente a los *commentarii* oficiales, que eran informes o protocolos que los magistrados tenían que documentar a instancias del Senado⁴⁶³. Quien lee *commentarii* personales sabe que tiene entre manos un texto justificatorio, un escrito histórico que pretende rentabilizar capital simbólico en términos de capital político⁴⁶⁴. Lo cual, es obvio, no tiene que estar en contradicción con la *fides historica*.

Si como decía más arriba escribir historia es recordar, podrá concluirse que algunos poetas escriben historia, pues también ellos traen a la memoria figuras y sucesos con valor ejemplar, también ellos manejan capital simbólico. A propósito del poema que Cicerón dedicó a Mario, Ático plantea el problema de saber hasta qué punto es "verdad". Responde Cicerón:

¡Vive Dios que no quiero pasar por mentiroso! (*et mehercule ego me cupio non mendacem putari*). Sin embargo, estos tales, amigo Tito, no saben lo que hacen al exigirme que, en esta empresa, diga la verdad, como si fuera un testigo y no un poeta; sin duda se creen que Numa conversó con Egeria y Tarquino fue coronado por un águila (*De leg.* I, 1, 4)

Quinto comprende que de acuerdo con su hermano "hay que observar unas leyes en la narración histórica y otras distintas en la

⁴⁶² Cfr. tb. Quint. II, 4, 2. Posteriormente, Sexto Empírico distinguirá entre *historia* o exposición de los hechos realmente acaecidos, *plásma* o narración de hechos no acaecidos, pero narrados a semejanza de los sí acaecidos, y *mythos* o exposición de hechos nunca acaecidos y, además, falsos (*Adv. math.* I, 252-254; 263-268).

⁴⁶³ Cfr. F. Bömer (1953).

⁴⁶⁴ Cfr. P. Scholz (2003).

poesía", pues en la primera se decide la verdad y en la segunda el resultado artístico (*in illa ad veritatem cuncta referantur, in hoc ad delectationem pleraque*). Ahora bien, con esto en modo alguno queda resuelta la dificultad, con mayor precisión: aunque Cicerón distingue con claridad y facilidad entre los hechos fantásticos y los acontecimientos del pasado (que, a diferencia de los anteriores, exigen ser narrados según un criterio de verdad), pasa por alto el asunto crucial: distinguir entre "lo que ha sido" y "lo que no fue pero pudo haber sido". El problema reside en que la historia se ocupa de lo que ha sido, pero mediante *exempla* de los que se exige que no sean falsos, o sea, que no puedan ser contradichos.

Imaginemos a un historiador que introduce un *exemplum* ficticio, que no fue pero que podría haber sido, y que sin embargo no puede ser refutado por otro historiador: está claro que el primero no es *mendax*, pues no quiere engañar, sino ejemplificar, pongamos por caso, cómo actuaron los romanos de antaño en situaciones de extremo riesgo: aunque en sentido estricto (positivista, si se me permite el anacronismo) no dice lo que fue, no miente, pues es verdad que en situaciones de grave peligro los romanos actuaron de ese modo y aún lo es más que en tales circunstancias *deben* actuar como sugiere o insinúa el *exemplum* aducido. Supongamos también que este historiador presenta una narración tal y como lo exige la costumbre, la opinión y la naturaleza, que además respeta las circunstancias temporales, las dignidades de las personas, las razones de las decisiones, la adecuación de los lugares, y todo ello para que no pueda utilizarse como refutación que el tiempo fue poco o que no hubo causa alguna, o que el lugar no era adecuado, o que los hombres mismos no pudieron llevarlo a cabo o sufrirlo: de acuerdo con la *Retórica a Herenio* tal narración será verosímil, si bien, advierte, "si el asunto es verdadero, también se deben guardar estos preceptos en la narración"⁴⁶⁵. Desde un punto de vista retórico, las narraciones históricas y las ficticias deben satisfacer las mismas condiciones, cabe incluso que si no se las respeta la misma verdad no sea creída: la credibilidad de la historia se subordina a las exigencias de verosimilitud, algo que

⁴⁶⁵ *Veri similis narratio erit, si, ut mos, ut opinio, ut natura postulat, dicemus; si spatia temporum, personarum dignitates, consiliorum rationes, locurum opportunitates constabunt, ne refelli possit aut temporis parum fuisse, aut causam nullam, aut locum idoneum non fuisse, aut homines ipsos facere aut pati non potuisse. Si vera res erit, nihilominus haec omnia narrando conservanda sunt. (Rhet. ad. Her. I, 9, 16).*

hay tener muy en cuenta a la hora de estudiar a los historiadores romanos, los cuales se dieron cuenta de que la verdad siempre está en función de las necesidades políticas del presente. Y Cicerón, por su parte, se percató de que estas necesidades piden, incluso exigen, retórica.

Cuando en el texto del *De legibus* citado más arriba Cicerón distingue entre poesía e historia no atiende tanto al objeto cuanto al sujeto, esto es, a su intención: a diferencia del poeta, el historiador no quiere pasar por mendaz, puesto que si así fuera perdería toda credibilidad y toda visibilidad política positiva. Nótese, por otra parte, que en este mismo pasaje no se concluye que una cosa es la poesía y otra la historia, sino que en la segunda hay que observar unas leyes y otras en la primera, puesto que una procede *ad veritatem* y otra *ad delectationem*. Las críticas ciceronianas a los primeros historiadores romanos son interesantes, entre otras cosas, porque permiten entrever qué esperaban encontrar los lectores del siglo I a.C. en los libros de historia y, en consecuencia, qué no hallaban en los textos de los antiguos historiadores: no les era suficiente el qué, también querían el porqué. Pero de aquí no se sigue que la retórica deba servir a esta exigencia. En *De finibus* III, 11, 36 Cicerón se pregunta si acaso hay alguien que al conocer los hechos, palabras y consejos de los *maiores* "no experimente en su alma ningún placer"; algo más adelante, aunque reconoce que en la historia hay "utilidad" y "deleite", admite que sobre todo lo segundo, dado que disfrutaban con ella hombres de muy baja condición ("que no tienen esperanza alguna de tomar parte en los asuntos públicos"), incluso hay ancianos ("que no tienen esperanza de ejercer la política") que desean "oír o leer relatos históricos" (V, 19, 51-52). Del mismo modo, en *ad Fam.* V, 12, 4-5, señala que nada entretiene más al lector "que el cambio de circunstancias y vicisitudes de la fortuna", pues los hechos inciertos y cambiantes de los hombres eminentes ponen de manifiesto "sorpresa, expectación, alegría, desgracia, esperanza, temor", y si además finalizan de manera notable, "el espíritu se satisface con el agradabilísimo placer de la lectura". De estos textos se sigue que al menos en algún sentido la historia también debe ser *ad delectationem*, así como que la primera historiografía no satisfacía esta condición, pues "nos entretiene mediocrementemente", dice Cicerón en la carta citada. ¿En qué sentido? En el mismo en el que el aticismo de Demóstenes no impedía que la gente acudiera "en masa de toda Grecia para escucharle", mientras que cuando hablaban los oradores aticistas romanos (almas gemelas de los primeros historiadores por lo que ahora interesa) "se va no sólo el

público —cosa humillante ya de por sí— sino también los abogados asistentes” (*Brut.* 289). Por esto la exigencia de que “en la narración de los hechos quede claro no sólo lo que ocurrió o lo que se dijo, sino también de qué modo; que cuando se hable de los resultados, que se expliquen todos los factores debidos al azar, a la prudencia o a la temeridad: y no sólo la actuación de los protagonistas en sí, sino la biografía y el carácter de quienes puedan destacar por su fama y renombre” (*De orat.* II, 15, 63), por esto esta exigencia pide retórica, porque sólo ella da lo que las audiencias quieren, en la medida en que sabe apelar a sus emociones. Pero apelar a las emociones no significa renunciar a la verdad y convertir la historia en mero entretenimiento, sino ser consciente de los aspectos irracionales de las exigencias de obtener visibilidad política positiva.

3) Tras señalar Cicerón que unas son las leyes de la historia y otras las de la poesía, en el texto citado del *De legibus* Ático comenta que el Arpinate está obligado a escribir un libro de historia⁴⁶⁶; continúa rememorando la áspera aridez de la antigua historiografía romana. Quinto se muestra de acuerdo y señala una pequeña discrepancia con su hermano: él prefiere la historia más remota, Cicerón, sin embargo, se decanta por la “contemporánea, que abarque los sucesos en que él tomó parte”. Por último, el Arpinate se disculpa por no emprender esta tarea, sugiriendo que su actividad política se lo impide: “tamaño obra no puede emprenderse ocupado y preocupado como estoy; hacen falta dos cosas: verse libre de afanes y verse libre de asuntos”.

Pero Cicerón, en cierto sentido, sí escribió esta historia o, al menos, diseñó en sus rasgos generales cómo debía hacerse. No deja de ser curioso que su *República* comience con un acontecimiento como los historiados en la tradición analística: “qué es eso del segundo sol de que se ha dado noticia en el Senado” (*Rep.* I, 10, 15)⁴⁶⁷,

⁴⁶⁶ “Pues se piensa que, tratándola tú, se conseguiría que tampoco en este género tuviéramos que reconocer la superioridad de Grecia. Es más, para que sepas mi opinión personal, me parece que debes este tributo no sólo a los admiradores de tus obras, sino hasta a la Patria, a fin de que la fue por ti salvada sea también ilustrada por ti (*ut ea quae salva per te est, per te eundem sit ornata*). A la verdad que, por lo que se me alcanza y te he oído decir muchas veces, falta una historia en nuestra Literatura. Y tú puede ciertamente llevar a cabo esa historia, tratándose, como se trata, según tú mismo sueles decir, de cosa como ninguna digna de un orador (*unum hoc oratorium maxime*)” (*De leg.* I, 2, 5).

⁴⁶⁷ Cfr. A. Feldherr (2003), pp. 205 y ss.

problema que, como la historia, no es asunto de *fides*, sino de *ratio*, pues a propósito de él “no es cosa de desconfiar tanto como de buscar una explicación” (*ut no tam fides non habenda quam ratio quarenda sit*). Para dar cuenta de este fenómeno meteorológico no se acude a la autoridad del *pontifex*, sino a Panecio y Sócrates, y por la misma razón por la que los dialogantes que intervienen en la *República* están legitimados para ocuparse de “la ciencia de los asuntos civiles”. Panecio y Sócrates estudiaron con ahínco los fenómenos celestes, de igual modo los participantes en el diálogo ciceroniano tienen autoridad “no sólo por la práctica, sino también por la dedicación al estudio y la enseñanza” (*Rep. I, 8, 13*), son sujeto y objeto del texto, saben de lo que hablan porque lo han vivido y han reflexionado sobre ello, porque son parte de la trayectoria real de la historia romana y porque han pensado sobre la república ideal que se describe a la largo de la obra, pues tal es el tema de este texto: salvar el abismo entre una y otra⁴⁶⁸.

Aunque tal república ideal nunca existió en los tiempos históricos, Cicerón no es mendaz cuando la define, en ese marco dador de realidad que es su propio texto, como “aquella que nuestros padres recibieron de nuestros antepasados y nos transmitieron a nosotros” (*Rep. I, 46, 70*). Por ello, porque no hay mentira en la reconstrucción histórica, la elucidación de la constitución ideal (tal y como ha quedado delineada a lo largo del libro I) puede y debe hacerse al hilo de la consideración de la *res publica* romana histórica (que se expondrá en el libro II), y tal tarea puede llevarla a cabo, en función de su *auctoritas*, un personaje histórico y a la vez ideal (“ejemplar”). Escipión satisface ambos requisitos, como reconoce Lelio, pues tiene una doble experiencia: de los antepasados y del presente⁴⁶⁹. Al comienzo del libro II otro personaje histórico, pero también ejemplar, Catón el Viejo, traído a colación por Escipión, reflexiona sobre la historia de Roma señalando que la superioridad de la constitución romana nace de ser un producto histórico, pues a diferencia de otras,

⁴⁶⁸ Cfr. J. E. G. Zetzel (1994), pp. 30-32.

⁴⁶⁹ “De ti, y solamente de ti depende esto. Porque ¿quién mejor que tú puede hablar, teniendo tú mismo los más ilustres de ellos, de la experiencia de nuestros antepasados? Porque, si se trata de la mejor forma de república y nosotros tenemos esa forma perfecta, aunque no sea ahora, sino que la tuvimos en otro tiempo, ¿quién más brillante que tú? Lo mismo que si se trata de proveer para el gobierno futuro, siendo así que tú tuviste una previsión para siempre al superar por dos veces momentos terribles de este urbe” (*Rep. I, 47, 71*).

surgidas por la voluntad y resolución de un legislador particular, la *res publica* romana “no se debe al ingenio de un solo hombre, sino de muchos, y no se formó en una generación, sino en varios siglos de continuidad” (*Rep.* II, 1, 2). La exposición de Escipión no toma pie en Platón, sino en este principio catoniano que afirma que la república romana surgió históricamente.

Más arriba señalaba que los *exempla* rebasaban todo marco cronológico preciso, ahora, en el texto de Cicerón, vemos cómo pasado, presente y futuro se amalgaman como la coexistencia histórica y a la vez atemporal de acontecimientos aislados que sin embargo están unidos en tanto que patrimonio común de valores coagulados bajo la forma de *mos maiorum*: el modelo no es una mendaz república ideal y utópica, sino una *res publica* en su desarrollo histórico, que por ello puede ser ejemplo ideal para el futuro desarrollo histórico. Afirma Escipión:

Por lo que mi discurso va a recordar ahora al “origen” del pueblo romano tal como solía hacerlo Catón, pues prefiero usar sus mismas palabras. Conseguiré mejor mi propósito si os muestro cómo nació y creció nuestra república, y luego ya formada, estable y fuerte, que si, como hace Sócrates en la obra de Platón, yo mismo me imagino una. (*Rep.* II, 1, 3).

Se satisface así, en la *República*, la exigencia de Quinto (que prefiere la historia remota) y la de Cicerón y Ático (que se decantan por la contemporánea), pues a lo largo de las intervenciones del Africano se entremezclan y sustentan ambas posibilidades: de un lado, su voz, a fin de cuentas la de un personaje histórico que diserta sobre la historia de Roma; de otro, la de los análisis y posibles innovaciones que se dibujan a lo largo de la obra que el autor actual Cicerón protege bajo el *exemplum* de Escipión.

¿Se ha renunciado a la *fides historica*? Es cierto que Cicerón pide a Luceyo que cuando escriba la historia de su consulado lo engalane “incluso más de lo que quizá a ti te parece y que ahí descuides las leyes de la Historia (...) y por el cariño que me tienes seas un poquito más generoso de lo que permite la verdad” (*ad Fam.* V, 12, 3). Que el Arpinate pida a su amigo que no sea por entero veraz, no quiere decir que desconozca que la historiografía exige veracidad. ¿Acaso alguien se atrevería a defender que Escipión o Catón son “mendaces”? ¿Puede concebirse Cicerón a sí mismo como “mendaz”? Pues *mendax* —ya lo indicaba—, no es aquél que en un momento u otro, por una u otra circunstancias, no dice la verdad (en este caso, la histórica), sino un tipo peculiar y determinado de carácter que disminuye la autoridad

o el *status*, al punto de que “no solemos dar crédito a un hombre mendaz, ni siquiera cuando dice cosas verdaderas” (*De div.* II, 71, 146). Por esto, a propósito del poema dedicado a Mario, Cicerón afirma que no quiere pasar por “mendaz”: el poeta no lo es porque diga, por ejemplo, que Numa conversó con Egeria o que Tarquino fue coronado por un águila, pero si se descubre que un historiador es *mendax* no será creído aunque diga cosas verdaderas, porque en la historiografía está en juego, sobre todo, la *auctoritas* del autor, que no es un valor abstracto, sino concreto: se tiene autoridad en la medida en que puede influirse sobre la conducta de los demás. El historiador, vía retórica, tiene que generarse auditorios.

Después de que la retórica separara el campo de las *res fictae, quae tamen fieri potuerunt* del terreno de la mentira y del engaño consciente (*mendacium*), la ficción puede ocupar un lugar en la narración histórica como verdad potencial, pues los *exempla* no obtienen su fuerza de los hechos del pasado, tampoco demuestran hechos del presente, sino que, por decirlo con Michael Stemmler, crean predisposiciones o imágenes evocativas subordinadas al ámbito de lo verosímil y lo probable. Por esto, y al margen de la cuestión, en estos momentos indiferente, de la historicidad (o falta de ella) de los hechos, Cicerón cree que los hay potencialmente verdaderos en atención al *mos maiorum*, pues la historia de Roma no es contingente, sino el desarrollo gradual y necesario de un germen ya presente en esas costumbres de los antepasados, porque la República ha llegado a su forma perfecta “como por un camino y un curso natural” (*Rep.* II, 16, 30). Cicerón no toma como modelo una república abstracta e ideal porque los *mores maiorum* no flotan en el cielo platónico, sino que se encarnan en la historia y ésta, a su vez, es la suma de tales *exempla*, porque no se resuelve el establecimiento de genealogías de sangre en orden a establecer un canon de conducta y competencia entre los *nobiles* de las nuevas generaciones, sino la fundamentación histórica y a la vez atemporal de la identidad de la *urbs*. Roma es eterna.

Se comprende así que Cicerón, en su búsqueda del consenso, no quisiera dar *exempla* al servicio de la agitación *popular*. El *mos maiorum*, también lo he señalado, legitima históricamente determinada política, aquélla que Cicerón considera que encarna el genuino ideal republicano. De forma paralela, introducir nuevos *exempla* es una manera de legitimar nuevas políticas, pero estos nuevos ejemplos siempre conllevan el peligro de romper el consenso establecido a partir de los antiguos. Así sucedió, por ejemplo, en el caso de los Gracos, cuya política *popular* acabó coagulando como *exemplum* y se

convirtió en tradición autónoma tanto más peligrosa cuanto más próxima del presente: de aquí la ambigüedad ciceroniana, que hace un uso diferente de tales *exempla* en función del contexto⁴⁷⁰. A despecho de su orientación anti-*popular*, hay ocasiones en las que valora tal ejemplo de manera positiva. (Cfr., por ejemplo, *Leg. Agr.* II, 81). En el fondo, las propuestas de reforma agraria de los Gracos no estaban tan alejadas de lo “acostumbrado por los antepasados”, pero, a la vez, establecían disfuncionales divisiones para el consenso que deseaba Cicerón. El problema de la “verdad histórica”, en definitiva, se resuelve en saber hasta qué punto y en qué medida determinada interpretación pervierte lo que “en realidad” dijeron los *maiores*, porque a la vez que establece la identidad de los romanos, el *mos maiorum* también indica sus límites en la medida en que señala qué *no es* romano. ¿Satisface *nostra aetas* las exigencias del *mos maiorum*? ¿Cabe integrarla en la serie histórica de los *exempla*? Cicerón es pesimista:

Nuestra época, en cambio, habiendo heredado como una imagen de la república, pero ya empalidecida por el tiempo, no sólo dejó de renovarla con sus auténticos colores, sino que ni siquiera se cuidó de conservar su forma, al menos, y su contorno (...) No por infortunio, sino por nuestras culpas, seguimos hablando de república cuando ya hace mucho tiempo que la hemos perdido. (*Rep.* V, 1, 2)

Justo por ello, incluso individuos cogidos “en manifiestas infamias” pueden aducir *exempla*, pero no “históricos”, sino actuales (*Verr.* II, III, 89, 207). Cicerón se dirige a Hortensio, abogado de Verres:

Así que, ¿a dónde o a qué ejemplos me remites? ¿De aquellos hombres que actuaron entonces en la república, cuando las costumbres eran de lo más puro, la estima de los hombres se consideraba de gran importancia y los juicios se celebraban con rigor, me traes a la arbitrariedad y el libertinaje de los hombres de hoy y en aquellos contra los que el pueblo romano considera que deben tomarse unas medidas, buscas tú precedentes para tu defensa? (*Verr.* II, III, 90, 210).

Cicerón no rechaza “las costumbres actuales” con tal de que satisfagan una condición: “que de ellas sigamos los ejemplos que aprueba el pueblo romano, no los que condena”. Desde este punto de vista histórico, Publio Servilio y Quinto Cátulo, los jueces del caso, rompen la

⁴⁷⁰ Cfr. J. Béranger, (1972).

temporalidad de la historia, pues aunque pertenecen a “nuestra época” forman parte de “aquel grupo de hombres más antiguos e ilustres, sobre los que he hablado antes”. Hortensio no puede aducir los *exempla* de los Africanos, los Catones o los Lelios, sino otros más recientes: Quinto Cátulo padre, Gayo Mario, Quinto Escévola, Marco Escauro, Quinto Metelo, que “gobernaron provincias y recabaron trigo en concepto de granero particular”. Son estos y parecidos individuos (por lo general *populares*) los que no han renovado a la República con sus auténticos colores y sus perversiones introducen la temporalidad en la historia de Roma, pues apuntan posibilidades que no eran pero pueden ser (no era gobernar una provincia en provecho propio, pero el *exemplum* de estos individuos muestra que puede ser) y entre ambos extremos se introduce la dimensión temporal que marca la diferencia entre lo que fue (en el pasado) y debe ser (en el presente) y lo que es (en el presente) y podrá ser (en el futuro), quebrándose de este modo la perfecta atemporalidad de una historia en la que incluso pueden integrarse hechos ficticios, que no han sido pero que podrían haber sido verdaderos en nombre de ese *mos maiorum* que actúa a modo de común denominador ideal de la Roma eterna que cantarán los poetas augústeos: eternidad no el sentido de carecer de principio y de final, sino en el de ser sin sucesividad temporal.

Cicerón propone una historia política en sentido estricto, como la que escribirá Tito Livio. Se comprende así el papel que en ella debe asumir la retórica, pues estos delicados equilibrios entre pasado, presente y futuro, entre voces históricas y propuestas programáticas, entre historia y eterna atemporalidad, esos equilibrios, en definitiva, en los que el Arpinate se manejaba con gran soltura, no puede hacerse de cualquier manera, con la prosa árida y seca de los antiguos historiadores, sino con los recursos que tiene a su disposición el orador bien educado, pues a este respecto tan importantes son los *fundamenta* como la *exaedificatio*. Cicerón afirma de manera explícita que “los cimientos” de la narración histórica son “no atreverse a mentir en nada”, “atreverse a decir toda la verdad” y que “no haya sospecha de simpatía o animadversión” (*De orat.* II, 15, 62); pero sabe también que la historiografía que él necesita para sus fines políticos pide que se tenga muy en cuenta “el armazón y la construcción”⁴⁷¹,

⁴⁷¹ “La lógica de la narración exige un orden cronológico, así como una descripción del escenario; además exige —puesto que en los grandes acontecimientos y que merecen ser recordados el lector espera encontrar primero lo que se quería hacer,

porque sólo así puede establecerse la continuidad entre la República escrita (la escritura de la historia de la República) y la República actual, encadenamiento al que aspira Cicerón y que también está presente en la historiografía de Tito Livio.

4) La historia es como ese *ars memoriae* que el orador necesita, pues “sólo quienes tienen una memoria vigorosa saben qué es lo que tienen que decir y hasta dónde y cómo, y lo que ya han respondido y lo que les falta” (Cic. *Orat.* II, 87, 355). Quien posee tal “memoria vigorosa” debe agradecerlo a la naturaleza, si bien existe una técnica para potenciar “lo que ya ha sido procreado y surgido dentro de nosotros”⁴⁷². En primer lugar, deben memorizarse un conjunto de *loci* en orden a generar una topografía mental, para luego, en un segundo momento, rellenar estos lugares con un conjunto de *imagines* que remitan al hecho o las palabras que se desea recordar, al igual que las *imagines* que se portaban en las *pompas funebres* permitían rememorar los hechos gloriosos de los antepasados. Las imágenes deben ser activas, *imagines agentes* por expresarlo con la *Retórica a Herenio* (III, 22), pues sólo así pueden satisfacer su función evocativa. Tito Livio, por su parte, desea “evocar los hechos gloriosos del pueblo que está a la cabeza de la tierra” (Praef. 3), afán particularmente laborioso, pues “se retrotrae a más allá de setecientos años” (Praef. 4) y los acontecimientos tan lejanos en el tiempo quedan oscurecidos “como cuando se vislumbra con dificultad algo que está muy distante en el tiempo” (6, 1, 2)⁴⁷³. Tarea evocativa tan enorme y compleja exige fraccionar la materia en unidades susceptibles de recuerdo, péntadas y décadas, al igual que el autor de la *Retórica a Herenio* recomendaba dividir los *loci* en partes manejables y colocar una marca cada cinco lugares (III, 18). Los individuos y los hechos historiados son como

a continuación lo que ocurrió y por fin sus consecuencias— acerca de los primero señalar cuál es la opinión del historiador, y que en la narración de los hechos quede claro no sólo lo que ocurrió o lo que se dijo, sino también de qué modo; que cuando se hable de los resultados, que se expliquen todos los factores debidos al azar, a la prudencia o a la temeridad; y no sólo la actuación de los protagonistas en sí, sino la biografía y carácter de quienes puedan destacar por su fama o renombre. En cuanto a la expresión, hay que tratar de alcanzar un estilo anchuroso y apacible y que fluye con una especie de suavidad, sin sobresaltos y sin esa dureza propia de la oratoria judicial ni los puyazos dialécticos del foro” (*De orat.* II, 15, 63-64).

⁴⁷² Sobre estas cuestiones cfr. H. Blum (1969). Tb. I. Gómez de Liaño (1992). F.A. Yates (1974).

⁴⁷³ Cfr. M. Jaeger (1997), pp. 20-23.

esas *imagines agentes* que importan instrumentalmente porque permiten recordar: al historiador no le interesa tanto el pasado en sí mismo (*res gestae*), cuanto su recuerdo (*memoria rerum gestarum*), pues desea guardar memoria de los acontecimientos del pasado y sus protagonistas para de este modo aislar acciones singulares que puedan utilizarse en diferentes situaciones, al margen de unos y otros, individuos y hechos concretos, que importan sobre todo porque corpoerizan *exempla*.

Tito Livio es un elemento fundamental en la construcción de ese producto ideológico y hondamente romano que son los *mores maiorum*, y es un buen ejemplo, si no de construcción ideológica de la historia, sí al menos del uso ideológico que terceros pueden hacer de la labor de los historiadores. Aunque acepta la exigencia de *veritas* señalada por Cicerón (*Orat.* II, 62) y desea dejar a un lado cualquier preocupación “que pudiese, si no desviar mi ánimo de la verdad, sí al menos generar inquietud en él” (*Praef.* 5), admite que la verdad tiene una fuerte dimensión práctica y moral⁴⁷⁴, cuya satisfacción no plantea problemas insuperables cuando el historiador se trae entre manos acontecimientos antiquísimos, semimíticos, pues a la antigüedad se le concede “magnificar, entremezclar lo humano y lo maravilloso” (*Praef.* 7). Pero a Livio también le interesan hechos más recientes: desea (y debe) escribir la historia de ese proceso de decadencia que culmina en “estos tiempos en que no somos capaces de soportar nuestros vicios ni su remedio” (*Praef.* 10); pero estos tiempos están en función de aquéllos, de manera que la decadencia sólo se comprende y explica desde esos momentos esplendorosos de antaño por los que los lectores no suelen mostrar gran interés, pues las audiencias de los relatos históricos pasan por alto “los hechos originarios y subsiguientes” y tienen prisa por “llegar a estos acontecimientos recientes en que la fuerza del pueblo largo tiempo hegemónico se autodestruye” (*Praef.* 4).

Tito Livio plantea con precisión el problema de todo historiador, en especial del que desea implicaciones ejemplares morales o políticas para su relato: no es que sea vea obligado a traicionar la verdad para extraer lecciones del pasado, es que tiene que interesar a unos

⁴⁷⁴ “Lo que el conocimiento de la historia tiene de particularmente sano y provechoso es el captar las lecciones de toda clase de *ejemplos* que aparecen a la luz de la obra; de ahí se ha de asumir lo imitable para el individuo y para la nación, de ahí lo que se debe evitar, vergonzoso por sus orígenes o por sus resultados” (*Praef.* 10).

lectores en principio desinteresados. Livio sabe que es *verdad* que “nunca hubo Estado alguno más grande ni más íntegro ni más rico en buenos ejemplos; ni en pueblo alguno fue tan tardía la penetración de la codicia y el lujo, ni el culto a la pobreza y a la austeridad fue tan intenso y duradero” (Praef. 11) y sabe que también lo es que “últimamente, las riquezas han desatado la avaricia, y la abundancia de placeres el deseo de perderse uno mismo y perderlo todo entre lujo y desenfreno” (Praef. 12). El tránsito de la primera situación a la segunda constituye el núcleo de la *verdadera* historia que Tito Livio desea escribir con escrupulosa y máxima fidelidad. La dificultad no radica en el fin, sino —como ya vio Cicerón—, en los medios, en las estrategias para generarse audiencias, porque si el relato histórico no encuentra destinatario se frustra su intención didáctica. Pero la satisfacción de tal propósito, a su vez, sólo se cumple si lector encuentra en el relato histórico lo que le interesa, acontecimientos recientes.

En los primeros discursos ciceronianos se detecta una preferencia por los *exempla* más remotos, mientras que en los de madurez prefiere remitirse al pasado más próximo⁴⁷⁵. Ambas estrategias son legítimas, porque son persuasivas: la historia más lejana por su autoridad, la más reciente por su familiaridad (Cic. *Part. or.* 96). Tito Livio une ambas persuasiones, narrando hechos del pasado en función de los presentes; pero conviene precisar, para evitar interpretaciones precipitadas, que no actualiza, sino que entremezcla niveles temporales de forma y manera que el lector pueda ver el presente en el pasado (que, insisto, Livio nunca duda que narra con toda la verdad de la que es capaz), pues un *exemplum* incomprensible es simple y sencillamente una contradicción. De aquí la necesidad de exponer y explicar los hechos del pasado por relación a un horizonte de comprensión común al historiador y a sus lectores. La gran habilidad de Tito Livio consiste en haber creado técnicas argumentativas y retóricas capaces de generar un espacio en el que se unifican el mundo histórico y el presente, la autoridad y la familiaridad, por decirlo con Cicerón⁴⁷⁶.

Livio comparte la concepción de la historia como proceso de auge y decadencia⁴⁷⁷. A partir de sus humildes orígenes y tras un largo de

⁴⁷⁵ Cfr. H. Schönberger (1911), pp. 43-49.

⁴⁷⁶ Tales técnicas han sido minuciosamente catalogadas y analizadas por R. von Haehling (1989).

⁴⁷⁷ Cfr. G. B. Miles (1995).

proceso, Roma alcanzó un primer momento de esplendor tras la devastación de Veyes, pero la destrucción del enemigo etrusco trajo consigo una relajación de las costumbres que culminó con la toma de la ciudad por parte de los galos; superado este peligro, y con Camilo como verdadero refundador de la *urbs*, ésta entró en un segundo momento de esplendor que alcanzó su culmen con la aniquilación de Cartago. Derrotado el enemigo, por la afluencia de las riquezas y modos de vida orientales, comenzó el periodo de decadencia que alcanza su máxima expresión en el presente. Al igual que Salustio, Tito Livio sitúa el punto de inflexión a mediados del siglo II a. C., pues Roma, a despecho de algunos fracasos y errores concretos, era antes ejemplo de virtudes. “Ve y anuncia a los romanos que es voluntad de los dioses que mi Roma sea cabeza del orbe”, profetiza Rómulo a Próculo Julio (I, 16, 7), vaticinio confirmado por una serie de hechos sorprendentes que parecen indicar que los dioses se complacían en la hegemonía universal de Roma. Esta predilección divina es condición necesaria pero no suficiente de su grandeza; a ella hay que añadir la *virtus* de los romanos. La *Historia de Roma desde su fundación*, sobre todo en los libros dedicados a los borrosos acontecimientos anteriores al siglo II a. C., está repleta de las virtudes del *mos maiorum*: *religio*, *pietas*, *fides*, *iustitia*, *disciplina*, *moderatio*, *concordia*, *pudicitia* etc., que como buen romano (a diferencia de lo que hacían los filósofos griegos) Tito Livio no argumenta de manera abstracta y teórica, las ejemplifica de manera concreta en individuos y situaciones, pero de manera que las ejemplificaciones se convierten en tipos o modelos que encarnan vicios o virtudes. No quiero sugerir que el *mos maiorum* sea un invento suyo, pero tampoco debe olvidarse que los modelos de conducta extraídos del pasado se establecen y codifican desde las necesidades del presente, y tal vez el presente necesite un nuevo Camilo...

En ocasiones, el mismo Livio toma la palabra para señalar la pertinencia o impertinencia de determinada conducta, como cuando tras la ejecución por descuartizamiento de Metio Fufecio comenta que este fue “el primer y último suplicio ejemplar poco acorde con las leyes de la humanidad” (I, 28, 11). Pero es más frecuente que el ejemplo no se afirme explícitamente, sino que se desprenda de manera implícita de la narración, construyendo una audiencia interna que responde al hecho narrado de la manera en la que el historiador desea que lo haga su audiencia externa. Por audiencia interna hay que entender todos aquellos personajes que son testigos de un acontecimiento y que, situados en un contexto ejemplar, o bien

regulan su conducta de acuerdo con él o bien lo desatienden y malinterpretan⁴⁷⁸. En muchos pasajes, y me situó dentro del relato de Livio, su audiencia interna carece de perspectiva histórica para saber si interpreta bien o mal el contexto ejemplar, mientras que la externa tiene una posición privilegiada desde la que poder evaluar el pasado, porque Livio presenta distintas audiencias internas que reaccionan de diferentes maneras ante el mismo *exemplum*. Aunque en ocasiones, pocas, el lector aprende porque el historiador le enseña directamente (v.g. la ejecución por descuartizamiento es inhumana), es más frecuente que se vea ilustrado por asistir al espectáculo de los sujetos históricos reaccionando de diferentes maneras ante determinada situación ejemplar, unos como es debido, otros de manera errada.

Los personajes que, incapaces de extraer las consecuencias pertinentes del carácter ejemplar del conocimiento histórico, obran de manera equivocada pueden dividirse en dos tipos: los adivinos y los malvados. Los primeros, siempre extranjeros, predicen la verdad a partir del pasado, pero no son escuchados por sus audiencias. Los segundos son romanos transformados en *exempla* negativos no por desconocer, sino por malinterpretar los *exempla* del pasado⁴⁷⁹. El cartaginense Hannón defendía llegar a un acuerdo con los romanos y en esta dirección se dirigió al Senado de Cartago: “¿Es que no conocéis al enemigo, o no os conocéis a vosotros mismos, o no conocéis la suerte de uno y otro pueblo?” (21, 10, 6). Los cartagineses, sin embargo, no escucharon la voz del pasado que hablaba a través de Hannón y fueron exterminados. El campano Decio Magio proporciona otro *exemplum* de adivino trágico, pues, “recordando los ejemplos del dominio despótico de Pirro y la lastimosa servidumbre de los tarentinos” (23, 7, 5), suplicaba a sus compatriotas que volvieran a la alianza con Roma; no fue escuchado y Capua fue destruida. Un tercer *exemplum*: Filipo de Macedonia había maldecido ante sus hijos “los ejemplos de desavenencias entre hermanos”, llamando la atención sobre sus terribles consecuencias y presentándoles en contrapartida “ejemplos mejores” (40, 8, 10-15); sus hijos, sin embargo, no supieron escuchar tales *exempla* y ello supuso el fin de Macedonia.

En ocasiones los romanos tampoco son capaces de extraer las lecciones del pasado: síntoma inequívoco de que nos encontramos ante malvados que Livio utiliza como *exempla* negativos para su

⁴⁷⁸ Cfr J. B. Solodow (1979), pp. 257-259.

⁴⁷⁹ Sigo la interpretación de J. D. Chaplin (2000), capt. III: “Reading the Past”.

audiencia externa, a saber, por su incapacidad para leer la historia de manera correcta. Me limitaré a un par de ejemplos. Espurio Melio realizó repartos de trigo para ganarse a la plebe, pero con tal maniobra no se limitaba a sentar las bases para obtener el consulado, sino que “ponía su mira en objetivos más altos y no permitidos, y puesto que el consulado tendría que arrancarlo contra la voluntad de los patricios, pensaba en el trono” (4, 13, 4). La conjura se descubre, Cincinato es nombrado dictador y Melio “recibe el castigo merecido” por una osadía nacida de no comprender que la historia revela con claridad que Roma no tolera reyes⁴⁸⁰. Quince años más tarde Manlio Capitolino no sabe interpretar el *exemplum* negativo ofrecido por el mismo Melio. Aunque el primero conocía la historia del segundo, “le daba bríos el hecho de que el dictador [Cornelio Coso] no se había atrevido a hacer lo que Cincinato Quincio en el caso de Espurio Melio” (6, 18, 4), y así, malinterpretando el *exemplum* histórico, encabeza una sedición de la plebe; Livio sugiere que también aspiraba a la monarquía. Sea como sea, la conjura fracasa y Manlio es precipitado desde lo alto de la roca Tarpeya: “tal fue el final de un hombre memorable, de no haber nacido en una ciudad libre” (6, 20, 14), concluye Livio, señalando la valía de Manlio, pero también los peligros de no escuchar las lecciones que ofrece el pasado de una ciudad que había conquistado la libertad.

En todas estas situaciones, el conocimiento del pasado no aprovecha a los sujetos de la narración histórica, pero tal circunstancia muda en posible beneficio para sus lectores. Lo mismo sucede en esos casos en los que Livio reconstruye un discurso lleno de *exempla* tan sólo para mostrar que no ha tenido ninguna influencia sobre el curso ulterior de los acontecimientos. Camilo, por ejemplo, en el discurso en el que, conjurado el peligro galo, expresa su opinión contraria a abandonar la ciudad (5, 51-54), recurre a multitud de *exempla* para

⁴⁸⁰ “Nacido en un pueblo libre en el seno de la justicia y las leyes, en una ciudad de la que sabía que habían sido expulsados los reyes, y en el mismo año los hijos de la hermana del rey y del cónsul libertador de la patria habían sido decapitados por su padre por ser convictos de un complot para restablecer la monarquía en Roma; en una ciudad en la que a Colatino Tarquino, cónsul, por odio a su nombre se le había hecho dimitir de su cargo y exiliarse; en la que Espurio Casio, algunos años después, se le había castigado con la muerte por haber planeado ser rey; en la que, no hacía mucho, los decenviros habían pagado con sus bienes, con el exilio, con la vida su soberbia de reyes; en una ciudad así, Espurio Melio se había forjado esperanzas de ser rey” (4, 15, 3-4).

señalar que “todo ha ido bien cuando hemos seguido a los dioses, y mal cuando les hemos dado de lado”. Pero la misma narrativa liviana revela implícitamente que ni la audiencia interna ni la externa saben escuchar los signos divinos como manifestación de la voluntad de los dioses⁴⁸¹. Situación esta, me refiero a la dificultad generalizada para aprender del pasado, con mucha frecuencia reflejada en los debates entre romanos, donde todas las partes en conflicto pueden aportar *exempla* en apoyo de su posición. Los plebeyos, por ejemplo, pueden acudir a Publio Licinio Calvo (6, 37, 6). Pero el patricio Apio Claudio Craso replica recordando a Porsena, Marco Furio y Camilo (6, 40, 17). En las discusiones en torno a la derogación de la ley Opia, Catón señala que “nuestros mayores quisieron que las mujeres no intervinieran en ningún asunto, ni siquiera de carácter privado, más que a través de un representante legal” (34, 2, 11), pero Lucio Valerio no olvida que en muchas ocasiones las mujeres intervinieron en la vida pública de Roma: “no se trata en absoluto de un hecho sin precedentes” (34, 5, 6-12). Emilio Paulo se niega a que se le conceda un triunfo a Gneo Manlio Vulso, argumentado que no ha combatido contra enemigos de Roma (38, 46, 9-10); pero este responde con el *exemplum* de Quinto Fabio Labeón, que obtuvo el triunfo a pesar de que sus adversarios “lo andaban acusando no de haber hecho una guerra ilegal, sino de no haber siquiera visto al enemigo” (38, 47, 5)⁴⁸².

No interesa en estos momentos la verdad y el rigor histórico, en ocasiones discutible desde nuestras exigencias actuales, con los que Livio transmite estos debates, pues importan porque revelan la ambigüedad de los *exempla*: de que el pasado ofrezca enseñanzas, no se sigue que la historia sea un conjunto fijo, estático y determinado de lecciones a las que acudir para saber mecánicamente cómo comportarse en el presente. Que la historia no sea un reservorio de lecciones fijas implica que no importan las lecciones consideradas en sí mismas, sino el proceso de aprender del pasado y aplicarlo al propio presente, una habilidad muy compleja e imposible de transmitir de manera abstracta y teórica; hay que proceder, más bien, de manera

⁴⁸¹ Cfr. D. S. Levene (1993), pp. 175 y ss.

⁴⁸² “Al día siguiente los parientes y amigos de Gneo Manlio pusieron todos sus recursos en juego, e hicieron valer su influencia los senadores de más edad diciendo que no se recordaba ningún precedente de que un general, después de haber derrotado a enemigos declarados y cumplido su mandato, hubiese traído de vuelta a ejército y entrase en Roma sin el carro y la corona de laurel, como simple particular y sin honores” (38, 50, 2-3).

“ejemplar”. *Ab urbe condita* no es un almacén de *exempla*, sino un *exemplum*: el mismo texto ejemplifica en sí mismo, de manera performativa, cómo mirar el pasado.

En las consideraciones históricas de Tito Livio no sólo están en juego las específicas lecciones que puedan extraerse de la historia, sino también —y quizá por encima de todo—, la invitación a *mirar* el pasado como una actividad: *imagines agente*, porque las lecciones del pasado son fluidas y cabe la posibilidad de que de un mismo hecho histórico (verdadero) en distintas generaciones o en distintas situaciones puedan extraerse diferentes lecciones (diferentes, pero verdaderas). En “Praef.” 10 Livio define la tarea de la historia con dos expresiones: *cognitio rerum e intueri*. La primera tiene fuerza verbal y la segunda, como del *skopein* de Tucídides I, 21, 2 y 22, 4 que está en su raíz, menta la contemplación como fundamento para la acción⁴⁸³. Una acción que toma pie en modelos que no interesan tanto en sí mismo, cuanto en la medida en cómo son invocados, a saber, de forma dinámica y fluida, porque la historia se mueve.

4) Tal vez por haber roto la legalidad constitucional republicana la política augústea necesitaba con urgencia modelos y *exempla*:

Quando [Augusto] leía a los autores griegos y latinos, en lo que más se fijaba era en los preceptos y ejemplos útiles para el bien público o privado, enviando muchas veces una copia literal de ellos a los miembros de su casa, o los magistrados de Roma, según el consejo que cada uno precisara. (Suet. *Aug.* 89, 2)

Llegó incluso, continúa Suetonio, a leer libros enteros ante el Senado y a ponerlos en conocimiento del pueblo mediante edictos; el historiador menciona el *Sobre el aumento de la natalidad* de Quinto Metelo y el *Sobre la moderación en los edificios* de Rutilio. El César procedía de esta manera “como argumento más convincente de que no había sido él el primero en considerar estas dos cuestiones, sino que ya los antiguos se habían preocupado de ellas”. Augusto seguía modelos y quería ser modélico: restauró modelos caídos en desuso y él mismo, según afirma en *Res gestae* 8, 5, transmitió “a la posteridad los modelos de muchas cosas que debían ser imitadas”.

Como Virgilio y Horacio, Livio estuvo próximo a Augusto y en ocasiones su obra se ha interpretado como un elemento en la propa-

⁴⁸³ Cfr. J. L. Moles (1993), p. 154.

ganda de la política emprendida por el *princeps*; otros estudiosos opinan que mantuvo una posición, si no directamente crítica, sí al menos distanciada⁴⁸⁴. “Tito Livio, historiador preclaro por su elocuencia y fiabilidad, dirigió tantas alabanzas a Gneo Pompeyo que Augusto lo llamaba ‘pompeyano’; y sin embargo eso no fue obstáculo para la amistad entre ambos” (TÁC. *Ann.* IV, 34, 3). Si se acentúa la palabra “amistad” puede entenderse que Tito Livio escribía al servicio de Augusto; pero la expresión “pompeyano” significaba por aquel entonces “tener profundas simpatías por el Senado y las restantes instituciones de la Roma republicana”, que el *princeps* había convertido en papel mojado. En cualquier caso, al margen de las intenciones subjetivas de Livio, la propaganda augústea podía acudir a su obra para encontrar *exempla* con los que identificar los fines perseguidos por el *princeps*: ahí estaban Lucio Quincio Cincinato, que aceptó la dictadura en unos momentos en los que Roma corría graves peligros, para luego, una vez superados, regresar a arar la tierra (III, 26, 6 y ss.) o Manlio Torcuato, que llegó a ejecutar a su propio hijo para mantener la disciplina del ejército, o Numa Pompilio, modelo de rey pacífico y reformador (I, 18-21), y Lucrecia, paradigma de conducta para toda *matrona* romana, pues tras haber sido violada por Tarquinio se quitó la vida.

Páginas más arriba señalaba el carácter ambiguo y fluido de la reflexión historiográfica liviana; el modelo ideológico proyectado por Augusto, por el contrario, requería modelos estáticos, porque en el *princeps*, y gracias a él, la historia había llegado a su culminación. Tal vez por ello prefiriera los *exempla* visuales tridimensionales, siempre más sólidos y directos que los literarios⁴⁸⁵. Suetonio señala que en los dos pórticos de su Foro erigió estatuas de los grandes generales que habían construido la grandeza de Roma a partir de sus humildes orígenes, porque deseaba que “tanto él mismo, mientras viviese, como los príncipes de las siguientes generaciones fueran juzgados por sus conciudadanos con arreglo a la pauta establecida por aquellos, tomándola como modelo” (*Aug.* 31, 5). Habían además hornacinas vacías destinadas a los futuros *triumphatores* (Dión Casio 55, 10, 3). Pero en el Foro dominaban las referencias visuales a la *gens Iulia*,

⁴⁸⁴ Un resumen de las diferentes posiciones puede leerse en E. Badian (1993).

⁴⁸⁵ Cfr. J. D. Chaplin (2000), pp. 173 y ss.: “The Emperor and His *Exempla*”. Tb. P. Zanker (1992), en esp. capt. III: “El gran cambio. Nuevos símbolos y un nuevo estilo de gobierno”.

como si el edificio público fuera a la vez un *atrium* privado lleno de *imagines*⁴⁸⁶. En el Foro se encontraban dos series de estatuas. Por una parte, Eneas, Ascanio, los reyes de Alba Longa y los Julios más prominentes de la época de la República hasta llegar al presente; se incluía, por ejemplo, al padre de Julio César, un personaje irrelevante. Faltaba, sin embargo, el mismo Julio César, pues en calidad de divinidad (*Divus Iulius*) tenía su lugar en el templo. Se destacaba de este modo la continuidad e importancia de la *gens Iulia*, que desemboca en Augusto. Por otra parte, y enfrentada a esta serie de estatuas, se veían las de los *summi viri* a las que me refería más arriba, sugiriéndose de este modo una imagen unitaria y ejemplar de la historia de Roma. Los enemigos de antaño aparecen reconciliados: Mario junto a Sila, Lúculo junto a Pompeyo. Estas representaciones iconográficas recuerdan la heroscopia de *Eneida* VI, 756 y ss., cuando Anquises muestra a Eneas sus gloriosos descendientes:

Y ahora —dice— te haré ver la gloria
 que a la prole dardania se destina
 y qué nietos te esperan, qué progenie
 de la itálica gente, almas ilustres
 con nombre nuestro y herederas nuestras.
 A revelarte voy tus propios hados.
 (En. VI, 756-759)

Pero lo que en estos versos es profecía, ya se ha cumplido y puede incluso verse, a saber, en las estatuas del Foro augústeo, porque la antigua promesa ha sido satisfecha:

Y este varón ¿lo ves?. ¿el que los dioses
 tanto te han prometido, Augusto César?
 Casta de un dios, al Lacio el siglo de oro
 hará volver, el siglo de Saturno.
 (En. VI, 791-794)

Los *exempla* del pasado culminan en un presente ejemplar cerrado, definitivo e inmutable, pues ya ha llegado la Edad de Oro y se han cumplido las profecías de la *Eneida*. La misma idea se expresa en el Foro de Augusto, donde las figuras representan tipos abstractos que dicen relación al César, *exempla* al servicio del *exemplum* encarnado. Paul Zanker lo ha expresado con precisión: "El Foro de Augusto ofrecía, a través de imágenes y de textos, una versión histórica

⁴⁸⁶ Cfr. H. T. Rowell (1940).

revisada y adaptada a las nuevas circunstancias. Aquí, la historia romana se reducía a exponer lo referente al constante crecimiento del Imperio hasta el presente. Debido a que todo ello no contribuía sino a resumir las más destacadas obras personales de cada uno de los conquistadores, se creaba necesariamente la impresión de un devenir determinado por el destino"⁴⁸⁷.

En las hornacinas centrales de las dos grandes exedras del Foro habían estatuas de Eneas y Rómulo, los dos fundadores míticos de Roma. El primero, representado huyendo de Troya, simboliza la *pietas*, el sentido del deber que mostró en aquellos delicados momentos (*exemplum pietatis*); el segundo aparece como el primer triunfador de la historia de Roma (*exemplum virtutis*). El héroe troyano y romano también está presente en el *Ara Pacis*, pero como alegoría de esa providencia divina que se complace en el triunfo y la realización del destino de Roma. Vestido de romano antiguo y con una lanza en la mano signo de su *dignitas*, aparece a su llegada al Lacio ofreciendo un sacrificio: el *pater Aeneas* que, pleno de piedad y madurez tras las pruebas superadas, la cabeza cubierta y el rostro meditativo, lleva a cabo una libación en honor de los Penates rescatados de Troya. "De este modo —cito de nuevo a Zanker— se subraya la relación con la imagen del 'salvador' en el Foro de Augusto y con la familia del *princeps*. Al fondo, el templo aparece ya construido con hermosos bloques de mármol. Naturalmente, esto es otra referencia a los *Aurea Tempia* de Roma y a Augusto, quien había sido representado en el mismo monumento en actitud de ofrecer un sacrificio"⁴⁸⁸.

En las páginas anteriores he intentando comprender la historiografía romana de esta época como el relato de la coexistencia histórica y a la vez atemporal de acontecimientos aislados unidos sin embargo como patrimonio común de valores coagulados bajo la forma de *mos maiorum*, la historia como relato del proceso circular en virtud del cual el *mos maiorum* se convierte en *exemplum* que toma pie, a su vez, en el *mos maiorum*. Pero en estos momentos, en la figura de Augusto, tal *mos* se ha hecho carne y *exemplum* viviente y el tiempo se ha detenido. No puede extrañar que autores imperiales como Valerio Máximo, a diferencia de Livio, consideren que sus *exempla* tienen un sentido definitivo y cerrado, definitivamente cerrado"⁴⁸⁹. Tal

⁴⁸⁷ P. Zanker (1992), pp. 251-252.

⁴⁸⁸ P. Zanker (1992), p. 243.

⁴⁸⁹ Cfr. C. Skidmore (1996), pp. 68-73.

vez el sueño oculto del *princeps* fuera monopolizar la interpretación del pasado e imponer una visión unívoca de su sentido, al menos esto lo que se desprende tanto de sus *Res gestae* como de los proyectos iconográficos por él emprendidos.

* * *

Con llegada de Tiberio al poder queda asegurada la figura del *princeps civitatis*, estableciéndose *de facto* una monarquía en la que las antiguas instituciones republicanas, en particular el Senado, pierden todo poder fáctico reducidas a un papel formal. El proceso se acentúa con sus sucesores (Calígula, Claudio y Nerón). En esta situación caracterizada por una fuerte concentración del poder en las manos del Emperador, aunque continúan habiendo escuelas de filosofía en Roma, Atenas y Alejandría, declina la libertad de expresión y pensamiento. La filosofía evita las cuestiones directamente políticas y se orienta en otras direcciones: el estoicismo del Imperio recupera el sentido cósmico de la primera Stoa, pero en función de una praxis moral diferente.

XIII. SÉNECA: LAS CONDICIONES DE LA VIDA FELIZ

1) A finales del año I Ovidio fue condenado al exilio; aunque oficialmente sufrió destierro por la inmoralidad de su *Arte de amar*, es muy probable que este motivo fuera un pretexto, porque esta obra había sido publicada muchos años antes. Tal vez sufriera castigo por participar en una sesión adivinatoria para saber si Germánico sucedería a Augusto; el mismo poeta habla de "un poema y un error" (*Trist.* II. 207). No sabemos más, lo único cierto es que fue confinado a Tomis sin juicio, por un simple edicto del *princeps*: si para Cicerón la filosofía estaba íntimamente unida a la vida pública y Lucrecio advertía sobre la futilidad de la ambición política, ahora no es que fuera insubstancial o dependiera de adhesiones inquebrantables, es que era peligrosa. Si bien en su juventud Ovidio había acariciado la idea de recorrer el *cursus honorum* renunció muy pronto para consagrarse de pleno a su actividad poética, pero ya no era suficiente con quedarse al margen de la vida política activa. En una situación semejante, donde la libertad de expresión era rara y peligrosa y en la que se habían reducido las posibilidades de participar real y efectivamente en la vida pública, la filosofía tiende a reducirse al ámbito privado; tampoco sorprende que los intelectuales se ubicaran en las proximidades del poder. Es el caso de los poetas e historiadores augústeos estudiados más arriba, pero también, por ejemplo, del estoico Asio, que de acuerdo con Dión Casio mantenía conversaciones filosóficas con el mismo Augusto, a cuya mujer, Livia, dedicó una *Consolación* para reconfortarla por la muerte de su hijo Druso.

Al menos desde los tiempos de los Gracos, en la vida política de Roma había sido decisiva la lucha entre las diferentes familias de la aristocracia senatorial; con la instauración y consolidación del poder en manos de Augusto, estos conflictos e intrigas quedaban en nada, vaciándose de contenido las categorías con las que la oligarquía senatorial había explicado y legitimado su participación en la vida pública. Los conceptos de *libertas*, *dignitas* y *auctoritas* tenían que redefinirse y las antiguas familias se vieron obligadas repensar su papel en el nuevo orden impuesto por el *princeps*. En esta circunstancia, la memoria de los años finales de la República y sus protagonistas, no como personajes históricos, sino como figuras ideológicas, juega un papel esencial, porque con la crisis de la República la idea de participar en la vida política había adquirido otro matiz u otras vías.

Por dolorosa y propia experiencia, se sabe que esta noble actividad no sólo implica, por ejemplo, asumir magistraturas o comandar ejércitos, sino conspirar y comprar votos y voluntades, situación esta en la que el estoicismo adopta un nuevo sentido, tal vez el más propiamente romano: por estoicismo no se entiende la búsqueda de la felicidad individual a través de la *apatheta*, tampoco un conjunto de especulaciones ético-cosmológicas, sino que esta filosofía se asocia de forma directa e inmediata con la integridad moral del *sapiens*, con mucha frecuencia identificado con Catón de Utica, alrededor del cual surgió una rica literatura que se remonta a sus coetáneos⁴⁹⁰.

Cicerón, por ejemplo, destaca la perfección de su *virtus* y su adhesión incondicional a las versiones más rigoristas del estoicismo, y si bien siente por él un sincero aprecio, sabe que su radicalismo puede resultar disfuncional. A mediados de junio del año 60 a.C escribe a Ático que Catón, a pesar de actuar con la mejor voluntad y con sumo celo, a veces perjudica a la República, “porque él procede y habla como si estuviera en la república de Platón, no en la sentina de Rómulo” (*ad Att.* II, 1, 8). El juicio es moral y político. En Salustio la valoración se hace en términos sólo morales: el rigor e intransigencia para consigo mismo le autorizaban a adoptar una posición similar frente a los demás. Merece la pena citar por extenso el pasaje en el que lo compara con César (*ingenti virtute, diversis moribus*):

Fueron casi iguales en linaje, edad y facilidad de palabra; su grandeza de ánimo fue idéntica, análoga su gloria, pero eran diferentes en lo demás. César era considerado grande por sus favores y su munificencia, Catón por su integridad de vida. Aquél se hizo célebre por su benevolencia y su misericordia, a éste le había colmado de mérito su rigor. César consiguió la fama dando, ofreciendo su ayuda, perdonando, Catón negándose a cualquier prodigalidad. El uno era refugio de los desgraciados, el otro azote de los malvados. Se alababa la condescendencia de aquél y la firmeza de éste. César, finalmente se había impuesto como norma trabajar, velar, descuidar sus asuntos por estar atento a los de sus amigos; para sí mismo deseaba vivamente un alto mando, un ejército y una guerra aún no encomendada a ningún general en la que su valor pudiera resplandecer. En cambio Catón ponía todo su empeño en la modestia, el decoro, y sobre todo la austeridad. No competía en riqueza con el rico, ni en intrigas con el intrigante, sino en valor con el valiente, en recato con el modesto, en integridad con el honrado. Prefería ser bueno a parecerlo. De este modo, cuanto menos pretendía él la gloria, más le perseguía ella. (*Cat.* 54)

⁴⁹⁰ Cfr. P. Pecchiura (1965). Tb. L. Canfora (2000), capt. XXVIII: “Anticato” y Apéndice 3: “El Brutus y el Anticato”.

Muerto Catón, Cicerón escribió una *Laus Catonis*, pero, siempre prudente, advierte que lo hizo a instancias de Bruto, pues temía estos tiempos "enemigos de la virtud" (*Orat. ad Brut.* 35). Tácito pone en boca de Cremucio Cordo que en este libro Cicerón "igualó a Catón con el cielo" (*Ann.* IV, 34, 4). Marco Junio Bruto redactó un elogio de Catón en el que lo presentaba como *sapiens* estoico y gran defensor de la *libertas* republicana. Desde el lado cesariano replicaron Hircio y luego el mismo César: la austeridad se convierte en avaricia, la constancia se entiende como arrogancia, la firmeza se explica como soberbia⁴⁹¹. Al parecer, Augusto intervino en la polémica con unas *Respuestas a Bruto a propósito de Catón* (*Suet. Aug.* 85), en las que con toda probabilidad el objeto de las críticas no era tanto Catón cuanto las ideas que Bruto había expuesto en su escrito en honor del *stoicus perfectus*. Porque el paso del tiempo difuminó los perfiles políticos de Catón convirtiéndolo en tema para ejercicios retóricos. Séneca Padre lo recuerda en sus *Controversiae* como *exemplum* de honestidad e integridad tanto en su vida como en su muerte (VI, 4; VIII, 4; IX, 6; X, 3). La excepcionalidad de ambas ofrecían abundante material para la declamaciones retóricas, al margen de sus claras preferencias republicanas, pues con la consolidación de la obra de Augusto la libertad no se entiende como capacidad de actuar dentro de la *res publica*, sino como libertad interior para realizar, con independencia del Estado, la propia perfección individual, punto de vista desde el cual es indiferente que la forma de gobierno sea republicana o imperial⁴⁹².

2) Catón es un *exemplum* que recorre toda la obra de Séneca: "los dioses inmortales nos lo han entregado como un modelo inequívoco de hombre sabio" (*Sobre la firmeza del sabio* 2, 1), un protagonista moral, la virtud ejemplificada y no un político republicano: el *Cato stoicus* anula al *Cato politicus*⁴⁹³. Séneca alaba la grandeza de su alma que le llevó a despreciar todas las ofensas (*De ira* II, 32, 2-3), y destaca en particular su coherencia y rectitud política: "ni Catón vivió más que la libertad, ni la libertad más que Catón", escribe en *Sobre la firmeza del sabio* 2, 2, 2, y en *Sobre la serenidad* precisa que a este hombre ("viva imagen de las virtudes") se le obligó "a hacer pública,

⁴⁹¹ Cfr. Cic. *ad Att.* XII, 21, 1 y XIII, 46, 2. H. K. Tschiedel (1981).

⁴⁹² Cfr. P. Pecchiura (1965), p. 49.

⁴⁹³ Cfr. W. H. Alexander (1946).



con su suicidio, su suerte y la de la república" (16, 1)⁴⁹⁴; pero también se le forzó a seguir a Pompeyo (*Cons. Marcia* 20, 6). Catón fue un hombre muy implicado en la Guerra Civil. ¿No habría sido mejor que en esta situación de enfrentamiento fratricida se hubiera retirado de la vida política? Séneca plantea esta cuestión en la *Epistola moral a Lucilo XIV*.

Debe cuidarse del cuerpo sin ser esclavos suyos y en la medida de lo posible hay que evitar molestias y peligros, "discurriendo a continuación con qué medios podemos rechazar los temores". Se teme la escasez, las enfermedades y sobre todo "los males que ocasiona la violencia del más poderoso", que Séneca describe con su característica truculencia⁴⁹⁵. Concluye que el sabio no provocará la cólera de los poderosos, la esquivará al igual que el navegante sorteando la tempestad. La comparación es precisa: no quedarse en tierra, sino navegar esquivando tormentas, no como el marinero imprudente menospreciador de vientos y remolinos, sino como el timonel precavido que se informa de la fuerza de la corriente, de las señales que ofrecen las nubes, que mantiene el rumbo lejos de las turbulencias...y sólo entonces navega. El sabio evita el poder político que podría perjudicarlo, pero soslaya que parezca que lo rehuye; delicados equilibrios que deben entenderse desde el trasfondo de su experiencia en la corte neroniana. En la citada carta a Lucilio, Séneca advierte que para alcanzarlos hay que evitar el odio, el menosprecio y la envidia. ¿Cómo? "Sólo la sabiduría nos lo mostrará". Sigue un elogio de la filosofía y la recomendación de una vida alejada de la política y dedicada a buscar el bien para el género humano, pero "sin ocasionar agravio alguno a los más poderosos". ¿Qué sucede entonces con Catón? Porque su comportamiento, aunque ejemplo constante, se alejó mucho del propuesto en estos textos donde el problema se plantea con precisión:

Se puede discutir si en aquel entonces [durante la Guerra Civil] un sabio debía ocuparse de los asuntos públicos. ¿Qué pretendes Marco Catón? Ya no se trata de la libertad: hace tiempo que se ha perdido. La cuestión es saber si será César o Pompeyo quien va a tener el mando de la República: ¿qué tienes

⁴⁹⁴ Sobre Catón como la *res publica* encarnada cfr. tb *Const.* 2, 2 y *Epist.* 104, 31.

⁴⁹⁵ "Piensa, en este momento, en la cárcel, en la cruz, en el potro, en el garfio y en el palo que atraviesa al hombre saliéndole por la boca, y en los miembros despedazados por el impulso de los carros dirigidos en sentido opuesto; en la túnica embadurnada y tejida de materias inflamables y en cualquier otro suplicio que además de estos inventó la crueldad".

que ver tú en esta rivalidad? Ninguna intervención tienes tú en ella. Van a elegir un déspota. ¿Qué te importa cuál de los dos vaya a vencer? (*ad Luc. XIV*)

Además de en *ad Luc. 14* Séneca se ocupa de estas cuestiones en el *De brevitae vitae*, en el *De tranquillitate animi* y en el *De otio*, pero de manera tan contradictoria que los estudiosos de su obra oscilan entre ver evolución o inconsistencia. Lo que hay, sin lugar a dudas, es complejidad, pues asunto tan espinoso no puede plantearse de manera simplista en los términos de un sí o un no, tal vez porque a diferencia de Cicerón, que enfocaba el problema desde la objetividad de la acción, Séneca lo hace desde la subjetividad del sujeto que tiene actuar o abstenerse de hacerlo.

Entre otras cosas, el *De brevitae vitae* es una meditación acerca del carácter efímero de la vida: “no recibimos una vida corta, sino que la hacemos corta, y no somos pobres de ella, sino derrochadores” (1, 4). El problema no es que la vida sea breve, sino qué hacer con ella y en ella. Séneca ejemplifica con “los hombres más poderosos, colocados en las alturas”: Augusto (“tan gran cosa le pareció el ocio que lo hizo suyo con el pensamiento, porque no podía ser en la práctica” [4, 4]), Cicerón (“cuantas veces detestó aquel consulado suyo, alabado no sin razón, pero sí sin fin” [5, 1]), Livio Druso (“como no veía salida a una situación que no podía controlar y ya no era libre de abandonar las cosas una vez iniciadas, maldiciendo una vida intranquila desde sus comienzos, se dice que dijo que ni siquiera siendo niño le habían tocado nunca unas vacaciones” [6, 2]). Todos ellos, que nunca disfrutaron el ocio porque se vieron envueltos en el torbellino de los acontecimientos, lo añoraron profundamente y dijeron desearlo, aunque sólo de palabra que nunca se convirtió en realidad, tal vez —sugiere Séneca— porque “después de pronunciar las palabras, los sentimientos siguen su curso habitual” (6, 3), lo cual indica que, al menos en algún sentido, estamos ante un asunto de sentimientos: pasar la vida *sintiendo* que no nos equivocamos, pues lo que se siente crea hábito y si algo se hace muchas veces surge un sentimiento acompañado de una costumbre difícil de cambiar realmente, aunque sea fácil mantener de palabra que se desea hacerlo.

La cuestión de participar en la vida política o abstenerse de ella es un caso concreto de un asunto más general, el de aprender a vivir (“a vivir hay que aprender toda la vida” [7, 3]). Dicho de otra manera y con palabras que no sorprenden en quien nunca descuidó sus intereses económicos: hay que aprender a invertir el tiempo. El *De brevitae vitae* es así una exhortación a emplear el tiempo en uno mismo. Séneca

llama "ocupados" a los que no obran de esta manera, pues lo invierten en otras cosas, por ejemplo, en la vida política. Los "ociosos", por el contrario, dedican todo su tiempo a sí mismos. La distinción es importante porque indica que para el filósofo de Córdoba (a diferencia de Platón, Aristóteles e incluso Cicerón) la vida política no es constitutiva del ser humano, sino algo que puede hacerse o no, una ocupación al mismo nivel que otras. Tras equiparar las "ocupaciones políticas" con el "ocupado", en *De brevitate vitae* 12, 1 se pregunta quiénes son los ocupados políticamente y responde que "los que ves debatirse en medio de sus gentes o con desprecio entre las ajenas", "los que sus obligaciones hacen salir de casa para lanzarles contra las puertas de los demás", "los que las ventas del pretor mantienen en activo, en virtud de unas ganancias vergonzosas destinadas a tornarse purulentas". Pero no sólo estos individuos están "ocupados", también aquellos cuya "vida no debe llamarse ociosa, sino una ocupación plena de desidia" (12, 2): el coleccionista de bronce de Corinto, el que acude a los gimnasios para solazarse viendo peleas de muchachos desnudos, el que pasa muchas horas en el barbero. Interesa destacar la fundamental desvalorización de la actividad política, que, desde el punto de vista general de aprender a vivir invirtiendo bien el tiempo, incluso puede equipararse con estas "ocupaciones desidiosas". Por contraste con el verdadero ocio, coleccionar bronce o asumir magistraturas son formas o estrategias de invertir mal el tiempo, porque "los únicos ociosos son los que están libres para la sabiduría".

Pero justo en este momento, cuando la vida política ha sido hundida en el lodo, Séneca la recupera por vías indirectas, porque la verdadera sabiduría no es esa erudición inútil a la que tan aficionados fueron los griegos⁴⁹⁶. La verdadera sabiduría tiene una dimensión privada, obtener un conocimiento interior, y pública, en tanto que sirve a los demás. Refiriéndose a la erudición vana e inútil Séneca se pregunta si acaso sirve para disminuir los errores, reprimir los placeres y apuntalar las virtudes (*Brev.* 13, 9). La verdadera sabiduría sí tiene estos resultados, como ejemplifican Sócrates, Carnéades, Epicuro, los cínicos y los estoicos: la filosofía en general y no una

⁴⁹⁶ "Propia de los griegos fue esta enfermedad: investigar qué número de remeros tenía Ulises, si se escribió antes la *Iliada* o la *Odisea*, y además si son del mismo autor; en fin, otras cosas de ese mismo tipo que, en caso de que se guarden para uno mismo, de nada sirven a un conocimiento interior, y en caso de que los manifiestes, no pareces más sabio, sino más impertinente" (*Brev.* 13, 2).

escuela en particular, porque aquélla no es conjunto de filosofemas, sino una actitud, no algo sustantivo, sino una estrategia para encauzar la vida, una manera útil de invertir el tiempo, por entero "ociosa". ¿No cabría entonces enfrentarse filosóficamente a la vida política?

3) Para responder a esta cuestión puede acudirse al *De tranquillitate animi*, donde Séneca se ocupa de estados de ánimo: qué actitud adoptar para conseguir la serenidad. El texto comienza con la descripción que Anneo Sereno realiza de su situación: no está ni plenamente liberado de lo que temía y odiaba, ni tampoco sometido a ello, no está ni enfermo ni sano⁴⁹⁷. Anneo Sereno sufre un agudo ataque de *spleen*; con palabras de Séneca: está dominado por el vicio, pues las desviaciones, aunque muchas, tienen una misma secuela, provocar el descontento con uno mismo (2, 7). El interesado lo expresa de otra manera: "me persigue la debilidad de mis buenas intenciones" (1, 15). En esta situación de confusión y tedio vital, busca ayuda en el filósofo para lograr la serenidad, que no es nada sustantivo, no consiste en hacer o dejar de hacer, es un estado de ánimo comparable con el que se alcanza cuando se siguen los placeres catastróficos recomendados por los epicúreos⁴⁹⁸. Lejos de este deseable estado de ánimo, Anneo Sereno sufre la patología de unos deseos reprimidos o poco afortunados, se encuentra en una "agitación espiritual que no encuentra salida, porque no puede imponerse a sus deseos ni obedecerlos" (*Tranq.* 2, 8).

Al margen de la realidad histórica del personaje, tal y como Séneca lo presenta, Sereno es un hombre que gusta atenerse "a normas enérgicas" y conseguir "cargos y distintivos", no por vanidad, sino

⁴⁹⁷ "Cuando me sometí a análisis, se hicieron patentes en mí ciertos defectos evidentes, Séneca, que podía palpar con mis manos; otros más disimulados y recónditos, otros no habituales, sino presentes a intervalos fijos (puedo decir que los más molestos, a manera de enemigos esporádicos que asaltan, según la ocasión; no permiten ni una ni otra actitud: ni estar preparado como durante una guerra, ni tranquilo como durante la paz). Sin embargo, capto en mí, sobre todo, esta disposición anímica —pues, ¿por qué no voy a confesar la verdad como a un médico?—: no estoy plenamente liberado de lo que temía y odiaba, ni tampoco sometido a ello. Me encuentro en una situación, si bien no deplorable, sí lamentable y penosa: ni estoy enfermo, ni sano" (*Tranq.* 1, 1-2).

⁴⁹⁸ "Por tanto, la cuestión es cómo el espíritu puede avanzar siempre equilibrada y sosegadamente, mostrarse favorable a sí mismo, contemplar satisfecho su actitud y no interrumpir su goce, sino mantenerse en una situación de placidez, no exaltándose nunca ni deprimiéndose" (*Tranq.* 2, 4).

para servir a los demás (*Tranq.* 1, 10). Sin embargo, en esta actividad pública no ha sido dichoso y así (“por resentimiento ante una angustiada falta de felicidad”) se ha refugiado en el ocio y en aficiones que exigen aislamiento (*Tranq.* 2, 9). El momento es importante porque cabría suponer que al actuar así ha seguido los consejos de Séneca y ha obtenido la felicidad. Pero el análisis del *De tranquillitate* es más sutil. El problema no puede plantearse en términos dicotómicos de suerte que dedicarse a la política implique siempre y de manera necesaria infelicidad e intranquilidad, mientras que abstenerse de ella suponga paz y bienestar no menos irremisiblemente. Hay que tener en cuenta al individuo en su singularidad y Sereno es un hombre “ansioso de actuar e inquieto por naturaleza”, individuos estos que encuentran pocas distracciones en sí mismos (*Tranq.* 2, 9). En tal caso, refugiarse en el ocio y en actividades que exigen aislamiento, lejos de remediar su mal, lo agravan, pues cae en contradicción consigo mismo. La situación se describe con gran penetración psicológica: los deseos que no encuentran salida acaban estrangulándose a sí mismos⁴⁹⁹. Sereno —explica Foucault— “no ha logrado armonizar sus acciones y sus pensamientos con la estructura ética que ha escogido para sí mismo”⁵⁰⁰. Pocas líneas más abajo Séneca cita a Lucrecio: “de esta manera cada cual escapa de sí mismo” (*RN* III, 1081) y comenta: “Pero, ¿qué gana si no llega a escapar? Se persigue a sí mismo y, compañero gravoso, se acosa” (*Tranq.* 2, 14). ¿Cómo solucionar situación tan deplorable?

Atenodoro recomendaba entregarse a la acción, la actividad política y las obligaciones ciudadanas. No se sabe quién es este personaje citado en *De tranquillitate* 3, 1; con toda probabilidad alguien próximo a Panecio, al menos su recomendación tiene coloración estoica (Cfr. *DL* VII, 121). Pero ahora nos encontramos en un contexto político muy negativo que impide que Séneca acepte esta situación. Como tesis general afirma que “hay que alejarse del foro y de la vida pública. (*Tranq.* 3, 2). Pero el problema —insisto—, no puede plantearse en los términos de un sí o un no, hay que matizar. En primer lugar,

⁴⁹⁹ “No soporta su casa, su soledad, su cuatro paredes, se ve abandonado a sí mismo sin desearlo. De ahí el tedio y asco de sí mismo, y la inestabilidad de un espíritu que no para en ningún lado, su resignación sombría y escasa ante el ocio, especialmente cuando le avergüenza el reconocer las causas y desencadena tormentas en su interior el bochorno. Los deseos, encerrados en lo más profundo, al no tener salida, se estrangulan a sí mismos” (*Tranq.* 2, 9-10).

⁵⁰⁰ M. Foucault (2004), p. 202.

señalando que “alejarse del foro y de la vida pública” no implica desentenderse del Estado, pues caben formas indirectas de acción política⁵⁰¹.

¿Qué sucede con la participación en la vida política cuando no hay *pólis* ni *civitas*, sino un Imperio regido por un individuo de condición moral muy imperfecta? ¿no será entonces preferible que el sabio, despreciando la actividad política, se retire al ámbito privado (*otium*)? El *De otio* plantea la cuestión con toda precisión: ¿qué ocurre cuando los obstáculos para participar en la vida política no surgen del mismo sabio, sino de que “faltan ocasiones de actuar”? (*De ot.* 6, 3). Por una parte, desde luego, el alejamiento de la vida pública tiene grandes ventajas, sobre todo permitir la reflexión; parece, pues, que Epicuro triunfa sobre Zenón. Pero Séneca no considera que entre uno y otro haya una distancia insalvable, pues tanto estoicos como epicúreos buscan el ocio por caminos distintos, o bien como punto de partida o bien como consecuencia. Ahora bien, cuando la situación política está tan corrompida que no es posible prestar ninguna ayuda “el sabio no se esforzará en vano, ni se entregará para no sacar nada” (*De ot.* 3, 2-3).

Sin embargo, continúa, hay dos Estados: el “que nos adscribió el hecho de nacer” en un sitio u otro y el “grande y verdaderamente común a todos” (*De ot.* 4, 1). Cuando la actividad política se torna inviable en el primero, siempre será posible buscar refugio en el segundo. Séneca acepta la tesis fundamental del estoicismo (“solemos decir que el mayor de los bienes es vivir de acuerdo con la naturaleza”), pero añade que la naturaleza nos engendró para la contemplación y para la acción. Zenón, Cleantes y Crisipo se dedicaron a la filosofía, mas no por ello fue inútil su vida; su *otium* fue muy provechoso, no para los Estados concretos y particulares, pero sí para esa otra ciudad a la que pertenecen todos los hombres⁵⁰². En las

⁵⁰¹ “No sólo sirve al Estado quien promociona candidaturas, se cuida de los acusados y decide sobre la paz y la guerra, sino el que anima a la juventud, el que, ante tal carencia de normas para el bien, instila la virtud en los espíritus, el que retiene y hace retroceder a los que se lanzan a la carrera sobre el dinero y el lujo y, aunque nada más haga como particular dentro de la comunidad, al menos los frena” (*Tranq.* 3, 3).

⁵⁰² “Ciertamente nosotros somos los que decimos que Zenón y Crisipo hicieron mayores cosas que si hubiesen conducido ejércitos, desempeñado cargos públicos, propuesto leyes; no las propusieron para una sola ciudad, sino para todo el género humano (...) En resumen, pregunto si Cleantes, Crisipo y Zenón vivieron de acuerdo con las normas que propugnaban. Responderás sin dudar que vivieron

situaciones adversas el sabio se retira de la vida política (conducir ejércitos, desempeñar puestos públicos, promulgar leyes...), se desliga poco a poco de las cuestiones de "este mundo" y se centra en la ciudad común a hombres y dioses.

En segundo lugar, cabe argumentar que no servir (o no poder hacerlo) a un Estado concreto y determinado (Roma) no implica renunciar a toda actividad política. Séneca escribe en momentos desfavorables; pero no hay que huir, el ocio no es escapismo, sino "después de hacer una selección, encontrar algo con lo que pueda ser útil a los ciudadanos" (*Tranq.* 4, 2), aunque sea el silencio y el ejemplo, pues "nunca han quedado todos los caminos tan interceptados que no quede lugar a una actividad honesta" (*Tranq.* 4, 8). ¿A qué actividad se refiere Séneca? Depende, y esto lleva a la tercera puntualización que deseo realizar.

Participar o no participar en la vida política es cuestión que debe plantearse en función de las circunstancias externas y la índole del individuo. Es fundamental valorarse a uno mismo, ser conscientes de lo que se es capaz de hacer ("comparar nuestras fuerzas con lo que vamos a intentar" [*Tranq.* 6, 3]), pues existen asuntos que están en nuestro poder ("a los que puedes poner fin o al menos confiar en ponerlo" [*Tranq.* 6, 4]) mientras que otros lo exceden. Sólo hay que entregarse a los primeros y para distinguirlos de los segundos deben tenerse presentes los hombres que nos rodean: los que merecen que invirtamos nuestro tiempo en ellos y los que no lo merecen; también hay que atender a nuestro modo de ser, si es más adecuado a la acción o más inclinado a las aficiones contemplativas: "los caracteres a los que se fuerza responden mal; si la naturaleza se resiste, el esfuerzo es vano" (*Tranq.* 7, 2).

Frente a la objetividad del planteamiento ciceroniano, Séneca pone en primer plano la dimensión privada de la sabiduría, la exigencia de autoconocimiento. El problema, participar o abstenerse de la vida política, no se aborda al modo ciceroniano pensando en el bien de la República, sino desde la felicidad y serenidad del individuo. No hay dificultades cuando estos dos bienes están equilibrados o son

tal como habían dicho que había de vivir. Ahora bien, ninguno de ellos colaboró en la política. No tuvieron —dices— la suerte o la categoría social que suele exigirse para intervenir en los asuntos públicos. Pero esas mismas personas no pasaron su vida en la inactividad, encontraron el medio de que su reposo fuese más útil a los hombres que el ir y venir y las fatigas de otros. Por eso éstos parecen haber contribuido no menos, aunque no tuvieran un cargo oficial" (*De ot.* 6, 3-5).

complementarios: un individuo inclinado a la acción y situado en condiciones favorables debe sin lugar a dudas participar en la vida pública, otro con aficiones contemplativas y que además vive en una situación política negativa debe renunciar a ella. Las dificultades surgen en las situaciones desequilibradas, ya por el lado de la República (un individuo inclinado a la acción política inmerso en condiciones desfavorables) ya por el del individuo (una República bien ordenada, pero un individuo que prefiere la vida contemplativa). El problema, en definitiva, nace cuando la forma de ser choca con el mundo o cuando éste colisiona con aquélla.

La cuestión de la participación en la vida política es sólo una manifestación particularmente llamativa y relevante de una situación mucho más general y mucho más grave, la del desajuste entre el sujeto y el objeto. La filosofía, por su parte, lejos de esas especulaciones estériles y gratuitas a las que tan aficionados eran los griegos, se encamina a conseguir este acuerdo. Séneca presupone que el objeto es inamovible, por lo que toda la tarea recae del lado del sujeto. Por ejemplo, en el caso, el suyo, del individuo inclinado a la acción pero ubicado en unas condiciones desfavorables recomienda retirarse, pero con precauciones y progresivamente, como hizo o intentó hacer él mismo y como se argumenta en las *Epístolas morales a Lucilo*.

4) En la medida de lo posible el *sapiens* escoge la *quies*, desarrolla su excelencia moral (73, 4), contempla la naturaleza (68, 2; 78, 26) y nos regala con su enseñanza (8, 1-2, 6; 14, 14). Este sabio participa en la vida política, pero porque es capaz de mantener siempre y en toda circunstancia la más absoluta impavidez (56, 11-14), ya que aún en medio de las ocupaciones y negocios, porque es sabio, sabe conservar su vida interior⁵⁰³. Porque el sabio no depende de lo ajeno, ni aguarda el favor de la fortuna o los hombres, por ello, "su felicidad radica en su interior" (72, 4) y consigue la soledad aun medio de los negocios (107, 7). En último extremo, escribe Séneca en la carta 118, dedicada a investigar el verdadero bien, participar en la vida política es una cuestión indiferente que sólo comienza a ser buena cuando la activi-

⁵⁰³ "Mienten quienes pretenden hacernos creer que el fárrago de los negocios es un obstáculo para los estudios liberales: fingen ocupaciones, las exageran y ellos mismos se hacen los ocupados. Yo estoy libre, Lucilio, estoy libre y dondequiera que me hallo, allí soy dueño de mí. Porque no me entrego a los asuntos, sino que me aplico a ellos y no busco pretextos para perder el tiempo" (*ad Luc.* 62, 1).

dad se desempeña de manera honesta, porque el bien no es un valor que flota en el aire, sino que siempre aparece en íntima vinculación con lo *honestum*: “Lo que es bueno ha podido ser malo; lo que es honesto no ha podido ser sino bueno” (118, 11). Las cosas indiferentes, en el presente caso la participación en la vida política, se hacen buenas mediante la virtud (82), de donde sigue que es buena una participación virtuosa en la vida política y que el sabio participe en la gestión de los asuntos públicos, porque éste, por definición, es bueno y virtuoso.

El *sapiens* representa un límite o un ideal regulativo que permite dar una dirección adecuada a todos nuestros esfuerzos. En el extremo opuesto se encuentra el *imperfectus* total, cuyas lacras se extienden incluso a su ocio, pues retirarse por haber fracasado, huir de problemas y hombres por miedo, no es vivir para sí, “sino —actitud ésta muy vergonzosa— para el vientre, para el sueño, para el placer” (55, 5). Retirarse y huir puede ser una estratagema para ocultar vicios y taras, impidiendo de esta forma su curación, del mismo modo que las enfermedades del cuerpo sólo se remedian “cuando, saliendo de su secreto, descubren su virulencia” (56, 10). Entre uno y otro extremo se ubica el caso que interesa a Séneca, el de Lucilio, todavía imperfecto, pero proficiente, porque no es feliz quien tiene el saber, sino el que lo actualiza, y a este respecto (explica Séneca en contra de la ortodoxia de la correspondiente paradoja estoica) existen grados, pues “el que va progresando se halla todavía en el número de los ignorantes, a la vez que está separado de ellos a gran distancia” (75, 8). También entre los proficientes “existen grandes diferencias”, puntualización que lleva a analizar lo que podría denominarse el mecanismo psicológico de los grados del perfeccionamiento moral⁵⁰⁴.

En primer lugar, en los niveles más bajos, están los que “han escapado ya a las enfermedades del alma, pero todavía no a las pasiones” (75, 10), individuos que se han perfeccionado hasta el punto de no permitir que las pasiones que aún sienten se adueñen de sus comportamientos porque son capaces de generar ese lapso temporal entre éstos y aquéllas al que me referiré más adelante: “Consiguieron ya disfrutar de su propio bien, pero aún no depositar en él su confianza”. En un segundo nivel se encuentran aquellos que se han desprendido de las pasiones, pero de una manera todavía vacilante e insegura: no disfrutan “de una posesión estable de la seguridad, ya

⁵⁰⁴ Cfr. P. Grimal (1991), p. 96

que pueden recaer en los mismos defectos" (75, 13). En tercer lugar, próximos a la perfección, habitan los que "se libran de muchos y graves vicios, pero no de todos". Desconocen la avaricia y la lujuria, pero aún sienten la ira y la ambición, todavía conocen el temor y en medio de él "muestran bastante firmeza frente a ciertas sugerencias, más frente a otras ceden" (75, 14).

El aspirante a la virtud, esté en uno u otro de estos niveles y con más razón si se encuentra en los más bajos, debe rehuir la multitud y buscar compañías selectas (7); debe, pues, evitar el foro, porque así como los lugares malsanos hacen peligrar la salud más robusta, "así también para el alma sana, pero todavía no en pleno vigor, sino recobrando fuerzas, existen ambientes poco saludables" (28, 6), precaución tanto más necesaria cuanto que toda actividad política es *speciosa*. Séneca se alegra de haberse alejado del mercado político (118, 3) y recomienda un retiro en el que Lucilio pueda realizar acciones más nobles y hermosas que las abandonadas⁵⁰⁵. Hay que retirarse, pero de manera gradual y atendiendo a las circunstancias concretas, "puesto que hay que decidir partiendo de la misma realidad" (22, 2), la cual, en estas cuestiones, exige discreción: "ocúltate en el retiro, pero oculta también tu propio retiro" (68, 1)⁵⁰⁶.

Decía más arriba que la actividad política es una cuestión indiferente que sólo se hace buena enlazada con la honestidad. Da la impresión que Séneca considera imposible alcanzar tal unidad, no por cobardía o temor, sino porque tiene clara conciencia de la fragilidad y debilidad humana, propia y ajena, circunstancia en la que sólo cabe, por decirlo con Foucault, "el cuidado de sí", velar por el propio cuerpo y la propia alma (*ad. Luc.* 66, 45), "complacerse con uno mismo" (*ad. Luc.* 13, 1; 23, 2-3), lo cual exige renunciar a otras ocupaciones para ocuparse de uno mismo (*sibi vacare* [*ad. Luc.* 17, 5; *tb. Brev.* 7, 5])⁵⁰⁷. Séneca insiste en el tema una y otra vez: "reivindica

⁵⁰⁵ "Golpear las suntuosas puertas de los poderosos, clasificar en el registro a los viejos faltos de heredero, gozar de enorme prestigio en el foro supone un poder odioso, caduco y, en justa apreciación, miserable" (69, 10).

⁵⁰⁶ "De modo que, apártate del vulgo, queridísimo Paulino, y retírate, por fin, a un puerto más tranquilo después de haber sido sacudido a lo largo de tu vida. Piensa cuántos oleajes has sufrido, cuántas tempestades has aguantado —algunas personales—, cuántas has atraído —algunas oficiales—; ya se ha exhibido suficientemente tu virtud a través de testimonios fatigosos e inquietantes: comprueba cómo se comporta el ocio. La mayor parte de la vida, desde luego la mejor, ha sido entregada a la política: tómate algo de tu tiempo para ti" (*Brev.* 18, 1).

⁵⁰⁷ M. Foucault (1987).

para ti la posesión de ti mismo" (*ad Luc.* 1, 1); "es un bien inestimable llegar a la propia posesión" (*ad Luc.* 75, 18); "hay que replegarse sobre uno mismo" (*De tranq.* 17, 3); "considero el primer indicio de un espíritu equilibrado poder mantenerse firme y morar en sí" (*ad Luc.* 2, 1); "ve adelante y antes de nada cuida de estar en consonancia contigo mismo" (*ad Luc.* 35, 4); "la beatitud se encuentra en un solo lugar: en la propia alma, grandiosa, estable, tranquila, lo que no puede conseguirse sin la ciencia de lo divino y lo humano" (*ad Luc.* 74, 29). El momento es crucial, pues señala que no está en juego simplemente huir, ya que la huida (el caso de Anneo Sereno es instructivo) no siempre y necesariamente lleva consigo la tranquilidad del ánimo:

A menudo creemos que el tedio de los asuntos públicos y el disgusto por una ocupación desdichada y molesta nos han impulsado al retiro; con todo, en aquel escondrijo al que el temor y el cansancio nos han arrojado, a veces se recrudece la ambición. Porque no cesó por haberla extirpado, sino por estar cansada o, mejor, enojada, con los negocios cuya marcha le era poco favorable. (*ad Luc.* 56, 9).

El texto es importante porque apunta que la extirpación de las pasiones es condición de posibilidad de la retirada, y no al revés; la filosofía —ciencia "de lo divino y lo humano"— es, recordemos, el saber que permite tal extirpación. De donde se sigue que la verdadera felicidad no se encuentra en la vida política, sino en la filosófica, pues la filosofía es condición de posibilidad de la retirada y culminación suya. Acógete a la filosofía, recomienda a Lucilio, "si quieres vivir incólume, tranquilo, dichoso; en suma, si quieres, supremo objetivo éste, ser libre. Tal situación no puedes alcanzarla de otra suerte" (*ad Luc.* 37, 3). Nada es más deseable que un retiro dedicado a la filosofía, pues de esta forma podrá alcanzarse la sabiduría y la virtud, fuentes de la auténtica felicidad.

La radicalidad de la propuesta salta a la vista si se tiene en cuenta el carácter público de la existencia romana, así como las enormes diferencias entre un número muy pequeño de individuos sobremannera ricos y una gran masa de desheredados, una distancia que cada vez se ahondó más. De aquí la necesidad, casi obsesiva, de fijar las identidades por contraste y de que estos contrastes fueran bien visibles⁵⁰⁸. Sin embargo, junto a esta tendencia cabe también la contraria, la disposición a establecerlas por relación con uno mismo. ¿Implica esta segunda posibilidad abstencionismo político? El pro-

⁵⁰⁸ R. MacMullen (1974), pp. 125 y ss., 93, 110.

blema, insisto, no puede plantearse en los términos de una simplificadora división dicotómica entre participación y abstención, pues el "cuidado de sí" define un principio de relación con uno mismo a partir del cual establecer las condiciones para participar o bien para abstenerse o para participar hasta cierto punto y bajo determinadas circunstancias⁵⁰⁹. La huida no es necesariamente rechazo de la vida política, sino síntoma inequívoco de su problematización, como problemática fue la vida de Séneca.

5) Los estudiosos de la obra de Séneca han señalado frecuentemente, incluso con fruición, las profundas discrepancias entre el contenido teórico de su pensamiento y su comportamiento práctico, el fuerte contraste entre lo que decía y lo que hacía. El mismo individuo que afirmaba hacerlo todo al dictado de su conciencia (*Vit. beat.* 20. 4-5) fue un gran adulator y disimulador, tal vez porque su conciencia le dictaba imperativos de supervivencia cuyo seguimiento le exigió en más de una ocasión que las consideraciones de carácter teórico cedieran paso a actitudes y actividades, digámoslo así, más pragmáticas.

Séneca escribió dos obras durante su exilio corso, la *Consolación a Marcia* y la *Consolación a Polibio*. La primera de ellas, dirigida a la hija de A. Cremucio Cordo, es una serena exhortación en la mejor tradición del género, sin propósito práctico inmediato, tan sólo comunicar a los amigos que habían quedado en Roma su autoimagen idealizada como sabio estoico; la segunda es una desenfrenada adulación al emperador Claudio. Tal vez la conciencia le dictó no encolerizarse con el nuevo emperador, sino adularlo a través de su liberto: Polibio es a Claudio lo que Claudio a las fuerzas divinas del universo. No es esencial la contemplación filosófica del *summum bonum* o la meditación sobre la virtud que precede a la liberación de miedos y angustias, sino —exclama Séneca dirigiéndose a Polibio— la visión física del emperador, la reflexión sobre su grandeza y divinidad, pues sólo en ella el liberto podrá encontrar consuelo. Es cierto que el Claudio de la *Consolación a Polibio* debe entenderse desde el trasfondo del Calígula paradigma de tirano colérico e iracundo en el *De ira*, frente al que el nuevo emperador debería haber sido el buen gobernante que, escuchando a la razón, tendría que haber liberado a Séneca de su exilio en Córcega. Todo ello es cierto, pero

⁵⁰⁹ M. Foucault (1987), p. 84.

también que la estrategia adulatoria se edifica sobre determinados cimientos teóricos: Séneca lisonjea y es significativo que lo haga en una dirección concreta y no en otra.

En la *Consolación a Polibio* Claudio juega el mismo papel estructural que Cremucio Cordo en la destinada a Marcia, uno y otro se constituyen como suprema autoridad moral. Importa atender a la parte final de ambos textos. En la *Consolación a Marcia* Séneca cede la palabra a Cremucio Cordo, el último republicano, *muerto* ya, pero transfigurado en una especie de apoteosis filosófica; la parte final de la *Consolación a Polibio* corre a cargo del mismo Claudio: el emperador *vivo* se convierte en una especie de divinidad, en un *numen*, como si al margen de toda adulación Séneca comprendiera que la legitimidad del nuevo orden imperial exige algún tipo de fundamento teológico, que no pueden proporcionar ni la tradición republicana ni la filosofía en la estela de Panecio y Posidonio, que tan bien se había adaptado a las necesidades de una Roma republicana y expansionista. Pero ahora estamos en otro mundo. El público al que se dirigía Cicerón era homogéneo en su composición e intereses: intelectuales del círculo senatorial a los que por razones personales e ideológicas les importaba la pervivencia de las instituciones republicanas. Pero en los tiempos de Calígula, Claudio y Nerón, de mayor ambigüedad política y moral, cambia la autocomprensión de la filosofía en su relación con las condiciones de la vida política: el intelectual asume el papel de guía o director espiritual⁵¹⁰. Es la actitud de Séneca cuando consuela a Marcia por la muerte de su hijo Metilio o a Polibio por la de su hermano o a su madre Helvia por el destierro que él mismo sufre; también adopta esta actitud de director espiritual en su correspondencia con Lucilio o cuando en el *De ira* diseña estrategias para superar y dominar las pasiones⁵¹¹.

¿Acaso fue desgraciado Sócrates cuando bebió la cicuta? Pues existe una Providencia y las desgracias que el sabio soporta son pruebas que debe superar en las que puede medir el grado de su progreso moral: "Se marchita la virtud sin adversario", escribe en el *De providentia*, y añade: "No importa el qué, sino el cómo lo soportes" (1, 4). El sabio reconoce el poder omnímodo del *fatum*, manifestación

⁵¹⁰ Cfr. M. Morford (2002), p. 167

⁵¹¹ "Te daré una breve fórmula con la que te midas para que veas si ya eres perfecto: tendrás lo tuyo cuando comprendas que los más desgraciados son lo más felices" (*ad Luc.* 114, 24).

de la divina sabiduría, donde lo que parece un mal se muestra como lo que en realidad es, un bien; mas sólo para él, persona virtuosa que ha perfeccionado su razón al punto de crecerse en las adversidades y mostrar en su conducta una perfecta obediencia a esa sabiduría divina que todo lo rige⁵¹². Porque en el fondo, como ya dijo Cleantes en su *Himno a Zeus* (y Séneca recuerda en *ad Luc.* 107), “al que quiere lo guían los hados, al que no quiere lo arrastran”⁵¹³.

Fatum es el término que los estoicos romanos empleaban para designar la concatenación total y predeterminada de las secuencias causales que son y constituyen el universo, sincrónica y diacrónicamente. El Texto del Mundo ya está escrito, y al *sapiens* sólo le queda desempeñar con la máxima dignidad posible el papel que le ha sido asignado, pues querer cambiar las cosas no amándolas por su misma necesidad no es deseo de libertad, sino manifestación de una doble estulticia, la de la ignorancia, que no comprende la perfección y la necesidad del universo, y la de la arrogancia, que cree poder mejorarlo alterándolo⁵¹⁴. El Edipo de Séneca, por ejemplo, piensa absurdamente el *fatum* cósmico como destino propio e, incapaz de someter sus deseos, se estremece de horror porque no puede aceptarlo; mas el Coro final establece la verdad de las cosas:

no puede un dios cambiar el curso de unas cosas
que van encadenadas a sus causas.
Hay para cada cosa un orden fijo
que no puede cambiar plegaria alguna: a muchos
les perjudica el propio miedo; muchos
se encuentran con sus hados por temerlos.
(*Edip.* 899-995)

Sólo cabe —decía—, asumir de manera consciente y voluntaria el papel que nos ha sido asignado en el *theatrum mundi*, aceptar que sólo

⁵¹² En la carta 107 Séneca se dirige a Lucilo con las siguientes palabras: “El invierno trae los fríos; hay que enfriarse. El verano trae calor; hay que sudar. La destemplanza del clima pone a prueba la salud; hay que enfermar. Una fiera nos saldrá al encuentro en un lugar y un hombre más dañino que todas las fieras. Algo nos quitará el agua, algo el fuego. No podemos cambiar esta condición de las cosas, pero podemos adquirir un ánimo grande, digno del varón bueno, con el que padecemos con entereza lo fortuito y vayamos de acuerdo con la naturaleza”.

⁵¹³ Concluye Séneca en la citada carta: “Vivamos así; hablemos así; que el hado nos encuentre preparados y sin pereza. Este es el ánimo grande, el que a él se entregó; por el contrario es pequeño y degenerado el que resiste y piensa mal del orden del mundo y prefiere, a enmendarse a él, enmendar a los dioses. Ten salud”.

⁵¹⁴ Cfr. M. Vegetti (1983), p. 32.

es posible la libertad de la interpretación, que sólo así se evita el círculo fatal que lleva de la ignorante arrogancia al castigo, pues ello, además, permite comprender (y aceptar) que el dominio de las pasiones es condición de posibilidad de la única felicidad a la que pueden aspirar los humanos.

6) En el año 49 los hados fueron propicios para Séneca: Mesalina cayó en desgracia y Claudio se casó con su sobrina Agripina, la cual (“para no caracterizarse sólo por sus malos actos”) obtuvo para Séneca la llamada del exilio y la magistratura de pretor, “convencida de que este acto sería del agrado público, atendiendo al brillo de sus estudios, y para que la infancia de su hijo Domicio [el futuro Nerón] no careciera de tan importante maestro” (Tác., *Ann.*, 12, 8, 4). Séneca quería vengarse de Claudio, pero no dejó que le dominara el deseo: esperó a la muerte del emperador para publicar el panfleto satírico *Apocolocintosis de Claudio*, “la conversión de Claudio en calabaza”. No conviene dejarse arrastrar por la pasión: la *Apocolocintosis* no es sólo el fruto del resentimiento, también es una obra llena de implicaciones políticas que miran al futuro: frente a Calígula y Claudio, verdaderos tiranos, Nerón habrá de ser el nuevo Augusto; comienza una nueva época y el Imperio resurge de sus cenizas⁵¹⁵.

La *Apocolocintosis* también es una especie de palinodia que Séneca entona para conseguir su rehabilitación y borrar de la memoria pública los excesos de la *Consolación a Polibio*, donde las fronteras entre *laudatio* y *adulatio* son cuanto menos imprecisas y de la que se desprende una imagen negativa, porque la adulación atenta contra el valor tradicional de la *dignitas*. Al narrar la muerte de Séneca, Tácito señala que el filósofo legó a sus amigos “lo único, pero lo más hermoso, que posee: la imagen de su vida” (*Ann.* XV, 62). El filósofo que se presenta como preceptor y guía espiritual y que de esta manera indirecta quiere intervenir en la vida política tiene que estar revestido de “dignidad” y ofrecer una adecuada *imago vitae suae*.

En el *De ira* se argumenta que, en ocasiones, habiendo vencido a la pasión y porque se la domina, conviene simular que se está poseído por ella. Aunque es falso que sea mejor el orador encolerizado, a veces, cuando “hay que manejar a voluntad los estados de ánimo”, conviene

⁵¹⁵ Cfr. J. Mangas Manjarrés (2001), p. 71.

imitarlo⁵¹⁶. Séneca, tal vez para “manejar a voluntad el estado de ánimo” de Nerón, no duda en simular la pasión más desmedida por el nuevo emperador: tan bello y tan buen músico como el mismo Apolo (*Apocol.* 4, 2). El tema estoico y en general helenista del dominio y control de las pasiones adquiere un nuevo e interesante matiz:

A algunos una sola palabra ofensiva, no soportada con resignación, los arrojó al exilio, y los que no habían querido soportar en silencio una pequeña injusticia resultaron hundidos bajo el peso de gravísimos males, e indignándose porque se les quitaba algo de su plena libertad, atraieron sobre sí el yugo de la esclavitud. (*De ira* II, 14, 4)

Séneca, que había dominado sus pasiones, se convirtió, junto con Burro, en el hombre “más cercano y más influyente en la corte de Nerón” (Dión Casio 61, 3, 3). Y desde esta posición privilegiada intenta mediar entre Zenón y Epicuro, quiero decir, participar en la vida política desde la elaboración de modelos teóricos, no proponer leyes “para una sola ciudad, sino para todo el género humano”; se sitúa en el “Estado grande y verdaderamente común a todos”, pero intentando incidir en la política real de Roma. Tácito señala que su emergencia causó inquietud en ciertos círculos (*Ann.* XIII, 6), pues el filósofo que se presentaba como preceptor y guía espiritual era tutor imperial. Séneca tenía que poner de manifiesto su intención de ejercer el cargo de manera correcta, que en la mejor tradición de la filosofía política platónica y aristotélica iba a ser el *vir sapiens* que dirige la conciencia del futuro *rex iustus*.

En el *De clementia*, una obra muy contextual e inseparable de las circunstancias inaugurales del llamado *quinquennium Neronis*, el “director espiritual” se concibe a sí mismo como un espejo en el que debe mirarse el nuevo emperador⁵¹⁷. Si en los tiempos de Cicerón la razón universal ordenaba como “racional” un Senado controlado por los *optimates*, ahora, con esa institución convertida en papel mojado,

⁵¹⁶ “Pues también los actores cuando recitan no conmueven al público porque estén airados, sino porque imitan bien al airado. De modo que, antes los jueces, en una asamblea y en cualquier ocasión en que hay que manejar a voluntad los estados de ánimo, simularemos unas veces la ira, otras el miedo, otras la compasión, para hacerla sentir a los otros, y, a menudo, lo que no hubiera logrado la pasión verdadera, lo logra la imitación de las pasiones” (*De ira* II, 17, 1).

⁵¹⁷ “César Nerón, me comprometí a escribir sobre la clemencia para cumplir, de algún modo, la función de un espejo y para mostrarte que tú llegarás a ser la satisfacción mayor de todo el mundo” (*De clementia* praef. I, 1).

“la naturaleza” se complace en la monarquía⁵¹⁸. Al igual que sucede entre las abejas, el poder debe ser total⁵¹⁹, porque los dioses se manifiestan por medio del emperador, cuya autoridad absoluta se justifica por cumplir en la tierra un papel similar al de la divinidad (*De clem.* pref. 1, 2). Las tesis estoicas acerca del dominio de la razón sobre el cuerpo adquieren inmediata traducción política, porque el emperador es alma y razón (lo divino) a la que debe obedecer el cuerpo de la población⁵²⁰. Sin embargo, debe ser clemente. Séneca, insisto una vez más, no se deja llevar por la pasión. La aparente apasionada adulación está al servicio de fines dictados por la razón. Si el emperador es como los dioses deberá comportarse como ellos, hacer el bien, ser magnánimo, usar el poder para acrecentar la felicidad de los súbditos, soportar la esclavitud del mando supremo...La mirada filosófica más teórica se dobla de expectativas prácticas: la justificación del carácter absoluto del poder imperial es a la vez limitación del poder en función de un conjunto de valores éticos, en particular el de la clemencia⁵²¹.

Séneca no tuvo éxito en su empresa política, su experimento pedagógico fracasó con estrépito. Sin embargo, desde un punto de vista político, al margen de su condición más o menos patológica, Nerón se limitó a radicalizar la estructura teórica del despotismo defendida y argumentada por Séneca; y por “radicalizar” hay que entender prescindir de veleidades filosóficas más o menos estoizantes. El emperador no se decantó ni por la *humanitas*, ni por la *clementia*, sino por la *severitas*, a fin de cuentas una de las virtudes integrantes del *mos maiorum*, mientras que la *humanitas* es un valor más reciente, teorizado al amparo de ciertas teorías igualitaristas de origen estoico⁵²². En abstracto no son contradictorias; así, por ejemplo, la *humanitas* como cualidad personal y digna de alabanza en un juez es compatible con la *severitas* en el ejercicio de su cometido

⁵¹⁸ “En efecto, la naturaleza inventó la monarquía, como puede advertirse en otras sociedades de animales y también en la de las abejas” (*De clementia* III, 17, 2).

⁵¹⁹ “Sí, soy yo [el emperador, esto es, Nerón] quien decide sobre la vida y la muerte de los pueblos; la suerte y la condición de todos han sido puestas en mis manos; lo que la fortuna quiera conceder a cada uno de los mortales, lo hace conocer por mi boca” (*De clementia* praef. 1, 2).

⁵²⁰ “Esa enorme población, situada en torno de un solo ser vivo, obedece a sus soplos, es gobernada por su razón, está amenazada de ensombrecerse y de quebrarse, si no es sostenida por su consejo” (*De clementia* III, 1, 5).

⁵²¹ J. Mangas Manjarrés (2001), p. 90.

⁵²² Cfr. M. Griffin (1992), pp. 155 y ss.

oficial. De acuerdo con Séneca, la *humanitas* no forma parte de la norma del derecho, sino de la del deber, pues constituye una determinación de la conciencia moral que no es asunto de códigos escritos (*Ira* 2, 28, 2). En el primer libro del *De clementia*, la *severitas* se condena como exceso injustificado en directa oposición a la *clementia*, que se identifica, a su vez, con la *misericordia/venia*. En otras ocasiones, se siente más próximo a la ideología del *mos maiorum* y señala que la *severitas* es apropiada bajo ciertas circunstancias. Por ejemplo: el *sapiens* debe ser *severus* consigo mismo (*ad Luc.* 23, 4; 51, 11; 67, 15; 82, 9; 92, 10; 99, 29; 106, 7); la *severitas* es aceptable instrumentalmente con fines educativos (*Prov.* 1, 5; *Helv.* 16, 3; *Ben.* 5, 5, 2 y 6, 24, 4), incluso puede llegar a ser obligatoria desde la posición de la autoridad legal (*Ira* 1, 165, 5; 2, 10, 4), que es justo lo defendido en el segundo libro del *De clementia*, donde, a diferencia de lo que ocurría en el primero, la *severitas* vuelve a ser una virtud y es entonces compatible con la *clementia* (2, 4, 1), la cual, por su parte, se opone a la *crudelitas*, que es sin lugar a dudas mala (2, 4, 2 y ss.), mientras que la *misericordia/venia* se condenan como formas de indulgencia.

Me he detenido con brevedad en estas cuestiones porque señalan las dificultades de Séneca para circular con fluidez entre algunas de las virtudes fundamentales del *mos maiorum*, que ya no proporcionan un conjunto utilizable no contradictorio de principios⁵²³. El legado estoico más ortodoxo tampoco está libre de dificultades; la necesidad de manipularlo y adaptarlo a las necesidades del presente se apunta, por ejemplo, en lo mucho y elogiosamente que en algunos momentos (pero sólo en algunos) Séneca cita a Epicuro⁵²⁴. Porque el problema es muy profundo, la esterilidad tanto de la tradición romana como de la filosofía estoica señala y se debe a la circunstancia de que la fuente del mal, la barbarie, está en la misma naturaleza humana y no en los tiempos que nos han tocado vivir. Séneca es pesimista⁵²⁵, en ocasiones rozando la misantropía⁵²⁶. ¿Existe acaso

⁵²³ Cfr. V. Rudich (1997), pp. 74 y ss.

⁵²⁴ Cfr. A. Setaioli (1988), pp. 171.

⁵²⁵ Cfr. C. Favez (1947).

⁵²⁶ *Pero de nada sirve deshacerse de las causas de tristeza individual, pues, algunas veces, se introduce el odio al género humano. Cuando se ha reflexionado cuán rara es la sencillez, cuán desconocida la inocencia, apenas existente la lealtad (sólo cuando interesa) y sale al paso la multitud de crímenes con un final feliz; cuando beneficios y perjuicios derivados del placer son igualmente odiosos, y la ambición,

“un camino libre de granjería y de peligros entre la tajante rebeldía y el vergonzoso servilismo”? (TÁC. *Ann.* IV, 20).

7) La tradición estoica había establecido una clara oposición entre el “rey justo” (*basileús*) y el “tirano” (*tyrannos*). En la obra de Séneca abundan los ejemplos de déspotas y autócratas, desde el mitológico Atreo hasta los históricos Calígula y Claudio, y pueden trazarse paralelismos entre las atrocidades del primero, que Séneca se complace en recrear en sus tragedias, y las cometidas por la dinastía Julio-Claudia, cuya descripción puede leerse en sus obras más teóricas. De *basileús*, por el contrario, no hay modelos claros y coherentes; en general, la figura tiende a identificarse con la del sabio (Catón, Rutilio Rufo, Sócrates...) en el sentido de que ambos adoptan idéntica función de *exempla*. El *rex iustus* es un constructo teórico que se usa con propósito limitado, educativo o retórico. Ni tan siquiera en el pasado se encuentra tan envidiable personaje, porque el tiempo pasado *no* fue mejor⁵²⁷.

La avaricia humana es perenne (*Nat. Quaest.*, 5, 15, 2; 7, 31 y ss.) y la discusión sobre la ética de la reciprocidad emprendida en el *De beneficiis* obliga a reconocer que en los añorados tiempos de la República abundaban los ingratos (*Ben.* I, 56). Ni tan siquiera la utopía autocrítica del *De clementia* implica un programa social y político constructivo, porque el fin no es transformar un estado de cosas que hunde sus raíces en una naturaleza humana esencial e inmodificablemente corrupta, sino aprender a vivir con cierta dignidad en un mundo donde triunfa la depravación y la barbarie. Hay que resignarse a un cierto grado de vicio y sólo cabe una solución: retirarse a la interioridad del alma, pues sólo aquí habita la verdadera libertad. Si en la época de la República por “libertad” se entendía la política y en la época de Augusto, al comienzo del Principado, apunta sobre todo al papel de la ley frente a la arbitrariedad de los poderosos,

sin limitarse a sus propias lindes, llega a resplandecer vergonzosamente, el espíritu se siente arrastrado a la noche; como si las virtudes fuesen arrancadas y no fuese posible mantener las esperanzas en ellas, ni sirviera de nada poseerlas, surgen las tinieblas” (*Tranq.* 15, 1).

⁵²⁷ “Te equivocas, mi querido Lucilio, si piensas que es vicio de nuestro tiempo la lujuria y el abandono de las buenas costumbres, y todo lo que cada cual objeto a su tiempo; son vicios éstos de los hombres y no de los tiempos. Ninguna edad ha carecido de culpa. Y si empiezas a juzgar del libertinaje de cada siglo, avergüenza decir que nunca se pecó tan abiertamente como en la presencia de Catón” (*ad Luc.* 97, 1).

bajo Nerón libertad significa independencia espiritual privada⁵²⁸. Por ejemplo, el sabio injuriado se muestra ajeno e independiente frente a las circunstancias y los hombres hasta tal punto que incluso saca provecho de las ofensas, pues gracias a ellas “toma conciencia de sí mismo y pone a prueba la virtud” (*Const.* 9, 3)⁵²⁹. La virtud se acredita en las dificultades.

En contra de su motivación primigenia, que le llevó a intervenir indirectamente en la vida política de Roma a través de su papel como tutor imperial, la vocación moralista de Séneca acaba enfocándose hacia la intimidad de la conciencia moral. Sin embargo, Catón no se refugió en su interioridad, fue campeón y defensor de una causa perdida, quizá porque su extremo rigorismo moral, tan alabado por Séneca, le impidió o liberó de percibir la complejidad de las situaciones en las que se vio envuelto. No es extraño, por el contrario, que la lucidez se vea acompañada por la paradoja o incluso por la discordancia. Séneca fue dolorosamente consciente de esta situación, de la distancia entre lo que decía y lo que hacía e incluso de la íntima contradicción de algunas de sus afirmaciones⁵³⁰. De aquí que sintiera la necesidad, si no de conseguir una coherencia imposible de alcanzar en la complejidad de sus circunstancias, sí al menos de justificar de alguna manera la incoherencia. El *De vita beata* puede leerse desde esta perspectiva⁵³¹.

Además o al margen de para satisfacer los elevados intereses teóricos que ocupaban su ánimo, Séneca escribió el *De vita beata* con intenciones más terrenales, defenderse de las acusaciones que sobre él había vertido Publio Suilio. De acuerdo con Tácito, este individuo (“hombre terrible y venal”) le acusaba de “andar corrompiendo el lecho de las princesas”, alusión directa al presunto adulterio del filósofo con Julia, hija de Germánico, y a sus supuestas relaciones eróticas con Agripina (*Ann.* XIII, 42, Dión Casio, LXI, 10, 1 y 12, 1). Más adelante, tras la muerte de Burro y el quebranto de su influencia, se elevaron voces que señalaban que “sus riquezas, enormes y tales

⁵²⁸ Cfr. Ch. Wirzubski (1950).

⁵²⁹ “Seamos respetuosos, os lo ruego, con este propósito, y asistamos con espíritu y oído imparcial al espectáculo del sabio sustrayéndose a la injuria. Nada se le quita con ello a vuestra petulancia, pasiones desmesuradas, ciega temeridad y soberbia; dejando a salvo vuestros vicios se busca esta *libertad* para el sabio” (*Const.* 9, 4).

⁵³⁰ Cfr., por ejemplo, *ad Luc.* 108, 35 y ss.; tb. 1, 2; 20, 1; 24, 15; 40, 2; 71, 1; 75, 4; 98, 17; 114, 2.

⁵³¹ Cfr. V. Rudich (1997), pp. 88 y ss.

que sobrepasaban la medida propia de un particular, todavía las seguía aumentando”. ¿Era el moralista fustigador de vicios un perverso que se introducía en el lecho de las mujeres de la casa real para satisfacer sus deseos y a la vez aumentar por vías indirectas su poder? ¿cómo es que pregonando la retirada y el cuidado de sí, afirmando despreciar las riquezas y predicando una austera moderación, “pretendía superar al príncipe por la amenidad de sus jardines y la magnificencia de sus villas”? Y lo que es más grave —continúa Tácito— también se le acusaba de menospreciar en privado la capacidad de Nerón “para el manejo de los caballos” y de burlarse “de su voz cuando cantaba” (*Ann.* XIV, 52), mientras que en público todo eran alabanzas. No es que por imperativos de supervivencia se viera obligado a un cauto disimulo o a una estratégica adulación, no es que tuviera que desempeñar un incómodo papel en el *theatrum mundi*, es que era un consumado hipócrita.

En la primera parte del *De vita beata*, una serena discusión con un interlocutor imaginario, adoptando un punto de vista estoico, Séneca se ocupa de la vida feliz, llegando a la conclusión esperable: la verdadera felicidad sólo se encuentra en la virtud⁵³². Sin embargo, en un momento dado cambian el tono y la sustancia, pues se dirige con acentos virulentos a unos calumniadores (“seres perversos, encarnizados enemigos de los mejores”) que atacan a la filosofía en general y a él en particular. La acusación principal se lee en 18, 1: “De una manera —dices— hablas, de otra vives”. Séneca reconoce hablar de la virtud en general y en abstracto, no de él; admite que se enfrenta a los vicios, en primer lugar a los suyos, y añade: “cuando pueda, viviré como es debido”. Páginas más arriba recordaba que en las *Eptstolas morales a Lucilo* distinguía entre el *sapiens*, el *imperfectus* total y el *imperfecti pero proficiens*. El primero de ellos, “hombre incorrupto y puro que abandona la curia, el foro y toda la administración pública para retirarse a ocupaciones más nobles” (*ad. Luc.* 73, 4), al igual que el *rex iustus* con el que se identifica, es un *exemplum*, un constructo teórico que sirve de ideal regulativo: que se sepa lo que hay que hacer no implica que se haga. Los imperfectos totales ni tan siquiera son capaces de vislumbrar este “deber ser” ideal: viven para “el vientre,

⁵³² “Por tanto, en la virtud reside la verdadera felicidad. ¿De qué te va a persuadir esta virtud? De que no consideres bueno ni malo nada que no derive de la virtud o la maldad; después, de ser inamovibles frente al mal, de acuerdo con el bien, para, en la medida de lo posible, imitar a dios” (*Vit. beat.* 16, 1).

para el sueño, para el placer" (*ad Luc.* 55, 5), son ingratos ("esos revoltosos inmersos en la vida pública que mucho deben a los príncipes, pero que también les censuran mucho" [*ad Luc.* 73, 2]). Séneca no se reconoce en ninguno de estos dos extremos, se concibe como todavía no virtuoso pero aspirando a la virtud, y a los que están en esta situación intermedia, añade, les "es necesaria una cierta indulgencia por parte de la fortuna", por la sencilla razón de que aún están "debatándose entre circunstancias humanas" y no han roto "las ataduras y todos los vínculos mortales" (*Vit. beat.* 16, 3). La virtud total y la felicidad perfecta no es alcanzable en medio de las "circunstancias humanas" y "las ataduras y vínculos mortales", o lo que es lo mismo, hay que dar el salto "más allá" de este mundo esencialmente corrupto que destruye todo lo que toca. Séneca no se exceptúa; no es un hipócrita, vive en este mundo.

A los que "profieren ladridos contra la filosofía" acusándole de inconsistencia les responde que no es sabio y que nunca lo será⁵³³. No desmiente las acusaciones (tal vez porque no carecían de fundamento), las anula aceptándolas, reconoce sus pecados y los dice en voz alta, aunque es dudoso que le dolieran y tuviera propósito de enmienda. El rigorismo catoniano, tan alabado en otros momentos, cede paso a un posibilismo moral retórico y auto-exculpatorio⁵³⁴, pues la filosofía no es la palabrería inútil y estéril de los griegos, debe ser útil en el ámbito público o en el privado. Y una vez que se ha reconocido o se ha hecho en carne propia la experiencia de que en el primero todo está perdido, sólo resta el segundo. Séneca puede darse por satisfecho: al margen de lo que pueda opinarse de ella *desde fuera*, la filosofía, *su* filosofía, ha cumplido su cometido *para él*: en su última obra, las *Epístolas morales a Lucilo*, aparece más reconciliado consigo mismo, como si finalmente, tras una vida rica en sinsabores y

⁵³³ "Por qué tus palabras aspiran a más que tu vida? ¿Por qué bajas la voz ante tus superiores, y consideras el dinero un instrumento necesario para ti y te alteras con su pérdida? (...) ¿Por qué no cenas según las normas que das? ¿Por qué tienes un mobiliario tan resplandeciente? (...) ¿Por qué tienes posesiones al otro lado del mar?" (*Vit. beat.* 17, 1-2).

⁵³⁴ "De modo que exigeme, no que sea igual a los mejores, sino mejor que los peores. Esto me es suficiente: eliminar cada día alguno de mis vicios y luchar contra mis errores. No he alcanzado, tampoco la alcanzaré; alivios más que remedios compongo para mi gota, contento si los accesos son menos frecuentes y si no dan pinchazos. Evidentemente, si me comparo con vuestros pies, hombres débiles, soy un corredor. No digo esto por mí —pues yo estoy en lo más hondo de todos los vicios—, sino por aquel que ya ha conseguido algo" (*Vit. beat.* 17, 3-4).

amarguras, pero también en momentos dulces y esplendorosos, hubiera comprendido que la verdad es más cuestión de experiencia interior que de especulación teórica, aceptando que la coherencia, la poca que nos es dado alcanzar en este valle de lágrimas, sólo puede encontrarse al margen de la vida política.

Es comprensible que Séneca solicitara permiso del emperador para retirarse de la vida pública, sobre todo cuando perdió influencia al llenarse la corte de hombres nuevos: caballeros, provinciales de elite, libertos de origen greco-oriental, hombres de negocios y artistas, individuos como el siciliano Tigelino o Popea, "que constitúan el consejo íntimo del príncipe para sus crueldades" (Tác. *Ann.* XV, 61, 2) y representaban la antítesis de lo querido por Séneca solventando su contradicción entre ideales éticos y ambición política en la dirección del segundo de los miembros de esta oposición. Tampoco sorprende que las relaciones de Nerón con la aristocracia senatorial fueran cada vez más tensas, ni que ésta concluyera la necesidad de sustituirlo por otro *princeps* más digno. La conjura fracasó y Séneca, vinculado directa o indirectamente con ella, fue obligado a suicidarse, lo que hizo según la más exquisita ortodoxia estoica, con entereza y abriéndose las venas. Porque la filosofía enseña que la libertad entendida como autonomía interior e independencia auto-suficiente es en último extremo libertad para suicidarse. Fue también en esta ocasión, última y decisiva, cuando legó a sus amigos lo más hermoso que poseía; ya lo he recordado: "la imagen de su vida".

8) En el "Prefacio" al libro I de las *Cuestiones naturales* Séneca enfatiza el valor y sentido que posee para uno mismo la reflexión sobre los fenómenos celestes, pues estudiando estas "cuestiones divinas" el alma comienza a conocer a los dioses y a trascender su propia mortalidad. "El prestar atención a esto, el aprender esto, el meditar esto ¿no es acaso dar un salto por encima de la propia naturaleza mortal y pasar a una suerte mejor?" ("Praef." I, 17): desde las alturas comprendemos la pequeñez e insignificancia de las cosas de aquí abajo⁵³⁵. Este prefacio de tono moralizante en modo alguno

⁵³⁵ "No puede despreciar los pórticos y las techumbres de brillantes paneles de marfil, los bosquecillos recortados y los ríos desviados al interior de las casas, antes de haber recorrido el universo entero; y, al contemplar desde las alturas el orbe de las tierras, estrecho y cubierto, en su mayor parte, por el mar, quemado o helado por allí por donde sobresale en cierta extensión, haberse dicho a sí mismo: "es ése

es accesorio en la concepción senequiana de la ciencia, pues el *sapiens* no se limita a recolectar conocimientos, sino que de algún modo debe hacerlos suyos permitiendo que penetren en su índole moral y determinen su forma de vida. Las técnicas pueden limitarse a lo *utile*, pero la auténtica y verdadera filosofía aspira a lo *honestum*. Las artes liberales (geometría, gramática, matemática, música...) son en todo caso saberes auxiliares con respecto a la auténtica y verdadera sabiduría: "una sola cosa perfecciona al espíritu, la inmutable ciencia del bien y del mal, y ningún otro arte investiga sobre el bien y el mal" (*ad Luc.* 88, 28). Quien se ocupa de las cuestiones naturales no se limita a adquirir conocimientos útiles en el sentido, por ejemplo, en el que lo es la geometría ("el geómetra me enseña a medir los latifundios antes que a cómo medir cuanto es suficiente al hombre" [*ad Luc.* 88. 10]), sino que, más allá de estas utilidades inmediatas, "posee el bien total y pleno de la condición humana", pues, pasando por encima de todo mal, "tiende hacia las alturas y va a dar en el profundo seno de la naturaleza". Mientras se pasea entre los astros, el auténtico filósofo se ríe "de los pavimentos de los ricos y de la tierra entera con todo su oro" (*Quaest. Nat.* "Praef." I, 7).

Con esta intención y con esta concepción de la ciencia, en el libro I de las *Cuestiones naturales* Séneca se ocupa de diversos fenómenos atmosféricos, a los que, en general, se refiere con la palabra *ignes*, dando así a entender que no poseen una existencia real, pues son imágenes. Entre los fenómenos investigados se encuentra el arco iris, que el filósofo —tras revisar varias hipótesis acerca de su origen—, define como un reflejo del sol en las nubes como en un espejo. El reflejo no está presente de manera real en la superficie reflectante, es un simulacro inane de objetos que sí existen en verdad. Pero los hombres han construido espejos capaces de deformar los objetos que se reflejan en ellos, aumentando su tamaño o distorsionándolos⁵³⁶.

aquel famoso punto que tantos pueblos se reparten a sangre y fuego? ¡Ah, cuán ridículas son las fronteras de los mortales" (*Quaest. Nat.* "Praef." I, 8-9).

⁵³⁶ "En efecto, en el espejo no existe lo que se muestra. De otro modo no desaparecería, ni sería sustituido inmediatamente por otra imagen, ni surgirían innumerables figuras con la misma facilidad con la que desaparecen. ¿Entonces? Ésos son simulacros e imitación sin consistencia de unos cuerpos reales; e incluso éstos sufren deformaciones, por efecto de algunos espejos fabricados precisamente para tal fin. Pues, como te dije, hay espejos que tuercen el aspecto del que mira; hay algunos que lo aumentan hasta el infinito, de modo que sobrepasan la configuración humana y las proporciones de nuestro cuerpo" (*Quaest. Nat.* I, 15, 7-8).

Hostio Quadra, cuyas excentricidades pasaron a la escena, ávido tanto de varones como de mujeres, poseía uno de esos espejos en los que un dedo reflejado “excedía el tamaño y el grosor de un brazo”, y lo disponía de forma que cuando se entregaba a un varón podía ver reflejado en él los movimientos de su semental, disfrutando así del falso tamaño de su miembro como si realmente fuera tan grande (*ac deinde falsa magnitudine ipsius membri tamquam vera gaudebat*). Como cuando practicaba el sexo oral no podía verse a sí mismo, empleaba el espejo para observar el obscuro placer de su boca (*spectabat illam libidinem oris sui*).

Seguro que llevaba cabo la selección recorriendo los baños públicos, y escogía a los hombres con pleno conocimiento de sus proporciones, pero no por ello dejaba de alimentar su insaciable mal con mendaces engaños (*sed nihilominus mendaciis quoque insatiabile malum oblectabat*) (*Quaest. Nat. I, 16. 3*)

Aunque cabe suponer que todo el mundo hace lo que según Dió Casio (61, 10, 3-6) hacía Séneca, negar que se llevan a cabo tales aberraciones, Hostio Quadra, por el contrario, de aquí su especial depravación, no sólo hacía intervenir a su boca y ano, sino también, colmo de degeneración, a su ojos (*non in os tantum sed in oculos suos ingeret*). Cuando en sus placeres utilizaba a la vez varones y mujeres se vanagloriaba de tener ocupados todos sus órganos, incluyendo de nuevo a los ojos, testigos y supervisores de la depravación.

En *Sobre los beneficios* VII, 1, 3-7 Séneca recuerda que para el cínico Demetrio era más conveniente saber pocas cosas, pero útiles y a nuestra disposición, que muchas inútiles y que no esté a mano (*non habeas ad manum*). No hay que especular sobre los fenómenos naturales, decía, pues la naturaleza ha escondido con celo sus secretos, mientras que aquello que nos hace mejores y más felices lo ha dejado abierto poniéndolo en nuestra proximidad. Es fácil y útil saber que cualquier riqueza sólo puede esperarse de uno mismo, que la muerte no es un mal, sino punto final de muchos males, que sólo la propia conciencia moral es juez y criterio de virtud o que el mundo es la casa común de todos. Todo lo restante es “ociosa distracción”, actividades a las que sólo es legítimo entregarse cuando el alma ya está segura, pues no le dan fuerza, sino que la refinan, pues estudiando estas cosas divinas —ya lo recordaba—, el alma se aproxima a los dioses y relega su mortalidad, porque sólo podemos llegar a nosotros mismos tras haber recorrido el ciclo del mundo. La naturaleza, se argumenta en *Cuestiones Naturales* I, 17, 4, no ha creado las superficies reflectantes para satisfacer la lujuria, sino para conocernos a

nosotros mismos, pues al vernos reflejados en el espejo de la filosofía podemos cambiar de perspectiva y saber cuáles son nuestros vicios y cuáles las virtudes, para de esta forma evitar los primeros y avanzar en la senda de las segundas: tal es el motivo por el que la naturaleza nos dio la posibilidad de vernos a nosotros mismos.

El "Prefacio" al libro tercero de las *Cuestiones naturales* expresa la misma idea de manera más general: el estudio de la naturaleza no se justifica en sí, sino en la medida en que sirve para liberarnos de la esclavitud respecto de nosotros mismos. "Cuánto mejor sería investigar lo que debe hacerse y no lo que se ha hecho" (*Quaest. Nat. "Praef." III, 7*), sigue entonces una crítica a la historiografía⁵³⁷ y, sin solución de continuidad, se define la determinación de lo "fundamental para el hombre" (*Quaest. Nat. "Praef." III, 10-18*): "alcanzar dominio sobre sí mismos", "elear el espíritu por encima de las amenazas y las promesas de la fortuna", "soportar la adversidad con ánimo alegre", "un espíritu no sólo ajeno al lujo, sino enemigo de él", "no acoger en el espíritu los malos pensamientos", "levantar el espíritu muy por encima de los acontecimientos casuales", "tener el alma a flor de piel", porque todo ello nos hace libres, no según el derecho de los Quirites, sino según el derecho natural: es libre quien escapa a su propia servidumbre, porque la peor sumisión es ser esclavo de uno mismo. Para alcanzar esta libertad sirve la contemplación de la naturaleza⁵³⁸. "El alma, aherrojada en esta mansión, triste y oscura, siempre que puede busca el cielo abierto y se recrea en la contemplación de la naturaleza", escribe en *ad Luc.* 65, 17, pues investigando las cuestiones naturales, pero a la vez sin quitar los ojos del mundo, se alcanzan esas regiones más elevadas y se comprende la pequeñez e insignificancia de lo que antes inquietaba o incluso atormentaba. Aprendemos para desaprender, mirándonos en el espejo de la filosofía podemos cambiar el punto de vista.

El espejo de Hostio Quadra devuelve la imagen distorsionada del cuerpo deforme y desfigurado del filósofo Clarano, amigo y condiscí-

⁵³⁷ "Algunos consumen su vida en redactar las hazañas de los reyes extranjeros, los sufrimientos y osadías de unos pueblos contra otros; ¡cuánto mejor sería eliminar la propia maldad que transmitir la ajena a la posteridad" (*Quaest. Nat. "Praef." III, 5*).

⁵³⁸ "Para eso nos servirá el contemplar la naturaleza. En primer lugar nos apartaremos de lo sórdido. Después, nuestra sutileza, acostumbrada a analizar los fenómenos ocultos, no se mostrará peor aplicada a los visibles. Y nada es tan visible como estas saludables enseñanzas cuyo aprendizaje va encaminado a enfrentarse con nuestra mezquindad y locura, cosas ambas que condenamos, pero sin abandonarlas".

pulo de Séneca; el de la filosofía la real de un hombre que, superando todas las dificultades, “a fin de menospreciar las demás cosas empieza por despreciarse a sí mismo”, porque la virtud no necesita ningún adorno, ella misma “constituye su propio encanto y consagra a su cuerpo”. Porque Séneca ha cambiado la mirada, ve al jorobado Clarano “tan hermoso y tan erguido en el cuerpo, como lo es en el alma” (*ad Luc.* 66, 2).

Virgilio no había cambiado el punto de vista cuando afirmaba que la virtud es más agradable en un cuerpo hermoso (*En.* V, 344). Séneca sí ha experimentado tal transformación: “considero que la naturaleza engendra a algunos tan deformes con el fin de evidenciar que la virtud se origina en cualquier lugar”. Al contemplar al, en apariencia, deforme Clarano en el espejo de la filosofía cambia tanto el sujeto que observa cuanto el objeto reflejado⁵³⁹. Poco más adelante se expone la tesis general:

Los seres mortales se debilitan y sucumben, se desgastan y acrecientan, se vacían y se llenan. Así, pues, en una alternativa tan incierta, presentan desequilibrio; mas las cosas divinas tienen una misma naturaleza. En efecto, la razón no es otra cosa que una parte del espíritu divino introducida en el cuerpo humano. Y si la razón es divina y no hay bien alguno sin la razón, todo bien es divino. Pero ninguna diferencia existe entre las cosas divinas; por lo tanto, tampoco entre los bienes. Así, pues, son iguales el gozo y el valor firme y constante en sufrir los tormentos: en uno y otro se manifiesta la misma grandeza de alma; en el primero apacible y suave, en el segundo combatiente y enérgica. (*ad Luc.* 66, 12)

Séneca no afirma que placer y dolor sean lo mismo; todo lo contrario, el primero es conforme a la naturaleza y el segundo contrario a ella: “en tanto se les valora según este criterio, una gran diferencia les separa”. Pero, como indica el texto que acabo de citar, cabe situarse en “el plano de la virtud”, desde el cual todo bien es divino, porque la materia de la acción no cambia la virtud. Tanta virtud hay en quien “asalta las fortificaciones del enemigo”, como en quien “aguanta el asedio con muchísima entereza”. Ahora bien, así como el bien y la virtud están en nosotros en tanto que seres racionales, del mismo modo el mal y el error no vienen de fuera. Aprender es desaprender: “aprender la virtud supone desaprender el vicio” (*ad Luc.* 50, 7). Mirarse en el espejo de la filosofía es tarea tanto formativa como correctiva: es alcanzar la verdad pero también salir

⁵³⁹ “Clarano, en mi opinión, se nos ha presentado como modelo para que podamos comprender que el alma no se mancilla por la deformidad del cuerpo, sino que es el cuerpo el que se embellece con la hermosura del alma” (*ad Luc.* 66, 4).

de la ignorancia y abandonar el error⁵⁴⁰. Séneca se alegra sobremedura de que Lucilio comience a percatarse de que están en él las deficiencias que antes creía eran de las cosas: no alcanzamos la salud porque desconocemos que padecemos la enfermedad (*ad Luc.* 50, 4).

La comparación entre el vicio y la enfermedad es tradicional y puede leerse, por ejemplo, en Cicerón⁵⁴¹. En *Disputas Tusculanas* IV, 23 argumenta que así como los morbos y las enfermedades brotan en el cuerpo cuando la sangre se corrompe o la bilis es excesiva, del mismo modo las perturbaciones del alma nacen de las falsas opiniones. Surge así un alma circunstancialmente enferma, pero el mal, si no se cura a tiempo, puede hacerse crónico. La enfermedad crónica del alma se denomina vicio: “es un hábito o disposición, que es incoherente y disiente de sí misma en la vida entera” (*Disp. Tusc.* IV, 29). Al hilo de la clasificación de los proficientes, Séneca también distingue con claridad entre “enfermedades del alma” y “pasiones” (*ad Luc.* 75, 10-12). Las segundas son movimientos culpables del alma, súbitos y violentos, que si se repiten con frecuencia se convierten en enfermedades: un catarro ocasional y todavía no crónico produce tos, el mismo catarro persistente e inveterado se convierte en tisis. En las pasiones el mal es un momento puntual y aislado, en las enfermedades un estado continuo del alma, pues no es lo mismo sentir la punzada del deseo sexual cuando vemos a una mujer hermosa o a un muchacho en la flor de la edad, que entregarse a la lujuria de manera sistemática y premeditada, como hacia Hostio Quadra, el cual, para contentar su mirada (“que también mis ojos participen del placer”), así como superar las limitaciones de la naturaleza, siempre empleaba en sus prácticas sexuales espejos de aumento, argumentando que si fuera posible querría hacer reales tales tamaños, pero que como no lo es tiene que contentarse con la mendaz ilusión.

Páginas más arriba, cuando me ocupaba de relación entre historia, ideología y retórica, apuntaba que el *mendax* no es aquel individuo que se limita a proferir mentiras, sino que las dice con intención: no sólo engaña, sino que lo hace voluntaria y conscientemente. El imaginario erótico de Hostio Quadra sólo podía satisfacerse de esta manera, mendazmente, engañándose a sí mismo y siendo consciente de tal engaño; en el culmen de su degeneración se decía a sí mismo:

⁵⁴⁰ Cfr. M. Foucault (2005), p. 101.

⁵⁴¹ Cfr. I. Hadot (1969), capt. II: “Die Grade der seelischen Krankheiten”.

¿A qué conduce mi depravación, si actúo aceptando los límites que impone la naturaleza? Me rodearé de una clase de espejos que devuelvan imágenes de un tamaño increíble. Si me fuera posible lo convertiría en realidad, ya que no lo es me alimentaré con el mendaz engaño (*si liceret mihi, ad verum ista perducerem; quia non licet, mendacio pascañ*). Que mi obscenidad vea más de lo que es capaz de abarcar, y se admire a sí misma de su capacidad. (*Quaest. Nat. I, 16, 8*)

Séneca concluye su informe señalando que “debiera haber sido inmolado ante su espejo”.

En *ad Luc. 94*, criticando al filósofo Aristón que afirmaba la inutilidad de los preceptos morales⁵⁴², Séneca señala que las advertencias aprovechan incluso al esclavizado por las tendencias viciosas, porque presupone que “no está extinguida en él su índole natural, sino eclipsada y reprimida” (*ad Luc. 94, 31*), como sí sucede en el caso de Hostio Quadra, enfermo crónico y desahuciado de los males del alma, o lo que es lo mismo, abatido por consentir a sus propias conductas antinaturales, pues la naturaleza —dice Séneca—, “no nos inclina a ningún vicio”, pues nos ha “engendrado puros y libres” (*ad Luc. 94, 56*). Ya lo señalaba más arriba: aunque en ocasiones la *materia* del bien pueda ser contraria a la naturaleza, el *bien mismo* siempre es conforme con ella, “porque no existe bien alguno sin razón, y la razón sigue a la naturaleza”: el supremo bien del hombre consiste en acomodar la conducta a los designios de la naturaleza (*ad Luc. 66, 39*).

Lejos de acomodarse a la naturaleza, Hostio Quadra, que no aceptaba sus límites, se miraba a sí mismo en sus coitos monstruosos (*concupitus portentuosos*) dándose la aprobación: los espejos lo hacían espectador de su propia depravación, mientras que la naturaleza nos los ha dado para que podamos vernos. Ella misma es un espejo de este tipo, que no aumenta los tamaños, sino que los empequeñece, pues nos empequeñece obligándonos a despreciar y aplastar “todo cuanto motiva que nosotros seamos pisoteados y aplastados”. La naturaleza —continúa—, quiere que levantemos la mirada al cielo y contemplemos “todas cuantas obras magníficas y admirables ha realizado”: la aurora y el ocaso, los movimientos de los astros, los eclipses del sol y la luna, los trazos flameantes en la noche (*ad Luc. 94, 56*), porque alcanzada esta perspectiva que mira las cosas

⁵⁴² “De nada, en efecto, aprovechan los preceptos en tanto que el error tiene ofuscada la mente; si este se elimina, aparecerán claras las obligaciones que impone cada deber. De otra suerte enseñas al enfermo o que debe hacer el hombre sano, pero no le devuelves la salud” (*ad Luc. 94, 5*).

desde alto nos aguarda la tranquilidad del alma y la plena y verdadera libertad interior⁵⁴³.

No están tan lejos, pues, Séneca y Hostio Quadra, y no me refiero sólo al hecho de que tal vez el primero hiciera en secreto lo que el segundo hacía en público, sino a la circunstancia de que la satisfacción se obtiene tanto de la acción como de su contemplación, como si la escenificación, tanto da de la virtud o la aberración, fuera más importante y placentera que los mismos actos, como si el espejo usurpara los derechos del objeto reflejado en él, porque en el fondo también para Séneca importa el espectáculo de la complacencia en uno mismo. Se entiende así que al morir dejara a sus amigos lo que más quería, la *imagen* de su vida, el espectáculo de la virtud acreditándose y desenvolviéndose en medio de difícilísimas circunstancias, el edificante espectáculo de un hombre que, por haber conseguido mirar las cosas desde lo alto, se pertenecía a si mismo, pues había llegado a ser su propia posesión.

⁵⁴³ “Si algún día desde el cieno de la tierra llegamos a aquella altura sublime y excelsa, nos aguardan la tranquilidad del alma y, disipado todo error, la plena libertad. ¿Quieres saber lo que ésta supone? No temer a los hombres, ni a los dioses; no codiciar ni lo deshonesto, ni lo excesivo; poseer el máximo dominio de sí mismo. Es un bien inestimable llegar a la propia posesión” (*ad Luc.* 75, 18).

XIV. SÉNECA: TEORÍA Y PRÁCTICA DE LAS PASIONES

1) Crisipo proponía una terapéutica de las pasiones, pues pensaba que existe una medicina del cuerpo y otra para el alma (SVF III, 421 y ss.). Esta última es cognitiva y consiste fundamentalmente en un análisis filosófico de las pasiones y en un conjunto de prácticas intelectuales para impugnar o incluso erradicar aquellos aspectos que el análisis filosófico dice que pueden ser atacados (“el conocimiento de la causa y de cómo se elimina” [SVF III, 490]), lo cual presupone que conocer la causa conlleva la eliminación del mal o, al menos, que encamina en esta dirección. Por ello, por detrás de todas estas reflexiones está en juego la cuestión del valor y el sentido para la vida del análisis filosófico tal y como era practicado por Crisipo, relevante si se piensa que es condición de posibilidad para obtener el temperamento psicológico y la índole moral adecuada⁵⁴⁴. Posidonio, sin embargo, señalaba que los análisis de Crisipo no cumplen esta última condición, más exactamente, que sólo la satisfacen en el caso de individuos que compartan de antemano los valores estoicos: que excepto la razón todo es en último extremo indiferente, que la extirpación de todo deseo, todo miedo, todo dolor y todo placer, es el estado de ánimo más deseable o incluso el único deseable. Pocos individuos convendrían en ello. En el competitivo mercado romano de las terapias las propuestas de Crisipo tienen un número muy bajo de posibles consumidores. Panecio y Posidonio se dieron cuenta de ello⁵⁴⁵. Si como había enseñado Crisipo la pasión es una enfermedad del juicio (SVF III, 456, 462, 459) ¿cómo combatirla con medios sólo racionales? Habrá que abrirse de algún modo a lo irracional, como hizo Posidonio.

Algunos autores entienden que no hay ruptura entre Posidonio y la ortodoxia estoica, que Posidonio no puede admitir la irracionalidad, pues ello supondría aceptar que el sabio nunca alcanzará la

⁵⁴⁴ Cfr. R. Sorabji (2000), pp. 159 y ss.

⁵⁴⁵ Muchos siglos después, Lactancio expresará el problema desde el punto de vista de los que ya han superado las pasiones (tal vez por gracia divina) y desde esta atalaya se dirigen a los demás mortales: “Respecto a esta parte, no hay preceptos de los filósofos, ya que, al ser presa de una apariencia de falsa virtud, arrancan la misericordia de la condición humana; y, mientras pretenden curar los vicios, los aumentan. Y, a pesar de que ellos mismos a menudo reconozcan que la comunión entre los hombres debe mantenerse, se apartan completamente de la misma por el rigor de su inhumana virtud” (*Div. inst.* VI, 10 = SVF III, 450).

victoria total, que vivir “de acuerdo con la naturaleza” implicará satisfacer tales tendencias irracionales, y que, finalmente, no será posible (ni deber nuestro) eliminar por completo la pasión. Posidonio, que sigue considerándose un estoico, no puede defender estas tesis tan próximas a las sustentadas por peripatéticos y epicúreos. En la raíz de esta “lectura irracionalista” se encontraría el ardor polémico Galeno, gracias al cual conocemos la teoría posidoniana de las pasiones⁵⁴⁶. Cabe entonces argumentar que aunque Posidonio admite elementos irracionales, lo irracional no constituye nunca la pasión en sí misma, pues se limita a dar cuenta de su origen⁵⁴⁷.

En *ad Luc.* 87, 31 Séneca distingue dos tipos de causas, eficiente y antecedente. La primera es directamente responsable de la acción, la segunda no, si bien la hace posible. Puede suponerse que Posidonio tiene en la mente una distinción similar cuando señala que las pasiones provienen de las facultades irascible y concupiscible. Si se acepta esta conjetura puede afirmarse que no ofrece una nueva definición de la pasión distinta de la de Crisipo, sino que investiga su punto de partida. Como quería Crisipo, la causa eficiente de la pasión seguiría siendo un juicio falso, mientras que lo irracional actuaría tan sólo como causa antecedente. Cabe de este modo continuar manteniendo que la pasión es un juicio falso y señalar que Posidonio se ubica dentro de la más estricta ortodoxia estoica, pues defiende que las pasiones no son un fenómeno natural y que es posible y necesario extirparlas por entero, que son un juicio falso de nuestra razón, por lo que sólo se dan en los seres racionales (ni los niños ni los animales las experimentan). La derrota de las pasiones es, en definitiva, la victoria de la razón⁵⁴⁸.

Séneca, en cuyo *De ira* la presencia del pensamiento de Posidonio es incontestable, sugiere el siguiente esquema:

species → *ictus* → *assentio animi* → *impetus*

En el tercer momento, el asentimiento por parte de la razón, se encuentra el momento decisivo, me refiero a la operación del espíritu

⁵⁴⁶ Cfr. J. Fillion-Lahille (1984), pp. 121 y ss. No debe olvidarse, por otra parte, la tesis fundamental que Galeno desea defender en *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón*, que el corazón no necesita en ningún caso del cerebro para ejercer su propio movimiento, ni el cerebro del corazón. Se entiende así su ardor polémico, a saber, porque desea defender una tesis marcadamente dualista: existen dos funciones diferentes, la sensación, localizada en el corazón, y la voluntad y la sensibilidad, localizadas en el cerebro (Cfr. S. Kuriyama (2005), p. 157).

⁵⁴⁷ Cfr. M. Pohlenz (1921), pp. 178 y ss. Tb. K. Reinhardt (1921), p. 299.

⁵⁴⁸ J. Fillion-Lahille (1984), p. 154.

que juzga mal asintiendo a aquello que no debería haber asentido, pues en este mismo instante lo que era un reflejo fisiológico sin mayores consecuencias se convierte en una acción con sentido moral negativo. Pero ello sugiere que Posidonio era consciente de las insuficiencias de las explicaciones de Crisipo. Me gustaría destacar un punto: el segundo no puede explicar cómo y por qué las pasiones se debilitan o incluso cesan totalmente con el paso del tiempo, aunque el juicio permanezca. Podemos, en el pasado, haber deseado mucho a una persona y seguir asintiendo en el presente a la proposición “los jóvenes florecientes en la flor de la edad son deseables”. Sin embargo, la pasión que antaño nos atormentaba puede haber desaparecido: “la inflamación de las pasiones se relaja con el paso del tiempo, aun cuando permanezcan la suposición y la opinión” (SVF III, 467), porque no se debilita o cesa el juicio, sino algo irracional, la imaginación, que debe acompañar al juicio para que surja la pasión. Por ejemplo, ser persuadidos por la razón de que hay un peligro es condición necesaria, pero no suficiente, para que surja la pasión del miedo: hay que imaginarse además tal peligro. Las representaciones irracionales de la imaginación (que en la oscuridad se esconde un enemigo que desea nuestra muerte, que hemos sido gravemente ofendidos, que esta muchacha o aquel adolescente están en la flor de la edad...) juegan un papel fundamental en el proceso de surgimiento de las pasiones (*Hipp. et Plat.* 5, 6, 23-26). Al margen de la cuestión de su ortodoxia estoica, en estos momentos indiferente, es innegable que Posidonio admite que en el alma actúan fuerzas irracionales y que en su explicación de las pasiones abandona el rígido monismo psíquico de Crisipo y vuelve a la tradición platónica de acuerdo con la cual en el alma habitan tanto el *lógos* como el instinto como dos potencias distintas y autónomas⁵⁴⁹.

En las argumentaciones de Posidonio es fundamental la tesis de que el efecto debe ser como la causa y él considera que sus explicaciones satisfacen este principio (*Hipp. et Plat.* 5, 6, 21-22)⁵⁵⁰. El factor pasional en el alma (*to pathêtikon*, que se corresponde con las dos partes irracionales del alma platónica) da lugar a los movimientos emocionales (*pathêtikai kinêseis*), que no son fenómenos cognitivos, sino movimientos espaciales del alma física. Por ello señala que los

⁵⁴⁹ “Las almas poseen doble capacidad y naturaleza: una de ellas es el instinto, que lleva al hombre a actuar de un modo o de otro; la otra es la razón que instruye y explica lo que debe hacerse o rehuirse” (Cicerón, *De off.* I, 101 = fr. 87).

⁵⁵⁰ Cfr. R. Sorabji (2000), pp. 85 y ss.

movimientos pasionales del alma están en función del cuerpo, porque tanto unos como otro, tanto la causa como el resultado, son de la misma naturaleza, a saber, entidades espaciales. Radicalizando la mirada fisiológica ya insinuada en estos análisis, Galeno identificó los movimientos pasionales con las pasiones (*Hipp. et Plat.* 5, 1, 5). Las tesis de Posidonio y Séneca son más sutiles⁵⁵¹, pues sostienen que aunque el impulso constituye la emoción, no puede ni confundirse ni identificarse con los movimientos pasionales, que son más bien como los primeros movimientos que Séneca analizará en el *De ira*. Tanto los movimientos emocionales como los primeros movimientos acaecen independiente y antes de la *hormê (impulsus)* en el que consiste la pasión: son involuntarios y ocurren por necesidad (*Hipp. et Plat.* 5, 5, 28), aunque podemos entrenarnos para controlarlos (*Hipp. et Plat.* 4, 4, 7; 5, 5, 29; 5, 5, 35).

Séneca se sitúa en esta tradición: quiere mostrar que *no* tenemos por que sentir pasiones, que los primeros movimientos pueden atajarse sin permitir que lleguen a convertirse en pasiones. Posidonio ya había considerado que podemos prohibirnos los movimientos pasionales: si son físicos cabe inhibirlos atacando sus causas corporales (*Hipp. et Plat.* 5, 5, 22-24); por ejemplo, con un régimen adecuado de comida y bebida o con los ritmos musicales pertinentes (*Hipp. et Plat.* 5, 6, 19-20), pues apoyándose en Platón (*Timeo* 43 c-44 b) señala que la música, que implica movimientos espaciales del aire, puede producir movimientos pasionales en el alma a través del cuerpo. Esta explicación no es cognitiva, pues presupone movimientos emocionales que no son cogniciones, sino impulsos tan fuertes que la voluntad (*boulêsis*) no puede dominarlos, si bien pueden subyugarse por otros medios, a saber, irracionales. En contra de la ortodoxia estoica y como hizo Séneca, debe reconocerse que aunque la voluntad quiere ejercer poder y actuar conforme al "deber", no siempre puede, y que cuando puede paga un alto precio. Dicho de otra forma y acercándonos a la problemática que interesa a Séneca: aunque la voluntad del tirano sanguinario ya no atiende a razones, tal vez sea posible que la contemplación de espectáculos trágicos obre en él virtualidades catárticas.

2) Crisipo identificaba las pasiones con juicios equivocados o desviados de la razón que implican un asentimiento; Zenón, por su parte, pensaba que no suponen equivocación, sino desobediencia.

⁵⁵¹ Cfr. J. Cooper (1968).

Séneca reconcilia ambos puntos de vista introduciendo una consideración temporal: la desobediencia a la razón es cronológicamente posterior a la equivocación⁵⁵². Crisipo distinguía entre juicio y apariencia, y señalaba que el primero implica una operación adicional, el asentimiento de la razón a la apariencia: se asiente a la proposición contenida en la apariencia (SVF III, 171). Séneca acepta este esquema explicativo: la mente tiene que aprobar el primero de los juicios implicados en la ira (“ha habido una injusticia”); a propósito del segundo (“es apropiado reaccionar”) habla de voluntad, identificando de este modo actos de voluntad y actos de asentimiento (*De ira* II, 4, 1).

Algo más arriba recordaba que cuando la actividad política se hacía inviable Séneca acudía a una “segunda ciudad” en la que la acción era posible aun en las circunstancias externas más desfavorables. De igual modo, en el terreno de las emociones hay que encontrar “algo” que sea dominable incluso cuando las circunstancias externas sean adversas y parezcan forzar conductas pasionales. Dada la estupidez y maldad del género humano es comprensible que el sabio se encolerice, pues “todo está lleno de crímenes y vicios”⁵⁵³. Ante tal situación habrá que reaccionar de alguna manera, lo cual no quiere decir que la pasión consista en conmoverse ante las sensaciones que provocan las cosas externas⁵⁵⁴; la pasión en sentido estricto surge cuando el ánimo asiente a estos impulsos físicos. Ya lo señalaba: ni los primeros choques son ya pasión (*De ira* II, 2, 5; II, 3, 1; II, 3, 4; II, 3, 5), ni las puras reacciones fisiológicas son controlables. Las contracciones del ánimo en este primer momento fisiológicas (“cuando se da la señal de combate tiemblan un poco las rodillas del soldado más feroz”) son independientes de los juicios, y los movimientos mentales

⁵⁵² Cfr. R. Sorabji (2000), 61 y ss.

⁵⁵³ “Nunca dejará de encolerizarse el sabio una vez que haya empezado; todo está lleno de crímenes y vicios, se cometen más delitos que los que pueden corregirse con medidas de fuerza. Se comite en un inmenso certamen de maldad. De día en día es mayor el afán por pecar, menor la vergüenza; desterrado el respeto a lo mejor y más justo, el capricho se lanza a donde quiera que le parece, y los crímenes ya no se ocultan, marchan ante la vista, y la maldad se presenta públicamente, y se hace tan fuerte en el interior de todos que la inocencia no es que sea escasa, es inexistente” (*De ira* II, 9, 1).

⁵⁵⁴ “Pues si alguien cree que la palidez, las lágrimas que caen, la comezón de las partes obscenas, los suspiros profundos, el súbito brillo de los ojos, o cosas semejantes a éstas, son síntomas de la pasión e indicio de nuestra situación anímica, se equivoca y no se da cuenta de que éstos son impulsos físicos” (*De ira* II, 3, 2).

incluso pueden acontecer antes del juicio y la pasión (Cic., *Tusc.* III, 82-83; Plut., *Sobre la virtud moral* 449 a-b). Sea, por ejemplo, la ira: el primer movimiento está causado por la apariencia de injusticia (*species iniuriae*) (*De ira* II, 3, 5), lo cual indica que este primer movimiento del alma surge después de la creencia (*opinio*) y tras haber pensado querer vengarse (*De ira* II, 2, 2; II, 3, 4). Pero estos primeros movimientos no sólo son mentales, también son físicos (*De ira* II, 2, 1; II, 2, 6; II, 3, 2-5; II, 4, 5). El primer choque, tanto mental como físico, no es susceptible de control y no puede evitarse usando la razón, pues es un fenómeno involuntario (*De ira* II, 4, 1; II, 4, 2), pero cabe o bien dominar o bien abandonarse a estas primeras reacciones: Séneca presupone de que tal control es posible si el sujeto genera racional y voluntariamente (“está en nuestro poder”) un lapso de tiempo entre el primer movimiento y el inicio de la pasión. No es necesario sentir pasiones, pues los primeros movimientos pueden atajarse sin permitir que lleguen a convertirse en pasiones.

La ira es un acto de la voluntad, el deseo voluntario de vengarse (*De ira* II, 4, 1), y la *voluntas*, a su vez, es un impulso: Séneca identifica la voluntad como forma de conación y como cognición, *i.e.*, siguiendo en estos momentos a Crisipo intelectualiza la conación tratándola como un tipo de cognición: asentir a una proposición que afirma que es correcto actuar de determinada manera⁵⁵⁵. En general, dentro de la tradición estoica más ortodoxa el impulso se describe intelectualmente como razón (*lógos*) que conduce a la acción, en tanto que consiste en afirmar una proposición. Con mayor precisión: es asentir a una apariencia (expresada en juicio) que indica que es apropiado (*kathêkoi*) actuar (SVF III, 169). Pero Séneca, tal vez llevado por la proximidad entre las palabras *voluntas* y *voluntarius*, presente en latín, pero no en griego (*boulêsis/hekousion*), da un paso más al concebir la voluntad como voluntariedad: las pasiones son voluntarias porque las quiere la voluntad y, en consecuencia —que es lo que ahora interesa— puede igualmente dejar de quererlas por un acto voluntario, esto es, de la voluntad⁵⁵⁶.

Analizando la aflicción Cicerón había señalado que aun cuando el sabio sea capaz de superarla siempre “quedarán algunas mordeduras y ligeras depresiones del ánimo” (*Disp. Tusc.* III, 83), porque estamos ante movimientos involuntarios del ánimo. En su análisis de la ira

⁵⁵⁵ Cfr. R. Sorabji (2000), pp. 382 y ss.

⁵⁵⁶ Cfr. Ch. Kahn (1988).

Séneca entiende que este “primer golpe al espíritu no podemos evitarlo con la razón, como tampoco los fenómenos que dijimos afectan a lo físico”, aunque “tal vez la costumbre y la constante atención los debiliten” (*De ira* II, 4, 1). Pero la ira, continúa, tiene otros dos momentos; el segundo implica un error de la razón, el tercero y definitivo supone desobediencia⁵⁵⁷. Se comprende así el análisis de la pasión en términos temporales (“el mejor remedio contra la ira es el paso del tiempo” [*De ira* II, 29 1]), a saber, para que de esta forma se abra un intervalo entre el primer y el segundo momento, así como entre el segundo y el tercero, pues en estos “huecos” es posible el autocontrol que da lugar a la serenidad del alma; en ellos puede intervenir la razón persuadiendo de lo erróneo del siguiente paso, mientras que cuando el proceso se ha consumado ya es demasiado tarde⁵⁵⁸.

El inconveniente —señala Séneca en otro momento—, no está en la imposibilidad de no equivocarse, uno más de los muchos obstáculos de la condición mortal; el problema reside en el “amor a las equivocaciones”. El sabio lo comprende y acepta⁵⁵⁹, porque además

⁵⁵⁷ “El siguiente va acompañado de una voluntad no empecinada, como si fuera lógico que yo me vengara cuando se me lesiona, o fuera lógico que éste sufriera un castigo si ha cometido un crimen; el tercer movimiento es ya incontrolable, no quiere vengarse porque sea lógico, sino a toda costa. Este último supera a la razón” (*De ira* II, 4, 1).

⁵⁵⁸ “En efecto, si [la pasión] empieza a manejarnos, es difícil la vuelta a la normalidad, ya que no existe razón una vez que se ha introducido una pasión y nuestra voluntad le ha concedido algún derecho: a partir de entonces hará cuanto quiera, no cuanto se le permita. En las fronteras mismas, digo, hay que alejar al enemigo. En efecto, cuando ha entrado y se ha lanzado sobre las puertas, los prisioneros ya no pueden controlarlo. Pues el espíritu no está separado y observa desde fuera las pasiones para no permitir que avancen más allá de lo conveniente, sino que él mismo se transforma en pasión una vez entregado y debilitado” (*De ira* I, 8, 1-2).

⁵⁵⁹ “Si quieres que el sabio se encolerice tanto cuanto exige la indignidad de los delitos, no tendrás que encolerizarse, sino enloquecer” (*De ira* II, 9, 4). “De modo que el sabio, sereno y justo con los defectos, no enemigo sino corrector de los que cometen la falta, avanza cada día con esta intención: ‘Me van a salir al paso muchos aficionados al vino, muchos entregados a los placeres de la carne, muchos desagradecidos, muchos avaros, muchos sacudidos por los vicios de la ambición’. Estudiará todo esto con tan buena disposición como el médico a sus enfermos. ¿Acaso el hombre cuya nave hace agua al desvaírse por todos lados, se encoleriza con los marineros y hasta con la nave? Más bien acude y saca parte de agua, achica otra parte, tapa agujeros visibles, hace frente con su esfuerzo, sin cesar, a los que están ocultos y fuera de la vista llenando la sentina, y no se interrumpe porque reaparezca el agua que ha achicado. Es necesaria una dedicación tenaz contra los

nada se consigue dominados por la pasión. Hay ocasiones en las que no está en juego el “qué”, sino el “cómo”: la razón y la pasión pueden querer lo mismo (por ejemplo, que se castigue de forma adecuada una falta o un delito), pero lo deseado se alcanza mejor “desapasionadamente”; una forma de conducirse, por otra parte, que Séneca intentó seguir a lo largo de toda su vida..., tal vez porque siempre fue fiel a su propia máxima:

Nada haré por el parecer de la gente; todo lo haré al dictado de mi conciencia.
(*Vit. beat.* 20, 4-5)

3) En el libro primero del *De ira*, donde Séneca analiza qué es la pasión, domina la influencia de Crisipo; pero a partir del segundo, cuando están en juego las estrategias para controlarla y en el mejor de los casos erradicarla, se hace preponderante la presencia de Posidonio: Séneca quiere atacar las causas primeras, el verdadero origen de los fenómenos (tb. *ad Luc.* 95, 65)⁵⁶⁰. Aunque la filosofía tiene encomendada la tarea general de combatir las opiniones falsas, también debe dar consejos *ad singula*, adecuados a cada individuo (*ad Luc.* 94, 8). A partir de cierto momento, frente al rigorismo de la ortodoxia estoica, Séneca ve la necesidad de acomodarse a un cierto grado de vicio y, paralelamente, de acomodar su filosofía a un cierto grado de perversión, porque en el fondo no interesa tanto la doctrina cuanto la persona, y en primer lugar la persona Séneca que, al margen del análisis abstracto de las pasiones, busca su propio perfeccionamiento moral, alcanzar su propia serenidad interior, no analizar en abstracto la ira, sino verse libre en concreto de ella. La inspiración intelectual (Crisipo, Panecio, la crítica a epicúreos y peripatéticos...) cede paso a la indagación de la interioridad de la propia conciencia: en *De ira* III aparece Séneca en su cotidianidad⁵⁶¹ y la reflexión adquiere ese acento más subjetivo y personal (cfr. *ad Luc.* 75, 3) ya anunciado en Posidonio, pues sólo puede atenderse a las circunstancias particulares y a las diferencias individuales si se pone en un segundo plano la regla uniformadora de la razón universal.

En *De ira* II, 20, 3 escribe: “la ira es un vicio particularmente femenino e infantil” y en II, 30, 1 matiza: “Es mujer, se equivoca”. Pero de aquí no se sigue que los varones acierten; hay que distinguir y

males duraderos, que se reproducen, no para que dejen de existir, sino para que no vengan” (*De ira* II, 10, 7-8).

⁵⁶⁰ Cfr. J. Fillion-Lahille (1984), pp. 51 y ss.

⁵⁶¹ Cfr. J. Fillion-Lahille (1984), p. 239.

preguntarse qué es lo mejor que puede hacerse, no qué es lo más habitual, porque el vulgo, lleve clámide o corona, “es el peor intérprete de la verdad” (*Vit. beat.* 2, 1-2). Séneca se dirige a una minoría escogida, hay que evitar la multitud y buscar compañías selectas:

Debe ser apartada de la multitud el alma, débil aún y poco firme en la virtud: fácilmente comparte el sentir de la mayoría. Una multitud de mentalidad contraria hubiera hecho desistir a Sócrates, a Catón y a Lelio de su norma de vida. Con mayor motivo ninguno de nosotros, que tratamos precisamente de modelar nuestro carácter, puede hacer frente al ímpetu de los vicios que se presentan con tan gran acompañamiento. (*ad Luc.* 7, 12)

No es un argumento, sino una regla, como tantas otras que aparecen en el *De ira*, necesarias porque la virtud se aprende: “la naturaleza no da la virtud; es un arte hacerse bueno” (*ad Luc.* 90, 44); de aquí, también, la necesidad de lucha interior, dirigida contra las pasiones, contra el lado bárbaro, femenino y oscuro de nuestro ser; la victoria, en definitiva, sobre uno mismo, que Cicerón había proclamado como el bien máximo (*Tusc.* II, 53) y que Séneca recuerda en *ad Luc.* 113, 30: *imperate sibi maximum imperium est*.

Todo ello refleja un proceso cuyo punto de inflexión tal vez pueda situarse en las cartas privadas de Cicerón, en especial las dirigidas a Ático, que pueden leerse como un diario íntimo. Cicerón se observa a sí mismo y esta auto-observación se presenta como auto-reflexión filosófica que busca la conciencia moral tras los diversos y cambiantes estados de ánimo. La conciencia moral es medida para su propio auto-examen. En estas cartas Cicerón está obsesionado por la dignidad de su persona en todas y cada de las difíciles circunstancias en las que se vio envuelto. Ser fiel a sí mismo es la norma absoluta, pero el Arpinate es muy consciente de que la respuesta a esta exigencia no puede hacerse en términos categóricos, sí o no; hay que tener en cuenta las diversas circunstancias políticas. De aquí la necesidad de aceptar cierto grado de vicio. Y por eso los conceptos filosóficos, extraídos sobre todo de la tradición estoica, a la vez que penetran en la vida y le dan solidez, inquietan y perturban, pues sacan a la luz la conciencia de la inseguridad de las propias fuerzas⁵⁶². Pero regresemos a Séneca.

Donde importa sobre todo la auto-comprensión personal y la búsqueda del propio perfeccionamiento moral en medio de difíciles circunstancias políticas, la tradición estoica más ortodoxa tiene poco

⁵⁶² Cfr. G. Misch (1974), pp. 361 y ss.

que dar, pues no ofrece una terapéutica aplicable a las condiciones en las que vive Séneca. De aquí la necesidad de sustituir el ideal inaccesible del *sapiens* estoico por una moral de los *officia* entendidos como los deberes y usos de los *boni viri*, para Cicerón todavía un grupo político, para Séneca una categoría moral: señal inequívoca del divorcio, mejor dicho de su conciencia, entre moral y política, de la problematización de la vida política a la que me refería más arriba: el criterio de moralidad no se refleja en la actuación en la vida pública, sino en una determinada relación con uno mismo entendida como un estado de la propia conciencia moral: no se es bueno por hacer o dejar de hacer, sino porque se hace o no se hace con y desde un determinado estado de ánimo, el que la tradición estoica había denominado *euthymía* y que Séneca traduce por *tranquillitas* (*De tranq.* II, 3). Todo ello se refleja en *De ira* III, donde aparecen, por ejemplo, elementos de origen pitagórico (que llegan a Séneca, tal vez, a través de Sotion): reglas de ascetismo, examen de conciencia, prohibición de hablar..., pues el “cuidado de sí” exige ejercicio, al igual que el soldado se entrena aun en tiempos de paz (*ad Luc.* 18, 6).

Séneca sigue pensando que la *eupatheía* es la disposición de ánimo opuesta al estado —máximamente rechazable—, de perturbación pasional, pero da un paso más: lo localiza en el alma del tirano. El *De ira* también es un *Peri politeías* como los que escribieron Zenón, Cleantes o Crisipo, con la peculiaridad de adoptar la forma de investigación sobre la ira, quizá porque en estos momentos la práctica del poder se había convertido en ejercicio sistemático de la cólera y la crueldad más extremas (*De ira* III, 16, 3). Tácito recuerda que la pena capital aplicada a ciudadanos, muy rara en la época de la República, se había convertido en los primeros momentos del Imperio en un, otro más, instrumento de poder, al punto de que el historiador se lamenta varias veces del tedio que tal vez producirá en sus lectores la conversión de sus *Anales* en una crónica reiterativa de tales ejecuciones (*Ann.* XVI, 16; IV, 33, 3).

La oposición entre el rey justo que ejerce la *clementia* y el déspota sanguinario dominado por las pasiones es un tema constante a lo largo del *De ira*, no como ejercicio retórico de escuela, pues Séneca conoce a este tirano. El autócrata colérico del *De ira* no es un constructo teórico, sino un personaje real al punto de que es posible leer en paralelo el *De ira* con las páginas que Suetonio dedica al Calígula “monstruo”. En muchas ocasiones, la ira es resultado del miedo (*Ira* I, 13, 4); Suetonio atribuye el desequilibrio mental del emperador a la confluencia en él de una “enorme osadía” y un “miedo

exagerado" (51, 1). El iracundo llega a sufrir alucinaciones que acaban en locura (II, 36); Calígula estaba constantemente "turbado por extrañas apariciones" ("una vez vio en sueños al mar conversando con él" [50, 3]). Uno de los motivos de la ira es el deseo inmoderado de dinero (III, 33); el César, "inflamado de deseo de sentir el dinero, se paseaba a menudo descalzo sobre enormes montones de monedas de oro esparcidas por un local muy amplio, e incluso se revolcaba en ellos durante largo tiempo" (42, 1). Los ruidos despiertan la cólera de los iracundos (III, 35, 3); molesto por los que hacían las personas que ocupaban los asientos gratuitos del circo, Calígula "los hizo expulsar a todos a palos" (26, 4). Suetonio dedica el capítulo 27 de su libro sobre Calígula a exponer las actuaciones en las que se puso de manifiesto su crueldad; tanto él como Séneca (27, 4) señalan que le gustaba obligar a los padres a asistir a las ejecuciones de sus hijos. Cabe citar también las famosas palabras de *De ira* III, 19, 2: Calígula "pensaba en ejecutar a todo el senado, deseaba que el pueblo romano tuviese un solo cuello para concentrar en un solo golpe y en un solo día sus crímenes dispersos por tantos lugares y en tantas ocasiones"⁵⁶³. Poco antes recuerda que Calígula "había empleado en los tormentos los instrumentos más siniestros de la naturaleza" (III, 19, 1); Suetonio precisa que "rara vez permitió que se ejecutara a alguien de otra manera que a golpes continuos y pequeños, y siempre daba la misma orden, que ya era conocida: 'que se le hiera de forma que se sienta morir'" (30, 1).

Séneca relata estas atrocidades como parte de su investigación sobre esa cólera, incorregible, "que se ensaña por encima de lo habitual" (III, 19, 1). En *De ira* I, 15, 1 recomienda que se enmiende a los que se equivocan "con consejos y por la fuerza, suavemente y con rudeza"; y a los que "no pueden ser corregidos y nada en ellos es aceptable ni ofrece esperanza" no cabe sino eliminarlos ("suprímase de la sociedad a los destinados a corromper lo que tocan, y dejen de ser malvados de la única manera posible"), pero "sin odio", porque esta medida "no es ira, sino un tratamiento penoso" que con *razón* se le aplicó a Calígula "asestándole treinta cuchilladas"⁵⁶⁴.

⁵⁶³ Cfr. tb. *Helv.* 10, 4; *Polyb.* 17, 3; *Const.* 18, 1 y ss.; *Tranq.* 11. 10 y ss.. 14. 4 y ss.; *Brev.* 18, 5; *Ben.* 2, 12, 1 y 4, 31, 2; *N.Q.* 4 praef. 15.

⁵⁶⁴ "Acabamos con los perros rabiosos, matamos al buey feroz e indomable, y hundimos el hierro en el ganado enfermo para que no contagie al rebaño; nos deshacemos de los fetos monstruosos, incluso ahogamos a los hijos si han nacido débiles y con malformaciones; y no es ira, sino *razón*, apartar de los sanos a los

Algunos —puntualiza Suetonio— “incluso le clavaron el hierro en sus partes pudendas” (58, 3).

El mismo historiador divide las páginas dedicadas a Calígula en dos bloques bien diferenciados: “Hasta aquí [1-22] hemos hablado de Calígula como de un príncipe, réstanos referirnos a él como a un monstruo” (*Cal.* 22, 1). Tal vez los paralelismos señalados indiquen lo próximo que puede llegar a estar el príncipe del monstruo o cómo aquél, por su encumbramiento absoluto, puede degenerar, víctima de la locura, en un ser cruel y sanguinario, como le sucedió a Hércules, que tras cumplir su último trabajo regresó a Tebas y liberó a la ciudad de la tiranía de Licos, mas preso de la locura dio muerte a su mujer e hijos⁵⁶⁵.

4) Con la expresión “estoico” se acostumbra a designar una actitud que se corresponde con un ideal de superación de las pasiones y serenidad ante el destino, incluido el más adverso. Una y otro descansan en una serie de fundamentos metafísicos, que la realidad está ordenada racionalmente y que quien conoce y se somete a este orden puede elevarse sobre los azares y pesadumbres de esta vida: la confianza en la racionalidad de la ordenación del universo fundamenta la serenidad con la que el *sapiens* estoico se enfrenta al destino. Una concepción metafísica de este tipo deja poco espacio a la tragedia tal y como fue teorizada por Aristóteles en su *Poética* o, al menos, obliga a redefinirla, como hizo Séneca⁵⁶⁶. Todos aspiramos a la sabiduría y es posible acercarse a ella mediante un incansable esfuerzo, por lo cual —señala Séneca— cuanto más se aproxime el héroe trágico a este conocimiento, tanto más se transformará en asombro el horror y la compasión del espectador, y su mismo sufrimiento, el del héroe, estará al servicio de su glorificación. En ambos casos el fin de la tragedia será moral, no en el sentido moderno e ilustrado de Lessing, sino por incitar a la sabiduría y la virtud, gracias a las cuales pueden superarse las pasiones. Como si se hubiera escrito el *Hercules furens* para advertir que nadie, por falta de sabiduría y virtud, dejándose dominar por la ira, llegue a matar a su mujer e hijos.

seres inútiles” (*De ira* I, 15, 2). Sobre la pena capital en el mundo antiguo cfr. E. Cantarella (1996).

⁵⁶⁵ Píndaro, *Ist.* 3/ 4, 80-83; *Ol.* 10, 22-42; *Nem.* 1, 60-72.

⁵⁶⁶ Cfr. K. von Fritz (1962), pp. 25 y ss.

En la época de Séneca confluyen al menos tres líneas de interpretación de la historia de Hércules⁵⁶⁷. En primer lugar, el *Hércules* de Eurípides, donde el héroe alcanza su formulación canónica desde el punto de vista dramático y que sin lugar a dudas está por detrás de la versión senequeana. El trágico griego escenifica al Alcida como *euergétês kai philos brotôn*, que se hace culpable víctima de la arbitrariedad divina y experimenta un destino humano universal. En su *Hércules en la encrucijada*, Pródico lo presenta como un hombre que busca la *aretê* a través de la superación de desgracias y fatigas sin ceder a la tentación. Si para Eurípides Hércules lucha contra obstáculos que le son impuestos desde fuera por la animadversión que contra él siente Juno, para el sofista se enfrenta a dificultades internas, combate contra sí mismo: sobresale porque se decide libremente por la virtud aun al precio de penas y pesares. La versión de Jenofonte está en esta misma línea (*Mem.* II, 1, 34). En ambos casos un Hércules ascético que heredarán los cínicos, para los que el héroe es modelo de *autárkeia* total y *âskêsis* radical (D.L. VI, 2; VI, 70-71); más adelante, los estoicos enlazarán con este ideal (D.L. VI, 104-105). En tercer lugar, la figura del Hércules *euergétês*, identificado con Alejandro Magno, también se presta a interpretaciones con clara intencionalidad política, pues tanto los monarcas orientales como los emperadores romanos gustaban verse como nuevos Hércules, paladines que superando dificultades y adversidades abren tiempos de paz, prosperidad y civilización, alcanzando de este modo gloria e inmortalidad⁵⁶⁸. Cicerón recoge esta tradición en el "Sueño de Escipión": los que ponen su *virtus* al servicio de la *res publica* pueden aguardar una felicidad eterna (*Rep.* VI, 13; *tb. Off.* III, 25 y *Tusc.* I, 32).

Cuando el 16 de enero del 27 a.C. el Senado nombró Augusto a Octaviano, el *princeps* justificó los honores recibidos por su valor militar, clemencia, justicia y piedad: *virtutis clementiae iustitiae et pietatis meae* (*Res gestae* 34, 2). En el marco de su poesía más comprometida con el programa de regeneración augústeo, Virgilio (*Enn.* VIII, 185-267) y Ovidio (*Fast.* I, 543 y ss.) habían cantando la *virtus* del Hércules vencedor de monstruos, un héroe, al igual que Augusto, salvador, libertador y vengador. La clemencia también estaba unida al mito de Hércules, y el mismo Séneca, en su *Hércules en Eta*, la convertirá en la virtud característica del héroe, junto con su

⁵⁶⁷ Cfr. M. Billerbeck (1999), pp. 25 y ss.

⁵⁶⁸ Cfr. A. Stewart (1993), pp. 158-161. U. Huttner (1997), pp. 86-123.

entereza e imperturbabilidad ante las adversidades, que contrasta con la locura y vehemencia pasional de Deyanira⁵⁶⁹. Ahora bien, el valor y la clemencia sólo adquieren sentido unidos a la justicia y la piedad, vinculados al derecho y la legalidad y relacionados con el respeto que debe tenerse a los dioses, pero también a los amigos y familiares. Augusto, decía, reúne en sí estas cuatro virtudes. En el *Hercules furens* se asiste al espectáculo de su desmoronamiento, a la ceremonia de la inversión del héroe modélico en un bárbaro salvaje dominado por la *feritas* y la *ferocia*.

Hércules es una figura humana y divina, que se enfrenta a los dioses haciéndose culpable de *hybris*; por otra parte, en tanto que poseedor de una virtud extraordinaria (*indomita virtus*, v. 38) aparece como un ser civilizatorio y bienhechor de la humanidad, pero que por ello, por su absoluta superioridad y radical encumbramiento, corre el peligro de pervertir tales cualidades positivas en negatividad y locura. Dada esta dualidad, es comprensible que la crítica se haya dividido en dos grandes grupos: para unos su locura tiene causas externas, le es impuesta por Juno; para otros, está prefigurada en su mismo carácter: en el *Hercules furens* Séneca dramatiza un caso de *ira* acrecentado hasta la *insania* (“una ira que se ensaña por encima de lo habitual”), según el esquema analizado de manera más abstracta en el *De ira*.

A favor de esta última interpretación cabe aducir que mientras que en la versión de Eurípides la locura surge repentinamente, tras la entrada de Lisas que divide la tragedia en dos partes, en la de Séneca se desenvuelve gradualmente a partir del carácter y conducta del héroe. Sin embargo, en el “Prólogo” Juno expresa su intención de castigarlo. En el primer verso de la tragedia la diosa se refiere a sí misma como *soror Tonantis*, porque las constantes aventuras eróticas de Júpiter le han reducido al papel de hermana⁵⁷⁰; se siente en una posición degradada y su humillación tiene consecuencias: “tengo que vivir en la tierra; mis rivales se han adueñado del cielo”. Hércules, fruto de una aventura extraconyugal de Júpiter, es de linaje divino y le ha sido prometida la inmortalidad; por ello la diosa puede considerarlo un rival al que quiere aniquilar imponiéndole una serie de trabajos. Mas en la medida en que sale victorioso de estas dificultades se remarca su carácter divino y se convierte en bienhechor de la

⁵⁶⁹ Cfr. P. Grimal (1991), pp. 248 y ss. Tb. L. Jamroz (1972).

⁵⁷⁰ Se trata de un tema muy querido por los poetas romanos. Cfr., por ejemplo, Cat. 68, 140; Prop. 2, 2, 4; 3, 30; Ovid. *Met.* 1, 606; 2, 423 y ss. etc.

humanidad. Lejos de quedar destruido, sale fortalecido de las pruebas: es doblemente peligroso, porque es consciente de su superioridad y porque ha resultado fortalecido en su autoconcepción. Hércules tiene demasiado poder (vv. 45-74), sobre todo tras su último trabajo, pues si ha roto las fronteras entre la vida y la muerte, si ha vencido a un dios, Plutón, "que recibió en suerte una parte similar a la de Júpiter", puede entonces destronar al mismo Júpiter.

Dado este planteamiento, diríase que Juno escarmienta la *hybris* de un Hércules que se ha arrogado un poder que no le corresponde, al igual que más adelante el Alcida castigará a Lico por el mismo motivo. Detengámonos por un momento en el monólogo inicial de este personaje (vv. 332-357). Lico es un *homo novus* y un tirano; el tema de la *novitas*, ausente en la versión de Eurípides, da colorido romano a la tragedia de Séneca, pues esta es una polémica que hunde sus raíces, al menos, en Salustio: Mario, asimismo un *homo novus*, señala que lo importante no es el linaje, sino la *virtus* (*Iug.* 85, 1, 20-30; 43, 14). Lico afirma: "no poseo los derechos ancestrales de una casa paterna heredados sin méritos propios; no tengo nobles abuelos ni un linaje ilustre de títulos altisonantes, pero sí un insigne valor; el que se jacta de su linaje, alaba lo que es de otros". La superioridad de la *virtus* sobre la ascendencia es un tema estoico y cínico, pero en el *Hercules furens* aparece invertido, pues lo dice un tirano necesitado de legitimar el orden de dominación que ha impuesto.

En la teoría política griega y romana, la usurpación es criterio para distinguir entre el tirano y el rey justo, porque cuando el mando se usurpa surgen agudos problemas de legitimación: Lico se siente inseguro en el poder y tiene necesidad de legitimarlo mediante el matrimonio con Megara. Por una parte, ciertamente, está el ejercicio sistemático de la violencia (*omnis in ferro est salus*, v. 342), que para Séneca constituye la esencia de la tiranía (*De clem.* 1, 12, 4; 2, 2, 2). En el *De clementia* considera fundamentales la *salus publica* y la *securitas* (1, 19, 5-6): la seguridad del gobernante y la estabilidad de su poder son condición de posibilidad del bienestar de los súbditos, y una y otra, tanto la seguridad como la estabilidad, se consiguen gracias a la *clementia*, que distingue al tirano del rey (*De clem.* 1, 11, 4)⁵⁷¹, pero, a la vez, es muy difícil ejercer la *clementia* en condiciones de inestabilidad e inseguridad, cuando el poder todavía se encuentra acechado por mil peligros y enemigos que no es raro que interpreten tal virtud

⁵⁷¹ Sobre estas cuestiones cfr. T. Adam (1970).

como debilidad. Séneca, a fin de cuentas encumbrado gracias a las maquinaciones de Agripina, no es ajeno a la problemática de Lico: cómo estabilizar el poder tras eliminar rivales y legítimos pretendientes. A lo largo de estos versos del *Hercules furens* se acumulan temas de los que Séneca ya se había ocupado en el *De clementia*.

Lico —decía— pretende legitimar la usurpación mediante el matrimonio con Megara, a las buenas o a las malas. Y no deja de ser una ironía, o un reconocimiento de que las cosas suelen ser más complejas de lo que dan a entender los abstractos textos filosóficos, que Lico alabe a Megara con las siguientes palabras: “Precisamente lo que me agrada de ti es que aceptas tu ruina con entereza. Tú eres una esposa digna de un rey; unamos nuestros lechos”. El tema la virtud acreditada en las dificultades, tan querido por Séneca⁵⁷², aparece doblemente invertido, pues lo dice un tirano y está referido a una mujer⁵⁷³. Megara demuestra su valor como si fuera un *sapiens* estoico, creciéndose en la adversidad de unas nupcias forzadas, a las que el usurpador cree tener derecho, pues “lo que es lícito para Júpiter lo es un para un rey” (v. 489): Lico no sólo es paradigma del tirano usurpador, cae además en la *hybris* de compararse con la divinidad máxima. Justo es, pues, el castigo que le infringe Hércules. Pero el héroe también se compara con Júpiter⁵⁷⁴, momento en el cual se desencadena la catástrofe y la locura se apodera de él.

Puede pensarse que esta comparación entre Hércules y Júpiter se corresponde con su autovaloración como *pacator mundi* (vv. 250, 619, 633, 882-892; 898): la mención a la “paz profunda” del verso 929 —clara alusión a la égloga IV de Virgilio— supone una representación

⁵⁷² Cfr., por ejemplo, *De prov.* 2, 2-4, 4; *Const. Sap.* 3, 4; *ad Luc.* 66, 49-52; 71, 25.

⁵⁷³ En el prólogo (vv. 33-36) Juno hace uso del mismo *tópos*: “Mis odios los convierte [Hércules] en motivos de alabanza propia: al imponerle empresas demasiado crueles he demostrado quién es su padre y le he dado una oportunidad para su gloria.”

⁵⁷⁴ “Yo voy a formular unas plegarias dignas de Júpiter y de mí: Que permanezcan en su sitio el cielo, la tierra y el éter; que los astros hagan eternamente su recorrido, sin tropiezo alguno; que una paz profunda alimente a los pueblos, que todo el hierro lo ocupen las inocentes labores de los campos y las espadas permanezcan ocultas. Que ninguna tempestad turbe el mar con su violencia, que ningún fuego salte lanzado por la ira de Júpiter, que ningún río nutrido con nieve invernal arrastre los labrantíos destrozándolos. Que se acaben los venenos, que ninguna hierba funesta se hinche con su jugo nocivo. Que no ocupen los tronos tiranos crueles y feroces. Si todavía la tierra ha de producir algún crimen, que se dé prisa y, si prepara algún monstruo, que sea para mí” (vv. 927-939).

de la Edad de Oro que se seguiría de tal autocomprensión por parte del Álcida⁵⁷⁵. Sin embargo, el mismo Séneca, en los versos siguientes (939-952), da a la locura sentido cósmico, asociándola con un eclipse repentino, como si fuera una patología que el héroe, en sus alucinaciones, ve reflejada en la totalidad del universo. El Cuarto Coro, justo después de que Hércules mate a su mujer e hijos, abunda en paralelismos y alusiones cósmicas, y más adelante él mismo da su auto-aniquilación tal dimensión (vv. 1293-94)⁵⁷⁶. Todo ello permite conjeturar que la comparación de Hércules entre él mismo y Júpiter apunta a trazar un paralelismo entre el dios como origen y guía del *kósmos* y el héroe como guardián suyo: señal inequívoca de la *hybris* del Álcida⁵⁷⁷. Justo es, pues, el castigo que sufre.

Cabría entonces defender que Juno castiga la *hybris* de Hércules, al igual que éste la de Lico. Aun sin olvidar sus diferencias, entre estos dos personajes existe una "desagradable similitud"⁵⁷⁸, al igual que también la hay entre la brutalidad y la crueldad de Hércules (que Séneca no oculta en su tragedia) y esos emperadores que gustaban verse reflejados en el héroe *victor* y *pacator mundi*. Séneca presenta las dos caras de la moneda: si el emperador se ve reflejado en el Hércules victorioso, civilizatorio y bienhechor de la humanidad, tampoco debe olvidar que ese mismo héroe es un ser violento y brutal, ni que la violencia y la brutalidad tienen consecuencias nefastas: la ira se vuelve contra uno mismo.

Juno reconoce su fracaso, pues Hércules ha salido victorioso de las penalidades y adversidades que le ha impuesto (v. 84). Existe, sin embargo, una solución: "¿buscas a alguien que esté a la altura del Álcida? Nadie hay más que él mismo: haga, pues, consigo mismo la guerra" (vv. 84-85). Lo determinante no es que la diosa destruya al héroe, sino que lo haga de la manera que se canta en el *Hercules furens*, sirviéndose de él mismo, del *furor* ya presente en él, pues, lejos de la *tranquillitas* recomendada por Séneca, el Álcida es un ser dominado por la pasión.

En los versos 465-71 aparece el tema del Hércules afeminado; recordando el episodio de Ónfales, Lico duda de la valentía de un

⁵⁷⁵ Cfr. M. Billerbeck (1999), *not ad loc.*

⁵⁷⁶ Cfr. Th. G. Rosenmeyer (1989).

⁵⁷⁷ Cfr. C. Zintzen (1972), pp. 192-3.

⁵⁷⁸ J. G. Pitch (1979), p. 240.

individuo que adopta modos y vestimentas femeninas. Pero no se acusa a Hércules de travestismo; el mismo Baco, recuerda Anfitrión, en ocasiones adopta maneras femeninas, pues “después de muchos trabajos el valor suele relajarse”. El problema no está aquí, ni en la hipotética servidumbre de Hércules con respecto a la amazona, sino en su dependencia erótica. Pocos versos más abajo Lico menciona otra hazaña del Alcida: “los rebaños de vírgenes violentadas” (v. 478); se refiere al episodio de las cincuenta hijas de Tespio que Hércules, presa del furor erótico, violó y dejó embarazadas en una sola noche⁵⁷⁹. No es sólo que el Alcida, a lo largo de todo el *Hercules furens*, se muestre como un ser iracundo inclinado a solucionar los asuntos con los puños, es que por encima de ello es un *akratés*.

La discusión sobre el placer del libro VII de la *Ética Nicomáquea* es continuación directa del análisis de la *akrasía*. La vinculación entre estos dos fenómenos, el del placer y el de la *akrasía*, ya había sido señalada por Platón, para el que el intemperante (*akolastós*) es un esclavo de la *epithymía*, la parte irracional de su alma, alguien que obra tiranizado por el placer o por la expectativa de obtenerlo: dominado, en general, por sus pasiones. Este sujeto no actúa intencionalmente en vista de un fin, reacciona ante un estímulo placentero del cual no puede sustraerse, porque es un *akrates*: percibe la situación en términos de sus consecuencias placenteras y no en los de sus propios fines intencionales, a diferencia tanto del vicioso, que actúa intencionalmente en vista de un fin *malo*, como del virtuoso, que actúa de igual manera pero en vista de un fin *bueno*. El yerro no está en los fines, sino en la manera de reaccionar ante los estímulos externos: el *akrates* no se mueve, es movido por el placer o por el deseo de placeres. Los latinos tradujeron la palabra *akrasía* por *impotentia*, dándole un sentido más amplio y menos técnico: *impotens* es quien carece de *potentia* para dominar sus pasiones, aunque sabe lo que es debido hacer no lo hace porque las pasiones le nublan la razón. De aquí que sea un individuo proclive a caer en la locura. En un momento dado, cuando Hércules regresa a Tebas y encuentra su casa en ruinas,

⁵⁷⁹ En el *Hércules en el Eta*, Deyanira, dominada por el rencor y el odio, no olvida señalar esta peculiaridad de su esposo: “Vaga [Hércules] por el orbe no para equipararse a Júpiter ni para pasearse con orgullo por las ciudades argólicas. Amores es lo que busca, el lecho de las vírgenes es lo que trata de alcanzar. Si alguna se le niega, la rapta; se lanza furioso contra los pueblos, busca entre las ruinas a las mujeres y a lo que es vicio incontenible se le llama valor” (*vitium impotens /virtus vocatur*) (vv. 417-423).

aunque se siente “arrastrado a derramar la sangre enemiga”, exclama: “Detente, no te dejes llevar por un arrebató de violencia” (v. 637). Hércules (tal vez por haber leído el *De ira*) sabe que no hay que dejarse “llevar por los arrebatos de violencia”, lo cual no quita para que muy a menudo sucumba a las pasiones, justamente porque no las domina, sino que le dominan.

En el acto tercero Hércules entra en escena. En su primera comparecencia en escena, Séneca lo presenta en correspondencia con la imagen que de él ofrece Juno en el Prólogo y que da sentido al segundo Coro: obligado por la Fortuna a poner a prueba su *virtus* se ha convertido en antagonista de los dioses. Asistimos entonces a un diálogo entre Teseo y Anfitríón:

¿Y es verdad lo que se dice de que en los infiernos, aunque con tanto retraso, se aplican las leyes, y los culpables, que ya se habían olvidado de su crimen, pagan el castigo que deben? ¿Quién es ese que impone la verdad y el que decide lo que es justo?

Teseo responde que así sucede, en efecto. En la versión romana más tradicional, Plutón era el encargado de juzgar a los muertos; sin embargo, Séneca prefiere la versión platónica en la que Minos y Radamantis son los jueces supremos (*Apol.* 41 a; *Gorg.* 523 e-524 a). El sentido político de este mito escatológico en el *Gorgias* es claro: sólo una sanción teológica permite superar el realismo político de Calicles. Escribe Platón en *Gorgias* 525 a:

Y por causa de su poder, del lujo, de la insolencia, de la falta de autodominio en las acciones (*hybreós kai akratias tôn práxeón*) ve [Radamantis] el alma cargada de falta de armonía y fealdad. Y al verla, la envía directamente a prisión.

Teseo refiere sus experiencias infernales con las siguientes palabras:

Lo que cada hizo, lo sufre; el crimen revierte sobre su autor y el culpable cae bajo el peso de su propio ejemplo: yo he visto encerrar en la cárcel a caudillos sanguinarios y desgarrar a manos de la plebe las espaldas de un tirano inmoderado (*impotentis... tyranni*). (*Hercules furens* 735-739)

Algo más adelante la expresión *impotens* se aplica a Euristeo: *Argivae impotens/ dominator urbis* (vv. 1180-81), en las *Troyanas* a Agamenón (vv. 266-67), en *Medea* a Creonte (v. 143). Jesús Luque Moreno traduce el verso anterior de la siguiente manera: “el tiránico señor de la ciudad argiva”, con toda corrección, porque la *impotentia* es una característica esencial de los tiranos, de la que tendrán que rendir cuentas cuando visiten los infiernos. A diferencia del déspota

dominado por las pasiones, el rey justo es *potens*, “ejerce su poder con serenidad”, *placida potens* escribe Séneca (v. 739)⁵⁸⁰.

La *impotentia* de los tiranos regresa a ellos, pues como dice Teseo “lo que cada cual hizo, lo sufre” (v. 735; tb. *ad Luc.* 39, 5). De igual modo, el “loco ímpetu” (*dementem impetum*) del Alcida se vuelve contra él (*mutavit ira*, v. 1220). En primer lugar, contra su familia. Las alucinaciones de Hércules son muy precisas: no confunde a sus hijos y mujer, por ejemplo, con seres monstruosos y terribles a los que urge dar muerte, sino a los primeros con los hijos de Lico (“ahí se esconde la prole del rey enemigo, la infame semilla de Lico. Esta mano derecha va a devolveros a vuestro odioso padre” [vv. 987-8]) y a la segunda con Juno (“Tengo ante mí a la madrastra. Ahora, tú, recibe el castigo que me debes” [vv. 1018-19]). Hércules se deja llevar por un arrebato de violencia: por encima de la confusión alucinatoria está el hecho de que, llevado por la ira, da muerte a los que considera los hijos de Lico (que en realidad son lo suyos). ¿Por qué mata a los que cree que son los hijos de Lico así como a la que toma por Juno? Sólo cabe responder que para vengarse, y la ira —de acuerdo con Séneca—, es el deseo de vengar ofensas recibidas. A despecho de su *virtus*, Hércules es un *impotens* y comete una injusticia y un acto de impiedad. Al igual que sucede con los tiranos, las pasiones no dominadas acaban volviéndose contra el héroe. Entramos así en el quinto y último acto de la tragedia, donde se dramatiza tal movimiento de regreso: el deseo de autoaniquilación y autopunición por parte de Hércules.

En este acto se contraponen Anfitríon y Hércules. El primero intenta convencer al segundo de que la única responsable es Juno y que no hay responsabilidad subjetiva, porque Hércules actuó sin saber ni querer, por lo que la causa de la locura y de los actos realizados bajo su influencia hay que buscarla única y exclusivamente en la diosa. El Alcida, por el contrario, asume el peso (subjetivo) de la responsabilidad y busca expiarla con la muerte. Su autovaloración es compleja. Aunque en ocasiones parece reconocer a Juno como autora de los hechos, esta circunstancia está mucho más clara en la versión de Eurípides⁵⁸¹ que en la de Séneca, tal vez porque le interesaba poner de manifiesto la ambigüedad de la situación. La ira, decía más arriba, se vuelve contra el iracundo; así lo expresa Anfitríon:

⁵⁸⁰ Cfr. *De clem.* 1, 11-13; 1, 13, 4; 1, 11, 4. Tb. *Troy.* 258 y *Med.* 196.

⁵⁸¹ Cfr. vv. 1253, 1263-64, 1303-7, 1309-10, 1349, 1364.

Su pecho que aún no está libre de frenética perturbación ha cambiado sus iras y, como es propio de la locura, se ensaña consigo mismo. (vv. 1219-1221)

La parte final del *Hércules furens* describe con gran sutileza el proceso de retorno de la ira contra uno mismo según grados de progresiva interiorización. En primer lugar, regresa bajo la forma objetiva de locura. Sin embargo, al menos en principio, cabría pensar que la demencia adopte formas diversas de las que toma en la tragedia de Séneca: Juno podría perder a Hércules haciendo que creyera ser, pongamos por caso, un animal innoble. Mas el mismo héroe reconoce poseer un “pecho demasiado feroz” (*pectus o nimium ferum*, v. 1226); de aquí que su insania adopte formas feroces y retorne a él de manera igualmente salvaje. Por esto, en segundo lugar, la enajenación objetiva comienza a interiorizarse: Hércules destruye *lo suyo*, su mujer e hijos. Pero el proceso de regreso aún no ha colmado su medida. En un tercer momento, decisivo, se pasa de lo suyo a *sí mismo*, alcanzándose de este modo el grado máximo en la interioridad y en la inversión del heroísmo. En este tercer paso no está en juego ni el desvarío ni las acciones realizadas bajo su peso, sino el sufrimiento de todo punto subjetivo por las acciones realizadas bajo el estado alucinatorio, pesar tan profundo que se equipara con el delito. En los versos 1097-99 exclama el Coro:

tan sólo la locura puede garantizar ya tu inocencia;
lo que más se aproxima a unas manos puras
es no saber el crimen que se ha cometido

Pero ahora estamos en una situación en la que el héroe ha perdido *todo*: la razón, las armas, la reputación, la esposa, los hijos, las manos... “hasta la locura” (v. 1261). Sólo le queda el sentido de la vergüenza: “No se ha acabado, extinguido por la locura, mi pudor” (vv. 1240-41). El *pudor* es un elemento regulativo de la conducta ética⁵⁸². Movido por él, Hércules quiere la muerte, porque la contraposición consciente y racional entre *scelus* (delito voluntario) y *error* (equivocación involuntaria), aunque tal vez —como sugiere Anfitrión— suficiente para anular la responsabilidad objetiva por los hechos realizados “por error”, no sirve para borrar el sentimiento subjetivo de culpabilidad, pues si hemos realizado una acción de todo punto horrible, aunque racional y objetivamente no podamos sentirnos responsables de ella, no desaparece el dolor: pide castigo éste, no

⁵⁸² Cfr. *ad Luc.* 25, 2; *Troy.* 334; *Fed.* 141, 250; *Ag.* 288; *Med.* 900; *Tiest.* 891.

la acción. Tan aguda aflicción sólo puede aplacarse con la muerte. Al final, sin embargo, la acción experimenta un giro: Hércules no es un asesino por haber dado muerte a sus hijos y a su mujer durante el ataque de locura, lo será si se inmola a sí mismo, pues entonces matará de dolor a su anciano padre (vv. 1301 y ss.). Porque no hace falta ser un semidiós para morir, sino para seguir viviendo.

El problema no es la responsabilidad (ni subjetiva ni objetiva), sino el sentimiento de culpa, que siempre es subjetivo y tiene que ver o es la otra cara del desarrollo de la conciencia moral al que me refería más arriba. Pero el *pudor* y el *dolor* no son racionales, son límites que suplantán o sustituyen a la *ratio* cuando ésta ya no da más de sí. Aunque a primera vista parezca lo contrario, Séneca es optimista, cree que aún es posible tal desarrollo, pero no es tan ingenuo como Crisipo, que pensaba que los hombres nacen con una inclinación natural hacia la virtud y luego se pervierten por factores externos (*Hipp. et Plat.* 5, 5, 14), ni como Posidonio, que aunque sostenía que los caracteres malos tienen causas que vienen de más lejos, las partes irracionales del alma (*Hipp. et Plat.* 7, 8, 2-19), todavía defendía que el problema de la salud mental y moral es cuestión de equilibrios que se consiguen gracias a la educación. ¿Cómo educar a Hércules? ¿Cómo a Calígula o Nerón?

Al igual que sucedía en el caso de la acción política bajo condiciones muy desfavorables, hay que buscar formas de actuación indirectas. Tal vez —como enseña el *Hercules furens*—, la conciencia moral pueda desarrollarse a partir del sentimiento de culpa, tal vez el control de las pasiones sea posible a partir de tal sentimiento; quizá las terapias efectivas pasen por la irracionalidad de las formas trágicas que educan el sentido del *pudor* y la conciencia de culpabilidad, una terapia que conocerá gran fortuna histórica.

XV. LUCANO O LA HISTORIA COMO TRAGEDIA

1) Lucano no es un filósofo, ni tan siquiera se considera un poeta, sino un *vates*⁵⁸³. Sigue así a Virgilio⁵⁸⁴ y en general a los poetas augústeos que gustaban denominarse de este modo para manifestar de forma explícita su alianza con el nuevo programa nacional asociándose con el templo de Apolo Palatino. *Vates* no es una simple traducción del término griegos *poietés*, pues da a la actividad del poeta un significado ideológico peculiar al vincular su función con el papel demiúrgico de sacerdotes y profetas⁵⁸⁵. El *vate* Virgilio cantó las luchas de Eneas que crearon la Roma de Augusto; en la *Farsalia* la guerra civil ocupa el lugar de aquellos heroicos combates, porque bajo la tiranía neroniana el ideal de la Edad de Oro, tanto la “primera” como la “segunda”, se ha desvanecido como humo en el aire.

En el año 49 a.C. César cruzó la frontera del Rubicón. Lucano recrea este suceso en los versos 220 y ss. del libro primero de la *Farsalia*⁵⁸⁶. Poco antes había denominado a la orilla italiana de este río “las vedadas campiñas de Italia”, porque César, procónsul de las Galias, no podía entrar en tierra italiana al mando de sus tropas: la transgresión geográfica es al tiempo profanación de un límite político. Y a partir de este momento se suceden las violaciones de las fronteras: las que separan miembros de una misma familia frente a extraños y amigos, ciudadanos de extranjeros, patriotas de traidores, virtud y vicio, heroísmo y cobardía⁵⁸⁷. En todas estas violaciones sólo hay un juez, la guerra, la misma violencia rompedora de límites habrá de señalar la legitimidad de la ruptura, sólo el éxito es señal de la bondad de una causa, sólo al final se sabrá a quién ha sonreído la Fortuna y sólo entonces podrá escribirse con verdad —la de los vencedores— la historia de la cruel guerra civil que enfrentó a César y Pompeyo. Es tiempo de lágrimas.

⁵⁸³ *Farsalia* I, 63-66; VII, 551-556; IX, 980-986.

⁵⁸⁴ Cfr., por ejemplo, *Eneida* VI, 660-665; VII, 41.

⁵⁸⁵ Sobre estas cuestiones cfr. J. K. Newman (1967), pp. 99-206. Tb. A. García Calvo (1976), pp. 17-18.

⁵⁸⁶ “Aquí, aquí abandono la paz y unos derechos profanados y voy Fortuna, en pos de ti. Queden ya lejos de aquí los pactos; ya bastante nos hemos confiado a ellos; a la guerra hay que tomar por juez”.

⁵⁸⁷ La obsesión de Lucano por los límites y las fronteras ha sido señalada por J. Masters (1992); tb. J. Henderson (1987).

Si en la *Eneida* Virgilio narra la guerra, pero también la renovación política y moral, la *Farsalia* la canta poniendo en primer plano la desintegración política y moral según una lógica en la que la historia se percibe como perpetua venganza en términos de acción y reacción: sangre llama a sangre *ad infinitum* sin límites ni fronteras (“los dioses implacables apuren hasta el borde la expiación romana, sin que escatimemos a la guerra la sangre de nadie” [II, 306-308]). La historia de Roma no debe entenderse —al modo de Virgilio o Tito Livio—, como el desarrollo gradual, en ocasiones doloroso, desde unos orígenes humildes hasta el esplendor imperial, sino como un proceso cíclico que en cada generación culmina en una sangrienta guerra civil.

El complejo poema de Lucano, rebosante de especulaciones políticas y filosóficas, sobre todo en los libros VII y VIII, presupone la mutua implicación entre el microcosmos romano y el macrocosmos cósmico. La destrucción de Roma aparece ligada con el destino del universo. Se canta la guerra civil entre César y Pompeyo, pero no sólo en términos políticos y militares, pues estamos ante un suceso que adquiere el valor de una alegoría que representa en su sentido más profundo un desastre cósmico⁵⁸⁸. Tomando pie en la tesis estoica de la creación y destrucción cíclica del universo, Lucano considera que la pérdida de las leyes e instituciones de la Roma republicana es destrucción de las mismas leyes de la naturaleza. Por otra parte, “como la serie de las causas proviene de los comienzos originarios conjuntamente y, si se quiere cambiar algo, los hados todos padecen y al alcance de un solo golpe se halla la humanidad entera, entonces la Fortuna puede más” (VI, 611-617). El poder omnímodo de la Fortuna es otro de los resortes que mueven la acción de la *Farsalia*.

Frente al optimismo que en ocasiones aún muestra Séneca (por ejemplo, en el *De Providentia* o en *ad Luc.* 107), la Fortuna, en Lucano,

⁵⁸⁸ “Siento el deseo de manifestar las causas de tan grandes acontecimientos; una tarea inmensa se abre ante mí: ¿qué motivo empujó a las armas a un pueblo enfurecido? ¿qué fue lo que arrebató al orbe la paz? La sucesión envidiosa de los hados, la imposibilidad para los encumbrados de mantenerse mucho tiempo en pie, las graves caídas bajo un peso excesivo, y Roma incapaz de sostenerse a sí misma. Del mismo modo, cuando, disuelta la cohesión, la última hora haya cerrado tanto siglos del mundo volviendo de nuevo al caos antiguo, todas las estrellas chocarán con las estrellas revueltas, ígneos astros caerán en el mar, la tierra se negará a seguir tendiendo sus costas y se sacudirá el mar, Febe se moverá en sentido opuesto al de su hermano e, irritada de llevar su carro por una órbita oblicua, reclamará el día para sí, y el mecanismo entero, descompuesto, perturbará las leyes del universo desquiciado” (I, 68-80).

es en parte un constructo retórico y en parte un poder causal⁵⁸⁹. Es mala por naturaleza⁵⁹⁰, si bien, en ocasiones, puede actuar a favor, como cuando “proporcionó un tardío auxilio” al poner a Catón en contacto con los psilos marmáridas, una raza inmune al veneno de las serpientes (IX, 890 y ss.). Pero es más frecuente que el poeta siga la tradición que veía en ella un factor negativo: “inventa motivos para las armas” (I, 266), “deja a salvo a muchos culpables” (III, 448), “distribuye las espadas para que en ningún lugar del orbe deje de realizarse la fechoría civil” (VIII, 605-606). En esta situación en la que domina “la sucesión envidiosa de los hados” (I, 70) sólo cabe la actitud de Catón de Utica. Desde este punto de vista es significativa la descripción de los momentos iniciales de la guerra civil; Lucano se recrea en el *tópos* de la corrupción generalizada⁵⁹¹ y señala que el Senado y la facción *optimata* fueron tan responsables de la guerra como tribunos como Curión o aventureros demoníacos como César: el pueblo estaba preparado para sufrir la tiranía (*regna*), afirma Catón (II, 314). A diferencia de Séneca, cuya actitud frente al Senado fue más bien fría, Lucano parece identificarse con la sensibilidad senatorial, lo cual no debe entenderse como una oposición al Principado alimentada por nostalgias republicanas. En la *Farsalia*, por el contrario, se detecta una fuerte crítica al primer César y por implicación a toda la *domus Caesarea*; no hay republicanismo, sino odio emocional a los césares, no se añora melancólicamente a la República como forma de gobierno, sino a hombres como Catón, encarnación de la *virtus* y la *libertas*; pero en el ámbito privado, porque aunque Lucano acostumbra a expresarse sirviéndose de imaginaria republicana, reconoce que la libertad política ya no existe: la libertad se convierte en libertad

⁵⁸⁹ Cfr. F. M. Ahl (1976), capt. 8.

⁵⁹⁰ Cfr., por ejemplo, *Farsalia* I, 264 y ss.; VII, 416 y ss.; VIII, 600 y ss.

⁵⁹¹ “Pero germinaban también públicas semillas de guerra, que siempre han hundido a los pueblos poderosos. Pues una vez que la fortuna proporcionó, con el sometimiento del mundo, riquezas excesivas y la moral se dobló ante la prosperidad en tanto que el botín y las presas hechas al enemigo suscitaban el lujo, ya no hubo medida para el oro y los edificios (...) No era aquél un pueblo que gustara de una paz tranquila, que se nutriera de su libertad, quietas las armas (...) la fuerza era el módulo del derecho; de aquí, las leyes y plebiscitos impuestos y los tribunos perturbadores del derecho a la par que los cónsules; de aquí, las fasces usurpadas a fuerza de dinero, subastador el pueblo mismo de su favor; suscitando el soborno, mortal para la Ciudad, las luchas año tras otro en el Campo venal; de aquí, la usura voraz y el préstamo ávido de vencimientos, el quebranto de la buena fe, y la guerra, ventajosa para muchos” (I, 159-184).

interior, asunto privado y no público. Así lo expresa Catón en *Farsalia* IX, 379-381: sólo la propia *virtus* puede asegurar la *libertas*, quien siga al *stoicus perfectus* por los desiertos de Libia no debe esperar la recompensa pública del éxito, sino la adecuación de su conciencia moral consigo misma.

Todo ello ha hecho que la *Farsalia* haya sido interpretada como una expresión poética de la filosofía estoica⁵⁹². En el extremo opuesto, otros autores la entienden como producto del desencanto de Lucano ante el estoicismo: caso de ser estoico, es un estoico que ha perdido su fe⁵⁹³. Es cierto que a lo largo del poema, en particular cuando Catón toma la palabra, se exponen posiciones de clara filiación estoica, pero no lo es menos que la voz de Catón no siempre y no necesariamente coincide con la de Lucano. Por otra parte, la *apatheia* estoica está en fuerte contraste con el tono general que domina en la *Farsalia*; también hay fuertes divergencias en la concepción de los dioses, que o bien son indiferentes o bien inmorales: están del lado de un César que se siente próximo a la religiosidad romana tradicional. Además, en el poema de Lucano ha desaparecido esa benevolente providencia estoica que —dice Séneca en *ad Luc.* 94, 10—, nos puso todo lo bueno en la proximidad “sin esperar que nosotros lo buscáramos”, esos dioses inmortales “que ni quieren ni puede perjudicar”, porque su naturaleza es “suave y plácida” (*De ira* II, 27, 1).

2) La contraposición entre tiempos modernos y antiguos en términos de *mores* es uno de los hilos conductores del poema lucreciano. En el contexto de una guerra civil, donde el pronombre “nosotros” hay que decirlo de ambos bandos, se hace mala la *pietas*, la creencia —admirable y tradicional— en la justicia de los dioses. Habla Pompeyo:

El servir a la causa mejor nos exige esperar que los celestes nos sean favorables. Ellos mismos dirigirán nuestros dardos a través de las entrañas de César, ellos mismos querrán sancionar con su sangre las leyes romanas. (*Fars.* VII, 349-353).

Desde un punto de vista más general y abstracto el problema nace de la constatación de que el *mos maiorum* ya no puede determinar la conducta social y políticamente adecuada, actuando entonces como

⁵⁹² Cfr., por ejemplo, J. Brisset (1964); tb. F. M. Ahl (1976).

⁵⁹³ Por ejemplo, W. R. Johnson (1987); tb. E. Fantham (1992).

fuerza desintegradora que hace que lo que antaño era *virtus* se convierta en *crimen*.

Aunque esta inversión de los valores tradicionales recorre toda la *Farsalia*, Lucano la sitúa sobre todo en un César ubicado en la tradición política de Mario, para el que la verdadera categoría social no reside en la nobleza de cuna, sino en la *virtus* ejercida en defensa del Estado⁵⁹⁴. Lo cual, por otra parte, abre vías de acceso al poder a capas de la población tradicionalmente alejadas de él. En torno a esta situación se tejió esa retórica del *homo novus* a la que ya me he referido en páginas anteriores. En esta misma tradición, César considera al ejército, *su* ejército, como un vehículo de movilidad social, al punto de que algunos de sus centuriones alcanzaron rango senatorial⁵⁹⁵, pues para César la *virtus* es una cualidad militar (*Bell. Gall.* 5, 44). En el episodio de Esceva, Lucano nos enfrenta con la perversión e inversión de este concepto de *virtus*. Poco después de la escena del reconocimiento entre ambos ejércitos, confraternizan los soldados de Pompeyo y César, que han visto en el bando enemigo a hermanos, padres e hijos: "era ya la paz", comenta Lucano. Petreyo, sin embargo, atiza los odios: "trastornó todos los corazones y les volvió a infundir la afición a los crímenes". La virtud tradicional de la disciplina cobija sangrientos horrores⁵⁹⁶. Para César, Esceva es un *exemplum* en el sentido indicado más arriba (*Bell. Gall.* 3. 53, 3-5); también para Lucano, pero de cómo se corrompe la *virtus* en una situación de guerra civil (*Fars.* 6, 118 y ss.). Reconoce que es un héroe, mas "pronto a toda impiedad y que no sabía cuán gran crimen era el valor en las guerras civiles". En un momento delicado para las tropas cesarianas, cuando éstas "abandonando ya el combate, buscan la seguridad en la huida", el centurión arenga a sus compañeros y sus palabras surten efecto: "le siguen los guerreros, dispuestos a comprobar si la bravura, aun sorprendida por el número y lo desfavorable del lugar, podía proporcionar algo más que la muerte". El heroísmo se convierte en crueldad extrema y Lucano se complace en una truculenta descripción del combate⁵⁹⁷, en cuyo curso, en esta cruel carnicería, Esceva

⁵⁹⁴ Cfr., por ejemplo, R. Syme (1939), pp. 65, 89 y ss.

⁵⁹⁵ Dión Casio 42; 51, 5; 43, 47, 3.

⁵⁹⁶ Procédese a cualquier tipo de desmán, y aberraciones a que en la ciega noche de las batallas hubiera dado pie la Fortuna en ejecución de un castigo de los dioses, las perpetró la disciplina" (*Fars.* IV, 243-247).

⁵⁹⁷ "Se aposta Esceva sobre el terraplén en ruina, y primeramente hace rodar de las torres los cadáveres de que están llenas y aplasta con aquellos cuerpos a los

cae herido⁵⁹⁸. Finge entonces querer rendirse, mas cuando su prendedor se acerca confiado recibe un tajo en la garganta; rehecho con esta muerte exclama: "Reciba su castigo quienquiera confió en que Esceva se sometía". Finalmente, muere esta "imagen viva de la magna Virtud", porque Lucano reconoce que la conducta del centurión ha sido heroica y virtuosa; sin embargo, también es un "desventurado", cuyo derroche de valor se ha dirigido contra romanos. El poeta toma la palabra para pronunciar un elogio fúnebre invertido: "no puedes tú adornar con los despojos de las campañas los templos del Tonante, ni vocear en jubilosos triunfos. ¡Desventurado, con qué derroche de valor te procuraste un dueño!", versos estos donde la voz del narrador como carácter que actúa como espectador ejemplifica el colapso de la objetividad épica, del mundo visto por un narrador externo⁵⁹⁹. Las formas poéticas tienen su lado político. La épica virgiliana, a la vez descriptiva y prescriptiva, no permite cantar el colapso de un conjunto de puntos de vista subjetivos en conflicto: que el héroe sea a la vez un criminal.

Conclusiones parecidas se desprenden del episodio de Vulteyo (*Fars.* 4, 463 y ss.). Séneca había escrito que "la calamidad es la oportunidad del valor" (*Prov.* 6, 6), y así lo puso de manifiesto este otro militar cesariano, cuando él y su cohorte cayeron en una trampa de la que no había escapatoria posible; en tal calamitosa situación Vulteyo levanta el ánimo a sus hombres instándoles a un suicidio colectivo, dentro de la más estricta ortodoxia estoica⁶⁰⁰. Vulteyo y sus

enemigos que pasan debajo; todos los escombros sirven de proyectiles al héroe y amenaza al enemigo con los maderos, con el material y con su propia masa. Ora con una estaca, ora con una dura pica, precipita de los muros los pechos enemigos, y a quienes alcanzan lo alto del vallado les corta las manos con la espada; con un pedrusco machaca cabeza y esqueleto y esparce el cerebro, mal protegido por aquella frágil trabazón; a otro le prende con una llama cabellos y barba: chisporrotea el fuego al arderle los ojos".

⁵⁹⁸ La descripción de la atrocidad de la escena está a la altura de Séneca: "una flecha de Gortina, que, más certera de lo que cabía desear, se le hundió en la cabeza y en el globo del ojo izquierdo. Rómese él lo que no deja salir el hierro y las ataduras que le suponen los nervios, arrancando impertérrito la saeta clavada con el ojo colgante, y pisa el proyectil junto con su pupila".

⁵⁹⁹ Cfr. G. B. Conte (1974) *ad loc.*

⁶⁰⁰ "A nadie le queda poco trecho de vida si en él tiene tiempo de procurarse la muerte; y no es menor timbre de gloria, mozos, correr al encuentro del hado ya cercano. Siendo para todos incierto el tiempo de vida que queda, igual mérito tiene el renunciar a años que se confie vivir, como cortar el que ya sería el momento de la luz última, con tal que se procure el desenlace con la propia mano: a nadie se le fuerza a querer morir".

soldados se dan muerte entre sí: “caen los mozos y en su heroica muerte aun la muerte es la menor prueba de su heroísmo”, pues tuvieron el supremo valor de dar muerte a los suyos. Pero “los suyos” —en una guerra civil— son cesarianos y pompeyanos, de manera que al darse muerte entre sí reproducen en un solo bando la impiedad de estos conflictos máximamente sacrílegos. Lucano recoge la idea: Vulteyo agradece a los que le atraviesan las entrañas y a continuación “acométense los demás y en un solo bando llevaron a cabo la impiedad de las guerras”.

En una sociedad tan impregnada de valores militares como la romana la muerte en batalla siempre había tenido valor ejemplar. Horacio había cantado que morir por la patria es “dulce y hermoso”. En el episodio de Vulteyo, Lucano matiza e invierte este valor tradicional y añade que la ejemplaridad se pierde si no hay una audiencia⁶⁰¹. Vulteyo y Esceva no *ejemplifican* la *virtus*, la *escenifican* para sus camaradas, convertidos de este modo en espectadores. La muerte de Vulteyo y sus hombres es una *performance* en la que la acción es más bizarra que heroica, un espectáculo donde el valor, para serlo, tiene que ser percibido⁶⁰². Aunque el centurión justifica su acción apoyándose en valores tradicionales romanos (por disciplina y lealtad política y personal hacia César), tras esta fachada no es difícil percibir en la narración de Lucano un radical nihilismo existencial, una pasión por la destrucción y autodestrucción en sí mismas⁶⁰³. Es “dulce” contemplar “los grandes certámenes bélicos en el campo ordenados”, había cantado Lucrecio (*Rerum Natura* 2, 1-6) y Séneca había advertido que el placer que se obtiene de la contemplación de la violencia no es tanto una pasión cuanto el principio que la preludia, “una conmoción anímica involuntaria” que acontece “en virtud de ciertos condicionamientos del género humano” y que por ello “incluso acaece en los más sabios” (*De ira* 2, 1-6). Pero Lucano se complace en estos placeres sabiendo que son del agrado de sus lectores.

⁶⁰¹ Cfr. M. Leigh (1997), p. 235.

⁶⁰² “Cuando los cadáveres se amontonan en el campo de batalla, toda muerte se desdibuja en la masa, el valor se desperdicia desapercibido: en cambio, a nosotros los dioses nos han colocado en un puente a la vista de nuestros camaradas y del enemigo; proporcionaran testigos las aguas, los proporcionarán las tierras, los suministrará las isla desde la cima de sus peñascos y ambos bandos nos contemplarán desde riberas distintas”. Sobre este pasaje cfr. M. Leigh (1997), p. 254.

⁶⁰³ V. Rudich (1997), p. 133.

Lucano dedica un interés relativamente menor al sufrimiento psicológico de las víctimas, pero insiste una y otra vez en describir sus heridas físicas⁶⁰⁴. La ruptura de fronteras a la que me refería más arriba se refleja de manera inmediata en la de los cuerpos, como si el Estado mutilado por la guerra civil se *viera* a través y gracias a los cuerpos lisiados de los combatientes⁶⁰⁵. El *páthos* de la destrucción, escribirá Longino, es un medio muy adecuado para producir “grandeza, elevación y vehemencia en el lenguaje”, para dar lugar a “un pensamiento patético y excitante” (*Sobre lo sublime*, 15, 1-2); ejemplifica con Eurípides, pero podría haberlo hecho con un Lucano que busca y consigue “un pensamiento patético y excitante”, porque en la *Farsalia* la imagen sugiere el carácter y el concepto. Para generar la vívida respuesta emocional en los lectores a la que aspira Lucano no sirve la especulación abstracta y teórica sobre el colapso de la República, tiene que ser *visualizado* en la fisicidad destructiva y autodestructiva de los implicados en aquel acontecimiento. Por este camino, indirectamente, se recuperan elementos estoicos, me refiero a la idea de la vida como representación teatral. Para los dioses es “digno espectáculo” la contemplación de “un hombre valeroso enfrentado a una fortuna adversa, sobre todo si la desafió”, escribe Séneca pensando en un Catón ya derrotado políticamente pero “de pie, erguido en medio de la ruina del Estado” (*Prov.* 2, 8-9). En otras ocasiones acude al símil del gladiador que sabe que sólo dará un buen espectáculo si se mide a contricantes de su talla (*Prov.* 3, 4). La comparación es instructiva porque aunque Séneca era enemigo declarado de estos espectáculos, encuentra en ellos una fuente inagotable de ejemplos y metáforas⁶⁰⁶, como si no pudiera dejar de admirar aquello que a la vez denigra, como si el sabio fuera una especie de atleta o gladiador que ejercita sus músculos morales en el *theatrum mundi* dando así ejemplo a todos aquellos que aun siendo imperfectos aspiran a la perfección. Lucano, por su parte, *mira* a tres personajes, los tres gladiadores del espectáculo de la guerra civil.

3) Aunque encarnación de todos los horrores, César es tan fascinante como esos personajes de las tragedias de Séneca en los que el

⁶⁰⁴ Cfr. W. Most (1992), p. 400.

⁶⁰⁵ Cfr. S. Bartsch (1997), p. 16.

⁶⁰⁶ Cfr., por ejemplo, *Ep.* 7, 2-5; 37, 1-2; 71, 23. *Helv.* 17, 1. *Prov.* 2, 7-2; 3, 4-5; *Const.* 16, 1-2. *Tranq.* 11, 4.

mal es opción libre y voluntariamente elegida, como ese Atreo asesinando a sus sobrinos siguiendo con plena conciencia todos los requisitos del sacrificio “para que tan gran impiedad no se haga sin tener en cuenta el rito” (*Tiestes* 689-696). O esa Clitemestra, “empujada por olas contrarias”, resolviendo, también libre y conscientemente, asumir el crimen y la culpa, soltar de sus manos el timón: “a donde quiera llevarme la ira, a donde el rencor, a donde la esperanza, allí estoy dispuesta a ir. A las olas he encomendado mi barca: cuando el alma se ha extraviado, lo mejor es dejarse guiar por el azar” (*Agamenón* 142-144); pocos versos más abajo puntualiza: “Es cosa necia, desde luego, la moderación en la maldad”. El César de Lucano fue un individuo que no se moderó en la maldad

En *De ira* (2, 1, 4) Séneca señala que la ira es provocada por la “sensación de haber sufrido una injusticia”, a la que sigue un muy natural deseo de venganza. Nada más cruzar el Rubicón César se refiere a sus “derechos profanados” (*Fars.* 1, 225; *Bell. civ.* 1, 6; 1, 7, 1), situación que provocó en él —escribe Lucano—, una ira acrecentada hasta el *furor*⁶⁰⁷. ¿Constituye César, en sentido estoico, un ejemplo de individuo dominado por la pasión? ¿estamos ante una antítesis del racionalista Catón, al punto de que uno y otro funcionarían respectivamente como alegorías de la razón y la pasión?⁶⁰⁸.

En *Farsalia* III, 360 y ss. César se compara a sí mismo con un “viento” o un “gran incendio”; también sabemos que el hado “desea perder a Roma” (II, 168). La ira y el *furor* cesarianos serían así fuerzas irracionales (viento, fuego...) de las que el hado se sirve para que el destino se cumpla. Recordemos, sin embargo, el análisis senequiano de esta pasión, según el cual aunque no somos responsables de los iniciales e involuntarios movimientos del alma, sí lo somos de permitir que estas primeras conmociones se apoderen del alma, pues está en nuestro poder dejarnos o no dejarnos llevar por la pasión, de donde se sigue que hay que buscar su etiología en el ámbito humano, no en esas fuerzas cósmicas que desean arruinar Roma. Ahora bien, las descripciones que Lucano realiza de César no recuerdan a Séneca,

⁶⁰⁷ “Una bravura incapaz de contenerse y una única vergüenza: vencer sin combate. Fogoso e indómito, doquiera le llamaran la ilusión o la ira, metía mano y jamás tenía miramientos en ensuciar la espada; espoleaba sus éxitos, acuciaba la protección de la divinidad, removiendo todo lo que se le pusiera por delante en su carrera hacia las alturas, gozándose en abrirse camino con la destrucción” (*Fars.* I, 146-151). Cfr. tb. I, 207; III 133 y ss.; III, 356-357; V, 303 y ss.

⁶⁰⁸ Cfr. B. M. Marti (1945).

tampoco a Posidonio, sino a esas formas de *manía* enviadas por los dioses (Platón, *Fedro* 244 a y ss.). César no es, en sentido estoico, un individuo dominado por la pasión, es un poseso, un *daimon* del *furor*⁶⁰⁹. El ámbito de la filosofía ha quedado atrás.

“La causa vencedora plugo a los dioses; la vencida a Catón”, escribe Lucano en *Farsalia* I, 128. César actuó con la ayuda de los dioses, como se pone de manifiesto, por ejemplo, en el episodio de Amiclas (*Fars.* V, 504 y ss.). Más aún, crimen tan nefando como el cometido en Farsalia sólo puede explicarse aceptando que César estaba en contacto con las potencias infernales⁶¹⁰. Sin embargo, a pesar de su alianza con las fuerzas del mal, sus prácticas religiosas están próximas a la religiosidad romana tradicional⁶¹¹: reconoce la existencia de los dioses, admite que intervienen en los asuntos humanos y los invoca con los ritos adecuados⁶¹². Esta actitud contrasta con la profesión de fe que Lucano pone en boca de Catón: “Júpiter es todo lo que ves, todo lo que en ti actúa” (IX, 581). El Catón de Lucano es demasiado estoizante, demasiado “impío” para la mentalidad religiosa tradicional; rechaza las divinidades personalizadas reduciéndalas en la práctica a un Júpiter indistinguible del *Fatum* o la *Providentia*: una fuerza abstracta muy alejada tanto de los dioses olímpicos adoptados por los romanos como de los *numina* más específicamente suyos.

Pero César no sólo presenta este valor de la religiosidad. En la *Farsalia* hay pasajes en los que este monstruo de maldad aparece con rasgos positivos, como si a Lucano le resultara imposible escribir una

⁶⁰⁹ Cfr. R. Glaesser (1984), pp. 53 y ss.

⁶¹⁰ “En cambio, ¿a qué dioses de los crímenes invocaste ritualmente tú, César, a qué Euménides? ¿A qué divinidades del reino estigio, a qué impiedad infernal, a qué furias inmersas en la noche aplacaste al disponerte a llevar a término tan cruelmente unas guerras impías?” (*Fars.* VII, 168-171).

⁶¹¹ Sobre la relación de César con lo divino cfr. D. C. Feeney (1991), pp. 295 y ss.

⁶¹² “Dioses de las cenizas, quienesquiera habitéis las ruinas frigias, y lares de mi antepasado Eneas que ahora custodia su asentamiento de Lavinio y Alba y en cuyas aras reluce el fuego todavía frigio, y Palas no expuesta a la mirada de hombre alguno, prenda memorable en la clausura del templo: el más conspicuo descendiente del linaje de Iulo ofrece piadosos incienso a vuestras aras y os invoca ritualmente en vuestra sede anterior. Concededme prósperos derroteros en lo que me aguarda, y yo os devolveré vuestros pueblos: los itálicos, agradecidos a su vez, devolverán unas murallas a los frigios y resurgirá una Pérgamo romana” (*Fars.* IX, 990-997).

historia por entero anti-cesariana⁶¹³ o como si padeciera una esquizofrenia medio republicana medio cesariana⁶¹⁴. El problema es particularmente grave en el caso de la tan debatida *clementia* cesariana, como cuando “condescendiente y con rostro sereno” dispensó “de la actividad de la guerra y del castigo” a las tropas de Afranio (*Fars.* IV, 338 y ss.). No es un caso único, pues a despecho de su *furor* infernal César se muestra clemente a lo largo de toda la *Farsalia*⁶¹⁵, donde la clemencia siempre se entiende como perdón (*venia*) y olvido. Séneca rechaza esta definición (*Clem.* 2, 7, 1-3), tal vez porque sabe que la clemencia, así entendida, es una doctrina de reyes, la ideología del absolutismo y, en consecuencia, muy insegura⁶¹⁶. Dicho de otra manera, sobre el trasfondo de los análisis de Séneca puede concluirse que no cabe fiarse de la clemencia que César muestra en la *Farsalia*. Por experiencia propia, Séneca sabe que los actos de olvido y los de brutalidad son dos caras de una misma moneda: la del poder absoluto.

4) Algo más arriba citaba *Farsalia* I, 128: *victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*, “la causa vencedora plugo a los dioses; la vencida, a Catón”. Dado que el verbo *placuit* indica una decisión de los dioses, Catón, de un lado, queda a su mismo nivel: es un individuo “rebotante de la divinidad que albergaba en el secreto de su alma” (IX, 564)⁶¹⁷; de otro, sin embargo, en la medida en que defiende la causa buena, incluso está por encima de las divinidades: es el auténtico padre de la patria que merece ser divinizado (*Fars.* IX, 601-604). Entiéndase correctamente: no lo merece el Catón histórico, sino el Catón encarnación de un ideal. De igual modo, los dioses que ayudaron a César son aquellos a los que satisface su *pietas* tradicional, no la más abstracta de Catón. La primacía de la conciencia moral abstracta encarnada por Catón exige nuevas formas de religiosidad, situadas más allá de la tradicional *pietas* de César. El Catón de Lucano no es el *Cato philosophus* de Cicerón.

Cicerón había considerado a Catón de Útica el *stoicus perfectus* no sólo por ser el primero en introducir argumentos filosóficos en sus

⁶¹³ Cfr. F. Ahl (1967), pp. 192-197.

⁶¹⁴ Cfr. J. Masters (1992), p. 78-90.

⁶¹⁵ 2, 511; 2, 515; 4, 231; 4, 343; 4, 510; 7, 604; 8, 136; 8, 784; 9, 276; 9, 1089

⁶¹⁶ M. Leigh (1997), pp. 65 y ss.

⁶¹⁷ Cfr. R. Helm (1956), pp. 224-225.

discursos al Senado (Cicerón, *Paradox. Stoic.* pref. 1), sino porque su vida y muerte fueron actos públicos que tomaron pie en principios estoicos. Antes de caer en manos de los ejércitos de César, Catón prefirió darse muerte (*De Fin.* III, 18, 60 y ss.); en vida, fue un hombre intransigente y austero, un encarnizado enemigo de Julio César en nombre de una estricta observancia de las tradiciones republicanas. En su *Cato*, Cicerón considera que este *stoicus perfectus* es la más perfecta encarnación de la *virtus* republicana, o lo que es lo mismo, la contrapartida de César, el cual, de acuerdo con el mismo Cicerón, había buscado la *popularis via* para hacerse con el poder. Veinte años más tarde, en su *Conjuración de Catilina* (51-53), a pesar de sus simpatías cesarianas, Salustio reconoce que Catón fue el único ejemplo de coherencia y continuidad entre sus principios filosóficos y su vida pública. Pero Lucano escribe muchos años después y su figura se ha desdibujado: el hombre profundamente implicado en la vida política de Roma se ha convertido en un ser que vive en espléndido aislamiento más allá del bien y del mal, un hombre que poco antes de morir establece ese ideal moral del *sapiens* que tanta influencia tendrá en la historia del pensamiento: sólo la bondad de la conciencia moral tiene valor absoluto al margen de los vaivenes de la Fortuna⁶¹⁸, porque el sabio estoico no está más allá del bien y del mal, el bien está en él, pues el poder divino, inmanente a los cuatro elementos del universo, está en todo y es el Todo. Nos acercamos a esas formas teológicas de comprensión del estoicismo que dominarán en la filosofía romana posterior.

Catón no se engaña, sabe que si la fortuna sonríe a Pompeyo, también éste —al igual que César— “se promete el dominio de todo el mundo” (*Fars.* II, 324; tb. Séneca, *ad Luc.* 14, 12-13). En estos versos

⁶¹⁸ “¿Qué me encargas que pregunte, Labieno? ¿Si prefiero morir libre bajo las armas antes que ver un reinado? ¿Si nada importa que la vida sea breve o larga? ¿Si ninguna violencia puede dañar al hombre de bien, si la Fortuna desperdicia las amenazas cuando se le enfrenta la virtud, si es bastante con querer lo que es digno de loa y si jamás la rectitud se incrementa con que le acompañe el éxito? Lo sabemos, y Amón no nos lo grabará más hondo. Todos estamos en contacto por los celestes y, aun cuando nada diga el templo, nada hacemos sin permiso de la divinidad; la deidad no necesita de voz alguna: ya el creador ha dicho de una vez, en el nacimiento, cuanto cabe saber. ¿Acaso ha escogido un desierto estéril para vaticinar a unos cuantos, y enterrando la verdad en esas arenas, y hay alguna morada de un dios aparte de la tierra, el mar, el aire, el cielo y la virtud? ¿A qué seguir buscando a los celestes? Júpiter es todo lo que ves, todo lo que ti actúa” (IX, 568-581).

Catón dialoga con el Bruto que participó en el asesinato de César y que según Quintiliano (*Inst.* 9, 3, 95) y Suetonio (*Jul.* 49, 2) escribió el discurso *De dictadura Pompei*. Bruto, de acuerdo con Plutarco un académico ecléctico con tendencias estoizantes (cfr. *Brutus*, 2), ha acudido a pedirle consejo, pues considera que César y Pompeyo son por igual culpables, al punto de estimar que participar en la guerra del lado de cualquiera de los dos bandos supone legitimar una victoria indeseable, favorezca a uno u otro. Estamos ante uno de los momentos más importantes y más ambiguos de toda la *Farsalia*⁶¹⁹. Bruto teme que la participación en la guerra lleve a Catón a perder la imperturbabilidad del ánimo; por eso sugiere que tal vez haría mejor “pasando, aislado y sin armas, sosegados ocios”. Sin embargo, por otra parte, el sabio estoico también sabe que es “apropiado” (*oiketosis*) interesarse por los conciudadanos y temer por la suerte del bienestar general⁶²⁰. En los versos 247-250, tras reconocer que su criterio vacila, Bruto plantea con crudeza la alternativa:

¿Defiendes la paz manteniendo inconcusas tus huellas en medio de un mundo vacilante, o te parece bien absolver una guerra civil mezclándote con los caudillos de los delitos y con los desastres de un pueblo enloquecido?

Bruto teme que un desastre de la magnitud de la guerra civil pueda afectar la virtud moral de Catón, recela que “tamaño virtud vaya a frustrarse”: “Todo el azar de la campaña se te implicará” (II, 263-266). A César le alegrará saber que Catón, la virtud personificada, ha escogido el bando pompeyano, señal de que a fin de cuentas aprueba la guerra: Catón no apoyará al Estado, sino a Pompeyo (*sub iuga Pompei*, II, 280). Pero al expresar de este modo la cuestión, Bruto olvida que Catón es un *sapiens* que está más allá de las circunstancias externas, por muy terribles que sean (y lo son), pasa por alto que para el sabio estoico el único bien es la virtud entendida como ordenación racional de su propia alma. La virtud es deseable por sí misma y por sí misma se justifica. Catón es como el Olimpo que está por encima de las nubes⁶²¹; reconoce que las guerras civiles son “el colmo de la

⁶¹⁹ Sobre esta escena, cfr. D. B. George (1991), cuya interpretación sigo.

⁶²⁰ Cfr. J. Rist (1978). Tb. D. B. George (1988).

⁶²¹ “El aire que se inflama con los rayos es el más próximo a la tierra y las partes más bajas del mundo son sede de los vientos y de las descargas chispeantes de las llamas; el Olimpo queda por encima de las nubes. Por ley de los dioses la discordia perturba los seres pequeños, los grandes conservan su paz” (*Fars.* II, 269-273).

impiedad"; sin embargo, "allí donde los hados la arrastran, la virtud seguirá tranquila". Y continúa:

¿Quién querrá contemplar a los astros y al mundo derrumbarse, libre él de temor? ¿Quién, cruzarse de brazos mientras se desploma el éter excelso y resbala la tierra con el peso del mundo que la acompaña en su caída? (*Fars.* II, 288-291)

La guerra civil es un desastre cósmico que Catón comprende desde la teoría estoica de la *ekpyrosis*, lo cual implica (contra las esperanzas de los poetas augústeos) aceptar el próximo fin del ciclo republicano; no olvida que asiste y protagoniza un funeral, el de la *libertas* (II, 297-301), sabe que anda "en pos de tu nombre, Libertad, y de una vana sombra" (II, 303-304), reconoce "que en vano defiende leyes y derechos baldíos" (II, 308). Catón no sigue a Pompeyo como cree Bruto, acompaña a la Roma republicana a su tumba. Obedece a los hados, se inmola por una idea, y no actúa movido por deseos de fama, gloria o poder político, sino por responsabilidad, al margen de la cuestión, indiferente desde su estricto rigorismo moral estoico, de que ésta le lleve a moverse a favor de una *inanis umbra*, el espectro inane de la libertad, pues a fin de cuentas, dentro de la estricta ortodoxia estoica en la que estos momentos se sitúa Catón, da igual que sea o no un fantasma vacío: en último extremo, una despreciable circunstancia externa que en nada afecta a lo que verdaderamente importa, la rectitud moral de la conciencia.

Catón es este *iustus et tenax propositi vir* cantando por Horacio en su *Oda* III, 3 y si Lucano lo alaba por su creencia en un ideal y su participación activa en la historia⁶²², tampoco olvida señalar que tal contribución no se lleva a cabo en función de la siempre mudable realidad histórica, sino de los inmutables dictados de la conciencia moral, los mismos que años más tarde atormentarán a Marco Aurelio y que muchos siglos después llevarán a Kant a devolver una importante suma prestada por un deleznable avaro...

La travesía catoniana del desierto de Libia junto con las antiguas tropas pompeyanas (*Farsalia* IX, 294-949) ha sido interpretada como una alegoría de la marcha del sabio estoico, a través de los horrores de este mundo, hasta alcanzar la verdad⁶²³. Cual nuevo Hércules, Catón se dirige a sus hombres con palabras llenas de *páthos* estoizante

⁶²² Cfr. M. Pavan (1979), pp. 417-418.

⁶²³ Cfr. S. Viane (1982); tb. E. Fantham (1992).

y patriótico⁶²⁴, se pone a sí mismo como *exemplum*⁶²⁵, y finaliza con palabras que recuerdan a Séneca:

Serpientes, sed, ardor de la arena son alicientes para la virtud; la entereza se recrea con las incomodidades; la honradez es más agradable cuantas veces cuesta un gran precio. (IX, 403-405)

El tema de la sed es una constante a lo largo de todo este episodio. Los exhaustos soldados encuentran un "hillo mezquino" de agua, y cuando uno de ellos la recoge en su casco y la ofrece a Catón, la derrama y exclama: "¿Sólo a mí entre esta multitud, soldado descasado, me has considerado desprovisto de fortaleza? ¿Hasta tal punto te he parecido flojo e incapaz de aguantar un asomo de calor?" (*Fars.* IX, 500-510)⁶²⁶. Finalmente, cuando encuentran agua, Catón bebe el último: "se aguanta hasta que haya bebido incluso el cantinero" (IX, 591-593). Sólo en una ocasión alivia su sed el primero: cuando encuentran una fuente llena de serpientes y los soldados temen que el agua esté envenenada; Catón vuelve a dar ejemplo: "bebió lo que se dudaba si era venenoso" (IX, 607-618). Los temas de la sed y las serpientes comienzan a confluir en el verso 718: entre los ofidios que infestan los desiertos libios Lucano menciona a "la ardiente dísada": el nombre griego de esta víbora le sirve para expresar una serpiente cuya mordedura produce sed. En los versos 734-761 Aulo muere emponzoñado por una de estas serpientes: la primera víctima de la sed. El ejemplo de Catón no surte efecto y el joven portaestandarte se suicida abriéndose las venas, pero no serenamente y para escapar de su fatal destino, sino para calmar la sed con su propia sangre.

Entre estoicos y cínicos era frecuente utilizar el tema de las mordeduras de las serpientes como alegoría de la insaciabilidad de los deseos: el veneno de las pasiones descontroladas que renacen con mayor fuerza de su propia satisfacción. Catón va quedándose sólo: "un insignificante sepe se clavó en la pierna del desventurado Sabelo",

⁶²⁴ "Duro es el camino hasta recuperar la legalidad y para ganarse el amor de una patria en ruinas. Vengan por en medio de Libia y se aventuren por terrenos sin caminos aquellos, si los hay, que no tienen ningún deseo de llegar a término, aquellos, si los hay, a quienes les basta con ir (...) Sean mis compañeros quienes se dejen llevar de los propios riesgos, quienes, bajo mi palabra, consideran magnífico y romano arrastrar aun las mayores desdichas" (*Fars.* IX, 384-392).

⁶²⁵ "Quéjese de sed el que me vea beber, láméntese de calor el que me vea buscando las sombras de los oasis, abandone, rendido, el que me vea preceder a caballo los escuadrones a pie" (IX, 398-401).

⁶²⁶ Sobre estos versos de la *Farsalia* cfr. W. Rutz (1970), pp. 233-249.

“un ardiente préster picó a Nasidio”, “un áspero hemórroo ha marcado sus dientes en Tulo”, al “desdichado Sevo, la sangre paralizada le oprimió el diafragma por obra de la sierpe de Nilo”, una yácula “escapó por la cabeza de Paulo atravesándole las sienas”. Lucano no ahorra detalles cuando describe las muertes de estos jóvenes romanos entre atroces sufrimientos, al igual que esos moralistas estoicos (y herederos suyos) que se solazan enumerando los males que aguardan a malvados y viciosos. Catón asiste impávido a todas estas desgracias: su marcha estoica es una alegoría, pero de la impotencia de la filosofía⁶²⁷.

A lo largo de la *Farsalia* Catón encarna el *mos maiorum* y su *páthos* moral, es un personaje íntegro cuyo carácter y conducta siempre aparecen gobernados por las más elevadas prescripciones morales. Pero Lucano también es consciente de que los tiempos están tan degradados que el *exemplum* es sólo eso, algo que se admira y venera, pero que no puede determinar la conducta social y políticamente adecuada.

5) Entre César y Catón, sobrehumanos por su maldad o bondad, Pompeyo es un personaje intermedio: los más adecuados para las tramas trágicas según la *Poética* aristotélica. “La mediación de Craso era la única demora de la guerra inminente”; a su muerte, señala Lucano, “se hizo afícos la palabra empeñada, y quedó al alcance de los caudillos el promover la guerra”. Aunque tan culpable de la guerra es Pompeyo como César (*Fars.* I, 120-126), Lucano subraya repetidas veces el amor del primero por Roma⁶²⁸. Pompeyo vacila a lo largo de toda la *Farsalia*, lo cual ha llevado a interpretarlo como una especie de *proficiens* estoico: ni por entero virtuoso como Catón, ni radicalmente malvado como César, sino alguien que se encamina hacia la virtud⁶²⁹. Si así fuera, sería en todo caso, dentro de la tipología establecida por Séneca, un proficiente muy poco avanzado, porque reincide una y otra vez en sus defectos⁶³⁰. El sabio estoico está por

⁶²⁷ Cfr. M. Leigh (1997), p. 273.

⁶²⁸ Por ejemplo: “Jamás me reintegraré a la patria al modo de César, jamás Roma me verá regresar sino después de licenciar mis tropas (...) Vencedor ahora, ¿te quitaré, Roma, la paz, yo que, para que no padecieras el peso de los combates, me di a la fuga?” (*Fars.* VI, 320-328).

⁶²⁹ Cfr. B. M. Marti (1945).

⁶³⁰ Cfr. R. Glaesser (1984), p. 135.

encima del destino; Pompeyo sucumbe a él como si fuera un héroe trágico.

Una de las características del *proficiens* era la búsqueda activa de la sabiduría; Pompeyo, por su parte, se limita a padecer una serie de acontecimientos que le vienen desde fuera, y en el momento culminante es incapaz de reaccionar. Y tal vez aquí se encuentre la causa más profunda de la identidad que establece Lucano entre Roma y Pompeyo: una y otro sufren bajo las fuerzas de un destino que desea su aniquilación⁶³¹. No es invención poética de Lucano, todas las fuentes coinciden en señalar que en el momento crucial de la batalla Pompeyo quedó paralizado⁶³²: una falta de *virtus* militar y un agudo contraste frente al comportamiento esperable y deseable en un general que combate ejemplar y valerosamente en primera línea⁶³³.

Sin embargo, Lucano da valor positivo a Pompeyo, mas porque en la *Farsalia* no evoluciona la persona, sino los criterios con los que se la juzga. Una vez muerto el general todo queda claro, desaparecen las apariencias. Dice Catón en su elogio fúnebre:

Ya hace tiempo, cuando se reconoció a Silya y a Mario, que desapareció la autenticidad de la libertad: ahora, al quedar la situación sin Pompeyo, parece incluso su apariencia. Ya no habrá reparo en reinar, ni se difuminará el poder ni el senado se pondrá de pantalla en absoluto. (IX, 203-205)

Las cartas quedan al descubierto, porque es muy probable que Pompeyo hubiera sido capaz de vivir bajo el reinado de César, sugiere Lucano por boca de Catón. El personaje histórico molesta, vivió demasiado (VIII, 27-32), tendría que haber desaparecido en el campo de batalla (IX, 208-210). Cuando muere y Catón asume el mando de las tropas cambia el curso de la acción. Pompeyo queda desenmascarado: en su elogio fúnebre Catón lo define como un ciudadano "muy inferior a nuestros antepasados en saber moderarse ante el derecho", mas "valioso en este tiempo en que no ha habido ningún respeto por la justicia" (IX, 190-193). Una vez muerto, sus tropas quieren abandonar la guerra, porque como dice Tarcondimoto les llevó a las armas "el afecto por Pompeyo", es decir, eran tropas compuestas por clientes suyos que luchaban a su favor por lealtad personal a su jefe y no por

⁶³¹ Roma: II, 43 y ss.; II, 87-88; III, 169 y ss.; III, 392 y ss.; VII, 45 y ss.; VII 58 y ss. Pompeyo: II, 732 y ss.; III, 169 y ss., 290 y ss.; V, 57 y ss., 203 y ss.; VII, 55; IX 143 y ss., 186 y ss. Cfr. R. Glaesser (1984), pp. 131 ss.

⁶³² César, *Bell. civ.* 3, 94-96; Plutarco, *Pomp.* 72-73.

⁶³³ Cfr., por ejemplo, Tito Livio, 2, 19, 6; 4, 41, 4; 30, 18, 4; 35, 5, 1.

una idea. Por esto —replica Catón—, ahora que ha muerto el patrón se abre la posibilidad de no combatir por un amo, sino por un motivo “digno de auténticos hombres”: la *libertas* republicana (IX, 263).

En su autoimagen épica de *Farsalia* II, 531-595 Pompeyo se concibe a sí mismo como una especie de Eneas. Si la soledad de Odiseo es la de quien se ve privado de amigos y camaradas, la de Eneas es la del poder y la responsabilidad, pues el héroe de Virgilio es el representante y ancestro original de toda una raza, el individuo que está por la totalidad de su pueblo, presente y futuro; en la épica virgiliana Eneas padre de Roma se dobla de Augusto *pater patriae*⁶³⁴. Pompeyo, por su parte, enlaza con estos modelos adecuados para una ideología monárquica, pero incompatibles con los valores republicanos y senatoriales defendidos por Catón. En *Farsalia* II, 577, Pompeyo —dentro de la más estricta ortodoxia republicana— plantea la guerra civil como un conflicto entre César y el Senado (“¿Será César vencedor del Senado?”), pero pocos versos más abajo la idea experimenta un curioso matiz: los enemigos de César no escapan de él para seguir al Senado, van tras él, Pompeyo: “No es que huyan de ti [César]: en pos de mí sigue todo”. La heroica *aemulatio* de Pompeyo marca un límite infranqueable a su presunto republicanismo.

En la teoría política romana era común concebir la *res publica* como un cuerpo y a la guerra civil como un enfrentamiento entre sus diferentes miembros. Siguiendo la misma metáfora, la lucha por el poder se concebía como una multiplicación patológica de cabezas y a Augusto como el individuo que había puesto fin a este anormal estado de cosas al conseguir que una sola cabeza rigiera sabiamente el resto del cuerpo⁶³⁵. Pompeyo se sitúa dentro de esta tradición ideológica; por esto, una vez que los egipcios lo decapitan, se abre la posibilidad de regresar a los auténticos valores republicanos. No es un azar que el libro IX de la *Farsalia* se cierre con la emergencia de un ejército republicano purificado tras la travesía del desierto, ni que el X se abra con una feroz crítica a Alejandro Magno (“salteador afortunado, arrebatado por el hado vengador del mundo” [X, 21-28]). El momento es importante porque algunos estoicos habían concebido al macedonio como paradigma del *rex iustus*, que ahora, sin embargo, es visto como *exemplum* de gobernante arrogante, una interpretación también presente en Séneca y que se prolongará en los

⁶³⁴ Cfr. P. Hardie (1993), pp. 4-5, 29.

⁶³⁵ Cfr. J. Béranger (1953), pp. 218-251.

historiadores posteriores⁶³⁶. En Lucano desaparece esta figura sustituida... por nada o tal vez por la pura voluntad de dar valor y sentido a algo o alguien irreal: una causa que es una sombra vacía, un Catón que acepta un compromiso que no puede sustentarse en criterios racionales, que al margen de las tesis estoicas defendidas por él mismo cree para poder creer⁶³⁷.

6) Aunque se ha señalado con frecuencia que Lucano desfigura los acontecimientos con fines propagandísticos, no es menos cierto que habla con conocimiento de causa de topografía, estrategia o táctica⁶³⁸, así como que maneja documentación muy precisa⁶³⁹. Si sabía de lo que estaba hablando y conocía los hechos, habrá que concluir que distorsiona deliberadamente la historia. El problema no es la deformación en sí misma, sino los fines a los que se subordina⁶⁴⁰. Puede pensarse, por ejemplo, que a intereses políticos pro-republicanos y anti-principado, interpretando así a la *Farsalia* como un documento de propaganda anti-neroniana. Cabe argumentar entonces que el poema de Lucano no es historia en el sentido que nosotros damos a la palabra, pues para sus fines propagandísticos son suficientes vagas alusiones reconocibles por sus lectores gracias a su familiaridad con los hechos narrados⁶⁴¹. W. R. Johnson, sin embargo, ha llamado la atención sobre la violación de la lógica cronológica: Lucano oscurece las transiciones entre acontecimientos, introduce digresiones, dramatiza vívidamente lo irrelevante y lo irreal... y ello en función de una concepción de la historia dependiente de una posición filosófica que Johnson llama "broken machine": la historia cantada por Lucano no es el esfuerzo humano por imponer patrones racionales en un mundo inteligible, sino el ciego reflejo de un mecanismo incognoscible e irracional⁶⁴². No sorprenden entonces ni las distorsiones de la unidad de acción ni la radical inversión del melancólico optimismo virgiliano, tampoco que se oponga al *De bello civile* de César política, pero también (y tal vez sobre todo) estilísticamente: frente a los

⁶³⁶ Cfr. J. Rufus Fears (1974).

⁶³⁷ Cfr. S. Bartsch (1997) 102 y ss., que interpreta a Lucano como un "political ironist" en el sentido del "moral ironist" de Richard Rorty.

⁶³⁸ Cfr. R. Pichon (1912), p. 159.

⁶³⁹ P. Grimal, (1970), p. 105.

⁶⁴⁰ Cfr. J. Masters (1994).

⁶⁴¹ A. W. Lintott (1971).

⁶⁴² W. R. Johnson (1987), pp. 109 y ss.

modos analísticos de César, la *Farsalia*, en la línea de la monografía salustiana, no se organiza cronológica, sino temáticamente. El tránsito de una a otra estrategia narrativa implica comprensión y omisión, distorsión en definitiva. Lucano radicaliza esta estrategia narrativa, en la medida en que no se opone a esto a aquello (a Virgilio, a César...), sino a todo lo que tenga sentido, tal vez porque celebra y canta ese sinsentido que se remonta a la fundación de la ciudad.

Lucano sitúa el origen de Roma en el asesinato de Remo a manos de su hermano Rómulo (“nuestras primeras murallas se tiñeron de la sangre de un hermano” [I, 95-97]) y prolonga el enfrentamiento fratricida en las luchas entre Mario y Sila: en *Farsalia* I, 580 y ss. sus cadáveres vaticinan los siniestros presagios recuerdo del pasado y que habrán de volverse a cumplir en el futuro⁶⁴³. El “origen” lo es de corrupción y destrucción y se renueva una y otra vez como corrupción y destrucción. Los géneros poéticos muestran su reverso político, porque Lucano ha comprendido que la historia de Roma no puede cantarse como épica, sino como tragedia, como historia trágica⁶⁴⁴. Aristóteles había señalado que las tramas máximamente trágicas son aquellas en las que el sufrimiento “se produce entre amigos, como cuando un hermano mata o se propone matar a su hermano, o el hijo a su padre” (*Poét.* 1453 b 20); la situación de, por ejemplo, *Farsalia* IV, 168 y ss., cuando los combatientes están tan próximos que el hijo ve al padre y el hermano al hermano, cayendo entonces “en la cuenta del sacrilegio de guerra civil”. La épica canta acciones heroicas, no crímenes nefandos, y si la *urbs* ha sido destruida por la misma guerra civil que llevó a Octaviano al poder, los poetas augústeos no son celebrantes de la Roma eterna, sino lacayos de su destructor. La *Farsalia* canta a los “monstruos” aniquiladores de la *libertas* y, en consecuencia, no puede defenderse que distorsione la historia (en una dirección, por ejemplo pro-republicana y pro-estoica), sino que refleja una historia en la que se ha distorsionado todo sentido⁶⁴⁵.

⁶⁴³ “Se cierne inminente la furia de los combates, el poder de las armas trastornará todo derecho con su brazo, al nefando crimen se le dará nombre de virtud, y durará años tal desvarío. Por lo demás ¿de qué sirve implorar a los dioses que se termine? La paz llegará con un amo. Prolonga, Roma, la serie seguida de tus desgracias y alarga por mucho tiempo el desastre: ya sólo en medio de la guerra civil eres libre” (I, 667-673).

⁶⁴⁴ Cfr. B. Marti (1964).

⁶⁴⁵ W. R. Johnson (1987), pp. 72 y ss.

El estoicismo y el republicanismo funcionan como referentes ideológicos del discurso de Lucano, o como fuentes de imágenes y vocabulario⁶⁴⁶, pero en calidad de estrategias para generar “mapas” de distintos órdenes sociales que le permiten transferirse desde un conjunto de significados políticos a otro, manteniendo al mismo tiempo la ilusión de la unidad del significante bajo la forma de ciertos valores tradicionales republicanos y estoicos⁶⁴⁷. Pero el mismo lenguaje atormentado e incoherente desenmascara la ilusión y da testimonio de una indeterminación radical que imposibilita todo sistema racional de creencias, sea estoico o republicano. El poema de Lucano interroga acerca de la misma posibilidad de escribir historia, tanto da si es “objetiva” (César) o propagandística y políticamente comprometida (Virgilio). En cualquiera de estos casos la historia dice un sentido cuya posibilidad subvierte Lucano. ¿Cómo escribir historia en estas circunstancias?

⁶⁴⁶ V. Rudich (1997), p. 129.

⁶⁴⁷ Cfr. B. Shaw (1985), p. 53.

XVI. LITERATURA, PROPAGANDA Y FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DE NERÓN

1) Aunque al comentar el *Hercules furens* señalaba que tal vez las terapias efectivas pasen por educar el sentido del *pudor*, conviene señalar que este sentimiento no se corresponde por entero con el *aidôs* homérico, ese respeto temeroso por la opinión que las acciones propias merezcan a los demás, entre otras razones porque el *aidôs* exige que las conductas sean contempladas por quienes las juzgan, mientras que en la época de Nerón se asiste a una curiosa radicalización de la idea estoica de la vida como representación y del mundo como teatro: los papeles de actor y espectador se invierten y la misma audiencia, que se supone tendría que juzgar al actor, se convierte en objeto de atención⁶⁴⁸. De acuerdo con Suetonio, Nerón “representó, entre otras, *El parto de Cánace, Orestes matricida, Edipo ciego y Hércules demente*”; tanto este historiador como Dión Casio se complacen en establecer paralelismos entre los crímenes de Nerón y los mitológicos de las tragedias. El tirano gustaba representar papeles de tirano: “descuidando su propio reinado, se contentaba con representar tiranos de tiempos pasados” (Dión Crisóstomo, *Orat* III, 134)⁶⁴⁹. Puede ser propaganda negativa, pero parece evidente que el emperador escenificaba tragedias que recordaban episodios de su vida. La confusión intencionada entre realidad y ficción se reforzaba porque utilizaba máscaras “que habían sido confeccionadas reproduciendo sus propios rasgos y los de la mujer que en cada momento gozara de sus favores” (Suet. *Nerón* 21, 3).

Cuando el emperador salió a escena, tuvo la precaución de hacerse acompañar por soldados, tribunos, centuriones y el mismo Burro “doliéndose y alabándolo”, llegando incluso a organizar una *claque*, los Augustianos, “que le aplaudían día y noche, aclamando la belleza y voz del príncipe con invocaciones apropiadas a los dioses; y así llegaba a la fama y al honor como si fuera por su virtud” (Tác. *Ann.* XIV, 15). Los Augustianos tenían encomendada la tarea de vigilar la audiencia “para controlar los nombres y las caras, la alegría o la tristeza de los asistentes” (*Ann.* XVI, 5, 2). Dada la gran afición de Nerón por la escena tiente extrapolar lo que sucedía en el teatro a la

⁶⁴⁸ Cfr. S. Bartsch (1997).

⁶⁴⁹ Cfr. P. L. Lebrecht (1990).

totalidad de la vida pública, que, en cierto sentido, es un teatro y el teatro es literal y figurativamente un microcosmos del poder.

Cuenta Tácito que Nerón “tenía tanta disposición para cometer sus crímenes como escasa costumbre de oír contar lo que había hecho”. Por esto quedó sorprendido cuando el tribuno Subrio Flavio, con ocasión de los juicios sumarios acaecidos a raíz de la conjuración de Pisón, “eligió la gloria de la confesión”. Al preguntarle Nerón por qué había traicionado su juramento de lealtad, el militar le contestó la *verdad*: “Te odiaba” (*Ann. XV, 67*). Lo extraordinario de la situación permite suponer que a excepción de casos muy concretos el emperador tenía capacidad para definir qué era *verdad* en la vida pública de Roma. Su poder lo era para imponer sus propias ficciones, y aunque nadie creyera en la mascarada todos estaban obligados a participar en ella o al menos a asistir en silencio a la representación⁶⁵⁰. Los libros que Tácito le dedica en sus *Anales* son en gran medida la narración de esta mascarada y su calificación como tal: el historiador ofrece la verdad detrás de la verdad simulada y la llama “historia”⁶⁵¹. Toda su narración está cruzada por dos puntos de vista en constante tensión, un guión público que todos están obligados a obedecer o simular que siguen, y una verdad oculta y silenciada que sale a la luz en raras ocasiones. Por ejemplo, en el ya mencionado episodio del tribuno Subrio Flavio o en la entereza de Trásea Peto y Bárea Sorano (*Ann. XVI, 21-35*), que contrasta con las delaciones “en tropel” de Lucano, Seneción o Quinciano. También cabe citar como ejemplo de desviación respecto del guión dictado por Nerón los últimos momentos de Petronio, el cual, a diferencia de lo que hicieron la mayoría de los condenados, no “aduló en sus codicilos a Nerón, Tigelino o cualquier otro de los poderosos”, sino que dijo la verdad: “relató con detalle las infamias del príncipe con los nombres de los degenerados y de las mujeres que en ellas participaran, así como la originalidad de cada uno de sus escándalos” (*Ann. XVI, 19, 3*). Tal franqueza, sin lugar a dudas, tuvo que despertar la ira de un emperador desasosegado por ignorar cómo habían llegado a saberse “los refinamientos de sus noches”. Nerón se vengó en Silia, esposa de un senador, amiga de Petronio y a la que el tirano “se había ganado para toda clase de excesos”. Tácito señala que fue obligada a exiliarse acusada de no haber sabido callar “lo que había visto y soportado”, pero, en realidad,

⁶⁵⁰ Cfr. J. C. Scott (1990).

⁶⁵¹ S. Bartsch (1994), p. 190.

matiza, “para complacer a los odios personales de Nerón” (*Ann.* XVI, 20).

Si la verdad despierta la ira de los poderosos, la adulación la adormece: ira y adulación son vicios simétricos y complementarios, la primera por parte del superior, la segunda del lado del inferior, que intenta contrarrestar de este modo, o desviar en su beneficio, el poder que el superior tiene sobre él⁶⁵². La ira —escribe Séneca—, es una pasión “siniestra y rabiosa por encima de todas”, en particular porque quien está dominado por ella es incluso capaz de olvidarse de sí mismo con tal de perjudicar al otro: “ávido de una venganza que arrastra consigo al vengador” (*Ira* I, 1, 1), inequívoca señal de estar en malas relaciones con uno mismo. Por esto el tirano iracundo es víctima propicia del adulator, pues desconociéndose a sí mismo es presa fácil de sus halagadoras palabras, que penetran en él confir-mándole en su falsa auto-imagen: se encoleriza, pongamos por caso, porque quien habla con franqueza le acusa de injusticia, el adulator le convence de que aplica un necesario rigor, impidiéndole de este modo corregir su vicio, más aún, ahondándolo. Por esto Séneca advierte a Lucilio, por aquel entonces administrador de Sicilia, contra la adulación: “no descubras tu guardia frente a los aduladores” (*Quaest. Nat.*, “Praef” IV A, 3). Los aduladores, continúa, dominan el arte de captarse a los superiores. Aunque Lucilio es un hombre que se lleva muy bien consigo mismo debe sin embargo precaverse contra la dialéctica adulator/adulado a la que me refería más arriba: “créeme, si te dejas coger, tú mismo te traicionarás”, porque aunque se rechacen los halagos, gustan; a la adulación, escribe algo más adelante, no se le cierra la puerta, sino que se la deja entreabierto como hacemos con una amante: “ésta, en el caso de que la empuje, nos es grata, más grata aún si llega a romperla” (*Quaest. Nat.* “Praef.” III, 6).

Pero los poderosos también pueden alimentar la dialéctica adulator/adulado, y ahora no pienso en la ira, sino en el hecho de que el tirano puede identificar su omnipotencia con el volumen de adulación capaz de despertar (Epict. *Plát.* 1, 19). No actúa para provocar la alabanza involuntaria de su audiencia, sino que la adulación previa de los que asisten activamente o consienten de manera pasiva la mascarada le lleva a insistir en ella como medida de su dominio. En muchos lugares de las *Pláticas* podemos ver a Epícteto no tanto analizando en teoría esta perversa dialéctica, cuanto desenmascarándola práctica-

⁶⁵² Cfr. M. Foucault (2005), pp. 351 y ss.

mente con su actitud, como, por ejemplo, cuando contesta al tirano que afirma ser el amo que, en efecto, lo es, pero sólo de su cadáver (I, 19, 8-9). En realidad, como habrá que ver más adelante, Epícteto socava la dialéctica adulator/adulado en la medida en que subvierte la relación inferior/superior que está en su raíz.

Las fronteras entre la crítica necesaria y provechosa y la adulación son tenues, sobre todo porque —como señala Plutarco en el bello ensayo *Cómo distinguir a un adulator de un amigo*— la amistad no está reñida con la alabanza en su justa medida, mientras que el adulator puede servirse de la franqueza para sus torvos propósitos, pues siendo la adulación una simulación y una imitación de la verdadera amistad no puede sorprender que se sirva de la medios propios de ésta. Adulación y amistad no se diferencian “ni por el placer ni por la alabanza” (50 b), sino por la finalidad con la que son empleadas, pues mientras que el amigo utiliza una y otra para el bien del amigo, el adulator busca tan sólo su propio provecho, para lo cual, dice Plutarco citando Tucídides III, 82, “cambian según el propio provecho la significación acostumbrada de las palabras para justificar los hechos”: la audacia irracional es llamada valor, la pereza prudencia, la prodigalidad liberalidad, etc. (56 b-c). De aquí que deban vigilarse sobre todo las alabanzas del adulator, en particular cuando parece que no están alabando (58 b). Pero, decía, la adulación también puede enmascararse como franqueza. De un lado, están los adultores que censuran los pequeños deficiencias y pasan por alto los grandes vicios (“igual que un entrenador que deja que un atleta se emborrache y lleve una vida desordenada para ser después severo sobre el recipiente del aceite y el raspador” [59 f]), pero más grave es el caso de quienes usan la franqueza y el reproche para proporcionar placer, pues tal franqueza “es como los mordiscos de las mujeres lascivas, que despiertan el placer y hacen cosquillas, bajo la apariencia de causar pena”. Los adultores hábiles saben que la franqueza es una gran defensa contra la adulación: “adulan a través de la misma franqueza” (61 b-c).

Sólo hay una manera de protegerse contra estos peligros: saber que en nosotros hay dos partes, una verdadera (“amante del bien y racional”) y otra irracional (“amante de la mentira y emocional”); el adulator se dirige a la segunda: de aquí que si no somos conscientes de nuestros vicios y fallos (si no nos conocemos a nosotros mismos), también nos pasará desapercibido el adulator, “pues es el que siempre es defensor de ellos y habla con franqueza de ellos” (62 b). Hay que evitar la adulación para protegerse uno mismo, pero también

en beneficio del adulado, pues “los que alaban con mentira y sin merecerlo a un hombre lo hacen soberbio y lo destruyen” (59 a), al impedir que se conozca a sí mismo. De aquí, también, que haya que evitar esa franqueza ruda y salvaje que ya criticaba Horacio, pues injuriar y censurar no es ser franco: hay que mezclar la franqueza con las buenas maneras, no como el liberto de la comedia “que piensa que la difamación es el disfrute de la igualdad de palabra” (66 a-d). “La dulzura del que amonesta” —escribe Plutarco en 67 b—, “aumenta la dureza y la severidad de la amonestación”. Esta auténtica franqueza (“que tenga seriedad y buenas maneras”) es particularmente pertinente en el caso de los afortunados, que necesitan amigos que les digan la verdad y atemperen su orgullo⁶⁵³.

Nerón careció de estos amigos, no tuvo a su lado ningún *parrésia*stés que con cariño, pero también con firmeza, le guiara en sus elecciones, opiniones y pensamientos. El mismo Plutarco recuerda que la adulación “que acostumbra a usar los vicios como virtudes” acercó a Nerón “a la escena trágica y le colocó la máscara y el coturno” (56 e). Cabe imaginarlo extasiado recitando *colla cytheriacae splendet agitata columbae* [“brillan los agitados cuellos de la paloma citerea”], a un cortesano⁶⁵⁴ celebrando la refinada colocación del adjetivo, justo en la cesura y remitiendo delicadamente al genitivo final, redondeando así un hexámetro de una musicalidad perfecta, y al emperador corroído por la duda de no saber si se alaba su verso o se adula su persona.

2) En el mundo romano siempre estuvo viva la tradición estoica, en ocasiones en sus modalidades más abstractamente filosóficas, pero con mayor frecuencia en su versión como azote de males y malvados. En esta última dirección, el poeta Persio, discípulo y amigo del filósofo Cornuto, retomó la tradición satírica horaciana dotándola de contenido explícitamente estoico. Bajo el esplendor augústeo, Horacio aún abriga esperanzas, Persio asiste al espectáculo de la corrupción neroniana, pero desde lejos, refugiado en la atalaya de un

⁶⁵³ “Los afortunados necesitan amigos que les hablen con franqueza y reduzcan el orgullo de su mente. Hay pocos a los que con la prosperidad les sobreviene el ser sensatos, la mayoría necesita de reflexiones externas y razonamientos que los empujen desde fuera de ellos que están crecidos y turbados por la suerte” (68 e).

⁶⁵⁴ A Séneca, pongamos por caso, que cita este verso en el contexto de su investigación sobre ciertos fenómenos de difracción, juzgando que Nerón se expresa *disertissime*, “con toda propiedad” (*Quaest. Nat.* 1, 5, 6).

complejo y sofisticado quehacer poético desde el que critica vicios y corrupciones. La sátira I, por ejemplo, se dirige contra el deterioro del gusto y del espíritu. Tal vez su destinatario oculto fuera Nerón, cuyas aficiones poéticas eran de todos conocidas.

Pero no se trata, o no sólo, de que la vesania del emperador adoptara formas artísticas, sino de la pretensión de una auténtica transformación de la vida cultural y social de Roma. Desde los tiempos de Augusto la raíz del poder político se había situado en el concepto de *auctoritas*; para Nerón debía tomar pie en la conjunción entre el concepto romano de *pietas* y el helenista de *victoria*: el primero de ellos mira a la devoción y la observancia religiosa, el segundo a la afirmación de la superioridad humana. En este contexto hasta cierto punto visionario y con toda seguridad delirante que unía política y religión ocupa un lugar central el culto a Apolo, señor de las Musas y dios civilizatorio que vincula entre sí en una comunidad supranacional a todos los pueblos helénicos⁶⁵⁵. Nerón quería ser griego y deseaba transformar las estructuras sociales y culturales del Imperio Romano según modelos helenístico-orientales. Por ello se esforzó en reformar la educación de los jóvenes nobles romanos según modelos helenistas, llegando incluso a introducir juegos músico-teatrales al estilo griego, los *Iuvenalia*, a los que eran invitados (u obligados) a participar lo más granado de la juventud aristocrática romana. El mismo emperador se apresuró a dar ejemplo participando en concursos de cítara y carreras de carro y ofreciendo lecturas públicas de sus composiciones poéticas, de las que por desgracia sólo nos quedan unos pocos fragmentos. Sea por deseo de imitar a los griegos, sea por sus trastornos mentales, lo cierto es que la corte neroniana conoce una fuerte estetización de la experiencia de la vida. El emperador se rodeó de poetas y artistas y, si hemos de hacer caso a Tácito, Petronio llevó esta estetización a cimas de perfección.

Es posible que Persio tuviera en mente estas lecturas públicas (u otras que a imitación suya se realizaban en las casas de la nobleza) cuando en la sátira I ataca la poesía helenizante y los recitales públicos⁶⁵⁶. Toda esta sátira ejemplifica el arte de Persio, en fuerte

⁶⁵⁵ Cfr. M. A. Levi (1973).

⁶⁵⁶ "Y es algo evidente que cuando tú, bien peinado, con la toga recién almidonada y luciendo, en fin, la sardónica de tu cumpleaños, blanco de pies a cabeza, y sentado en una cátedra elevada, leas en público tus composiciones, no sin antes haberte aclarado la garganta con gargarismos fluidos, te engreirás roto, con los ojos en blanco. Pero entonces verás como los Titos colosales [alusión satírica a los nobles

contraste con la literatura helenizante común en los círculos próximos al emperador, pues la *satura* es un género genuinamente romano⁶⁵⁷. De acuerdo con Dión Casio (62, 20), en los *Ludi iuvenales* el emperador interpretó acompañándose de la lira una composición propia titulada *Atis*. Tal vez a ella se refiera Persio en I, 104-105:

Esto es lo que sobrenada, deslomado, en la saliva a flor de labio: la ménade y Atis sueñan en el vacío, esto no martillea la cabecera del lecho ni sabe a uñas roídas.

Los poemas de Nerón son afeminados y superficiales, enemigos de la tradicional virilidad romana. Séneca había escrito que “dondequiera que veas que agrada un estilo degenerado, no dudes de que allí las costumbres también se han desviado de lo recto” (*ad Luc.* 114, 11). Poco antes, había ejemplificado este principio general con Mecenas que “se presentaba en público acompañado de dos eunucos, los cuales sin embargo eran más viriles que él mismo” (114, 6) y cuyo estilo, en consecuencia, “no era suave, sino blando” (114, 8); nótese la línea de continuidad entre el modo de vida afeminado y el estilo asimismo afeminado. De igual modo, Persio, en la sátira I, describe la degradación literaria en términos de degeneración sexual⁶⁵⁸: en los recitales el poeta se viste de forma amanerada (I, 15-16), “con un manto de color de jacinto” (I, 32), aflauta la voz (I, 17-18; 32-35), excita sexualmente a la audiencia:

Pero entonces verás como los Titos colosales se estremecen de manera indecente, con la voz alterada mientras la poesía se les escurre dentro por los lomos y su trémulo les llega a tocar el mismísimo carajo. (I, 18-21).

Manuel Balasch, que corona con éxito (aunque con recato) la imposible tarea de presentar en castellano los intrincados y complejos versos de Persio, recoge tal vez con excesivo decoro la fuerte imaginería homosexual de este pasaje: los versos del poeta penetran, en sentido sexual, a sus oyentes: *tremulo scalpuntur ubi intima versu* (I, 21). La aceptación de una poesía tan blanda y amanerada se explica por la carencia de virilidad del auditorio. El estilo corrupto es expresión de un carácter degenerado (*le style est l'homme même*): a lo largo de la sátira I Persio construye una línea de continuidad entre

romanos] se estremecen de manera indecente, con la voz alterada mientras la poesía se les escurre dentro por los lomos y su trémulo les llega a tocar el mismísimo carajo” (I, 14-22).

⁶⁵⁷ Quint. *Inst.* 10, 1, 93: *satura quidem tota nostra est*.

⁶⁵⁸ Cfr. A. Richlin (1992), p. 186.

decadencia literaria e inmoralidad sexual, glotonería y, en general, todos los vicios que se fustigan a lo largo de las sátiras.

La sátira II tiene tono religioso: lo que los hombres no deben hacer en sus relaciones con los dioses. La III, de temática moral, es una investigación de las pasiones como enfermedades del alma; se recurre a los símiles médicos, tan queridos por la filosofía helenística en general y la estoica en particular⁶⁵⁹. En la sátira IV la metafórica sexual se aplica a la vida política: Sócrates (“el maestro barbudo”) le explica a Alcibiades (“antes de que te apunte la barba”) la necesidad de autoconocimiento y moralidad si se desea participar en la vida pública; uno y otro representan, pues, los papeles de *erastes* y *erómenos*. Alcibiades, sin embargo, se comporta “activamente” de manera indebida: “meneas la cola antes de tiempo frente al vulgo que te adula” (IV, 15). Al igual que el poeta de la sátira I, el político de la IV es un afeminado perfumado y depilado cual mujer:

Si te peinas con cuidado la lana perfumada de tus mejillas, ¿por qué en tu ingle tu miembro emerge sin pelo? Aunque cinco mancebos de la palestra intenten arrancar esta vegetación y torturen con pinzas ganchudas tus nalgas reblandecidas, no hay arado capaz de domar estos helechos. (IV, 34-41)

El pasaje recuerda Juvenal II, 8-13⁶⁶⁰ y algunos epigramas de Marcial en los que se critica a esos hipócritas estoicos que adoptando maneras filosóficas en realidad gustan de la penetración anal. Cito a modo de ejemplo 9, 47 por la ajustada y precisa versión de Juan Fernández Valverde y Antonio Ramírez de Verger:

De Demócritos, Zenones y Platones que no has leído
y de cualquier mazacote representado en toscos bustos
hablas tal que si fueras el sucesor y heredero de Pitágoras;
y de verdad que no te cuelga por delante una barba más corta.
Pero —hecho que tanto aprecian los hediondos como avergüenza a los de pelo en pecho—
te gusta sentirla dura en tu blando trasero.
Tú que conoces los principios y la influencia de las escuelas filosóficas,
dime, Pánico, ¿en qué consiste la teoría de que a uno se la claven?

⁶⁵⁹ “Es inútil —te das cuenta— pedir eléboro cuando la piel ya se hincha, negruzca; atajad el mal de raíz y ¿qué necesidad habrá de que prometáis el oro y el moro al médico Crátero? Estudiad, infelices, y aprended las causas de las cosas, para qué vivimos, el lugar que se nos ha asignado, cuál debe ser nuestro punto de partida y cómo hay que girar para dar la vuelta ágilmente a la meta” (III, 62-68).

⁶⁶⁰ “Tus miembros hirsutos y las duras cerdas de tus brazos prometen un ánimo indomable, pero el médico se monda de risa cuando te extirpa del culo depilado bubas como higos chumbos.”

De igual modo, el joven político de la sátira IV es un prostituto que tiene “debajo de las caderas una herida secreta”, que “palidece ante una moneda” y “le hace a su verga todo lo que se le ocurre” (IV, 43-52).

Sócrates también es mencionado en la sátira V, que marca el punto culminante de intensidad filosófica en la breve obra de Persio y que significativamente está dedicada a Cornuto: “tú acoges mis tiernos años, Cornuto, sobre tu pecho socrático” (V, 35). La filosofía no es un conjunto abstracto de teorías, reglas o máximas, se encarna de manera muy concreta en la figura individual del filósofo (Sócrates, Cornuto...), entendido al modo de Séneca como guía espiritual o director de almas. No la filosofía, sino el filósofo como modelo de *sapiens*, personaliza la verdadera libertad interior, que no es política y social, sino liberación de “las serpientes” que encadenan al alma, porque la avaricia, el sexo, la ambición y la superstición son las auténticas formas de esclavitud y barbarie⁶⁶¹.

Dado el tono general de las sátiras de Persio cabe que el criticismo literario de la primera sea una sofisticada arremetida política contra Nerón. La crítica a su arte y a la poesía practicada en su corte sería así un ataque desde planteamientos estoicos al carácter y moralidad del emperador⁶⁶².

Pero también hay premisas estoicas en el *Satiricón* de Petronio, por ejemplo, en el programa educativo de Agamenón, que toma pie en el trabajo y el esfuerzo (*Sat.* 4, 3). Mas poco antes el mismo Agamenón ha confesado a Eumulpo que el maestro de oratoria es como el pescador: “si no pone en su anzuelo un cebo que a ciencia cierta atraiga los pececillos, perderá el tiempo sobre su roca, sin esperanza de botín”. Lo cual, a fin de cuentas, no deja de ser una radicalización y a la vez una subversión de la apuesta ciceroniana por el estoicismo en función de su buena visibilidad política. También hay elementos

⁶⁶¹ “Necesitamos libertad, pero no aquella por la que todos los Publios inscritos en la tribu Velina [alusión a los esclavos manumitidos] cuando han sido licenciados del servicio tienen derecho, por una mísera ficha, a ser dueños de un trigo sarnoso”. (V, 71-73). Y algo más adelante: ¿Es que la filosofía te ha dado el poder vivir de pie sobre tus talones [= vivir con entereza moral], y te has aplicado en distinguir la verdad de la apariencia, para que esta última no emita el tintineo engañoso del cobre con una capa de oro? ¿Las cosas a que debemos atenernos y aquellas que, por el contrario, debemos evitar, las has marcado, las primeras con yeso, y luego éstas, las segundas, con carbón? (...) Cuando puedas decir razonablemente: ‘Tengo estas virtudes, las poseo’ entonces sé libre y juicioso con el consentimiento de los pretores y de Júpiter” (V, 103-115).

⁶⁶² Cfr. J. P. Sullivan (1985), p. 110.

estoicos en el pronunciamiento moral de Eumolpo de 84, 1 y ss. (“si alguien riñe con toda clase de vicios y se lanza por el camino de una vida recta, lo primero que se encuentra es la reacción del odio con su moralidad ejemplar”), pero que de inmediato son desmentidos por el episodio con el muchacho de Pérgamo: Eumolpo viola la sagrada ley de la hospitalidad seduciendo al hijo de su huésped (*Sat.* 85-87), para a continuación despotricar contra la corrupción de unos tiempos en los que los egoístas propósitos materiales corrompen las artes: “todo el mundo ve más arte en un lingote de oro que en cualquier obra maestra” (88, 10), una afirmación que podría haber salido de la pluma de Persio. Lo que éste no habría firmado es la declaración de *Satiricón* 132, 15:

¿Por qué, Catones, me miráis con el ceño fruncido y condenáis mi obra de una franqueza sin precedentes? Aquí sonrío, sin mezcla de tristeza, la gracia de un estilo limpio, y mi lengua describe sin rodeos el diario vivir de la gente. Pues ¿quién ignora el amor y las alegrías de Venus? ¿Quién prohíbe a nuestros sentidos inflamarse al calor de la cama? Hasta el sabio Epicuro, es decir, el padre de la verdad, lo ha recomendado positivamente en su doctrina y ha dicho que la vida no tenía otra finalidad.

La mención negativa de Catón contrasta con el elogio de un Epicuro del que ha desaparecido todo rastro de *ataraxía* contemplativa, convertido en patrón de los placeres sexuales⁶⁶³, los mismos que critica Persio en sus sátiras, en muchas ocasiones con “una franqueza sin precedentes”. Petronio celebra lo que Persio denosta: cara y cruz de una misma moneda, la de la moralidad realmente existente en la Roma de aquel entonces, muy alejada de los estrictos cánones estoicos. Los criterios artísticos (de una u otra dirección) suplantán los valores morales tradicionales, pues tan esteta es el Persio refugiado en su torre de marfil leyendo sus complejíssimos poemas fustigadores de vicios y corrupciones a unos pocos y escogidos amigos, Lucano entre ellos, como el Petronio árbitro de la elegancia en la corte neroniana y narrador desenfadado de los mismos vicios y corrupciones. Uno y otro odian al profano vulgo y lo mantienen a distancia. (Horacio, *Odas* III, 1, 1).

3) La decadencia literaria que Persio critica en su primera sátira no tiene que ver con el estilo “franco” de Petronio, sino con los poetas de gusto e inspiración alejandrina: Nerón y el mismo Eumolpo de la

⁶⁶³ Cfr. C. Gill (1973).

“Guerra civil” que se lee en el *Satiricón*. Eumolpo comienza exponiendo su poética, con tonos platónicos y aristotélicos⁶⁶⁴. La mención al “vaticinio de un espíritu poético” recuerda la concepción platónica de la poesía como “posesión” y “manía”, si bien el tono general del texto es aristotélico; también el Estagirita recomendaba usar un lenguaje “claro pero no vulgar” (*Poét.* 1458 a 18; *Ret.* 1404 b 1-8) y distinguía entre poesía e historia (*Poét.* 1450 a 38-1451 b 6). Por otra parte, en el *Satiricón* abunda “el riego fecundante de las grandes corrientes literarias”, si por tal se entienden las referencias y ecos clásicos. Toda la novela alude a la *Odisea* con Príapo jugando el papel de Poseidón⁶⁶⁵, Ovidio y Virgilio son parodiados en contextos obscenos y en la “Cena” no sólo está presente Horacio (*Sat.* II, 8), sino también el *Banquete* de Platón y la tradición épica del descenso a los infiernos.

Con su énfasis en la artificialidad, el didactismo y lo fantástico, la poética de Eumolpo contradice el estilo franco y directo que defiende Petronio en el texto citado más arriba y se aproxima al alejandrismo cultivado en los círculos artísticos más próximos a Nerón. Eumolpo ejemplifica sus principios poéticos con una “Guerra civil” relacionada con la *Farsalia*, y no pienso tanto en cuestiones estético-poéticas, cuanto en referencias políticas: Lucano y Petronio describen la crisis

⁶⁶⁴ “Una falsa ilusión de poetas ha hecho fracasar a muchos jóvenes. En cuanto uno logra montar el esquema de un verso e insertar en el período alguna idea sentimental, ya cree haber alcanzado la cumbre del Helicón. Así, pues, los profesionales del foro acuden con frecuencia al apacible campo de la poesía como a un puerto feliz en busca de refugio, figurándose más fácil componer un poema que una controversia esmaltada de chispeantes retruécanos. Pero una inspiración de buena ley está reñida con la superficialidad: el ingenio no puede concebir ni engendrar nada grande sin el riego fecundante de las grandes corrientes literarias. Yo diría que se han de evitar toda clase de vulgaridades en los términos y usar un léxico inaccesible a la plebe, para lograr el: “Odio al profano vulgo y lo mantengo a distancia”. Procúrese además que ningún pensamiento rompa con la unidad de la obra, sino al contrario: que cobre su valor del contexto que lo arropa. Es lo que se comprueba en Homero y los líricos, en el romano Virgilio y en la depurada maestría de Horacio. Los demás o no han visto el camino que lleva a la poesía o, si lo han visto, no se han atrevido a pisarlo. Cualquiera, por ejemplo, que toque el tema de la guerra civil sin una preparación literaria completa, sucumbirá en la pesada tarea. No basta en efecto con encerrar en sus versos la narración de los acontecimientos (lo hacen muchísimo mejor los historiadores), sino que la imaginación ha de lanzarse libremente entre peripecias, intervenciones divinas y fabulosos artilugios de la fantasía, para que resulte una obra más parecida al vaticinio de un espíritu poético que la escrupulosa y fiel narración escrita al dictado de los testimonios” (*Sat.* 118, 1-6).

⁶⁶⁵ Cfr. A. Cameron (1970).

política que condujo a la guerra como aspecto parcial de un conflicto moral más amplio: la ambición y la riqueza llevaron a Roma a la ruina. Sin embargo, la valoración de los tres grandes protagonistas es muy diferente: Catón pierde todo protagonismo, Pompeyo recibe un tratamiento muy negativo (238-244) y se afirma la justicia de la causa de César, comparado, de acuerdo con los dictados de la propaganda augústea, con Hércules y Júpiter (203-208). Es seguro que esta versión de la guerra civil fue más del gusto del emperador que la ofrecida por Lucano.

En *Farsalia* I, 33 se encuentra una justificación para la guerra civil: “los hados no hallaron otro camino para que llegara Nerón”. Sigue un encendido elogio del emperador, considerado en la tradición virgiliana (*Georg.* 1, 34 y ss.; 4, 562) como centro de gravedad cósmico (*Fars.* I, 57-58) y condición de posibilidad de una venidera Edad de Oro (I, 60-66). Es la única mención a Nerón en toda la *Farsalia*. Más aún, si bien los libros I-III pueden considerarse políticamente neutrales o incluso neronianos, los cantos IV-X son hostiles al sistema imperial. Lucano, no lo olvidemos, estaba en un principio próximo a Nerón, pero acabó participando en la conjura de Pisón. Tácito explica esta evolución por razones personales: “A Lucano le inflamaban razones personales, porque Nerón procuraba acallar su fama de poeta y le había prohibido mostrar su obra, lleno de vana envidia”. (*Ann.* XV, 49). La interpretación es plausible, sin excluir que las rencillas personales se doblaran de consideraciones políticas de mayor calado.

Sea como sea, cuando Petronio escribe el *Satiricón*, Lucano y Séneca han caído en desgracia y él goza del favor del emperador, el cual, “en su hartura” —escribe Tácito (*Ann.* XVI, 18)— “no reputaba agradable ni fino más que lo que Petronio le había aconsejado”. Es cierto que más adelante declinó su suerte y fue obligado a suicidarse, pero ahora que su estrella lucía fuerte es fácil imaginárselo deleitando los oídos de Nerón con burlas y parodias de textos que contradecían su autocomprensión o censuraban fuertemente su forma de ser e inclinaciones, y no se trata o no se trata sólo de que tal vez Petronio lo acompañara en sus excursiones nocturnas por los ambientes más sórdidos de Roma (que conocemos gracias al *Satiricón*), es que estamos ante un personaje, Nerón, que de acuerdo con Servio (*ad Aen.* 5, 370) escribió una *Troica* en la que ensalza la figura de Paris.

No sólo la “Guerra Civil” en la versión de Eumolpo puede leerse desde este trasfondo entre personal y político, también la *Eptstolas Morales* de Séneca están llenas de referencias cruzadas con el

*Satiricón*⁶⁶⁶. Estas cartas, además, están escritas en sus últimos años de vida, cuando Petronio desempeñaba el papel no oficial de *arbiter elegantiae* y con toda probabilidad influía en los círculos más próximos al emperador. Lucano canta el colapso del *mos maiorum*, Séneca y Persio se aferran a él, Petronio parodia y se burla de un material moral ya tópico y que por eso mismo había perdido toda capacidad para sacudir las conciencias. “¡Oh cuidados de los hombres! ¡Cuánta es la inanidad de las cosas!”, escribe Persio al comienzo de su sátira I.

En *ad Luc.* 115, 10-12 Séneca critica la codicia, cuyo pernicioso influjo se extiende a la totalidad de las artes y las ciencias (cfr. tb. *Nat. Quaest.* 7, 31, 1 y ss.); en *Satiricón* 88, 1-10 se afirma que el ansia de dinero ha producido grandes transformaciones: antaño “se apreciaba el mérito al desnudo”, en el presente todo se vende y se compra. La futilidad de los afanes humanos es otro tema que recorre las *Eptstolas* y que también aparece en el *Satiricón*, por ejemplo en 115, 10-11: “¡He ahí los proyectos de los pobres mortales, los anhelos de las grandes ambiciones! ¡Ahí tenéis al hombre: ved cómo lo lleva el agua!”. En *ad Luc.* 105, 7-8 Séneca señala que el malvado lleva una vida “confusa y perturbada”, falta de todo sosiego, “porque piensa que, aunque no le hayan cogido, pueden cogerlo”. “¡Dioses y diosas del cielo! —se lee en *Satiricón* 125, 5— ¡Qué malo es vivir fuera de la ley! Siempre está uno esperando el castigo que ha merecido.” Tácito afirma que Petronio era un individuo que “se pasaba el día durmiendo y la noche en sus ocupaciones y en los placeres de la vida”. (*Ann.* XVI, 18); Séneca fustiga a “quienes invierten los oficios de la luz y de la noche, y no abren los ojos, pesados por la crápula del día anterior, antes que la noche comience a acercarse” (*ad Luc.* 122, 2).

Desde un punto de vista más general también llama la atención el cambio de valoración que para Séneca experimenta el epicureísmo⁶⁶⁷. Algo más arriba recordaba algunos textos en los que alababa la filosofía del Jardín. En las primeras *Eptstolas* se mantiene la valoración positiva: aparece el Epicuro que afirmaba la honestidad de “la pobreza llevada con alegría” (2, 5), que era ejemplo de virtud para sus discípulos (6, 6), que para alcanzar la verdadera libertad recomendaba hacerse “esclavo de la filosofía” (8, 7), que se alimentaba “con menos de un as” (18, 9), que no sólo pronunciaba verdades, sino que

⁶⁶⁶ Cfr. J. P. Sullivan (1985), pp. 172 y ss.

⁶⁶⁷ Cfr. J. P. Sullivan (1985), pp. 176-177.

las demostraba con su vida (20, 9), etc.. En *ad Luc.* 88, 5, sin embargo, el epicúreo “pasa la vida en convites y cantos”, en la carta 123, penúltima de la colección y significativamente dedicada al conflicto entre el placer y la virtud, el tono se hace más agrio e intransigente, como si Séneca hubiera comprendido los peligros ocultos del epicureísmo, su “dulce sonido”⁶⁶⁸. Epicuro queda convertido en un petroniano defensor de la buena vida que afirma la inanidad de la virtud, la filosofía y la justicia. Séneca parece estar resumiendo el *Satiricón*:

La virtud, la filosofía y la justicia es ruido de palabras vanas. La única felicidad es darse buena vida. Comer, beber, gozar del patrimonio: esto es vivir, esto es acordarse de que se es mortal. Fluyen los días y corre la vida, que no puede restaurarse; ¿por qué dudamos en saborearla? ¿De qué aprovecha a una vida que no siempre ha de recibir el placer, mientras que puede y lo pide, imponerle la frugalidad? Esto es anticipar la muerte y, lo que ella ha de llevarse, dejar que se muera en ti. No tienes una amiga, no tienes un jovencito que provoque la envidia de la amiga; todos los días estás sobrio cuando sales en público; cenas como si el padre hubiera de aprobar tus cuentas del día; esto no es vivir, sino intervenir en una vida ajena. (*ad Luc.* 123, 10)

Pero el *Satiricón* es una obra muy compleja que admite las más variadas lecturas. Por una parte, descontextualizar los discursos sobre la corrupción de las costumbres y la decadencia de los tiempos presentes no deja de ser una estrategia para embotar su filo crítico y hacerlos risibles. Petronio no cita literalmente a Lucano o a Séneca para luego criticar con argumentos sus posiciones políticas y morales, su proceder es más sutil: no cabe duda, pongamos por caso, de que tras las palabras de Eumolpo el auditorio de Petronio escucharía las invectivas de Séneca; el siguiente paso es identificarlos mentalmente, un paso fácil de dar pues el filósofo no era menos incoherente que el personaje de la novela de Petronio...

Sin embargo, en el mismo Petronio que halaga con “dulces sonidos” los oídos del emperador y su círculo más íntimo, también se ha visto un miembro de esa etérea “oposición estoica” que se enfrentaba a los emperadores más con argumentos morales que con una filosofía política coherente⁶⁶⁹. Petronio fue una más de las muchas

⁶⁶⁸ “No es fácil sacudir del ánimo un dulce sonido; prosigue y dura y vuelve de vez en cuando. Por eso hay que cerrarles los oídos a las voces malas y, ciertamente, al principio; cuando se les ha dado entrada y, ya admitidas, se quedan como fijadas, se atreven a más” (*ad Luc.* 123, 9).

⁶⁶⁹ Cfr. G. Boissier (1913), p. 102. Tb. R. MacMullen (1966); U. Vogel-Weidemann (1979).

víctimas de Nerón. Tigelino ("que veía en él un rival, y más experto en la ciencia de los placeres") lo acusó de amistad con Escevino, que había participado en la conjura de Pisón (Tác. *Ann.* XVI, 18; XV, 53 y ss.). Si bien no se sabe con certeza qué se esconde tras estas intrigas, en el *Satiricón*, esparcidos aquí y allá, se encuentran pasajes que más que una consciente oposición política traslucen el profundo desprecio que el *Arbiter* sentía por Nerón, la conciencia de su superioridad sobre su discípulo en materia en vicios y corrupciones. Al igual que Petronio satiriza la *Farsalia* y los escritos morales de Séneca, parodia la sexualidad del emperador: las orgías del *Satiricón* no dejan de ser una versión cutre de la sofisticadamente escenificada que Tácito describe en *Anales* XV, 37 y en la novela abundan las escenas de sexo en grupo, travestismo y homosexualidad, prácticas a las que al parecer Nerón gustaba entregarse⁶⁷⁰.

También se han visto alusiones políticas en la *Cena Trimalchionis*⁶⁷¹. A juzgar por sus nombres la mayoría de los comensales son de origen heleno: griegos indignos de su gran herencia cultural. Tal vez el filohelenismo de Trimalción sea un reflejo paródico del neroniano, aunque también puede ser que se ofrezca como grosero contraste frente a la sutil y elevada *mimesis* que se practicaba en la corte imperial, que era muy imitativa de lo griego y muy teatral, tanto en sentido amplio como estricto⁶⁷². Tácito informa de estas aficiones del emperador⁶⁷³. La *Cena* es en gran medida un conjunto de representaciones llevadas a cabo por Trimalción, sus esclavos e invitados, en su mayor parte clientes del libertado enriquecido⁶⁷⁴. Este recurso literario ya había sido explotado, por ejemplo, por Plauto, que en muchas de sus comedias se burla de estos parásitos. Pero en la novela de Petronio los papeles se invierten: no provocan risa los parásitos y clientes, sino el patrón, lo cual, desde el punto de vista romano, supone una clara

⁶⁷⁰ Cfr. L. Canali (1986). Tb. N. W. Slater (1990), pp. 38 y ss.

⁶⁷¹ Cfr. E. Ratti (1978), pp. 137 y ss.; Tb. P. Walsch (1970), pp. 128 y ss.

⁶⁷² Cfr. S. Bartsch (1994).

⁶⁷³ "Tenía [Nerón] el viejo deseo de subir sobre una cuadriga y la ilusión, no menos deshonrosa, de cantar con la cítara al modo del teatro. Hablaba de que las competiciones de carros y caballos eran algo propio de reyes y cultivado por los antiguos caudillos; que los poetas las habían hecho ilustres con sus cantos, y que estaban destinadas a honrar a los dioses; en cuanto a los cantos, estaban consagrados a Apolo, y con tal atuendo aparecía no sólo en las ciudades griegas, sino también en los templos romanos aquel dios principal y clarividente" (*Ann.* XIV, 14). Cfr. tb. Dion Casio, 61, 17-18; Suet. *Ner.* 12.

⁶⁷⁴ Cfr. V. Rudich (1997), p. 239 y ss.

disminutio dignitatis, la misma que experimentó Nerón cuando salió a escena (Tác., *Ann.* XIV, 15). Si más arriba era Séneca quien parecía estar resumiendo el *Satiricón*, ahora es Tácito quien parece recordar la Cena: los Augustianos, esa claqué organizada para jalear a Nerón, riendo las gracias de un emperador que ha perdido toda dignidad, al igual que Trimalción.

No quiero sugerir que Petronio haya satirizado al emperador bajo la figura de Trimalción, habría sido suicida dado su talante y costumbres. Sin embargo, el público al que iba dirigido la novela, al igual que tenía capacidad para ver a Lucano o Séneca detrás de algunos pasajes, también podía detectar tras la Cena sutiles y no tan sutiles alusiones al mito del *imperium Romanum* tan celebrado por los poetas augústeos, la Roma eterna, el *imperium sine fine* de *Eneida* I, 279 que abarcará todo el orbe terráqueo, al igual que las posesiones de Trimalción “cuya extensión sólo está al alcance del vuelo del gavilán” (*Sat.* 37, 8); esa Roma que desde sus humildes orígenes alcanzó las más altas cimas, como ese otro liberto compañero de Trimalción que “partió de la nada y hoy tiene sus ochocientos mil sestercios” (*Sat.* 38, 7). El paralelismo entre Roma y la hacienda de Trimalción se hace explícito en 53, 1 y ss., donde Petronio parodia las *acta diurna*: en medio de la corrupción y la indignidad generalizada, Roma y las posesiones de Trimalción “van bien”.

Petronio no es un moralista al estilo de Persio o Séneca, tampoco un crítico o un disidente como Trásea, pero el *Satiricón* es importante como testimonio de una época en la que reinaban las ambigüedades y la impotencia, un tema, por cierto, también presente en el *Satiricón* (126-133) como si fuera una metáfora de los tiempos, como también lo es que Encolpio recurra a prácticas mágicas para recuperar el vigor perdido...

4) El Nerón de la *Octavia* es un tirano cruel cuyos excesos lo convierten en tipo ideal para ilustrar las consecuencias de un poder autocrático ejercido al margen de toda dirección moral, como la que podría proporcionar el estoicismo; puede entenderse, pues, como una obra de propaganda proestoica y antineroniana. Sin embargo, la lectura de esta tragedia no admite dicotomías simplificadoras (la maldad de Nerón *versus* el estoicismo de Séneca: ambos aparecen en escena), porque en ella están en juego, cierto, los crímenes de Nerón, pero también las insuficiencias de las tesis estoicas⁶⁷⁵. El emperador

⁶⁷⁵ Cfr. G. Williams (1994), p. 180.

es consciente de su autoridad: "Es cosa de inútiles no saber lo que uno puede", afirma en el verso 453 y algo más abajo señala la necesidad que tienen los poderosos de ser temidos para mantenerse en el poder. Sin embargo, Séneca ya había advertido que cuando se es odiado porque se es temido se quiere ser temido porque se es odiado (*contrariis in contraria agitur* [*Clem. I, 12, 4*]). Nerón carece de sabiduría, no gobierna de acuerdo con los principios teóricos establecidos por Séneca, por lo cual aparece representado como la antítesis del gobernante estoico en tanto que rey justo.

Para el Nerón de la *Octavia* son más pertinentes las lecciones prácticas que pueden extraerse del final de la República que las tesis que se leen en los diálogos de Séneca, pues aquellos tiempos evidenciaron que es "un don de los dioses" que Roma y el Senado sean esclavos del *princeps* y que el miedo "les arranque, contra su voluntad, plegarias y palabras humildes" (v. 494). Afirma Séneca: "Hermoso es sobresalir entre los varones ilustres, velar por la patria, ser indulgente con los desgraciados, abstenerse de feroces matanzas y dar tiempo a la ira, al mundo tranquilidad y a su época paz" (vv. 472-475), y ejemplifica con "aquel primer padre de la patria, Augusto"; Nerón, por el contrario, no duda que "el miedo mantuvo en pie su imperio" (v. 525). Así pues, por un lado la contraposición entre la ideología estoica de Séneca y el realismo político autocrático de Nerón, que le lleva a fundamentar su poder en el miedo; por otro, al igual que sucede en general con las pasiones, también el miedo se vuelve contra el que atemoriza y el tirano que despierta miedo acaba viviendo sobrecogido (*Clem. I, 19, 5*). Detengámonos por un momento en el *Edipo* de Séneca, donde es fundamental esta pasión.

En su versión, las pasiones y afectos de Edipo, aunque presentes, no desempeñan un papel perentorio, pues el desenlace trágico viene determinado en exclusiva por el *fatum*. *Fatum* traduce el término estoico *heimarménê*, que es al mismo tiempo *prónoia* que conduce al universo al fin previsto por la divinidad, siempre bueno, si bien esta circunstancia, la realización de los fines queridos por los dioses, puede acarrear a los seres humanos pruebas y dificultades, que, sin embargo, nunca son un mal para el sabio, pues éste sigue libre y voluntariamente el *fatum* y, entonces, lo que en apariencia era un mal, se convierte en bien: la aceptación serena, libre y voluntaria del destino evita toda tragedia y todo conflicto (que es lo que busca la ética estoica). La situación es paradójica: a Séneca le interesa mostrar lo horrendo de pasiones y afectos, que no puede deberse al *fatum*, porque éste es *prónoia* que siempre apunta a un fin bueno. Séneca

soluciona esta dificultad convirtiendo al miedo en el destino en la pasión principal de toda la obra⁶⁷⁶. No está en juego el destino como fuerza y poder objetivo, sino como pasión subjetiva a la que se teme.

El motivo del miedo se repite una y otra vez a lo largo del *Edipo*. Al aparecer Creonte con la respuesta del oráculo, Edipo se estremece de horror, pues “cuando lo alegre forma una ambigua mezcla con el sufrimiento, el alma, insegura, aun cuando desea saber, lo teme” (vv 208-210); cuando escucha el oráculo: “los estremecimientos de escalofrío me han invadido los huesos y los miembros: cuanto yo temía me acusan de haberlo hecho” (vv. 669.670); cuando comenta el oráculo con Yocasta: “Mi alma da vueltas a su preocupaciones e insiste en sus temores” (vv. 764-765); cuando se entera de la muerte de Pólipo: “Mi padre yace muerto sin que haya mediado asesinato alguno: Que quede bien claro, ya me es posible levantar piadosamente hacia el cielo mis manos puras y sin temor a ningún crimen” (vv. 789-792); y poco más adelante: “Me estremezco ante el matrimonio con mi madre que me presagió el oráculo de Delfos” (v. 800). El *Edipo* de Séneca pone en escena la lucha constante contra el miedo a que se cumpla el destino; lucha inútil, pues como dice el coro final (vv. 980 y ss):

Los hados nos arrastran; ceded ante los hados;
no sirve el inquietarse con preocupaciones
para cambiar los hilos del inmutable huso.
Todo lo que sufrimos la raza mortal
y todo lo que hacemos viene de lo alto;
y Laquesis mantiene las leyes de su rueca
haciéndola girar con mano inexorable.

En la *Octavia* el miedo es la pasión que debe ser purgada, mediante otra pasión, a saber, el miedo al miedo: si Nerón desea vivir en tranquilidad y dejar de ser temido, deberá gobernar con clemencia y sin apelar al miedo. Pero justo en este momento saltan a la luz los límites infranqueables del estoicismo. Dicho de otra manera: no hay solución, porque si es evidente que el realismo político de Nerón conduce al miedo, no lo es menos que las propuestas estoicas son inútiles, al menos desde un punto de vista político.

Desde otra perspectiva (aunque convergente con la anterior) en la *Octavia* también está en juego la vida amorosa del emperador. Por un lado, Octavia, ejemplo de *virtus*, por otro Popea, digna del lecho de

⁶⁷⁶ Cfr. K. von Fritz (1962), pp. 27 y ss.

Nerón “por su linaje y por su belleza” (v. 545). Séneca insiste en las tesis estoicas:

La rectitud y lealtad de la esposa, sus costumbres, su pudor, eso es lo que debe agradar al marido: sólo los bienes del alma y del espíritu duran eternamente y no dependen de ninguna otra cosa; la flor de la belleza la va devorando cada día que pasa. (vv. 548-551)

Nerón, por su parte, ha leído a Lucrecio: amor es la “fuente principal de la vida, a través de la cual brota el placer” (v. 566; *R. N.* I, 4-5); el género humano se reproduce “gracias a las delicias del amor, que endulza hasta a las atroces fieras” (vv. 568-9; *R. N.* I, 1 y 14-16). Sin embargo, lejos de la *ataraxia* epicúrea es un hombre que vive presa de la agitación, a pesar de que conoce los remedios que puede proporcionar la filosofía, inútiles cuando está en juego el poder, porque Octavia, además de una mujer, es una facción política, aquella que “abatió tantas veces a preclaros caudillos, que dio antaño las leyes a una patria invencible y encomendó las fasces a ciudadanos dignos” (vv. 677-679). Octavia, en definitiva, es garantía de continuidad de la *gens claudia* y de pervivencia de ese ideologizado Augusto que Séneca pone de modelo una y otra vez. Nerón había prometido gobernar *ex praescripto Augusti*, (*Tác. Ann.* XIII, 4; *Suet. Ner.* 10); para Séneca, gobernar según el modelo de Augusto es sobre todo respetar al Senado (*Apocol.* I, 42-45; I, 54-59; I, 60-73), reinstaurar los procedimientos legales habituales y tener seguridad jurídica (*Apocol.* I, 84-85). La lúcida mirada retrospectiva de Nerón sobre los últimos tiempos de la República le permite comprender que gobernar a la manera de Augusto es en realidad otra cosa; la verdadera *virtus* no es la clemencia, sino el ejercicio del poder aun al precio de la sangre⁶⁷⁷. Nerón ha cumplido su palabra: gobierna *ex praescripto Augusti*. Y la propaganda política antineroniana muestra sus limitaciones: no sólo porque al final de la *Octavia* el emperador continúe en el poder y quede sofocada la rebelión pro-Octavia, sino sobre todo porque los lectores de esta tragedia pueden muy bien extender el criticismo a

⁶⁷⁷ “Aquél que por su piadosa virtud mereció el cielo, el divino Augusto, ¡a cuántos nobles varones mató!, jóvenes, ancianos, esparcidos por el orbe huyendo, por miedo a la muerte, de sus propio Penates y del hierro de los tres jefes, mientras una tabla indicaba el nombre de los que habían sido condenados a una afrentosa muerte. Expuestas en la tribuna vieron con aflicción los padres las cabezas de los ejecutados y no se les permitió llorar a los suyos, ni gemir mientras el foro estaba manchado de horrible sangre y chorreaba por los rostros putrefactos un espantoso pues” (vv. 505-517).

Nerón a toda la *gens claudia*, incluyendo a Augusto⁶⁷⁸. La propaganda (y la filosofía) es cuestión de auditorios.

* * *

Ya recordaba las tenues fronteras entre adulación y franqueza. La obsesión de Plinio en su *Panegírico* por las técnicas de la sinceridad señala la fragilidad de los límites entre una y otra. Recuerda que los emperadores malos fueron elogiados por poseer virtudes de las que carecían y por hacer lo que no hicieron pero deberían haber hecho. Sin embargo, gracias a Trajano, se aleja aquella forma de expresión nacida del miedo, por lo que también deben modificarse las formas de alabanza:

No digamos públicamente del príncipe lo que solíamos decir antaño, pues tampoco son las mismas nuestras conversaciones secretas. Que se distinga por nuestros discursos la diversidad de los tiempos y que por el tono mismo de las acciones de gracias pueda colegirse a quién y cuándo fueron dirigidas. No le halaguemos en ninguna ocasión como a un dios ni como a una divinidad, pues no es de un tirano de quien hablamos, sino de un padre. (*Pan.* II)

La imbricación entre los lenguajes de alabanza y crítica implica que la sinceridad y la adulación dependen del contexto político desde el que se interpretan los textos. Plinio reconoce que la franqueza es el último desarrollo de una época saturada de adulación (*Epist.* 6, 27, 1-3), hasta el punto de que sólo cabe homenajear a Trajano atreviéndose alguna vez a no entonar sus alabanzas (*Pan.* LV). La *parrêsía*, en tanto que figura opuesta a la adulación, se encontraba en la tradición socrático-platónica en fuerte oposición a la retórica. Ahora, sin embargo, puede ser vista como una figura retórica para intensificar las emociones del auditorio: una *exclamatio*, explica Quintiliano, que “no es simulada o diseñada artificialmente” (IX, 2)⁶⁷⁹. El discurso político adopta formas indirectas, tal fue la conclusión del análisis de Persio, Petronio y la *Octavia*. Vimos también cómo la propaganda puede desbordar las intenciones del propagandista y alcanzar objetivos ni previstos ni deseados, en función del auditorio. La consideración de Tácito permitirá avanzar en esta dirección.

⁶⁷⁸ Cfr. J. P. Sullivan (1985), p. 65.

⁶⁷⁹ Cfr. M. Foucault (2004), p. 48.

XVII. FORTUNA E HISTORIA: TÁCITO

1) En *Historias* 36, 17, 1-4 Polibio plantea el problema de la fortuna y el azar "en la medida en que lo permite una obra de historia sistemática". Hay cosas, afirma, cuyas causas, dadas las limitaciones de la naturaleza, son imposibles o muy difíciles de averiguar: "en nuestro apuro las atribuimos a la divinidad o la fortuna". Mas a propósito de aquellas otras situaciones y acontecimientos "cuyo agente y cuya finalidad es posible descubrir, creo que no debemos atribuirlos a la divinidad". Este esbozo general contrasta con algunos análisis más concretos en los que el historiador acude a la fortuna como fuerza en ocasiones culpable⁶⁸⁰, a veces imprevista⁶⁸¹, pero siempre inconstante⁶⁸². Mas esta fuerza no es una divinidad, sino un concepto abstracto que compendia y nombra todos aquellos fenómenos y acontecimientos refractarios a una explicación racional. Polibio es un historiador pragmático y racionalista, y por ello, porque aspira a explicaciones naturales, no se permite la ingenua ilusión de pensar que algo tan complejo como el acontecer histórico pueda dilucidarse hasta sus últimas consecuencias en términos de una férrea concatenación causal. Asunto diferente es que aprehendiera de manera unívoca este extraño ámbito que recusa las explicaciones racionales y pragmáticas; dado que Polibio es un historiador y no un filósofo interesado en dar cuenta de la fortuna, no debe escandalizar que a la hora de explicar esas cosas cuyas causas "son imposibles o muy difíciles del averiguar" acuda, en función de sus necesidades argumentativas, al amplio espectro de posibilidades que tenía a su disposición, desde las concepciones morales, políticas y religiosas de la más antigua tradición griega, tal y como aparecen en Solón, Esquilo o Píndaro, a las más recientes elaboradas al hilo de las polémicas entre estoicos y epicúreos⁶⁸³.

Los romanos tenían dos palabras para indicar esta esfera que rehúsa toda explicación racional: *fatum* y *fortuna*⁶⁸⁴. La primera de ellas nombra algo así como el futuro en tanto que decretado por los dioses, la segunda indica más bien el elemento de azarosidad del

⁶⁸⁰ 4, 81, 5; 15, 17, 5; 15, 20, 5; 20, 7, 2.

⁶⁸¹ 4, 81, 12; 6, 43, 3-5, 16, 32, 5; 32, 4, 3.

⁶⁸² 23, 12, 3; 8, 20, 10-12; 39, 8, 2.

⁶⁸³ Cfr. A. Roveri (1956).

⁶⁸⁴ Cfr. G. Dumézil (1974), pp. 58, 424 y 497.

mundo. Hasta cierto punto *fatum* traduce *heimarménê*, el destino controlado de un cosmos sometido al más estricto determinismo, mientras que *fortuna* se dice en relación a *tychê* —concepto muy frecuente en el mundo helenista más allá de la tecnicidad filosófica estoica—, que denota el azar ciego e incalculable que todo lo gobierna. Aun en medio de su característica ambigüedad, Polibio suele dar a su *tychê* una tonalidad providencialista: más que combatirla a la manera trágica, los hombres pueden sobreponerse a ella gracias a su *areté*. La fortuna se convierte de este modo en una especie de *prónoia* que permite la coincidencia o el solapamiento entre historia e historiografía, pues Polibio escribe la historia del “plan del que se ha servido la Fortuna para el cumplimiento de la totalidad de los hechos” (I, 4, 1)⁶⁸⁵. En sus *Historias* narra “la obra más bella, y al mismo tiempo más útil, de la Fortuna”⁶⁸⁶. La *fortuna* puede ser historiográfica, una idea muy próxima al mundo romano, donde es constante el tema de la *fortuna* de Roma y donde es común entenderla como una fuerza interna a la historia⁶⁸⁷.

Catón el Censor expresa la idea con precisión cuando, a propósito de las acciones del tribuno militar Quinto Caedicio (que ya no es conocido por haber demostrado un valor similar al de Leónidas), afirma que los dioses inmortales le concedieron una fortuna adecuada a su valor (FRH 3, 4, 7a = 83 Peter), señalando de este modo la armonía ente divinidad, *virtus* y *fortuna*. Una idea parecida puede leerse en Cornelio Nepote: la conducta de Ático parecía hacer bueno el dicho “el modo de vivir de cada uno es el que le modela su fortuna”, ahora bien, matiza a continuación, “no obstante él se modeló a sí mismo antes de forjarse su destino, ya que procuró que no se le pudiera echar nada en cara” (*Vit. Att.* 11, 6). El tema de la *fortuna populi Romani* también está presente en Cicerón: *Fortuna* es una especie de divinidad protectora que acompaña a Roma y que se contrapone a las subversiones de Catilina (*Cat.* I, 15), Clodio (*Milón* 87) o Marco Antonio (*Phil.* V, 29), porque la fortuna siempre ayuda a los *boni cives* (*Phil.* 13, 16). Era común, pues, entre los romanos,

⁶⁸⁵ Cfr. F. W. Walbank (1972), pp. 59 y ss.

⁶⁸⁶ “Ésta, ciertamente, realiza muchas cosas novedosas e interviene de continuo en las vidas de los hombres, pero, francamente, no había realizado jamás una obra semejante ni había propugnado un conflicto como el actual” (I, 4, 4-5).

⁶⁸⁷ Cfr. M. Ruch (1972).

señalar la estrecha vinculación entre fortuna y virtud; de donde se sigue que la fortuna cambia cuando lo hacen los *mores*⁶⁸⁸.

En ocasiones Livio se refiere al *fatum* como necesidad ineludible⁶⁸⁹, lo cual ha llevado a aproximarlo al estoicismo⁶⁹⁰. Otros autores, en cambio, lo ven más cercano a la *tyché* helenista, sugiriendo que, al igual que Polibio, se sirve de este concepto para expresar la inevitabilidad de ciertos acontecimientos o el elemento incalculable sobre el que los humanos no tienen control. Sin embargo, en líneas generales, Livio no abandona la concepción romana tradicional a la que vengo refiriéndome, pues aunque tal elemento impredecible puede explicar errores cometidos por los romanos, también sirve para enfatizar su *virtus*, capaz de sobreponerse a toda suerte de eventos azarosos, porque la fortuna, afirma, sigue a la *virtus* (4, 37, 7)⁶⁹¹. Así, por ejemplo, “la buena suerte del pueblo romano acabó con los dos ejércitos enemigos en una lucha tan funesta como encarnizada” (2, 40, 13); de igual modo, el tribuno Decio no temió socorrer al cónsul Cornelio porque sabía que él y sus hombres saldrían adelante gracias “a la fortuna del pueblo romano o a nuestro propio valor” (7, 34, 6).

La cuestión de la *fortuna* y del *fatum* es un aspecto parcial de un problema más general, el de la religiosidad de Livio. Dado que pueden encontrarse textos que avalan tanto un Livio creyente como escéptico, las opiniones están divididas⁶⁹². En todo caso, los pasajes en los que se afirma de manera explícita la creencia en lo sobrenatural son escasos, siendo más frecuentes aquéllos en los que se muestra implícitamente que lo sobrenatural tiene efectos sobre los acontecimientos. Tal vez ni unos textos ni otros expresen convicciones personales,

⁶⁸⁸ Salustio expresa paradigmáticamente este momento: “Y si el valor del espíritu de los reyes y los gobernantes prevaleciese en la paz lo mismo que en la guerra, las cosas humanas se mantendrían más uniformes y constantes y no se vería que se llevan de acá para allá y que todo se cambia y se trastorna. Pues el poder fácilmente se retiene con las mismas artes con las que se consiguió en un principio. Pero cuando han irrumpido en lugar del trabajo la desidia, en lugar de la continencia y la equidad el desenfreno y la soberbia, la fortuna se cambia a la par que las costumbres. Así, el poder siempre se transfiere de los peores a los mejores” (*Cat.* II, 1-2).

⁶⁸⁹ *Nec rupit tamen fati necessitatem* (1, 42, 2); *inexsuperabilis vis fati* (8, 7, 8); *nulla tamen providentia fatum imminens moveri potuit* (25, 16, 4).

⁶⁹⁰ P. G. Walsh (1961), pp. 53-55.

⁶⁹¹ Cfr. I. Kajanto (1957), pp. 82 y ss.

⁶⁹² Cfr. D. S. Levence (1993), pp. 16 y ss.

sino que sean más bien estrategias narrativas en función de la "verdad" que se desea contar. En Tácito el asunto está más claro, porque en él la verdad asume clara y directamente un rostro político.

2) En las épocas de crisis —señala Tácito—, la *Fortuna* suele ser frívola y voluble: "el capricho anda en todas las cosas humanas". (*Ann.* III, 18, 4). *Anales* VI, 22 plantea el problema con precisión: "no sé si pensar que las cosas de los mortales ruedan según el hado y una necesidad inmutable o bien según el azar". Difícil problema en el que ni tan siquiera los sabios están de acuerdo. Para unos, los epicúreos, los dioses se desprecupan de los asuntos humanos ("y por eso con mucha frecuencia les ocurren desgracias a los buenos y prosperidades a los malos"). Otros, los estoicos, "creen que hay un hado congruente con la historia", pero que no se deriva de las estrellas errantes, sino que se vincula con los principios y nexos de las causas naturales; aunque cabe elegir, una vez se ha preferido una opción "es invariable la sucesión de los acontecimientos". En tercer lugar, de acuerdo con la opinión popular, el destino está escrito desde el nacimiento y si las predicciones no se cumplen "es por las falacias de los que no saben lo que dicen", por la corrupción de las artes adivinatorias, de las que, sin embargo, "tanto la edad antigua como la nuestra ofrecen resplandecientes documentos", como el que Tácito narra en el capítulo anterior.

Tiberio había aprendido las artes adivinatorias con Trasilo, que las dominaba de verdad y no corrompidamente, como el futuro emperador tuvo ocasión de comprobar. Tiberio tenía la costumbre de despeñar a los falsos adivinos, suerte que no corrió Trasilo pues al ser interrogado "le causó gran impresión adivinándole su imperio y el futuro" (VI, 21, 2). Preguntado por el horóscopo y la suerte que le correspondería aquel año, el adivino, tras realizar los cálculos pertinentes, quedó vacilante y aterrorizado, pues los astros vaticinaban "un riesgo ambiguo y extremo". La reacción de Tiberio es sintomática: abraza a Trasilo felicitándolo "porque había previsto los peligros y porque iba a salir de ellos incólume" (VI, 21, 3). El episodio señala la existencia de cierto determinismo, pero no absoluto, pues cabe, conociéndolos, evitar los peligros futuros, sea porque, como sostienen los epicúreos, los dioses se muestran indiferentes ante los asuntos humanos, como se desprende de las desgracias de Casio Asclepiódoto (que fueron "una prueba de la indiferencia de los dioses ante los buenos y malos ejemplos" [*Ann.* XVI, 33, 1]), sea porque suelen ser propicios cuando la conducta humana lo hace posible (*si per mores*

nostros liceret [*Hist.* 3, 72, 1]); pero las costumbres, sugiere Tácito, siguen un curso cíclico: "tal vez en todas las cosas hay como un ciclo, de manera que al igual que las estaciones, también las costumbres van turnándose". (*Ann.* III, 55, 5)⁶⁹³. ¿Cómo escribir historia en estas condiciones? ¿es tarea el historiador reiterar de manera tediosa el proceso circular de degeneración de las costumbres? ¿y si es así, qué sentido ejemplar puede conservar la historiografía?

De que las costumbres degeneren no se sigue "que todo fue mejor en la antigüedad", pues también "nuestra edad ha legado a la posteridad muchos ejemplos de moral y talento" (*Ann.* III, 55, 5) y aunque la época de la que se ocupa en sus *Historias* fue "pródiga en desgracias, llena de atroces batallas, plagada de discordias a causa de las sediciones" (*Hist.* I, 2, 1), no fue sin embargo "tan estéril en virtudes que no brindara también buenos ejemplos"⁶⁹⁴. Ahora bien, Tácito sólo menciona *exempla* que se inscriben dentro de lo que podríamos denominar el ámbito privado, porque si bien no duda de que la historia puede y debe ser un *exemplum* útil para la *res publica* también sabe que el Senado y el *populus*, sólo son *vacua nomina* (*Hist.* I, 30, 3). Una vez que "el interés de la paz exigió que el poder se concentrase en un solo hombre" (*Hist.* I, 1, 1) la *res publica* se identificó sobre todo y principalmente con el *princeps*, circunstancia esta que impide plantear en abstracto el problema de la fortuna, la felicidad o desgracia, obligando a hacerlo en función de la inclinación del príncipe hacia unos y su odio hacia otros. El problema teórico general y abstracto se concreta de este modo en términos más estrictamente políticos, como cuando *Anales* IV, 20, 3 plantea si el favor de los príncipes nace "del hado y suerte ingénita" o si hay por el contrario "algo que depende de nuestra sabiduría", cuestión en modo alguno marginal, pues si fuera lo último, si hubiera algo que dependiera de nosotros, quedaría bajo nuestra responsabilidad y sería posible "seguir un camino libre de granjería y de peligros entre la tajante rebeldía y el vergonzoso servilismo".

Aunque Cicerón sabe que muchos sucesos se presentan como inesperados o imprevistos por la oscuridad o la ignorancia de la causa

⁶⁹³ Cfr. M. Rusch (1972).

⁶⁹⁴ "Madres que acompañaron a sus hijos huidos, esposas que siguieron a sus maridos al exilio, parientes valerosos, yernos leales, esclavos de una fidelidad tal que resistió incluso las torturas, hombres ilustres puestos en el trance supremo, trances que se sobrellevaron con valentía, y muertes comparables a las tan alabadas de los antiguos" (*Hist.* I, 3, 1).

(*Acad.* 29), defiende que hay cosas que están en nuestro poder, sosteniendo, en contra de Crisipo, que porque cada cual sea especialmente propenso a unas cosas, por las causas naturales que anteceden, “no tienen por qué existir también causas naturales que antecedan a nuestra voluntad o deseo, pues, si la realidad fuera así, no quedaría nada a nuestro arbitrio (*in nostra potestates*)” (*De fato*, 5, 9). De donde se sigue que hay posibilidad de incidir de forma activa en la *res publica* y que la historiografía, por su parte, no sólo debe poner en claro “lo que ocurrió o se dijo”, sino también “de qué modo”: no sólo hay que desentrañar “los factores debidos al azar”, sino también los que tienen en su raíz “la prudencia o la temeridad” (*De orat.* II, 15, 63). Tácito se siente próximo a este programa: por encima o más allá del carácter en apariencia azaroso de muchos acontecimientos, hay que investigar su razón y sus causas (*casus eventusque rerum qui plerumque fortuiti sunt, sed ratio etiam causaeque*, [*Hist.*, 1, 4, 1]), porque como ya había señalado Séneca “los comienzos están en nuestro poder, el resultado lo decide la fortuna” (*ad Luc.* 14, 16).

Si la *res publica* es tan sólo una “palabra vacía” ¿sobre qué, entonces, escribir historia? En primer lugar, a pesar de que “ahora la situación ha cambiado y el estado romano no se diferencia en nada de aquellos en los que impera uno solo”, la historiografía es útil “toda vez que pocos discernen por propia prudencia lo honesto de lo peor, lo conveniente de lo dañino, y la mayoría aprende con las experiencias ajenas” (*Ann.* IV, 33, 2). Pero con esto se ha señalado el *fin* de la historiografía, no su *objeto*, y Tácito es dolorosamente consciente de la dificultad de su tarea, de la paradoja que supone escribir la historia de tiempos en sí mismos ahistóricos, pues a diferencia de la situación de aquellos que “relataron la antigua historia del pueblo romano”, que poseían un objeto y una materia grandiosa⁶⁹⁵, Tácito reconoce que en sus *Anales* la tarea “es angosta y sin gloria”, “porque la paz se mantuvo inalterada o conoció leves perturbaciones, la vida política de la Ciudad languidecía y el príncipe no tenía interés en dilatar el imperio”. A la historiografía, sin embargo, le queda un importante cometido, porque nada es lo que parece: de hechos en apariencia

⁶⁹⁵ “Ellos podían contar ingentes guerras, conquistas de ciudades, reyes vencidos y prisioneros o, en caso de que atendieran preferentemente a los asuntos del interior, las discordias de los cónsules con los tribunos, las leyes agrarias y del trigo, las luchas entre la plebe y los patricios, y ello marchando por camino libre”. (*Ann.* IV, 32, 1)

intranscendentes, es frecuente que se deriven grandes cambios de la situación (*Ann.* IV, 32, 2).

La historiografía, pues, debe *introspicere illa primo aspectu levia*, porque a partir de aquí nacen los *rerum motus*, su tarea es "introspectiva": sacar a la luz las razones y causas ocultas de la historia, los hilos secretos que habitan en el interior de lo que a primera vista parece intranscendente. De donde se sigue que los hechos históricos pueden dividirse en tres grandes grupos: en primer lugar, aquellos en verdad grandiosos que narraron los historiadores romanos antiguos; en segundo lugar, los que son de todo punto intranscendentes y no merecen narrarse; en tercer lugar, los hechos sólo a primera vista intranscendentes, que cobran luz y sentido cuando el historiador sabe mirarlos e insertarlos como piezas necesarias del discurrir histórico, tanto da que estas piezas sean banales en su crueldad.

Ronald Syme considera que Tácito se inscribe dentro de la llamada "historiografía senatorial", aquella informada por el propio conocimiento adquirido por haber asumido personalmente tareas de gobierno⁶⁹⁶. Tácito tuvo una carrera política notable, que se desarrolló en gran medida en esa época, la de Domiciano, caracterizada por las "grandes muestras de sumisión"⁶⁹⁷. Domiciano corporeiza una especie de modelo de los primeros cien años del Imperio, y la propia relación del historiador con el emperador simboliza la del Senado con el poder imperial desde el acceso de Augusto al principado, cuando para evitar los peligros se estuvo por lo general mucho más cerca del "vergonzoso servilismo" que de la "tajante rebeldía", situación en la que es muy frecuente que el resentimiento siga al colaboracionismo y que el rencor, a su vez, mude en un odio más o menos manifiesto, en el caso de Tácito, según propia confesión, muy poco manifiesto⁶⁹⁸. De aquí que en sus manos la historiografía senatorial se presente cargada con un fuerte escepticismo debido, en primer lugar, a las nuevas formas de administración y gobierno y, en segundo lugar, a la

⁶⁹⁶ Cfr. R. Syme (1970).

⁶⁹⁷ "Dimos, preciso es reconocerlo, grandes muestras de sumisión y, mientras que las épocas pasadas vieron qué había en el límite extremo de la libertad, a nosotros nos sucede lo mismo con la esclavitud, tras habérsenos arrebatado, gracias a los espías, hasta el trato del hablar y del escuchar. La memoria misma hubiéramos perdido, juntamente con la voz, si en nuestro poder estuviera el olvidar tanto como el hablar" (*Agric.* 2, 3).

⁶⁹⁸ Cfr. R. Mellor (1993), p. 8.

ubicación de la clase senatorial (y Tácito fue senador, con toda probabilidad designado por Domiciano poco antes de ser asesinado) dentro de este nuevo mundo político. Los historiadores escépticos — cuyo primer representante fue tal vez Tucídides— consideran que las causas y razones a primera vista evidentes son sospechosas, por lo que su tarea se concreta en la investigación de las apariencias (en el supuesto de que son falsas), para de esta forma sacar a la luz las causas ocultas o menos evidentes, suponiendo que en ellas resplandece la verdad de los acontecimientos. En todo caso, analizar históricamente una situación política suponiendo que hay una verdad oculta tras una fachada de falsas apariencias es ya de por sí un gesto político, y el historiador, en consecuencia, se presenta como un político, aquél que investiga, desvela y denuncia la dialéctica entre falsas apariencias y verdad oculta⁶⁹⁹.

Tácito acostumbra a presentar ambas caras de la moneda, la de la falsa apariencia y la de la verdad oculta, planteando así el problema con rigor y precisión: cuando el historiador “desvela” ¿revela la verdad histórica o más bien pone de manifiesto sus preferencias políticas? Cuando Tácito afirma que Calígula “ocultaba un ánimo feroz bajo una engañosa modestia” (*Ann.* VI, 20, 1), que Nerón “estaba hecho por la naturaleza y avezado por la costumbre a ocultar su odio con falaces ternezas” (*Ann.* XIV, 56, 3) o que Otón y Vitelio se echaban en cara “sus escándalos y infamias, sin mentir ni el uno ni el otro” (*Hist.* I, 74, 1) ¿dice la verdad histórica o se sirve de la narración histórica para hacer juicios políticos sobre un pasado que se proyecta al presente? El problema es grave porque Tácito, lejos de toda ingenuidad (política, pero también metodológica), sabe que las fuentes, que en principio tendrían que fijar la verdad histórica, no siempre son de fiar, pues suelen estar falseadas o bien por miedo o bien por el odio⁷⁰⁰. Él, por el contrario, quiere escribir *sine ira et studio*, pues no tiene “causas próximas” ni para el encono ni para la adulación.

⁶⁹⁹ Cfr. E. Gorman (2000), p. 3.

⁷⁰⁰ “Las fortunas y adversidades del viejo pueblo romano han sido historiadas por escritores ilustres, y tampoco a los tiempos de Augusto les faltaron notables ingenios que los narraran, hasta que al crecer la adulación se fueran echando atrás. Así, la historia de Tiberio y de Gayo y la de Claudio y Nerón se escribió falseada por el miedo mientras ellos estaban en el poder; tras su muerte, amañada por los odios recientes” (*Ann.* I, 1, 2-3). Años más tarde, criticando a Estesímbroto de Tasos (que “se atrevió a publicar contra Pericles una terrible y repugnante impiedad en relación con la mujer de su hijo”), Plutarco señala la dificultad con palabras de sorprendente modernidad: “Así parece que en líneas generales es para

El ya mencionado *excursus* sobre los usos de la historia del libro IV de los *Anales* aparece justo antes del episodio del procesamiento de Cremucio Cordo, y ambos textos guardan relación con las especulaciones acerca del futuro, igualmente citadas, de *Anales* VI, 22⁷⁰¹. De acuerdo con *Anales* IV, 33 existen tres formas de gobierno, pues o bien manda la plebe, o bien el Senado y los próceres, o bien impera uno sólo; a cada una de estas situaciones le corresponde un tipo de conocimiento específico: en los dos primeros casos, “cuando la plebe era fuerte o los senadores poderosos”, había que conocer, explica Tácito, “la naturaleza del vulgo, y por qué medios se podía gobernarlo en paz”; en la situación presente (en la que “el estado romano no se diferencia en nada de aquellos en que impera uno solo”) se requiere conocer el pasado, pues sólo de esta forma —ya lo señalaba—, cabrá discernir entre lo honesto y lo peor, entre lo conveniente y lo dañino. El episodio de Cremucio Cordo, por su parte, ejemplifica cómo la narrativa del pasado es recibida como un comentario, o lo que es lo mismo, como una valoración del presente. Pero conviene precisar que Tácito no se interesa por la obra historiográfica de Cremucio, sino por el mismo personaje como historiador: no importa que Cremucio hubiera sido procesado por haber publicado unos *anales* que alababan a Marco Bruto y Gayo Casio, sino el discurso (no histórico, sino metahistórico) que pronunció con ocasión de este juicio y que versaba sobre la historia del lugar de la historia en la política. Cremucio Cordo finaliza resaltando el lugar que él ocupará en el futuro⁷⁰².

Tácito se ríe de la “estolidez de quienes creen que con el poder del presente se puede extinguir también la memoria de la posteridad”, comentando que los tiranos no podrán suprimir la memoria histórica, aunque quemen los libros de Cremucio. Tácito, pues, lee el futuro de Cremucio desde su presente y, cabe suponer, espera y desea ser leído en el futuro de la misma manera, como ejemplo de que ningún

la historia penoso y difícil alcanzar la verdad. Siempre sucede que los que vienen después encuentran en el tiempo un obstáculo para el conocimiento de la realidad y que la historia coetánea de los hechos y de las vidas unas veces por envidia y mala voluntad, y otras por complacencia y adulación, perjudica y tergiversa la verdad” (*Pericles* 13, 16).

⁷⁰¹ Cfr. E. O’Gorman (2000), pp. 97 y ss.

⁷⁰² “A cada cual da la posteridad su tanto de honor, y no faltarán, en el caso de que se me condene, quienes se acuerden no sólo de Casio y Bruto, sino también de mí” (*Ann.* IV, 35, 3).

tirano puede suprimir la memoria histórica. Nótese que el planteamiento sugiere que la inmortalidad de la memoria histórica depende o está en función de la existencia de autócratas que desean destruirla y cabe entonces preguntarse qué pasaría si no existieran tales tiranos, como sucede bajo el imperio de Trajano, que ha aunado "situaciones otrora incompatibles, el Principado y la libertad" (*Agric.* 3, 1), tiempos felices "en los que está permitido pensar lo que se quiere y decir lo que se piensa" (*Hist.* I, 1, 4), y en los que sólo parece quedar una tarea para el historiador: "recordar la pasada esclavitud y testimoniar la felicidad presente" (*Agric.* 3, 3).

Este optimismo contrasta con el pesimismo que Tácito muestra en la digresión sobre la utilidad de la historia, cuando señala que antaño los historiadores se ocupaban del "emplazamiento de los pueblos, las alternativas de las guerras, los éxitos de los generales esclarecidos", mientras que "nosotros ponemos en serie crueles órdenes, continuas acusaciones, amistades falaces, ruinas de inocentes y las mismas causas de perdición" (*Ann.* IV, 33, 3). Pero todo esto, tanto el objeto de los historiadores antiguos como *su* objeto, se encuentra en el pasado, que Tácito compara con la monotonía de *su* presente. A diferencia de lo que sucede con el pasado remoto, el más próximo puede leerse como una valoración del presente⁷⁰³. De donde se sigue que si el presente puede entenderse de esta forma es que tal vez no es ni tan feliz ni tan monótono, porque la historia, a fin de cuentas, siempre remite al futuro, al menos en la medida en que sólo sus futuros lectores podrán darle su sentido, lectores que pueden ser hostiles, pues "también la gloria y la virtud tienen sus enemigos". Erraba Cremucio Cordo al afirmar que "a cada cual da la posteridad su tanto de honor", pues la memoria histórica está sujeta a posibles reinterpretaciones por parte de lectores hostiles, y en la medida en que toma cuerpo en la historiografía, el problema no está en la misma historia (a fin de cuentas siempre inocente), sino en la historiografía,

⁷⁰³ "Además, los historiadores antiguos raramente encuentran contradictores: a nadie le importa si ensalzas con mayor complacencia a los ejércitos cartagineses o a los romanos; en cambio, todavía viven los descendientes de muchos que bajo el reinado de Tiberio padecieron castigos o infamias, y en el caso de que las propias familias ya se hayan extinguido, se encuentra a quienes, por la semejanza de conducta, les parece que se les echan en cara las malas acciones ajenas. También la gloria y la virtud tienen sus enemigos, como si, al estar demasiado cerca en el tiempo, fueran una acusación contra lo que no se les parece" (*Ann.* IV, 33, 4).

con mayor exactitud, en sus lectores hostiles, como los que condenaron a Cremucio. Distanciándose de ellos, Tácito se presenta a sí mismo como lector no-hostil, mas sin ofrecer ningún criterio que permita distinguir unos de otros, aunque tal vez su mismo texto, performativamente, sea tal criterio, un criterio retórico para convencer a posibles lectores futuros de que él, Tácito, no es hostil, pues hace historia *sine ira et studio*: los mismos *Anales* son la prueba de ello.

Tácito no es original con tal declaración de imparcialidad; Salustio, por ejemplo, considera que puede ser objetivo dado que su espíritu está "libre de expectativas, de miedo y de partidismo" (*Cat.* 4, 2) y Séneca comienza su *Apocolocintosis* burlándose de este principio: "no se dará lugar al insulto ni a la adulación" (I, 1). Tampoco deben olvidarse las fuertes divergencias que en muchas ocasiones hay entre los hechos narrados por Tácito y la valoración que hace de ellos, donde en modo alguno rehusa dar cabida a rumores⁷⁰⁴. Tal vez porque quiere escribir la verdad, pero no la imposible de los hechos, sino la relevante política y moralmente de los valores⁷⁰⁵, pues el auténtico cometido de la historiografía es juzgar y discriminar entre "las propuestas insignes por su honestidad" y las "notables por su ignominia"⁷⁰⁶. Y hay que tener presente, por otra parte, que aunque todavía queden algunos "ejemplos de virtud", Tácito tiende a narrar la historia de Roma en términos de decadencia, cuyo origen no sitúa en la degradación de las costumbres privadas (más síntoma que causa), sino en el "afán de poder", que, aunque antiguo, "creció y estalló junto con la grandeza del Imperio" (*Hist.* II, 38, 1), pues si el poder corrompe aún más lo hace el deseo de él: de donde se sigue que tan relevante es para el historiador la mecánica externa de los hechos y sus causas, cuanto la dinámica emocional interna de los sujetos. El caso de Tiberio es prototípico: a lo largo de los seis primeros libros de los *Anales* el lector asiste a la narración ("sin encono ni parcialidad") del proceso de "desvelamiento" de su auténtico carácter antes oculto por la hipocresía, pues el poder corrompe, y no porque cambie la

⁷⁰⁴ Cfr. B. Walker (1960), pp. 82-137.

⁷⁰⁵ Cfr. J. Vogt (1986).

⁷⁰⁶ "Tengo decidido no recoger más que las propuestas insignes por su honestidad o notables por su ignominia, lo cual estimo el cometido fundamental del analista, de manera que no queden en silencio los ejemplos de virtud, y para que el miedo a la infamia en la posteridad reprima las palabras y acciones perversas" (*Ann.* III, 65, 1).

innata crueldad de Tiberio, sino porque libera sus más básicos instintos⁷⁰⁷.

Cuando durante la guerra civil de los años 68-70 las legiones de Hispania proclamaron emperador a Galba, las de Germania a Vitelio y las de Egipto y Judea a Vespasiano, quedó claro que ni el pueblo ni el Senado tenían influencia alguna en la elección del nuevo emperador, ni tan siquiera importaban las formas dinásticas de legitimación de un poder que, tras una u otra fachada, podía desvelarse como el ejercicio puro y desnudo de la violencia y la fuerza militar. El jefe britano Calgaco resume con precisión el juicio que tal vez sea el de Tácito "a robar, asesinar y asaltar llaman [los romanos] con falso nombre imperio, y paz a sembrar la desolación" (*Agric.* 30, 4). Aunque Augusto liquidó la República, "las magistraturas conservaban sus nombres" (*Ann.* I, 3, 7). Cuando Nerón pronunció el elogio fúnebre en honor de Claudio alabando su prudencia y sabiduría todo el mundo sabía que mentía: "nadie era capaz de contener la risa, aunque el discurso, compuesto por Séneca, exhibía gran elegancia" (*Ann.* XIII, 3, 1). A lo que otros llaman crímenes, Galba califica de "remedios, denominando, con falsos nombres, severidad lo que es crueldad, parsimonia lo que es avaricia, disciplina lo que es castigo y agravio" (*Hist.* I, 37, 4). En Roma se levantaban arcos y trofeos para celebrar la victoria sobre los partos en una guerra que todavía no había comenzado: "se cuidaba de la apariencia, despreciando la verdad públicamente conocida" (*Ann.* XV, 18, 1) ¿Cómo escribir historia en estas circunstancias? ¿Es acaso la historiografía un mero instrumento de propaganda, por otra parte muy bien servido por un hombre, Tácito, de enorme habilidad retórica y oratoria?

3) Excediendo las intenciones del propagandista, la propaganda puede llegar a conclusiones indeseadas, equívoco que se radicaliza en Tácito y no me refiero sólo a que exponga bajo forma analística su tesis fundamental de que las relaciones humanas se corrompen

⁷⁰⁷ "También su conducta cambió con los tiempos: se distinguió por su vida y por su fama, tanto en los asuntos privados como en los mandos, durante el reinado de Augusto; reservado y engañoso simulador de virtudes mientras vivieron Germánico y Druso; una mezcla, asimismo, de bien y mal hasta la muerte de su madre; fue de una execrable crueldad, pero ocultando sus vicios, mientras amó o temió a Sejano; al final se lanzó, a un tiempo, al crimen y al deshonor, una vez que, alejados el pudor y el miedo, sólo obraba según su carácter" (*Ann.* VI, 51, 3). Cfr. R. Mellor (1993), p. 73.

inevitablemente por las secuelas distorsionantes de un poder absoluto, sino al hecho de que en condiciones de opresión la oratoria se aplica a otros géneros literarios⁷⁰⁸. Ya recordaba la persecución que sufrió Cremucio Cordo, tema importante no porque este historiador fuera una figura relevante o con influencia política significativa, sino porque ilustra lo mucho que habían cambiado los tiempos desde Augusto, cuando no podía perseguirse a nadie por lo que había escrito. Tácito se enfrenta a estas cuestiones en el *Diálogo sobre los oradores*, donde sólo a primera vista se discute sobre la decadencia de la oratoria, pues rebosa implicaciones y perplejidades políticas, de manera indirecta, para aquellos que sepan leer la verdad oculta tras las apariencias.

Curcio Materno es un *otiosum* que se ha alejado de la vida pública y emplea su tiempo escribiendo tragedias, mas no se ha apartado de la política, participa indirectamente con su escritura, asumiendo de este modo riesgos. En su último discurso alaba la monarquía que ha proporcionado “una situación política estable, tranquila y feliz” (36, 2), mas por tal motivo ha decaído la elocuencia, porque antaño, en los tiempos de Cicerón, los oradores eran a la vez políticos que con su consejo y autoridad regían al pueblo y al Senado (36, 4). Entonces reinaba la turbulencia y en esta situación, “en medio del desorden general y careciendo de un jefe único, cada orador tenía tanta habilidad cuanto podía emplear en ganarse a un pueblo desorientado” (36, 2). Materno añora aquellos tiempos dorados de la oratoria, no la situación social y política que era su condición de posibilidad: “Todo esto, si bien desgarraba al estado, proporcionaba ejercicio a la elocuencia” (36, 4).

Si la situación pinta tan feliz, si Materno celebra la monarquía de Vespasiano (“este feliz Principado, en el que Vespasiano ejerce su labor bienhechora sobre la república” [17, 3]), si el emperador es un anciano venerable “que no se ofende nunca con la verdad” (8, 3) ¿por qué la actividad literaria de Materno es peligrosa? Por otra parte, sus preferencias monárquicas guardan fuerte contraste con la temática de sus tragedias que no en vano tienen como protagonistas a Catón y Domicio. La lectura pública de su *Catón* (“que había ofendido a los poderosos” [2, 1]) es la excusa que lleva a reunirse a unos amigos para dialogar sobre la decadencia de la oratoria. ¿Por qué quien alaba a

⁷⁰⁸ Cfr. G. Kennedy (1972), pp. 430 y ss.

Vespasiano escribe tragedias en honor del máximo exponente del republicanismo? El caso de Domicio es tal vez más llamativo, pues dado su poco heroico comportamiento (abandonó a las tropas en medio de la noche y la niebla), sólo puede reclamar un papel protagonista en calidad de enemigo declarado de César. Tácito ha querido que Materno sea un personaje contradictorio⁷⁰⁹. Ensalza la monarquía pero escribe tragedias pro-republicanas, se ha retirado de la vida pública porque ama la paz y la tranquilidad que le permite entregarse a la poesía (4, 2), mas en su ocio escribe tragedias que ofenden a los poderosos y le arrebatan la paz y tranquilidad que dice desear.

Inquiriendo las causas de la decadencia de la oratoria Materno señala que “el prolongado sosiego de los tiempos, la ininterrumpida falta de participación del pueblo y la habitual inercia del senado y, sobre todo, la disciplina doméstica impuesta por el Príncipe”, todo ello, consiguió “domesticar la elocuencia, lo mismo que todo lo demás” (38, 2). La situación presente, al mismo tiempo época de olvido por su paz y tranquilidad, no le proporciona materia adecuada para sus tragedias, porque todo está “domesticado”. No hay contradicción lógica, porque como señala von Fritz cabe entusiasmarse estéticamente por asuntos cuya existencia real no se querría a ningún precio; la contradicción no es lógica, sino sentimental. Al final de su segundo discurso Materno fantasea una situación en la que sería superficial la oratoria, tanto la antigua como la que “sobrevive”:

De igual modo, el tipo de oratoria que sobrevive es prueba suficiente de que la Ciudad no ha corregido sus defectos ni ha alcanzado su estructura ideal. En realidad, ¿quién acude a nosotros sino el culpable y el infortunado? (...) hubiera sido mejor no tener motivos de queja que reclamar justicia. Porque si pudiera lograrse una ciudad en la que nadie cometiera faltas, superfluo resultaría el orador entre inocentes, lo mismo que un médico entre gente sana. (41, 1-3)

No sólo hay tensión en la afirmación estética de situaciones que deben recusarse desde un punto de vista ético, hay también, en las intervenciones de Materno, cierta inseguridad moral a la hora de valorar el presente. Materno se pregunta en su fantasía: “¿Qué necesidad tiene el senado de largos debates cuando los *optimates* llegan a un rápido acuerdo? ¿Qué necesidad de continuas peroratas en la asamblea del pueblo cuando en las deliberaciones no participa la masa ignorante, sino un caudillo de enorme categoría?” (41, 4) La

⁷⁰⁹ Sigo en líneas generales la interpretación de K. von Fritz (1976), pp. 521-522.

misma estructura retórica de la pregunta, su inserción intencionada en el contexto del enjuiciamiento del “tipo de oratoria que sobrevive” en instituciones que sólo antaño cumplían un papel real, permiten sospechar que Materno sugiere (indirectamente) que la actual clase aristocrática romana (a la que pertenecía Tácito) no está a la altura de las circunstancias, y que, a despecho de la paz y tranquilidad, tampoco hay “un caudillo de enorme categoría”.

Apro es partidario de la oratoria moderna. En los compases iniciales del diálogo (4, 3-4) reprocha a Materno que se dedique a la poesía teniendo grandes dotes innatas para la retórica (con las que, además, se “adquieren y conservan amistades”, se “ganan agradecimientos” y se consiguen “provincias enteras”) y lo que es peor, poniéndose en peligro y asumiendo riesgos a cambio de nada⁷¹⁰. Apro, por su parte, defiende el poder de la oratoria moderna recordando los casos de Eprio Marcelo (“¿Qué otra cosa opuso hace poco a los senadores que le eran hostiles sino su elocuencia?” [5, 6]) y Crispo Vibio (que gracias a su elocuencia obtuvo “trescientos millones de sestercios” [8, 2]); ambos eran conocidos delatores. La oratoria moderna es mejor porque es la que más se adecua a los tiempos presentes, perspectiva desde la cual se critica a los oradores antiguos⁷¹¹: “la forma y la presentación del discurso ha de cambiarse de acuerdo con las circunstancias históricas, que provocan la aparición de un auditorio diferente” (19, 2). La inconsistencia es tan palpable que —señala von Fritz— sólo cabe pensar que Tácito ha querido llamar la atención de manera expresa sobre ella: Apro critica a los

⁷¹⁰ “Te reclamo desde las salas de lectura y los teatros al foro y los pleitos, a las auténticas luchas; sobre todo porque ni siquiera puedes recurrir a aquello a lo que se acogen muchos, que la actividad poética se presta menos a la ofensa que la de los oradores. La fuerza de tus extraordinarias aptitudes hierve y se desborda, y ofendes, no por un amigo sino, lo que es más peligroso, por Catón (...) Elimina, por consiguiente, la excusa de la tranquilidad y la ausencia de riesgo, puesto que te estás buscando un enemigo superior a ti. Ya tenemos bastante con intervenir en las controversias privadas y actuales, en las que, si alguna vez es inevitable ofender los oídos de los poderosos por un amigo en peligro, podemos hallar respaldo para nuestra lealtad y excusa a nuestra franqueza” (10, 5-8).

⁷¹¹ “¿Quién está hoy en día dispuesto a soportar a un oradores que comienza su parlamento hablando de su poca salud? Ésos son casi siempre lo exordios de Corvino. ¿Quién tendrá la suficiente calma para escuchar cinco libros contra Verres? ¿Quién soportará pacientemente aquellos inmensos volúmenes sobre excepciones y fórmulas que leemos en las defensas de Marco Tulio o de Aulo Cécina?” (20, 1).

oradores del pasado por no amoldarse a las circunstancias del presente (20, 5). Si antes el criterio de bondad de la oratoria era su adecuación a los tiempos, ahora parece que los defectos de la pasada son imperfecciones eternas y universales, que se contraponen a la imagen ideal de la elocuencia.

En los compases iniciales de su intervención, Apro ha insistido en la relatividad de lo antiguo: si Demóstenes e Hipérides son antiguos, los oradores de la época de oro de la elocuencia romana (Cicerón, César, Celio, Calvo, Bruto, Asinio y Mesala) son modernos: “y no veo por qué motivo situáis a éstos en periodos anteriores, en lugar de en el actual” (17, 1), afirmación que sugiere que estos grandes oradores proporcionan un canon absoluto para juzgar tanto a la oratoria del presente como la pasada. Ahora bien, en la medida en que las circunstancias presentes impugnan tal medida ideal y en la medida en que Apro quiere intervenir en la vida pública, se ve obligado a defender los derechos de la oratoria del presente⁷¹². Tácito realza la tensión de la intervención de Apro cuando hace que Materno diga que éste no defiende en verdad la oratoria moderna: “Tampoco él [Apro] opina de esa manera, sino que, siguiendo una costumbre antigua y muy utilizada por nuestros filósofos, ha asumido el papel de contradictor” (24, 2).

El *Diálogo sobre los oradores*, decía, investiga las causas de la decadencia de la oratoria. Pero, en realidad, Apro y Materno dialogan sobre la contraposición entre lo nuevo y lo antiguo y entre poesía y oratoria. El problema de la decadencia se aborda en el discurso de Vipstano Mesala. A diferencia de Apro y Materno, que de una u otra manera y por uno u otro motivo defienden el presente, Mesala es partidario de los tiempos pasados: la decadencia de la oratoria y de las demás artes no se debe a la falta de hombres capacitados, sino a “la desidia de los jóvenes, la negligencia de los padres, la ignorancia de los maestros y el olvido de las costumbres tradicionales” (28, 2). La indicación de las causas de la decadencia de la oratoria se dobla de crítica a la oratoria presente, cuyo lamentable estado es a su vez síntoma de la perversidad de los tiempos actuales en su totalidad. Materno y Mesala añoran la oratoria de los tiempos pasados, pero sólo el primero considera negativamente la situación política y social que propició su grandeza: su nostalgia es sobre todo estética. Surge así una ulterior tensión que abarca la totalidad del diálogo y a Tácito

⁷¹² Cfr. K. von Fritz (1976), p. 525.

como autor suyo, me refiero a la tensión entre nostalgia estética y nostalgia real, o lo que es lo mismo, la dificultad y la perplejidad que siente el historiador a la hora de valorar los tiempos presentes, en sí mismos y en comparación con los pasados.

Tácito no fue un republicano virulento y radical, al parecer odiaba tanto al tirano injusto y cruel como alababa al rey justo y bueno, como, por ejemplo, ese Nerva que “ha conseguido aunar situaciones otrora incompatibles, el Principado y la libertad” (Agr. 2, 3). De que Tácito muestre ciertas tendencias republicanas en su labor como historiador no se sigue que también lo fuera políticamente: no añora ni la forma de gobierno ni la política republicana, sino los valores republicanos⁷¹³. Aunque no le pesa “la tarea de recordar la pasada esclavitud y testimoniar la felicidad presente” (Agr. 3, 3), en general, no resulta arriesgado generalizar su comentario autocrítico referido a la época de Domiciano:

Dimos, preciso es reconocerlo, grandes muestras de sumisión y, mientras que las épocas pasadas vieron qué había en el límite extremo de la libertad, a nosotros nos sucede lo mismo con la esclavitud, tras habérsenos arrebatado, gracias a los delatores, hasta el trato del hablar y del escuchar. La memoria misma hubiésemos perdido, juntamente con la voz, si en nuestro poder estuviera el olvidar tanto como el callar. (Agr. 2, 3)

Agrícola, suegro del historiador, es alabado por su moderación y prudencia: “no provocaba ni a la fama ni a su destino con altanería ni con una vana presunción de independencia” (Agr. 42, 3), era un hombre “experto en acomodarse a las circunstancias y hábil en conjugar lo práctico con lo honesto” (Agr. 8, 1). Mas Eprio Marcelo, el delator de Trásea, adoptaba una conducta muy similar, pues aunque admiraba lo pasado, se acomodaba al presente: “deseaba buenos emperadores, pero podía soportarlos fueran como fueran” (Hist. IV, 8, 2). ¿Existe acaso, se pregunta Tácito en *Anales* IV, 20, “un camino libre de granjería y de peligros entre la tajante rebeldía y el vergonzoso servilismo?”. En ocasiones, proclamar la felicidad presente no es sino una de las muchas caras que puede adoptar el servilismo y la adulación.

En este contexto de perplejidad, la nostalgia estética introduce una nota de inquietud, porque —afirma Materno— en los tiempos en verdad felices, ni los de la República ni los actuales, en “aquel tiempo áureo”, en la Edad de Oro, no había ni oradores ni acusaciones, pero

⁷¹³ B. Walker (1960), p. 196.

“era abundante en poetas y vates para cantar los hechos gloriosos, no para defender las acciones nefastas” (*de Orat.* 13, 3). La añoranza poética es así, indirectamente, nostalgia política de aquellos tiempos. Los géneros literarios muestran su cara política, porque como dice Materno dirigiéndose a Mesala: “Continúa, y, puesto que hablas de los antiguos, utiliza su misma libertad, de la que hemos degenerado aún más que de su elocuencia” (*de Orat.* 27, 3). Y Mesala, en efecto, prosigue, prosigue apelando a ideales del pasado considerados en sí mismos y no para aplicarlos a la transformación de un presente que es, al menos, estéticamente incómodo.

El *Diálogo sobre los oradores* es él mismo un ejercicio de oratoria; pero en estos tiempos en los que “Vespasiano ejerce su labor bienhechora sobre la república” (17, 3), en “una situación política estable, tranquila y feliz” (36, 2), los oradores no necesitan desangrarse en la lucha política, pero pueden ejercer su elocuencia discutiendo, por ejemplo, sobre las causas de la decadencia de la elocuencia, “un muy alegre pasatiempo de erudición literaria no sólo para vosotros, que mantenéis tales discusiones, sino para aquellos a cuyos oídos puedan llegar” (13, 3).

* * *

Tiempos en verdad confusos, en los que parecía dominar “la sucesión envidiosa de los hados”, por decirlo con Lucano (*Farsalia* I, 70). En una situación semejante, en la que dominan a partes iguales la maldad y la fortuna, en la que la adulación aparece como franqueza y la franqueza como adulación, en la que oradores e historiadores con inquietudes políticas se miran perplejos a sí mismos, el hombre se retira o cada vez se reduce más a aquello sobre lo que tiene poder. Epícteto lo expresa con precisión utilizando una metáfora teatral: no depende de nosotros elegir el papel que hemos de representar, pero sí hacerlo bien o mal⁷¹⁴.

Se comprende también que lo largo del siglo II la historia se convierta en un subgénero de la oratoria epidíctica⁷¹⁵. La comprensión de la historiografía como forma de la retórica obliga a descifrarla

⁷¹⁴ “Acuérdate de que eres actor de un drama que habrá de ser cual el autor lo quiera: breve si lo quiere breve, largo, si lo quiere largo. Si quiere que representes a un mendigo, procura representarlo también con naturalidad; y lo mismo si un cojo, si un magistrado, si un simple particular. Lo tuyo, pues, es esto: representar bien el personaje que se te ha asignado; pero elegirlo le corresponde a otro” (*Enquiridión* XVII).

⁷¹⁵ Cfr. G. Kennedy (1972), capt. 8: “The Age of the Sophists”.

desde códigos retóricos, de suerte que su interpretación sólo queda al alcance de quienes los dominan, una tendencia ya incoada en Tácito, pero que alcanza pleno desarrollo en la Segunda Sofística, pues frente a la sofística antigua —que era “retórica dedicada a la filosofía”— esta corriente intelectual “exponía discursos en los que el orador personificaba los tipos del pobre y del rico, del noble y del tirano, y cuestiones donde encarnaba a personajes concretos, para las que la historia es guía adecuada” (*Vit. Sof.* I, 481). Es cierto que por este camino se llegó a extremos de vacío virtuosismo, como cuando Dión de Prusa, en su *Discurso XI*, expuso los “Discursos troyanos sobre que Troya no fue conquistada”. Pero la Segunda Sofística, como habrá que ver más adelante, no se agota en tales excesos. De momento, en el siguiente capítulo, me ocuparé de otras cuestiones que también dieron que pensar a los romanos.

XVIII. LOS IMAGINARIOS ERÓTICOS

1) Hoy en día, habitualmente, suele afirmarse que las conductas sexuales carecen de significación social porque se considera que forman parte del ámbito privado de los individuos implicados en ellas; no se piensa que quien las realiza, por el hecho de hacerlo de una u otra manera o con esta o aquella persona, esté o deje de estar obligado, pongamos por caso, con sus padres o abuelos. En el mundo romano las cosas eran diferentes, pues se presuponía no menos habitualmente que tales conductas tenían un fin bien definido, la procreación de hijos que fueran ciudadanos legítimos. No quiero afirmar en modo alguno que siempre y necesariamente, o ni tan siquiera en la mayoría de las veces, se mantuvieran relaciones sexuales con tal fin, pues es de todo punto evidente que no era así, pero sí deseo sugerir que, hubiera o no propósito procreativo, tal intencionalidad siempre sobrevivía de algún modo, lo cual daba a los actos sexuales una dimensión pública y social de la que hoy en día carecen.

Cuando en la actualidad mantenemos relaciones sexuales al margen de todo deseo de procreación no creemos ejecutar un acto con significación social, ni positiva ni negativa; aunque obviamente estaban familiarizados con tal práctica, los romanos sí pensaban que cuando la llevaban a cabo realizaban algo con significación negativa. Es también evidente que tal conciencia no se presentaba en todos los casos con igual intensidad, y que no siempre iba acompañada de una conciencia subjetiva de culpabilidad más o menos aguda, pero la sensación de hacer algo con sentido público no había desaparecido, tal vez porque aquellos tiempos no estaban invadidos por el brutal narcisismo hoy tan común. Cuando no hay expectativa social, o si es débil, no nace la tensión que surge del grado y medida en que queda satisfecha. En el mundo romano sí hay tal tensión, y en las páginas siguientes intentaré argumentar que se encuentra en la raíz de su imaginario erótico, con mayor precisión, del masculino, único accesible, pues el estudio de la mujer en la antigüedad es, y tal vez no puede ser otra cosa, que el estudio de la visión masculina sobre las mujeres⁷¹⁶. De esta forma, y para evitar innecesarios malentendidos, no será ocioso puntualizar que el presente capítulo no versa sobre los imaginarios eróticos en general, sino sobre los masculinos, los cuales,

⁷¹⁶ Cfr. P. Culham (1987), p. 15.

a su vez, al menos en el mundo romano, solían tener a la mujer como objeto. Hoy en día, y con razón, se considera que la mujer es una entidad separada, pero ahora no interesa esta cuestión, pues está en juego la mujer como respuesta a la mirada de un narrador siempre masculino.

Páginas más arriba, cuando me refería a la “mirada” lucreciana, señalaba que el problema verdaderamente importante de su crítica al amor era localizar a la mujer capaz de causar tan grandes estragos en el varón. En estos pasajes del *De rerum natura* convergen tópicos de la misoginia occidental que se remontan a Hesiodo y Simónides, así como cierta tendencia del racionalismo griego a criticar la fuerza destructiva de la pasión amorosa⁷¹⁷. Pero la mujer del libro IV del *De rerum natura* no es la hembra que fatiga al varón de Hesiodo, sino una mujer mucho más sofisticada en directa oposición con las grandes matronas romanas.

Aunque en los tiempos antiguos hubo mujeres “malas”, como Tarpeya, el imaginario masculino oficial de la época augústea gustaba recrearse con esas féminas semi-míticas que valoraban por encima de todo su *pudicitia*. Ahí están, por ejemplo, Lucrecia, que se quitó la vida tras ser violada por Tarquino, para así librar de la deshonra a Colatino, su marido (Liv. 1, 58, 7), y para que ninguna mujer del futuro pudiera sobrevivir a la impudicia acogiéndose a su *exempla*, o Virginia, cuyo padre se vio obligado a matarla como única medida para liberarla de la pasión desmedida del decenviro Apio Claudio, edificante historia en la que es deplorable “el crimen de Apio, la belleza fatal de la muchacha y la ineluctable obligación en que se ha visto el padre” (3, 48, 7). Y no deja de ser interesante que el historiador señale las implicaciones políticas de ambos episodios, como si quisiera mostrar las consecuencias fatales de sucumbir a la pasión y el papel que juega la honestidad de las mujeres en el camino que condujo a la libertad de Roma⁷¹⁸. Ya en tiempos históricos, los romanos tenían en

⁷¹⁷ Ahí está, por ejemplo, la historia de Troya, pues como posteriormente dirá Horacio la más terrible causa de la guerra fue el coño de Helena (*nam fuit ante Helenam cunnus taeterrim belli/ causa*. [Sat. 1, 3, 107-108]). Cfr. tb., por ejemplo, Sófocles, *Antígona* 781-801, Eurípides, *Hipólito* 525-464.

⁷¹⁸ “Se sucede en Roma un nuevo crimen [el asunto de Virginia], de origen pasional, con unas consecuencias tan tremendas como el que con la violación y muerte de Lucrecia había supuesto la expulsión de los Tarquinos del trono y de Roma, de forma que no sólo tuvieron los decenviros el mismo fin que los reyes, sino que también fue la misma la causa de que perdieran el poder” (3, 44, 1).

gran aprecio a mujeres como Cornelia, la madre de los Gracos, o Porcia, hija de Catón de Utica y castísima esposa de Bruto. Mujeres todas ellas dignas representantes de la Venus Verticordia, bajo cuya gufa —advierte Ovidio—, “se conservan la belleza, las costumbres y la buena fama” (*Fast.* IV, 156) y que se enfrenta a la Venus Erycinea, diosa del placer sexual y el desenfreno, que para los romanos tenía origen oriental. Era muy frecuente que el “peligro oriental” se encarnara en una mujer y, más en concreto, en Cleopatra, a quien el mismo Ovidio dedica los siguientes versos:

una loca reina
se aprestaba a deruir el Capitolio
y a arruinar el Imperio
con un rebaño de hombres deformes por el morbo
inmoderada en esperar lo todo
y embriagada de próspera fortuna.
(Odas, I, 37)

La espléndida versión de Enrique Badosa capta a la perfección el sentido del original latino: *quidlibet impotens sperate fortunaque dulci/ ebria*. Cleopatra es víctima de la *impotentia*, por mujer y por oriental, porque, advierte el poeta, “el amor nuestro abunda en usos bárbaros” (*Ars* II, 52). La elegía III, 11 de Propercio también está dedicada a la reina egipcia, y es significativo que en este poema se dirija a un joven amigo que se extraña y sorprende de que el poeta esté sometido al poder de una mujer: Cleopatra dominó a Antonio y “exigió como paga de su obscuro cónyuge las murallas romanas, y también el sometimiento a su reino de los senadores” (III, 11, 31-32); en el verso anterior Propercio se había referido a la egipcia con la expresión *femina trita*, de inequívoco sentido erótico, pues sugiere una “mujer gastada” por entregarse a todos los excesos, incluido el incesto: “reina meretriz del incestuoso Canopo” (III, 11, 39). Cleopatra representa un modelo de mujer autónoma e independiente, y por ello víctima de placeres y vicios, a los que puede arrastrar a los varones no avisados, porque la pasión erótica siempre es calcinante. Dada esta situación, no es extraño que el imaginario erótico romano caracterice al varón auténticamente viril por sentir la punzada de las pasiones eróticas, sí, pero también y sobre todo por sobreponerse a ellas, como hizo, por ejemplo, Eneas, el cual, ya lo indicaba, supo superar la seducción de la barbarie oriental, la fascinación de una vida ociosa y rodeada de placeres, la volubilidad y pasión desmedida de Dido en particular y de las mujeres en general (*Varium et mutabile semper*

femenina [IV, 569-570]), dominando, en definitiva, ese deseo posesivo destructor tan característico de muchas damas de la tragedia⁷¹⁹.

Las féminas causantes de tan grandes estragos en los varones son un destilado ideológico de los imaginarios eróticos masculinos, que alcanza su máxima expresión en la *meretrix* o la *domina* cantada en la lírica y en la poesía elegíaca de finales de la República y del periodo augústeo⁷²⁰. Se ha señalado con frecuencia que estas mujeres nada tienen que ver con las mujeres romanas de carne y hueso⁷²¹, pero esto no importa, pues no interesan mujeres reales, sino imaginarias. Pero los imaginarios no surgen de la nada.

2) Discutiendo la abrogación de la ley Opia, Catón recuerda que en su tiempo las mujeres gozan de excesiva libertad ("incluso les estamos permitiendo ya intervenir en los asuntos públicos"), mientras que los *maiores* sólo permitían que las féminas intervinieran en los asuntos públicos y privados a través de un representante legal: "que estuvieran bajo la tutela de sus padres, hermanos o maridos" (Liv. 34, 2, 11). Cicerón se expresa de la misma manera: dada la debilidad e inferioridad de las mujeres, los *maiores* quisieron que estuvieran bajo la potestad de un tutor (*mulieres omnes propter infirmitatem consilii maiores in tutorum potestate esse voluerunt* [Pro Murena 27]). En Roma, al menos en teoría, la mujer siempre estaba sometida a la tutela legal del varón, pues el imaginario masculino suponía que necesitaba esta protección por su especial naturaleza y características. Pero también hay poderosas razones jurídicas y patrimoniales que explican la *tutela mulierum perpetua*⁷²².

El derecho romano reconoce dos tipos de parentesco, agnaticio y cognaticio. El primero de ellos toma pie en la *potestas* del *pater familias*, que siempre es un varón, mientras que el segundo no se funda en la patria potestad, sino en los vínculos de sangre. Las mujeres sólo pueden generar este parentesco de sangre, pues al carecer de *patria potestas* no les cabe establecer vínculos entre sus descendientes y sus propios padres. Dicho con terminología jurídica, la mujer casada *cum manu* se hace agnada de la familia de su marido, situación muy problemática en una sociedad tan temerosa del tabú

⁷¹⁹ Cfr. N. Sorkin Rabinowitz (1992).

⁷²⁰ Cfr., por ejemplo, S. Lilja (1965). J. Griffin (1976). P. Veyne (1991).

⁷²¹ Cfr., por ejemplo, M. Wyke (1987). B. K. Gold (1993)

⁷²² Cfr. S. Dixon (2001), capt. 6: "Womanly weakness in Roman law".

del incesto como la romana. Sin embargo, este complejo entramado no sólo responde a miedos atávicos ante tal transgresión, pues también está en función de los llamamientos en la sucesión intestada, así como del establecimiento de la condición de heredero legítimo⁷²³. No es este el momento de entrar en las infinitas complejidades del derecho familiar y testamentario romano, sólo deseo señalar que la *tutela mulierum perpetua* puede ser vista como parte de un sistema agnaticio de herencia y patrimonio. Es muy probable que en su origen esta tutela se instituyera para proteger la hacienda familiar, precaución necesaria y sabia cautela para impedir que el patrimonio de una unidad familiar dada se traspasara, vía mujer, a otra unidad familiar distinta, eventualidad que podía evitarse concediendo al marido el derecho de asignar en su testamento un tutor a su mujer, que cuidaría tanto del honor y la honra de la dama, cuanto del destino del patrimonio familiar que, por así decirlo, circula a través de ella.

Sin embargo, a partir de cierto momento las condiciones de la tutela se relajaron. Hispala Fecenia, a la que ya conocemos por el asunto de las Bacanales, y como recompensa por su valiente actuación en tan crítico momento, obtuvo "el derecho a dar y enajenar sus bienes, casarse fuera de su *gens*, y también a elegir tutor con la misma validez que si se lo hubiera asignado un marido por testamento" (*Liv.* 39, 19, 5). Con los años, se autorizó que el marido, en su testamento, permitiera que su mujer eligiera tutor (*Liv.* 39, 19, 4), lo cual tuvo que redundar en una mayor independencia de las féminas. Muchas de las mujeres que aparecen en las cartas y discursos de Cicerón conducen sus asuntos con total independencia, como si el permiso de sus respectivos tutores no tuviera ninguna eficacia práctica. Así, por ejemplo, Sasia interviene en un proceso judicial (*Pro Cluentio* 179-181), Clodia presta dinero (*Pro Cael.* 31) y manumite esclavos (*Pro Cael.* 68); Terencia, esposa del Arpinate, tiene propiedades suyas (*ad Att.* 2, 4, 5; 2, 15, 4), que incluso puede vender sin el consentimiento de su marido (*ad Fam.* 14, 1, 5). En todos estos casos, las responsables de las decisiones son las mujeres, no los tutores, llegándose a una situación en la que la tutela se hace meramente formal: las féminas (algunas de ellas, las pertenecientes a las clases superiores) alcanzan una autonomía impensable en el mundo griego.

Incluso se pronunciaron alabanzas fúnebres en honor de algunas mujeres, como el que Lutacio Cátulo, cónsul en el 102 a.C. y uno de

⁷²³ Cfr. G. Franciosi (1989).

los dialogantes del *De oratore* ciceroniano, dijo en honor de su madre Popilia (*De orat.* II, 11, 44), algo impensable en el mundo griego y que permite sospechar que algunas féminas tenían al menos cierta presencia pública. En el proemio a sus *Vidas* Cornelio Nepote destaca la relativa libertad de las mujeres romanas en relación con las griegas⁷²⁴. Dos siglos después de Cicerón, Gayo lo reconoce de manera explícita: las mujeres conducen sus asuntos por sí solas y sólo en ciertos casos el *tutor* ejerce su *auctoritas* de manera formal. El jurista comprende bien la tutela para los impúberes, que deben ser regidos por un tutor hasta la edad de la plena capacidad de actuar (I, 189). Pero le resulta inconcebible en el caso de las mujeres:

De las mujeres se suele decir que la sugestionabilidad del temperamento las expone a los embustes de los otros y que por lo tanto era justo que fuesen sostenidas por el control del tutor. Pero esta es una explicación aparente y no verdadera, desde el momento en que las mujeres adultas administran por sí los propios asuntos, y el tutor interviene sólo para cumplir con una formalidad, y a menudo él es incluso obligado por una orden expresa del pretor a prestar a su pesar la propia *auctoritas*. (I, 190)

Tal vez a Gayo, que como habrá que ver más adelante pide la racionalización del derecho (la congruencia entre razón civil y razón natural), le resulte irracional este resto propio del régimen de la familia agnaticia, incompatible con su experiencia sobre la mujer imperial.

No deseo sugerir que el mundo romano conociera o evolucionara hacia la "ilustrada" emancipación femenina o cosa parecida, pero parece obligado concluir que en Roma, a diferencia de lo que sucedía en Grecia, la mujer tenía, al menos, cierta presencia pública, situación que tuvo que llenar de perplejidad a varones como Cicerón, que veían en su vida cotidiana mujeres con elevados grados de autonomía, pero que a la vez sentían la necesidad racionalizar la exigencia de tutela por parte de las mujeres por su *infirmas* y *fragilitas*.

Tal vez esta misma necesidad de racionalización se encuentre en la construcción masculina de la sexualidad femenina como deseo de todo punto desbordado y desbordante. Es cierto que para la moral

⁷²⁴ "¿Qué romano siente vergüenza de llevar a su esposa a un banquete?: ¿o acaso la dueña de la casa no habita el lugar más visible de misma y se deja ver públicamente? Muy distinto es lo que acaece en Grecia, donde a la mujer no se la admite en un banquete salvo que se celebre entre parientes, y no permanece sino en la parte más íntima de la casa, llamada "gineceo", en el que nadie puede penetrar excepto los parientes más próximos" (*Praef.* 6-7).

greco-latina la capacidad de autocontrol siempre es mayor en los varones que en las mujeres, pero no lo es menos que el exacerbado deseo femenino constituye una muy seria amenaza para este autocontrol. El tema de la *rabida nequitia* femenina está presente en Propertio, por ejemplo en la elegía III, 19, donde señala que el ansia de placer (*libido*) es mucho mayor en las mujeres que en los varones (“no sabéis, esclavizadas, tener un límite para vuestros extravíos”), argumentándolo de la mano de un ramillete de *exempla* mitológicos: ahí está Pasifae, Tiro, Mirra, Medea, Clitemnestra y Escila de Niso para poner de manifiesto la “furiosa sensualidad” de las mujeres⁷²⁵. La idea se repite una y otra vez y más adelante volveremos a verla ejemplificada. De momento sólo señalar que la circunstancia de que la sexualidad femenina se piense de este modo es síntoma de una nueva moral, presente en el epigrama griego y latino y en la comedia, que con mucha frecuencia traslucen una especie de epicureísmo popular que se traducía en un hedonismo difuso⁷²⁶, así como en una visión de la vida que expresa y articula el *status* personal sirviéndose medios estéticos⁷²⁷. El esteta desprecia los valores tradicionales del *mos maiorum* y se entrega a la milicia del amor, pues como afirma Propertio “no he nacido yo apto para la gloria, no para las armas; quieren los hados que yo sufra esta milicia” (I, 6, 29-30). Pero el *miles amoris* debe pagar un alto precio, como reconoce el mismo Propertio en la siguiente elegía: “y obligado soy a servir no tanto a mi talento cuanto a mi dolor, y a lamentar las crueles circunstancias de mi edad” (I, 7, 7-8): el poeta elegiaco queda esclavizado a la mujer, como le sucedió a Catulo.

3) La palabra latina *lesbia* (lesbiana) no significa sólo una mujer que gusta del sexo con otras mujeres, sino con deseos sexuales desordenados. Los griegos utilizaban el verbo *lesbiázein* para indicar lo que los romanos llamaban *fellare*. Una *lesbia* es una *fellatrix* y en

⁷²⁵ Antes de mitigaría la llama en las espinas ardiendo,
y los ríos tendrían que volver a sus manantiales,
y las Sirtes ofrecerían un plácido puerto, y favorables riberas
para los navegantes ofrecería con hospitalidad el cruel Malea,
antes de que alguien pudiese parar vuestra carrera
y quebrar los aguijones de vuestra furiosa sensualidad.
(III, 19, 5-10)

⁷²⁶ J. N. Robert (1999), p. 117.

⁷²⁷ Cfr. B. A. Krostenko (2001), pp. 31 y ss.

sentido amplio toda mujer que por abandonar su papel pasivo en las relaciones sexuales choca y se enfrenta con las convenciones sociales. "Lesbia" también es el pseudónimo de la amada de Catulo.

La investigación histórico-filológica ha intentado hasta la saciedad saber qué mujer se esconde tras tal pseudónimo. En *Apología* 10, 3 Apuleyo la identifica con Clodia, hermana de P. Clodio y esposa de Q. Cecilio Metelo, la Clodia del *Pro Caelio* ciceroniano⁷²⁸, esa mujer que, lejos de ocultar sus escándalos, "se complace en realizar las más indecibles torpezas cuando mayor es la afluencia y a plena luz del día" (*Pro Cael.* 47). Otros autores ven tras Lesbia a la Sempronia de Salustio, "que había cometido con frecuencia muchas empresas de audacia varonil", una fémmina culta y educada, experta "en letras griegas y latinas, en cantar y bailar y con más perfección de lo que es recomendable para una mujer decente", y que tal vez como resultado de todo lo anterior sentía pasiones tan abrasadoras "que con más frecuencia buscaba a los hombres que era requerida por ellos" (*Cat.* 25). Pero más que una mujer histórica concreta, Lesbia es un tipo ideal, un constructo poético en cuya raíz están o pueden estar las experiencias personales y biográficas de Catulo, pero que como figura literaria de un imaginario erótico es una *lesbia* en el sentido más arriba indicado: una mujer que, como Clodia, Sempronia, Cleopatra o Dido, se contrapone por su moral y costumbres a la matrona tradicional romana y, en esta medida, al orden de los sexos. Lesbia es la mujer del *De rerum natura*: tanto el amante lucreciano como el catuliano viven de sus ilusiones, para ambos el ciclo del amor es idéntico: infatuación inicial, pasión insaciable, devoción total, frustración, desilusión⁷²⁹. Sería interesante prestar atención a las sutiles diferencias entre el libro I y el II de las elegías de Propertio, pues si en el primero se centra en una pasión amorosa concreta (la que siente por Cintia, al margen de que sea un mujer concreta y real o una construcción poetológica), en el segundo analiza las pasiones amorosas en abstracto: los celos (II, 6) la cólera (II, 8), la arrebatada felicidad (II, 15) o el despecho (II, 17). Una *lesbia* es una mujer capaz de provocar todos estos sentimientos en el alma del varón.

Por otra parte, los romanos asociaban de inmediato la palabra "Lesbia" con la más famosa de las habitantes de la isla de Lesbos, Safo. De ella, entonces como ahora, se sabía muy poco, pero había una

⁷²⁸ Cfr. M. B. Skinner (1983).

⁷²⁹ Cfr. R. D. Brown (1987), p. 141.

tradición biográfica apócrifa que se refleja, por ejemplo, en la *Heroida* XV de Ovidio, donde la presenta abrasada de amor por Faón, poseída por “un calor no menor que el fuego etneo” (12)⁷³⁰. Al igual que todas las féminas mencionadas, y de nuevo al margen de la realidad histórica del personaje, Safo pertenece al imaginario erótico masculino en calidad de mujer-tipo que violenta el orden tradicional de los sexos por su desmesurada energía erótica.

Pero en más de una ocasión Catulo se identifica con Safo, mujer que contradice su condición de tal. La poeta de Lesbos tiene dos rostros, uno masculino y otro femenino, situación habitual en la comedia greco-romana, donde no sólo era común el tema de la inversión de los sexos, sino donde los papeles femeninos eran interpretados predominantemente por varones travestidos, como sucede la *Ekklesiazusen* de Aristófanes, donde varones que interpretan papeles femeninos se disfrazan de varones. No cabe duda de que los espectadores reírían tanto “ingenio y gracia”. De igual modo, los poemas de Cátulo son afeminados y están travestidos⁷³¹.

El *carmen* 16 es una feroz invectiva contra Aurelio y Furio, que han considerado “afeminados” los versos de Cátulo (*quod sunt molliculi* [4]). El poeta comienza afirmando su virilidad (“Os daré por el culo y por la boca mamón de Aurelio y Furio maricón”), para a continuación establecer una distinción entre el poeta y la poesía. Cito por la espléndida traducción de Juan Manuel Rodríguez Tobal:

Os daré por el culo y por la boca,
mamón de Aurelio y Furio maricón,
que decís que no tengo yo vergüenza
porque algo afeminados son mis versos.
Sabed que ha de ser integro el poeta
en su vida, mas no en su poesía,
pues ésta, al cabo, tiene ingenio y gracia
por ser afeminada y descarada,
y capaz de poner algo calientes
no digo a niños sino a los peludos
que no pueden mover sus duros lomos.

⁷³⁰ Cito por la bella traducción de Francisca Moya del Baño: “A mí ni las jóvenes de Pirra ni las de Metimma ni las demás muchachas de Lesbos me agradan. Poco vale Anactoria, poco vale para mí la blanca Cidro; no es grata a mis ojos, como antes, Atis, ni las otras ciento a las que amé aquí sin delito. Malvado, la que fue de muchas tú solo lo posees” (15-20).

⁷³¹ Cfr. N. Holzberg (2002), pp. 35-37. Este autor ha señalado la identificación de Cátulo con figuras femeninas; sigo sus explicaciones en este aspecto de la cuestión.

Vosotros que leisteis tantos miles
de besos ¿poco hombre me creéis?
Os daré por el culo y por la boca

Catulo disfraza sus versos, los afemina, para que exciten a sus lectores, presentándose de este modo como una especie de Safo invertida, pues así como la poeta, en su poesía, adopta un punto de vista masculino, pues expresa su deseo erótico, el poeta, en su poesía, toma el punto de vista femenino, para así excitar el deseo activo de los varones. Los imaginarios eróticos comienzan a mostrar su sutileza y complejidad: no está en juego, como a veces se piensa, la fantasía de multiplicar indefinidamente las penetraciones y los objetos penetrados, sino algo tan sutil y delicado como el "pajarillo" (*passer*) cantando en los poemas 1 y 2: en el primero de ellos Lesbia juega con el pajarillo y en el segundo ha muerto: Catulo canta tanto la potencia viril como la impotencia. Pero *impotens*, insisto una vez más, no significa lo que en la actualidad, pues menta al incapaz de dominar y controlar sus pasiones. Las mujeres, ya lo decía, se caracterizan por su *impotentia*, por un deseo sexual inmoderado e incontrolable; de donde se sigue que tal deseo sexual desenfrenado tiene algo de afeminado. Juan Manuel Rodríguez Tobal, con toda corrección, traduce la voz *impotens* de 8,9 por "pasión". Cito este poema en el que Catulo se presenta como un afeminado, tan dominado por la pasión como Safo por Faón:

Desgraciado Catulo, deja de hacer locuras,
y lo que ves perdido, por ello dalo.
(...)

Brillaron, sí, para ti blancos soles.
Mas ella ya no quiere y tú —reprime la pasión— tampoco quieras
(...)

¿Quién va a estar junto a ti? ¿Quién te verá bonita?
¿Ahora a quien vas a amar? ¿De quién dirán que eres?
¿A quién vas a besar? ¿Morderás en qué labios?
Pero, Catulo, tú, condenado, no sientas.

El poema 11 está dirigido a Aurelio y Furio, a los que ya conocemos por el *carmen* 16, y frente a los cuales el poeta adopta una posición masculina; la misma actitud *activa* que Lesbia toma en 11:

que le vaya bien con sus concubinos
los trescientos que ella a la vez abraza,
reventando ijares constantemente
mas sin quererlos.
(11, 17-20)

Si Lesbia toma esta posición masculina, Catulo, amante suyo, tendrá que adoptar la actitud femenina⁷³². En el poema 37 el poeta amenaza masculinamente con *irrumare* a los “cien o doscientos” amantes de Lesbia:

¿o porque estáis sentados cien o doscientos.
no pensáis, mentecatos, que yo me atreva
a llenaros la boca (*irrumare*) de un golpe a todos
(37, 6-8)

Mas sigue femeninamente enamorado de Lesbia:

que la niña que ha huido de mi regazo,
querida como nunca querré a ninguna,
por la que yo he librado tantos combates
se ha ido a sentar ahí (*consedit istic*)
(37, 11-14)

Los versos se entienden si se repara en que el verbo *considerere* significa metafóricamente “prostituirse”. En el *carmen* 51 aparece Lesbia citada por su nombre por última vez en el libro I:

Celio, la Lesbia nuestra, Lesbia aquella,
aquella Lesbia a quien Catulo
más que a sí mismo quiso y que a los suyos,
ahora en callejones y en esquinas
se la pela (*glubit*) a los nietos del magnánimo Remo.

El verbo *glubere* significa “despellejar”, “mondar” o “descortezar”: queda claro qué hace Lesbia. Con desmesurado afán de precisión, algunos críticos han señalado que si el lector se recrea en una articulación marcada de la palabra *glubit*, repitiéndola varias veces, sus labios trazarán el mismo movimiento que realiza una *fellatrix*⁷³³. Lesbia es comparada con la Rufa del poema 59: *Rufa Rufulum fellat*, y queda situada en los niveles sociales más bajos. La inversión es radical: ¡un varón femeninamente enamorado de una puta *fellatrix* que “revienta ijares constantemente”!

El vocabulario sexual romano, riquísimo, tal vez alcance su mayor grado de expresividad ideológica en los tres verbos que indican las tres posibles formas de penetración: *futuere*, *pedicare*, *irrumare*, palabras que mentan la penetración vaginal, anal y oral. Los tres

⁷³² N. Holzberg (2002), p. 92.

⁷³³ Cfr. J. G. Randall (1979), pp. 29-30.

verbos son activos, tanto gramatical como conceptualmente; sus formas pasivas se refieren al hecho de ser penetrado de alguna de las maneras indicadas. El verbo *irrumari* (voz pasiva) tiene un sinónimo metafórico gramaticalmente activo, si bien conceptualmente pasivo, *fellare*, que queda traducido por la soez expresión castellana “mamarla”, pues tanto la voz latina como la castellana indican en sentido propio el acto por el que un niño mama del pecho de una mujer. Todas estas actividades sexuales pueden englobarse bajo la expresión general *muliebria pati*, que tal vez pueda traducirse como “asumir el papel de una mujer”: en la época de Catilina, señala Salustio, la corrupción era tan grande que “los hombres actuaban como mujeres” (*Cat.* XIII, 3), Mesalina protegió a Cesonino por sus vicios, “pues se decía que en aquel círculo infame había desempeñado el papel de mujer” (*Tac., Ann.* XI, 36, 5). Adoptar el papel de una mujer supone ser “un invertido”, como cuando Encolpio, en el *Satiricón*, pregunta: “¿Qué contestas, monstruo invertido, que ni el aliento tienes limpio?” (*Petr. Sat.* 9, 6). La “suciedad” de la boca de Ascilto se debe a que ha sido “irrumado”, y por esto es un “monstruo invertido”, no porque guste del sexo con varones, sino porque ha invertido los papeles que la tradición asigna a varones y mujeres, de donde se sigue que el *irrumator* siempre actuaba virilmente, al margen de que el objeto penetrado fuera una mujer o un varón, distinción irrelevante en el imaginario erótico romano, donde no importaba el qué, sino el con quién⁷³⁴.

Hay poemas en los que Catulo reconoce haber sido “penetrado”. En el *carmen* 28 aparecen prominentes miembros de la *nobilitas* romana: Pisón (tal vez L. Calpurnio Pisón, suegro de César) y C. Memmio, bajo cuyas órdenes sirvió el poeta en Bitinia:

Escoltas de Pisón, séquito pobre
de mochilas pequeñas y ligeras,
mi buen Veranio y tú, querido Fábulo,
¿qué tal os fue con ese desperdicio?,
¿no estáis hartos del frío y de las hambres?,
¿qué gastos registráis en los ingresos,
como yo que, al seguir a mi pretor,
consigne por ganancia lo perdido?
¡Oh Memmio, bien me diste y a tus anchas
a mamar panza arriba ese madero!
Mas veo que en igual caso estuvisteis
y que no menor polla habéis tragado.

⁷³⁴ Cfr. P. Veyne (1991), capt. V: “La mala sociedad”.

¡Búscate amigos nobles...! Y a vosotros
por los dioses y diosas os maldigo,
oh deshonra de Rómulo y Remo.

La crítica ha considerado que las actividades sexuales de Pisón y Memmio pueden entenderse como una metáfora de la rudeza e incomodidades de la vida militar. Sin embargo, 47, 4 se refiere al mismo Pisón como *praeposuit Priapus ille*, ese Priapo “descapullado” que prefiere a Porcio y Sócraton a Veranio y Fábulo, amigos del poeta. En el poema 29 aparecen dos hombres prominentes en la vida de la Roma de aquel entonces, “suegro y yerno”, César y Pompeyo, por aquel entonces casado con la hija del primero: “¿Por esto, soberanos de la urbe, echasteis, suegro y yerno, a perder todo?”. En este mismo poema, Cátulo afirma que Mamurra (al que más adelante se refiere como “el jodido de Lapolla”) obtuvo pingües beneficios junto a César:

¿Por esto, general sin par, marchaste
a la isla más remota de Occidente,
a fin de que el jodido de Lapolla (*Mentula*)
veinte o treinta millones se mamara?
(29, 11-13)

Situación que contrasta con las penurias de Veranio y Fábulo. En este mismo poema (vv. 5 y 9) Cátulo se dirige al pueblo de Roma: *cinaede Romulae, haec uidebis et feres?*, “¿Lo ves y aguantas tú, canalla Rómulo?”. Más que “canalla”, la palabra *cinaede* significa “maricón”: César y Pompeyo se conducen activa y virilmente mientras que el pueblo romano se comporta cual homosexual pasivo: los poderosos “están dando por culo” a Roma, si se me permite expresarlo con una expresión tan desvergonzada como las que emplea Catulo. Mamurra/*Mentula* aparece en otros poemas: en 57, 2 es el bujarrón al que César sodomiza (*Mamurrae pathicoque Caesarique*), en el epigrama 94 se remarcan sus éxitos eróticos, en el 105 se afirma que es un mal poeta: las Musas lo echan palos del Parnaso, en el 114 Catulo recuerda que es propietario de una gran finca en Firmo y en el 115 se dice que “posee treinta yugadas y unas cuarenta de mies”; el epigrama finaliza con el siguiente verso: “él no es un hombre, que es una gran polla en acción” (*non homo, sed uero mentula magna minax*). Y dado que este poema es el penúltimo de la colección resulta tentador verlo en relación con el segundo, el del “pajarillo” muerto de Catulo⁷³⁵. Mamurra sería de

⁷³⁵ Cfr. N. Holzberg (2002), pp. 108-109.

este modo la contrapartida de Catulo: el poeta es el anti-*mentula*, una figura femenina o al menos afeminada.

En el *carmen* 28 veíamos al poeta “penetrado” por Memmio sin su consentimiento; pero hay, al menos, un poema en el que Catulo adopta por su propia voluntad una actitud femenina:

Marché de allí después tan encendido
por tu gracia, Licinio, y por tu encanto,
que ni encontraba ayuda en la comida
ni en el sueño quietud para los ojos,
sino que, revolviéndome en el lecho,
indómito, anhelaba ver la luz
para poder estar y hablar contigo.
(51, 7-13)

Dado que Licinio y Catulo son varones adultos, no cabe pensar en una relación pederástica que dejara a salvo la virilidad del poeta, el cual, además, se describe a sí mismo con todos los síntomas de la pasión amorosa en su versión femenina. En el *carmen* 65 vuelve a identificarse con una mujer: cantará versos de duelo por su hermano muerto “como en las sombras espesas del árbol las canta la daulia cuando el destino de Itilio triste se poner a llorar” (vv. 13-14).

En una sociedad tan viril como la romana, todos (Catulo y sus amigos Veranio, Fábulo y Licinio, César, Pompeyo, Pisón, Memmio...) conocen prácticas homosexuales: mucho reírían los lectores de Cátulo ante tal inversión del imaginario erótico habitual. Sin embargo, aún en medio de una ambigüedad tan elevada, el poeta se presenta como un severo crítico de las costumbres morales y en muchos de sus versos pueden leerse feroces invectivas que pintan un clima moral de gran degradación: estos poemas son interesantes porque ayudan a visualizar otros aspectos del imaginario erótico romano, en la medida en que la crítica transluce lo criticado. Gelio mantuvo relaciones sexuales con la mujer de su tío (74), es un *fellator* que tiene los labios “más blancos que nieve invernal” (80) y se acuesta con su madre y su hermana (88, 89, 90, 91), el poeta no sabe qué huele peor, si el culo o la boca de Emilio (97), si Vicio desea perdernos a todos del todo, “abre la boca y verás cómo lo logras al fin” (98), “cualquiera querría tirarse al primero que llegue antes que de un hijo ser madre y hermana a la vez” (111). Junto al sexo oral, Catulo critica las relaciones incestuosas, porque si el primero violenta el orden natural del sexo, las segundas atentan contra la forma igualmente natural de reproducción del orden social, el matrimonio exógamo. El orden del matrimonio se rompe no sólo por las relaciones incestuosas, sino también por las infidelidades, las de Lesbia (70, 72, 79), pero

también las de los amigos traidores (69, 77, 82). A pesar de ello, el poeta no puede dejar de amarla: carece de fuerza para abandonarla, aunque sabe que debe hacerlo:

Es muy difícil, dejar un amor, de repente, tan largo.
Es muy difícil, más tú lo has, como sea, de hacer.
(76, 13-14)

Catulo vuelve a mostrarse como un *impotens*, pues aunque no ignora lo que debe hacer no puede hacerlo, porque está dominado por la pasión erótica; no es de extrañar que “odie y ame”:

Odio y amo. ¿Por qué hago yo esto?, preguntes acaso.
Yo no lo sé, mas lo siento y ello me causa dolor.
(85)

A partir de este momento, una vez reconocida su *impotentia*, cambia el tono con el que se refiere a Lesbia: no sólo es hermosa, “sino que a todas robó todas las gracias también” (86); ha sido la mujer más amada (87); el poeta desea morir “si amor no es lo que siento por ella” (92); se siente incapaz de hablar mal de ella (104). En el *carmen* 109 Catulo expresa su deseo de mantener una relación estable y duradera, *i.e.* matrimonial, con Lesbia:

Dices que no tendrá fin, vida mía, este amor que nos une,
que entre nosotros será, ahora y por siempre, feliz.
¡Oh grandes dioses, haced que no sea una falsa promesa,
que hable con toda verdad, salga del alma su voz,
y que nos sea posible guardar para toda la vida
esta alianza eternal, sello sagrado del amor!

Tal es el imaginario erótico cantado en los cuatro grandes *carmina* que componen la segunda parte del libro de poemas de Catulo (61-64).

4) El poema 61 comienza celebrando una llegada, el 64 finaliza lamentando una huida. Viene el dios Himeneo, hijo de Urania, una de las nueve Musas que habitan en el monte Helicón, y su destino es el hogar romano de Manlio Torcuato, al que tras la llegada del dios será conducida Junia Arunculeya, su novia. El poeta oficia como maestro de ceremonias que organiza y comenta las nupcias. En estos momentos interesan sobre todo los pasajes en los que se expresan conductas y actitudes sexuales y que en el *carmen* 61 se ubican en el intervalo en el que la novia abandona el hogar paterno y entra en el del novio (vv. 114-148), pues era costumbre en Roma cantar en estos momentos

fescennina iocatio, versos burlescos de marcado tono obsceno. El coro dirigido por Catulo se dirige al novio:

No callen ya por más tiempo
los versitos sinvergüenzas,
ni a los niños niegue nueces
quien con el novio se acuesta
porque pierda su amor.

¡Dales nueces a los niños
indolente concubino!
Mucho jugaste con nueces,
ya hay que servir a Talasio,
¡concubino, echa nueces!

Concubino, te asqueaban
hoy y ayer las campesinas;
ahora el barbero la cara
te ha de afeitar. ¡qué desgracia!
¡concubino, echa nueces!

Aunque te cueste dejar
a los mancebos lampiños,
hay que dejarlos, mando.
¡Ay Himen, ay Himeneo,
Himen, ay Himeneo!

Has disfrutado placeres
lícitos, sí, mas se toman
para el casado inmorales.
¡Ay Himen, ay Himeneo,
Himen ay Himeneo!

(126-150)

La metafórica se aclara tan pronto como se recuerda que en Roma las nueces eran símbolo de fertilidad y por tanto de las conductas condición de posibilidad suya. El novio, Manlio Torcuato, se ha entregado hasta la fecha a actividades sexuales de carácter pederasta que debe abandonar, pues son impropias de un hombre casado que ha de cumplir su deber de procrear hijos con su esposa legítima; su amado, por otra parte, ha dejado de ser un muchacho. A pesar de esta doble circunstancia Catulo puntualiza que el novio echa de menos estos placeres a los que debe renunciar. Tal vez por ello cante a la novia como sigue:

Tú tampoco niegues, novia,
lo que pida tu mando,
que a otra parte irá a pedirlo.

¡Ay Himen, ay Himeneo,
Himen, ay Himeneo!
(151-155)

Versos que expresan la tensión entre el deseo del novio y su normativización bajo la presión de las expectativas sociales esperables y exigibles en un hombre casado. Algunos autores han hablado a este respecto de “melancolía pederasta”⁷³⁶.

En el *carmen* 5 el poeta había pedido a Lesbia “mil besos, luego ciento después mil otra vez, de nuevo ciento”, en el 7 dice que sólo le bastarían tantos besos “como la arena que de Libia yace con laserpicios en Cirene” o tantos “como estrellas que contemplan, cuando calla la noche, los amores furtivos de los hombres”, y en el 48 nos informa de su deseo de dar al joven Juvencio “muchos miles de besos”. Catulo se dirige a los novios:

Que antes la arena africana
y los brillantes luceros
pueda contar quien desee
contar sobre vuestro amor
los millones de juegos.
(206-210)

Pero a diferencia de la celebrada en el libro I, la sexualidad matrimonial tiene un fin bien definido, procrear hijos legítimos, lo cual exige la fidelidad de la mujer, atestiguada en el parecido entre padre e hijo:

que salga a Manlio, su padre,
y que todos, sin saberlo,
lo conozcan fácilmente,
y en su rostro lleve siempre
el pudor de su madre
(221-225)

Los versos siguientes comparan al hijo con Telémaco y a la madre con Penélope, porque está en juego la índole moral de la novia. Sin embargo, en versos anteriores, que juzgaban su apariencia externa, había recordado el dictamen de Paris (“el juez frigio”)⁷³⁷:

⁷³⁶ Cfr. O. Thomsen (1992), p. 98.

⁷³⁷ Sobre la presencia de Homero en Catulo cfr. M. Stoevesandt (1994/1995).

Ya que Junia, igual que Venus
 la que vive en el Idalio
 se presentó ante el juez frigio,
 se une con buenos auspicios,
 buena virgen, a Mantio
 (16-20)

La ética de la correcta vida sexual matrimonial, vista como la acomodación del deseo erótico a las expectativas sociales, exige que el novio olvide pasados placeres y que la novia convierta la belleza externa en moralidad interna. Desde este punto de vista, el *carmen* 61 tiene una intencionalidad programática, que se matiza y varía en los restantes poemas de este segundo libro. El 61 finaliza con los novios retirados en la alcoba nupcial, en el 62 la novia ya está en el hogar de su esposo: aparece Véspero, el lucero vespertino, momento en el que la novia era conducida a la casa del novio, pero Véspero es Venus: ha llegado el momento en el que la novia debe perder la virginidad.

Una *virgo* no es exactamente una "virgen", pues en castellano esta palabra se utiliza para designar a una mujer que no ha realizado el acto sexual. En su *Diccionario ideológico de la lengua española*, Julio Casares define "virgen" como "aquella persona que conserva la virginidad" y la "virginidad", a su vez, es "la entereza corporal de la persona que no ha tenido comercio carnal". El sentido romano de la palabra está más próximo al que recoge Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro* cuando afirma que "por otro nombre la llamamos doncella" y añade que "deste estado y de la virginidad y su castidad había mucho que hablar"; más que una condición fisiológica, la "virginidad" es un "estado", aquel en el que se encuentra una "doncella", que "en significación rigurosa" es la mujer "que no ha conocido varón", pero en sentido amplio "la mujer moza y por casar". De forma parecida, entre los romanos lo opuesto a una "virgen" no es tanto una "no-virgen", cuanto una *matrona*, una mujer madre de hijos legítimos. En muchos contextos la palabra latina *virgo*, como la griega *parthenos*, designa más un determinado *status* social que la ausencia de determinada experiencia física⁷³⁸. El poema 62 trata de esta situación, de una muchacha que abandona el estado de *virgo* y entra en el de *matrona*. El coro femenino expresa los temores que se siguen de tal experiencia; el masculino replica en los siguientes versos:

⁷³⁸ Cfr. G. Sissa (1990), pp. 73-86; K. Dowden (1989), p. 2.

Héspero, ya las muchachas te atacan con falsas querellas,
 pues cuando llegas aquí, los guardianes están siempre en vela.
 Guarda la noche al ladrón, pero tú muchas veces lo apresas.
 Héspero, cuando, al cambiar por el de Eos tu nombre, regresas.
 Mas que las chicas se quejen de en falso de ti como quieran,
 que, si en secreto te buscan, ¿qué importan entonces las quejas?

Eos es de nuevo Venus, ahora como lucero matutino: la noche apresa a los novios. Si el poema 61 expresaba el lado masculino, el 62 canta las tensiones entre tal punto de vista y el femenino, como si la voz del poeta y su imaginario erótico se fuera ampliando, expansión que conoce un nuevo paso en el *carmen* 63, donde Catulo ofrece su versión del mito de Atis, que se castró a sí mismo para ser sacerdotisa de Cibeles.

No deseo en modo alguno entrar en la interpretación de este mito en el marco más general del sistema de valores del cibelismo⁷³⁹, sino sólo señalar su función concreta en el poema 63 de Catulo, donde, al margen de la cuestión del mito como expresión de un castigo a la transgresión religiosa, parece claro que el imaginario erótico catuliano insiste en la circunstancia de que Atis cambia de sexo: en el verso 4 lo encontramos “aguijado” (*stimulatus*) “de rabia furibunda y fuera de sí”, en el 8, tras haberse cercenado “el peso de las ingles”, toma, “excitada” (*citata*), “un leve tambor” en “manos blancas como la nieve”, metáfora que la poesía romana solía reservar para las mujeres. Que a Atis le pesa su condición masculina se repite en el verso 33: “como indómita novilla que el pesado yugo evitó”. Puede entenderse que Atis, emasculándose, rehuye el pesado yugo del matrimonio⁷⁴⁰, mas para caer en una nueva servidumbre, ya que el incumplimiento de los deberes matrimoniales obliga a pagar el precio de ser un ciudadano demediado que como tal debe abandonar los recintos urbanos y renunciar a la integración social⁷⁴¹.

¡Pobre, pobre alma mía, llorarás una y otra vez!
 Pues, que no haya yo tenido, ¿qué apariencia me queda ya?
 Yo mujer, yo adolescente, yo mancebo (*ephebus*), yo niño fui,
 del gimnasio yo el orgullo, del ungüento yo era la flor,
 a mi puerta gente siempre, siempre tibio estaba mi umbral,
 con guirnaldas bien floridas coronado estaba el hogar
 cuando ya a dejar la alcoba me invitaba, al salir, el sol.

⁷³⁹ Cfr. J. Alvar (2001), pp. 137 y ss.

⁷⁴⁰ Cfr. N. Holzberg (2002), p. 128.

⁷⁴¹ Cfr. K. Quinn (1973), pp. 249-251. Tb. B. M. Näsström (1989).

¿Y ahora yo sacerdotisa, de Cibeles esclava soy?
 ¿Yo una ménade, un estéril, una parte de mí seré?
 ¿Y del verde ida las nieves heladoras yo habitaré?
 ¿En las altas cumbres frigias yo la vida voy a pasar,
 con las ciervas montaraces y el selvático jabalí?
 ya me duele, ya, lo que hice, ahora ya me empieza a pesar.
 (63, 61-73)

El poeta recuerda las estaciones que atraviesa la vida de un varón: Atis, que de hombre se ha convertido en mujer, antaño fue niño y luego efebo, mas se ha negado a dar el siguiente paso, rehusando abandonar la sexualidad femenina y pasiva característica del efebo para adoptar la actitud viril y activa exigible en alguien que ya tiene edad de contraer matrimonio: se ha salido del orden y del ciclo de la reproducción social y se arrepiente: *iam iam dolet quod egi, iam iamque paenitet* (73). La diosa, entonces, le manda la locura (78-83) y Atis "siempre allí su vida toda como esclava permaneció" (90).

Aunque integrado en la vida religiosa de Roma desde al menos el 204 a.C., el culto a Cibeles seguía siendo considerado decadente, femenino y anti-romano. Sus castrados ministros, hasta la época imperial siempre individuos de origen oriental, eran llamados "galos"⁷⁴²; así lo recuerda Marcial en XI, 74:

El rético BÁCARA ha confiado la curación de su pene
 a un médico, rival suyo en amores. BÁCARA se convertirá en un galo.

Catulo, nacido en Verona, en la *Gallia Cisalpina*, no dejaba de ser un "galo", que tal vez temía que la diosa Cibeles le mandara la vesania que se adueñó de Atis. El poema termina con el ruego a la deidad — *domina* como Lesbia— de que le aleje de tal locura, lo cual sugiere que su imaginario erótico se ensanchó hasta el punto, al menos, de acariciarla:

Tú, del Dindimo señora (*domina Dindymi*), Magna Diosa, Cibeles, tú,
 quede, o dueña, de tu furia alejado siempre mi hogar,
 a otros lleva tu locura, a otros mueve y aguijalos.
 (63, 91-93)

Tanta degradación pide castigo; los dioses se han marchado, se dice en parte final del poema 64:

⁷⁴² Cfr. A. Ruiz de Elvira (1995), p. 102.

por confundirse lo bueno y lo malo en locura maldita
 han alejado los dioses de aquí su razón de justicia,
 por lo que ya no se dignan a hacer a los hombres visitas
 ni a permitir que les toquen las luces tan claras del día.
 (64, 405-408)

El *carmen* 64 narra los amores y nupcias de Tetis y Peleo, progenitores de Aquiles. Peleo se enamoró de la diosa cuando el Argos navegaba de Tesalia a Colcis, pues entonces los mortales pudieron ver desnudas a las Ninfas, "cuando del cano abisal emergieron mostrando sus senos" (17). A partir del verso 50 Catulo introduce un largo paréntesis que narra la historia de Teseo y Ariadna, bordada en un cubrecama que reposaba sobre el lecho nupcial de la diosa Tetis, donde podían verlo los invitados a la boda, los cuales miran, en primer lugar, una escena en la que Ariadna mira la marcha de Teseo. La narración retrocede entonces al momento del enamoramiento de Ariadna:

De que pusiera sus ojos en él de pasión la muchacha,
 a quien el lecho inocente que un suave perfume exhalaba
 entre los tiernos abrazos maternos aún la criaba,
 tal como al mirto la vida le dan del Eurotas las aguas
 o primavera a la flor los diversos colores le saca,
 ella de aquél no apartó ni un momento su ardiente mirada
 hasta que todo su ser fue prendido por una honda llama
 y sus entrañas quedaron por ella del todo abrasadas.
 (64, 86-93)

Las expresiones castellanas "ojos de pasión" y "ardiente mirada" traducen respectivamente las latinas *cupido...lumine* y *flagrantia...lumina*, que diseñan una concepción de la mirada como torrente de luz ígnea que emana del que mira, ilumina lo observado y regresa calcinante al observador⁷⁴³. Porque Ariadna está enamorada de Teseo como Catulo de Lesbia, ninguno de los dos puede controlar su pasión y el poeta expresa con precisión estos sentimientos afeminados que él, varón, comprende y comparte:

¡Tú que con cruel corazón desgraciadas pasiones despiertas,
 niño divino, y que mezclas del hombre placeres y penas,
 tú que de Idalio boscoso y de Golgos también eres reina,
 en qué oleajes habéis arrojado esa ardiente doncella
 que por el rubio extranjero suspira y de hacerlo no deja!
 (64, 94-98)

⁷⁴³ Cfr. D. Konstan (1977), p. 57.

Aunque en la colcha estaban bordados con arte figuras de hombres antiguos y virtudes de los héroes (*haec uestis priscis hominum uariata figuris/ heroem mira uirtutes indicat arte* [50-51]), Catulo, en realidad, poetiza la violenta pasión de Ariadna en su momento inicial, cuando se enamora de Teseo, y final, cuando es abandonada y trama su horrible venganza. El poeta adopta un yo afeminado que expresa sus experiencias eróticas y las penas del amor, como si fuera una especie de Atis que se ha emasculado, no sus genitales, pero sí su psicología y su forma de sentir masculina. Este largo poema debe leerse en continuidad con los anteriores y posteriores, como si Catulo hubiera querido generalizar y expresar de manera más ambiciosa sus propias experiencias amorosas y más en concreto la del abandono⁷⁴⁴. Pero no debe olvidarse que Atis y Ariadna comienzan sus respectivos lamentos señalando su alejamiento del ámbito cívico. Uno y otra abandonan sus patrias urbanas y deben marchar al campo (50-51 y 132-133); disgustados por tanta inmoralidad, los dioses se alejan, porque la pasión privada, tangencial en el contexto de los *mores maiorum*, pero que ahora pasa a primer plano, no puede ser la raíz de una relación duradera y socialmente aceptable, esto es, matrimonial⁷⁴⁵.

Puede pensarse entonces que el tema que unifica al *carmen* 64 es la avenencia entre hombres y dioses, que existía en la Edad de Oro y que se ha perdido. En contra de toda la tradición, Catulo no sitúa estos míticos tiempos en un mundo rural:

no hay un curvado rastrillo que limpie el terrero viñado,
ni con la reja incisiva levantan los toros el suelo
la podadera no aclara la sombra del árbol

*non humilis curuis purgator uinea rastris,
non glebam prono conuellit uomera taurus
non falx attenuat frondatorum arbons umbram*
(64. 39-41)

Versos que remiten a la primera presentación de Ariadna, cuando la vemos (pues es una figura bordada en una colcha) abandonada por Teseo, y vemos lo que sigue:

ya no lleva en su rubia melena la ingrávida cinta.
ya su desnuda figura el fino organdí no cubría
ni el delicado sostén abrazaba sus blancas tetitas.

⁷⁴⁴ Cfr. M. C. J. Putnam (1982).

⁷⁴⁵ Cfr. D. Konstan (1977), p. 78.

*non flauo retinens subtilem uertice mitram,
non contacta leui uelatum pectus amicus
non tereti strophio lactentis uincta papillas*
(64, 63-65)

La descripción recuerda esas pinturas eróticas en las que el espectador *ve* a una mujer desnuda que a su vez es vista por un sátiro; hay frescos pompeyanos que muestran a Ariadna de esta manera, observada semidesnuda por Baco y su cortejo de sátiros⁷⁴⁶. Lejos de toda utopía ruralista, en la Edad de Oro catuliana *se ve* el fulgor de la plata y el oro, el brillo de los tronos de marfil y las copas que relucen en la mesa (44-45). Los invitados a las bodas de Tetis y Peleo observan esta opulencia y una colcha una de cuyas escenas muestra a Ariadna desnuda y ebria de amor por Teseo. Ven también la escena del abandono (que Catulo aprovecha para intercalar el famoso lamento) y, finalmente, a Baco acompañado de las Bacantes que viene a redimir a Ariadna:

Pero el florido dios Baco por otro lugar revolaba
con los Silenos de Nisa y los Sátiros como comparsa:
viene buscándote a ti, por tu amor encendido, oh Ariadna,
y junto a él las Bacantes, frenéticas y enajenadas.
(64, 251-254)

Siguen entonces unos versos en los que se describe a las Bacantes y finaliza el episodio de Ariadna:

Tales figuras hacían del rico tejido ornamento
que se abrazaba y cubría el lecho nupcial por completo.
(64, 265-266)

Todos estos personajes ("Los nacidos entonces (...) héroes, linaje de dioses" [22-23]) y todas estas situaciones ("el más feliz de los siglos" [22]) pertenecen a la Edad de Oro. Extraña caracterización de aquellos tiempos que se refuerza, el desconcierto, por el hecho de que el canto nupcial de las bodas de Tetis y Peleo corra a cargo de las Parcas que profetizan el destino de Aquiles, recreándose además en los episodios más crueles de la vida del héroe, y que culmina con el sacrificio de la virgen Polixena. No sorprende que este poema haya sido interpretado en ocasiones como una irónica meditación sobre la Edad de Oro⁷⁴⁷. Tras la intervención de las Parcas comenta Catulo:

⁷⁴⁶ Cfr. W. Fitzgerald (1995), p. 147.

⁷⁴⁷ Cfr. J. C. Bramble (1970), pp. 24-27.

Tales presagios felices las Parcas antaño a Peleo
 en su canción revelaron desde su profético pecho;
 pues los del cielo solían entrar hace tiempo en las casas
 de los varones piadosos, e incluso asistir a las charlas
 de los mortales, cuando éstos aún la piedad conservaban.
 (64, 382-386)

Se leen entonces unos pocos ejemplos de aquellas apariciones de los dioses (384-396), así como la exposición de los delitos que han determinado su ausencia:

Mas, de que toda la tierra manchose del crimen nefando,
 y desterraron lo justo los hombres de su ánimo avaro,
 ya los hermanos bañaron con sangre fraterna sus manos
 y por la muerte del padre cesaron los hijos el llanto;
 del primogénito ansiaba la muerte su padre
 para poder disfrutar de la flor de una virgen casándose,
 e incestuosa la madre, uniéndose al hijo ignorante,
 ya no temió mancillar con su acción a los dioses penates.
 (64, 397-404)

Los lectores de Catulo, individuos cultos capaces de captar la intertextualidad que recorre todo el poema, por fuerza tenían que saber que en la época heroica abundaban tales pecados y que en el mismo libro de Catulo se ejemplifican con abundancia algunos de ellos, los que atentan contra la familia y el matrimonio considerados elementos fundamentales de la reproducción del orden social. Como si Catulo fuera consciente de la disfuncionalidad de lo que él mismo canta, tan sólo admisible en tanto que transfigurado en poema.

He insistido repetidas en que el problema particular de los placeres del sexo (y en general el de las conductas dominadas por la pasión) radica en que implican y presuponen una falta de virilidad, una lamentable pérdida de autarquía: muchos poemas catulianos expresan la tensión no resuelta entre lo que se desea y siente frente a lo que se puede y debe: de un lado la pasión abrasadora, de otro el control de las emociones. Regresemos por un momento a la Ariadna engañada por la palabra:

Esto no fue lo que tú con voz tierna decías antaño
 ni la esperanza esta fue que mi pecho albergó desgraciado:
 me prometiste una alegre unión e himeneos ansiados
 todo son vanas palabras que etéreos los vientos llevaron.
 (64, 139-142)

Se lamenta y sabe que lanza inútilmente sus quejas al viento que "es insensible y no puede ni hablar ni escuchar mis palabras" (166), se queja

de la vaciedad de la retórica masculina (“cuando ya la pasión del deseo quedó satisfecha (*satiata libido est*)/ nada de lo dicho ya es y el perjurio tampoco le inquieta” [147-148]), pero su lamento, paradójicamente, es una pieza de retórica que seduce al dios Baco y la salva (64, 253)⁷⁴⁸. La tensión entre la necesidad de justificar de algún modo la vivencia sentida en la subjetividad y las conductas social y públicamente esperables y exigibles sólo puede expresarse como poesía, como si las conductas sexuales disfuncionales, inadmisibles en sí mismas, pudieran ser sin embargo tolerables como retórica de esas mismas conductas, no como vivencia, pero sí como espectáculo.

En nuestro contexto cultural es habitual pensar que un niño llegará a ser varón por el mero hecho biológico de pertenecer al sexo masculino. En el mundo romano, sin embargo, no se consideraba que la virilidad estaba dada de antemano, sino como algo que antes debía alcanzarse y que siempre cabía la posibilidad de perder. Todo ciudadano romano aspiraba a ser considerado un *vir*, pero para ello no era suficiente con poseer la condición biológica de varón, por encima de ello debía detentar una posición de poder (como padre de familia, como propietario, en el ejercicio de un cargo político o militar...) que le permitiera expresar en público su *virtus*, su “hombría”, su “virilidad”. Las diferencias de género no se expresaban como distinciones de sexo, sino como relaciones de poder, y dado que en el mundo romano la penetración era la práctica sexual que gozaba de absoluta preeminencia, tales diferencias adoptaban sobre todo la forma de radical antagonismo entre los que tenían el poder de penetrar y los que debían someterse, de mayor o menor grado, a él, y que por ello, al margen de su sexo biológico, eran considerados como mujeres, las cuales, en los imaginarios eróticos romanos, se caracterizaban por un deseo sexual inmoderado e irrefrenable. Y la desmesura en las pasiones podía hacer que las mujeres olvidaran su papel, que siendo pasivas por naturaleza se comportaran sin embargo de manera activa⁷⁴⁹. Tal es el caso de Lesbia. Correspondientemente, Catulo adopta una posición femenina; una situación, decía, real, pero sólo admisible como ficción que se representa.

⁷⁴⁸ Cfr. W. Fitzgerald (1995), p. 157.

⁷⁴⁹ En el caso de que las mujeres se comportaran activamente con otras mujeres penetrándolas con su clítoris, la medicina hipocrática —tan antinatural era este comportamiento— recomendaba extirpar esta parte de la anatomía femenina en el caso de que tuviera un tamaño excesivamente grande. Cfr. B.J. Brooten (1996), pp. 162 y ss.

El *Arte de Amar* de Ovidio expresa de manera explícita esta compleja dialéctica entre realidad y ficción, pues que las mujeres que ahora interesan sean proyecciones poetológicas de imaginarios eróticos masculinos, no quita para que estos imaginarios expresen problemas en verdad sentidos, vividos y terriblemente reales. A poco sensible que sea el varón —y los que ahora interesan son sin duda individuos de exquisita y refinadísima sensibilidad—, la reducción de la mujer a pura objetualidad no es el único aspecto de su imaginario erótico, ni tan siquiera el más importante.

5) Para escapar o al menos ocultar la tensión más arriba indicada cabe transformar la subjetividad de la vivencia en la objetividad de un *ars*, y a tal fin pueden seguirse los consejos que Ovidio ofrece en su *Arte de Amar*, donde la mujer se convierte en el objeto o materia sobre la que se ejerce tal técnica⁷⁵⁰. Así, por ejemplo, en su discusión de las *figurae* (III, 769-788), aunque estos versos se encuentran en libro dedicado a la mujeres, se tiene en cuenta sobre todo el placer visual que obtiene el varón: Ovidio las cataloga en ocho tipos, asignando a cada uno de ellos la postura más adecuada, en función de cómo gustar al varón o cómo reducirse a un conjunto de partes-objeto susceptibles de ser deseadas, el desmembramiento del cuerpo femenino bajo la mirada objetualizadora y pornográfica masculina, si se prefiere expresarlo con terminología propia de ciertos sectores de la crítica feminista⁷⁵¹. En cualquier caso, el libro II dedicado a los varones finaliza de forma muy parecida a como lo hace el destinado a las féminas: “a la meta apresuraos a una. El placer, allí, pleno, cuando varón y hembra, al par vencidos, yacen” (II, 727-728) y “Sienta, desatada desde sus más hondas médulas, a Venus la mujer, e igualmente plazca a los dos el acto” (III, 793-794).

Pero en estos momentos no interesa el resultado, sino las estrategias que llevan a él y desde esta perspectiva el *Arte de Amar* es un manual del arte de la seducción. No por inspiración divina, sino tomando pie en su propia experiencia empírica (“el uso aconseja esta obra; acatad al vate perito” [I, 29]), Ovidio explica qué papeles asumir en la comedia de la seducción, pues el amante ovidiano, como el *sapiens* estoico en la tradición del *theatrum mundi*, es un actor para el que la vida es representación, un bordado en el sobrecama del

⁷⁵⁰ Cfr. M. Myerowitz (1985).

⁷⁵¹ Cfr. H. N. Parker (1992), pp. 95-97.

tálamo nupcial de una diosa. De acuerdo con Ovidio, el deseo antecede al objeto, pues el varón no se enamora de una mujer, sino que deseoso primero de amor debe encontrar a continuación qué puede satisfacer su deseo (*principio, quod amare uelis, reperire labora* [I, 35]): no sorprende que asigne al varón el papel tradicional de cazador (I, 41 y ss.), sí es más notable el coto de caza que le marca, siempre escenarios urbanos y muy en particular el teatro (I, 90 y ss), el circo (135 y ss.) y la arena donde compiten los gladiadores (163 y ss.). El espectáculo del amor nace en lugares donde se ofrecen espectáculos. Comienza entonces la representación, especialmente patente allí donde se juegan estrategias de fingimiento.

Aunque las mujeres simulan que no les place el "amor furtivo", es mentira (I, 276-278), pues en ellas habita el deseo incluso más furioso que en los varones (*parcior in nobis nec tam furiosa libido* [281]). Su pasión erótica es desbordante como prueban los casos de Biblis, Mirra y Aérope, que cobijaron pasiones incestuosas, el de Pasifae, que se entregó a un toro, o el de los excesos no menos devoradores de Clitennestra, Medea o Fedra, que cometieron terribles actos llevadas por un deseo no menos terrible. El inicial rechazo femenino debe entenderse en el sentido de que ellas adoptan un papel fundamental para que siga desarrollándose la representación, o lo que es lo mismo, para que Ovidio desarrolle el papel complementario, a cargo del varón, que responde a la simulación de su dama jugando el papel correspondiente: se gana a la esclava de confianza de la mujer (I, 351 y ss.), escribe cartas (I, 435 y ss) y, en fin, insiste una y otra vez (I, 457 y ss.). En los versos 609-611 se expresa con claridad la situación: el varón debe actuar como amante e imitar con sus palabras las llagas del amor (*est tibi agendus amans imitandaque uulnera uerbis*), tiene que buscar ganarse la confianza de la muchacha sirviéndose de cualquier arte (*haec tibi quaeratur qualibet arte fides*), pues tanto él como ella saben que no está en juego ser creídos (*nec credi labor est*); el varón debe responder al papel que juegan las mujeres, pues si ellas representan el de objeto de deseo o materia del *ars*, dado que se ven a sí mismas como susceptibles de ser amadas (*sibi quaeque uidetur amanda*), el varón deberá desempeñar el de sujeto de deseo. Siguen entonces unos versos que advierten que puede convertirse en realidad lo al principio fingido (*quod incipiens finxerit esse, fuit*) y hacerse verdadero el amor antes falso (*fiet amor uerus, qui modo falsus erat*). Aunque los consejos que Ovidio da en el *Arte de amar*, en la medida en que desarrollan un *ars* de la seducción, sólo son capaces de generar situaciones altamente artificiales, pueden convertirse en realidad. En todo caso, el poeta no se ocupa de ella, sino de sus

condiciones de posibilidad, me refiero a las estrategias a desarrollar si se desea alcanzar determinado fin que en si mismo queda fuera de los dominios del *ars amatoria*: un imaginario erótico sólo instrumental, como los versos del *Arte de amar*.

El *exemplum* de Ulises refuerza esta lectura de acuerdo con la cual se deciden esas estrategias instrumentales en las que era maestro el héroe "de los muchos ardides", y más en concreto estrategias verbales. Ovidio denomina al héroe "facundo" (*non formosus erat, sed erat facundus, Vlixes*), pues aunque carecía de hermosura física, gracias a la magia de la palabra "torturó con amor a las ecuóreas diosas" (II, 124). ¿Cuáles son entonces los rasgos fundamentales del papel de varón en la comedia del amor? ¿qué palabras debe proferir? El varón, sujeto del deseo, debe asumir el papel de objeto de deseo, presentándose como deseable (*ut ameris, amabilis esto* [II, 107]) y siguiendo esa dialéctica de feminización que ya vimos en Catulo, pues la suavidad (II, 145 y ss.) y la paciencia (II, 177 y ss.) que recomienda Ovidio son cualidades (y estrategias) femeninas. Parece que los papeles se invierten y que la parte activa pasa a representar un papel pasivo:

Cede a la que se te opone; cediendo, saldrás victorioso;
tan sólo haz los papeles que ella te ordene que hagas.
Ella acusa, acusarás; todo aprobarás cuanto apruebe;
di lo que dirá; lo que ella niegue, niega;
Si riere, junto ríe; acuérdate de llorar, si llorare.
Imponga las leyes ella a los rostros tuyos.
(II, 197-202)

El mismo Hércules, paradigma de virilidad, no dudó en desempeñar tareas femeninas (217-222). Con todo, en esta representación la inversión obedece a razones estratégicas, pues los papeles no se invierten en realidad, sino que el varón, facundo como Ulises, debe hacer creer a dama que se han invertido (*utilitas tua sit, titulus donetur amicae* [II, 294]). Así, por ejemplo, aunque suele pensarse que alabar la hermosura de las mujeres es estrategia infalible de seducción, Ovidio no recomienda exactamente esto, sino algo mucho más sutil: hacer que la mujer piense que el varón piensa que ella es máximamente bella (*attonitum forma fac putet esse sua* [II, 296]), porque el artificio sólo da resultados cuando queda oculto: *si latet ars, prodest* (II, 313), pues al igual que sucede en toda representación el problema no es la simulación, sino que sea descubierta, "no destruyas tus palabras con tu rostro", recomienda Ovidio.

El libro III del *Arte de amar* está dedicado a dar armas a las féminas. En general, Ovidio les sugiere mantenerse y mostrarse bellas, para lo

cual diseña estrategias para gustar a los hombres, referidas a los arreglos, al vestido y a ciertas habilidades sociales como cantar, danzar o recitar poemas. Dado que mujeres son más sensibles que los varones a las acometidas del amor (28 y ss), y puesto que su deseo es desbordante, se recomienda la inversión de esta situación: que finjan rehuir los placeres del amor. El poeta desnuda su alma masculina:

Lo dulce no sufrimos; nos renueve algún jugo amargo.
 La barca en vientos propios muere a menudo hundida.
 Esto es lo que no consiente que sean las esposas amadas:
 que las encuentran, siempre que quieren, sus maridos.
 (II, 583-586)

Lo confiesa: sólo ama herido (*en ego confiteor, non nisi laesus amo* [II, 598]), pues al igual que los varones debían hacer creer a las mujeres que ellos las creían muy bellas, las mujeres deben hacer creer a los varones que ellas creen que son amados (*efficite, et facile est, ut nos credamus amari* [II, 673]).

Ni en el caso del varón ni en el de la mujer hay engaño, sino papeles que deben desempeñarse. Con mayor exactitud: el amor es engaño y mentira como lo es el *Arte de Amar*: al igual que el varón caza a la mujer, el poeta atrapa a sus lectores. De aquí la seducción del texto poético, sucedáneo o representación de la mujer cantada en el poema, pues en realidad el varón no ha capturado a la muchacha, sino el arte enseñado por Ovidio (*arte mea capta est, arte tenenda mea est* [II, 12])⁷⁵²: inflama el varón a la mujer y la mujer al varón, pero el texto poético seduce a ambos, porque quien aprende el arte de la seducción queda seducido por Ovidio, amante y amado a la vez, como el Narciso de sus *Metamorfosis*:

Y mientras ansia apaciguar la sed, otra sed ha brotado; mientras bebe, cautivado por la belleza que está viendo, ama una esperanza sin cuerpo; cree que es cuerpo lo que es agua (*Met.* III, 415-417).

Narciso es sujeto-objeto idéntico de la seducción amorosa: *ut ameris, amabilis esto* (*Ars* II, 107), para que te amen, se susceptible de ser amado, y viceversa: quien dice que no ama, ama (*qui nimium multis non amo dicit, amat* [*Rem.* 648]), pues juega aún un papel en la comedia del amor, como cuando Catulo se pide a sí mismo no sentir y no querer, porque siente y quiere (8), o como cuando Ovidio dice haberse liberado de las cadenas y se avergüenza de haber soportado lo que le avergonzó

⁷⁵² Cfr. A. Sharrock (1994), pp. 27-29.

aguantar, mostrando de este modo que está obligado a amar aunque no quiera (*Am.* 11). La escena del cazador cazado (de nuevo sujeto-objeto idéntico) es fundamental en la comedia del amor.

El verso 107 (*sit procul omne nefas, ut ameris, amabilis esto*) aparece como culminación de un pasaje en el que se rechaza el empleo de drogas afrodisíacas, pero donde se compara a la poesía con ellas.

Alguien se engaña, si recurre a las artes Hemonias
y da lo que a la frente del tiempo potro quita.

El sentido de la perífrasis es claro si se recuerda que el hipómanes es una carnosidad que tienen los potros al nacer, producto de los fluidos sexuales de la yegua, empleado para preparar filtros amorosos. Mas por otra parte:

La Fasia [Medea], al Esonida, Circe ha Ulises hubiera tenido,
si amor, por sólo un carmen, salvado ser pudiera.

Hay versos, sin embargo, en los que Ovidio celebra el poder de la poesía. Cito *Amores* II, 1, 23-28 por la versión de Antonio Ramírez de Verger:

Versos hacen bajar los cuernos de la luna sangrienta
y hacen volver a los niveos caballos del Sol en su curso:
con versos saltan las serpientes con las fauces partidas
y a sus fuentes de vuelta regresa el agua;
con versos cedieron las puertas y el cerrojo en la jamba
introducido, aunque era de roble, cedió vencido con versos.

La idea también se expresa en *Amores* I, 8, donde aparece una hechicera, Dipsis, que "conoce las artes mágicas" y "los poderes de las hierbas (...) y del veneno de una yegua en celo":

Cuando quiere, se amontonan las nubes por todo el cielo;
cuando quiere, brilla el día en el claro firmamento.
He visto, si me creéis, destilar sangre a las estrellas:
roja de sangre estaba el rostro de la luna.

Virgilio también piensa que la poesía ejerce un poder mágico sobre la naturaleza y sobre los enamorados (*Buc.* VIII, 89 y ss.)⁷⁵³: con versos (*carmina*) del cielo baja la luna, con ellos Circe transformó a los compañeros de Ulises, gracias a ellos se quiebra la fría serpiente, y mediante ellos Alfesibeo quiere atraerse a Dafnis: *ducite ab urbe domun,*

⁷⁵³ Cfr. A. M. Tupet (1976), pp. 385-386.

mea carmina, ducite Daphnin. Espinosa Pólit vierte *carmina* por “hechizos” y Arturo Soler Ruiz por “encantamientos” y “conjuros”, como si los traductores, comprendiendo el más profundo sentido de estos versos, quisieran expresar el poder mágico de la poesía, mágico, decía, por su poder seductor, como el de las artes Hemonias y de resultados similares al del hipómanes. Se enfrentan y complementan de este modo dos técnicas: el *ars amatoria* y el *ars magica*, como si fueran dos artes diferentes pero convergentes, pues el *Arte de Amar* también es un *carmen* y un *ars magica*⁷⁵⁴. Pero la seducción no surge por usar hierbas y afrodisíacos, sino gracias al arte de la palabra como estrategia de representación: no hay violencia física, sino formas más sutiles y refinadas de coacción, que apuntan a la elaboración de una retórica de las pasiones eróticas creada por el poeta, tan hechicero como Dipsas, el nombre de la alcahueta de *Amores* I, 8, y *dipsas*, en griego, es palabra que designa a una serpiente de mordedura extraordinariamente venenosa, tanto como los seductores versos de Ovidio.

Las artes mágicas vuelven a mencionarse en unos versos que se ocupan de los celos: cuando “la mujer —la rival del lecho común descubierta— arde y tiene en el rostro las prendas de su mente” (II, 377-378). Ovidio sugiere negar todo e intensificar la actividad sexual, para lo cual se recomienda en ocasiones el uso de sustancias afrodisíacas (409-414), que Ovidio rechaza con energía argumentando que Venus “no consiente así ser obligada”. A continuación, sin solución de continuidad, recomienda dar celos: “a amor debe excitarse con agujones vivos. Haz que tema por ti, y recalienta su mente entibiada” (II, 444-445). No se contradice, sino que como el auriga o el navegante varía la estrategia en función de las cambiantes circunstancias (II, 426-434), que en unas ocasiones obligan a representar un papel y en otras otro. De aquí la superioridad del *ars amatoria* sobre el *ars magica*, porque sólo aquél, el mismo *Arte de amar* compuesto por Ovidio, da las herramientas para llevar a cabo este juego de afirmación y negación, que, a su vez, permite diferentes papeles según las circunstancias: Venus sí consiente ser obligada de este modo, por medio del arte de la palabra.

Antaño, en la Edad de Oro, cuando “el género humano en los solos campos erraba”, lo que la mujer y el varón hacían “sin ningún maestro aprendieron”: Venus cumplía entonces su dulce obra al margen de toda técnica (*arte Venus nulla dulce peregit opus* [II, 480]). En la actualidad, sin embargo, se necesitan fármacos (*medicamina*), no los preparados

⁷⁵⁴ Cfr. A. Sharrock (1994), p. 65.

por Macaón, hijo de Asclepio y muy ilustre médico, sino los que Ovidio receta en su *Arte de amar* (*illa machaonios superant medicamina sucos* [II, 491]). Llegamos de este modo al punto de inflexión del imaginario erótico ovidiano, pues precisar estos fármacos, que Ovidio redactara un arte de amar (*arte regundus amor* [I, 4]) para que quien lo lea ame doctamente (*hoc legat et lecto carmine doctus amet* [I, 2]) supone reconocer de manera implícita que Venus no se encuentra cómoda en estas latitudes y tiempos: de aquí la necesidad de transformar el amor en un *ars* representativo, porque no se necesita una técnica para amar —no la requerían antaño los hombres ni ahora los peces, las pájaros o los caballos (II, 481-488)—, sino para desempeñar con dignidad y soltura el papel de amante, un “rol”, como dicen los sociólogos, entendiéndose por tal una conducta apropiada a ciertas situaciones, pero no a otras, por relación a un código de creencias (en este caso, un “imaginario erótico”), que ahora, sin embargo, como sucedía en el caso de Ariadna, se muestra en toda su duplicidad, pues su verosimilitud sólo se alcanza como retórica que al afirmarse se desenmascara a sí misma como retórica, como *medicamina*. Los mismos sociólogos afirman que la identidad es el punto de confluencia entre aquello que una persona desea ser y lo que el mundo le permite ser: la intersección entre el deseo y la circunstancia, pero en estos tiempos y estas latitudes el primero se ha convertido en una técnica y la segunda en un *tópos* retórico, tal vez para así ocultar la debilidad de fondo que en estos imaginarios supone sucumbir a una pasión que sin embargo se canta y celebra. Del mismo modo que el sabio estoico afirma representar un papel, para, de esta forma, caso de tener que hacer algo indecoroso, poder sostener que su acción en nada afecta a lo importante, su libertad interior, así, el amante ovidiano quiere vencer el pudor que disimulaba el objeto de su deseo, pues sólo desea quien carece y carece quien no tiene la virilidad necesaria (y exigible dentro de este mismo imaginario) para que su deseo sea tan sólo un rumor acallable con facilidad: tener que leer los 2328 versos del *Arte de amar* sólo prueba qué malos amantes somos. El cazador ha sido cazado.

Las cosas, sin embargo, suelen ser más complicadas de lo que parecen a primera vista; pienso en estos momentos en lo que Paul Veyne ha denominado “la paradoja del perezoso enérgico”, esos individuos que no sólo llevaban una doble vida, sino que, lejos de toda retórica y de toda construcción poetológica de imaginarios, hacían pública ostentación de esta duplicidad⁷⁵⁵. El mismo Escipión, figura

⁷⁵⁵ Cfr. P. Veyne (1991), p. 224.

de todo punto ejemplar, se entregó en su juventud a toda suerte de placeres (Aulo Gelio, VII, 8, 5). Sila, señala Salustio, "se daba a la disipación en los momentos de ocio, pero nunca los deleites le hicieron desatender sus deberes" (*Bell. Iug.* XCV, 3). César también formaba parte de estos personajes. Incluso Catilina, como Cicerón reconoce⁷⁵⁶. Petronio "se pasaba el día durmiendo y la noche en sus ocupaciones y en los placeres de la vida"; sin embargo, "como procónsul de Bitinia y luego como cónsul se reveló hombre de carácter y a la altura de sus obligaciones" (Tác. *Ann.* XVI, 18, 1-2). Aunque las costumbres del emperador Otón eran extraordinariamente afeminadas, "gobernó su provincia como excuestor con una moderación y una falta de codicia singulares" (Suet. *Otón*, 3, 2) y a su muerte sus soldados le proclamaron "el más valiente de los hombres y un emperador excepcional" (12, 2; cfr. tb. Marcial, VI, 32). Tal vez estos individuos siguieron los consejos que Horacio brinda en su segunda Sátira (I, 2, 114-119) y averiguaron los límites que la naturaleza impone a los deseos. Otros individuos recurrieron a la senda del matrimonio, el cual, como habrá que ver en las siguientes páginas, no deja de ser otra forma de racionalización de los deseos.

6) Los estoicos enfatizaban el valor espiritual del amor y criticaban sus aspectos erótico-pasionales⁷⁵⁷, pensando que "los amores, si son honestos, no son ajenos al sabio" (SVF III, 651) y que éste ama a los jóvenes a causa de la belleza de su alma: "por lo que también el sabio es inclinado al amor y amará las cosas dignas de estima, por ser nobles y bellas" (SVF III 650). Pero Sexto Empírico ya advierte:

El que dice que el amor "es un esfuerzo por procurarse la amistad" sobreentendiendo la expresión "de jóvenes florecientes", aunque no lo exprese abiertamente; en efecto, nadie ama a los viejos y a los que no están en la flor de la edad. (*Adv. Math.* VIII, 239)

Con toda claridad y de manera explícita Plutarco:

⁷⁵⁶ "Y es que Catilina, como supongo recordaréis, tuvo muchísimos atisbos, si no claros, al menos que se dejaban entrever, de las más relevantes cualidades. (...) Sentía en abundancia el atractivo de los placeres; pero le estimulaba también la actividad y el trabajo. Le abrasaba el fuego del placer vicioso y, a la vez, florecía en él el deseo del arte de la guerra. No creo yo que haya habido jamás sobre la tierra otro portento igual en el que se hayan fundido gustos y apetitos innatos tan contrarios, tan opuestos y tan contradictorios" (*Pro Cael.* 12).

⁷⁵⁷ Cfr. D. Babut (1963).

Y necesita alguna excusa noble para acercarse a los bellos y lozanos mancebos. Su pretexto, por tanto, es la amistad y la virtud. Se cubre de polvo, toma baños fríos, frunce las cejas, y exteriormente declara practicar la filosofía y la prudencia a causa de la ley. Mas luego de noche y en la calma: "dulce es la cosecha en ausencia del guardián". (*Erot.* 752 a)

Tal vez para evitar estas tensiones y esquivar los peligros del amor los estoicos tendieron a racionalizar la vida erótica bajo formas matrimoniales. Zenón, que aún no había olvidado la herencia cínica más antigua, es ambiguo: en ocasiones lo recomienda (SVF I, 270), quizá teniendo presente la ejemplar relación de su maestro Crates con Hiparquía, hermana del también filósofo Metrocles (DL. VI, 96-97), pero en otros momentos sostiene que las mujeres deben ser comunes entre los sabios "de tal modo que cualquier hombre usa cualquier mujer" (SVF I, 269). Crisipo es más claro: aunque el matrimonio no es un "deber" en el sentido estricto de la palabra, sí es "conveniente"; pero esto el sabio se casará y engendrará hijos, "pues estas cosas convienen a la naturaleza del ser viviente racional, sociable y hecho para el afecto mutuo" (SVF III, 686)⁷⁵⁸.

En esta misma tradición, Séneca recomienda el matrimonio para "no resbalar", o sea, por razones muy similares a las esgrimidas por Pablo de Tarso. El problema general del temor a perder el control sobre uno mismo es muy acuciante en el caso de las pasiones eróticas, por ello el varón siempre debe estar sobre aviso, porque la mujer — señala Séneca —, "es un animal carente de inteligencia y, si no le añaden conocimientos y gran erudición, es feroz y desmesurado en sus pasiones" (*Const.* 14, 1). Esta caracterización se aduce para resaltar la "locura" de quienes creen que pueden ser ofendidos por ellas, pero en otros textos en los que no está en juego el *sapiens* que ha alcanzado la perfección moral, sino individuos aún en camino hacia este ideal, el peligro femenino, las pasiones eróticas en todo su esplendor, alcanza una dimensión mucho más general. En *ad Luc.* 116, 5 Séneca cita con aprobación la respuesta que Panecio ofreció a un joven que había preguntado si el *sapiens* debía amar; el filósofo estoico respondió que del sabio se hablará en otro momento, pero que a aquellos todavía alejados de la sabiduría no debe permitírseles rendirse "a una pasión agitada, desenfrenada, sometida a otro y

⁷⁵⁸ Sobre la concepción cínico-estoica del matrimonio cfr. W. Deming (1995), pp. 50-107.

degradante para uno mismo”⁷⁵⁹. Séneca concluye que en la medida de nuestras fuerzas hay que alejarse “del terreno resbaladizo, porque en el seco tampoco nos mantenemos con mucha firmeza” (*ad Luc.* 116, 6), pues la mejor manera de no sucumbir a la tentación es evitarla (*ad Luc.* 123, 10-12). Si no se obra de esta manera se corre el peligro de no poder evitar los excesos ejemplificados en muchas tramas trágicas: aunque las desmesuras narradas en su *Medea*, por ejemplo, no constituyen una historia de amor cotidiana, pueden entenderse como advertencia de lo que puede suceder cuando uno se descuida, pues nadie que ame puede estar seguro de, en un momento determinado, no protagonizar una tremenda historia de adulterio, celos y desgracia final⁷⁶⁰.

Gracias al *Adversus Iovinianum* de San Jerónimo conocemos fragmentos del *De matrimonio*⁷⁶¹ de Séneca:

Todo amor a la mujer de otro es escandaloso; incluso demasiado amor a la propia mujer. Un hombre prudente debería amar a su mujer con discernimiento, no con ternura. Tendría que controlar sus deseos y no dejarse arrastrar hacia la cópula. No hay nada tan inmundo como amar a una mujer igual que a una amante.

Recuerda entonces las cuitas matrimoniales de Cicerón, Sócrates, Sila, Pompeyo y Catón el Viejo, la conducta de mujeres como Pasifae, Clitemnestra, Erifila y Helena, y concluye, también dentro de la tradición estoica, que las mujeres son un inconveniente para la autarquía y la libertad a la que aspira el sabio. En el ensayo *De remediis fortuitorum* consuela a un amigo que ha perdido a una buena esposa señalándole que ignora si en el futuro habría permanecido honesta, dado que nada hay tan voluble y poco digno de confianza como la condición femenina (*Suppl.* 54). De donde se sigue que el matrimonio es, en todo caso, un mal menor y un deber en función de la procreación de hijos legítimos.

En *Pláticas III*, 7 Epícteto polemiza con un epicúreo, y tras la obligada discusión acerca de qué placeres son preferibles, si los de la carne o los del espíritu, se llega a la cuestión que en estos momentos

⁷⁵⁹ “Si nos mira complacida, nos seduce su amabilidad; si nos desprecia, nos excita su altivez. Nos perjudica por igual la condescendencia del amor como su desdén: la condescendencia nos cautiva, el desdén lo combatimos”.

⁷⁶⁰ *Medea*, dice la nodriza, “presenta síntomas de todas las pasiones”: Su cara se inflama, jadea desde lo más hondo de su pecho, lanza gritos, sus ojos riega con desbordante llanto, se muestra radiante de alegría” (387-389). Cfr. M. Nussbaum (1994), p. 441.

⁷⁶¹ *Supplementum* (ed. Hasse), Leipzig, 1902, pp. 26-32.

interesa, la del matrimonio. Es significativo el contexto en el que se insertan los opiniones de Epícteto, el absurdo y el sinsentido que supone una “ciudad de epicúreos”, pues cómo puede haber *pólis* si nadie se casa, si nadie engendra hijos y si nadie se mezcla en política: “¿Qué ocurrirá entonces? ¿Dónde saldrán los ciudadanos? ¿Quién los educará?” (*Plát.* III, 7, 199). La correlación permite comprender que para Epícteto el matrimonio es sobre todo un asunto político, más aún, un deber político, que, sin embargo, no atañe al *sapiens* en toda su pureza, ese individuo que es rey y amo de sí mismo por y gracias a su radical desprendimiento de todo lo superfluo⁷⁶². Quien ha alcanzado tal grado de perfección tiene una inequívoca misión social. Si viviéramos en una sociedad perfecta, nada impediría que el sabio se casara y tuviera hijos, pues en tal caso “su mujer sería otra como él, y el suegro otro que tal, y los hijos al mismo tenor se criarían” (*Plát.* III, 22, 69). Sin embargo, como no es el caso, el sabio no puede permitirse ninguna distracción (“hacer ciertas demostraciones al suegro, corresponder con los otros parientes de la mujer, con la misma mujer”) que lo aparte de su alta misión. A la objeción de que Crates se casó, Epícteto responde que su mujer Hiparquía era —como dice Diógenes Laercio—, “otro Crates” (DL VI, 96), y que no interesan los matrimonios excepcionales, sino los ordinarios, que en modo alguno convienen al sabio, que no se casa ni tiene hijos, porque cría a todos los hombres y considera a todos los varones y mujeres hijos suyos (*Plát.* III, 22, 81). En estos momentos, cuando habla el Epícteto más cínico, sale a relucir esa veta que se remonta a Antifonte, que consideraba el matrimonio un *mégas agôn* (87 B 49 DK), y a Diógenes, que recomendaba la masturbación frente a las relaciones sexuales con mujeres porque requiere menos tiempo y esfuerzo, que el filósofo necesita para la filosofía (*Ep.* 44)⁷⁶³.

Cayo Musonio Rufo se plantea explícitamente si el matrimonio es un estorbo para filosofar (*Dis.* XIV). “La filosofía consiste en ocuparse de la perfecta honestidad y nada más” (*Dis.* IV, 19, 13-14), porque la virtud no es una ciencia “sólo teórica, sino también práctica, como la medicina y la música” (*Dis.* VI, 22, 5). No sólo hay que saber que no hay que dejarse vencer por los placeres, hay que ejercitarse en

⁷⁶² “Vedme, no tengo casa, ni patria, ni hacienda, ni esclavos; en el suelo me acuesto, sin mujer, sin hijos, sin un mal cuartel, sino tierra sólo y cielo y una mala capa”. (*Plát.* III, 22, 47)

⁷⁶³ A. J. Malherbe (1977).

oponerse a ellos, es preciso “que la práctica siga al aprendizaje de los conocimientos que se refieran a cada virtud, si es que ha de resultar-nos algún beneficio de este aprendizaje” (*Dis.* VI, 23, 10). La cuestión de la relación entre filosofía y matrimonio debe plantearse teniendo en cuenta que ser filósofo es comportarse de determinada manera, porque el *sapiens* no sólo reconoce lo bueno y lo malo, lo conveniente e inconveniente, lo beneficioso y lo perjudicial, sino que se conduce de manera buena, conveniente y beneficiosa⁷⁶⁴. Y, de acuerdo con Musonio, es “adecuado y conveniente” casarse y tener hijos. Dicho con palabras más próximas al riguroso estoicismo que impregna todo su pensamiento: quien se casa y tiene hijos obedece a la naturaleza, pues no en vano “el demiurgo que hizo al hombre” dividió a la naturaleza humana en dos sexos, e hizo “surgir un fuerte deseo” del varón por la mujer y de ésta por aquél. Sin embargo, de aquí no se sigue que tal demiurgo quisiera “que ambos convivieran y estuvieran juntos y se ocuparan a la par de los asuntos de la vida de ambos y que fuera asunto de ambos a la vez la generación y la crianza de los hijos para que nuestra raza fuera eterna” (*Dis.* XIV, 70, 10-71, 5), no se sigue a menos que se presuponga —como hace Musonio—, que el género humano toma pie en la ciudad, la ciudad en la familia y la familia en el matrimonio.

Musonio Rufo es un pensador sutil y sabe que para que “nuestra raza” sea eterna es suficiente con que haya generación, sin necesidad de que ésta se encauce bajo formas matrimoniales: por esto no se limita a hablar de “generación”, sino que añade “conforme con la justicia y la ley”. Por ello el filósofo debe casarse, porque si el matrimonio conviene a todo hombre, más todavía a los que se definen por ser más justos, mejores y más honorables que el resto de los mortales. Dicho de otra forma, la generación bajo formas no matrimoniales no da lugar a la sociedad y Musonio Rufo piensa que el hombre es por naturaleza social, está hecho para vivir en comunidad, pero no cualquiera de ellas, sino aquella que tiene en su raíz el matrimonio. Procrearse fuera de él tal vez sea pertinente para el interés propio, pero hacerlo dentro de esta institución es beneficioso para el interés común. De donde se sigue que el filósofo, individuo máximamente justo y que subordina su interés particular al bien común, deberá casarse más que nadie.

⁷⁶⁴ “Pues el filosofar no parece que sea otra cosa sino buscar de palabra y llevar a cabo de obra lo que es adecuado y conveniente” (*Dis.* XIV, 76, 15).

La ética conyugal alcanza, tal vez, su máxima expresión en Plutarco. Frente a la tesis estoica tradicional, que veía en el matrimonio un obstáculo para la vida filosófica, el "Prefacio" a los *Deberes del matrimonio* expresa la importancia del *lógos* para el matrimonio, ilustrándola con la imagen de las Musas como compañeras de Afrodita ("que las Musas asistan y cooperen con Afrodita")⁷⁶⁵. Al final de la obra se vuelve sobre las Musas y la filosofía: la felicidad de la novia está asegurada porque participa "de los frutos que las Musas producen y regalan a los que admiran la educación y la filosofía" (*Praec. con.* 146 a)⁷⁶⁶. Al menos en cierto sentido, los *Deberes del matrimonio* pueden entenderse como un conjunto de preceptos para la racionalización de los deseos eróticos. El *lógos* que debe presidir las relaciones conyugales se contrapone al fuego de la pasión y a las pócimas amorosas⁷⁶⁷, si bien Plutarco no critica "el ardiente amor de los recién casados", señala la necesidad de encauzarlo de manera racional⁷⁶⁸. La ética matrimonial plutarquea apunta a la razón en función de la estabilidad, situación común en los momentos en los que se aprecian síntomas de desgaste de la voluntad de controlar y dar forma al orden público, cuando es habitual que las formas familiares de convivencia en cuya raíz está el matrimonio se conciban como un refugio idealizado de valor moral superior al dominio público. El amor conyugal se convierte entonces en fin en sí mismo, incluso al margen de la procreación.

Tradicionalmente, el matrimonio se justificaba *non voluptatis causa, sed propagandi generis*, por decirlo con Séneca (*Cons. Helv.* 13, 4). Musonio Rufo matiza: es preciso que marido y mujer convivan con

⁷⁶⁵ "De las muchas y hermosas consideraciones de las que se ocupa la filosofía, ésta que trata del matrimonio no es, en modo alguno, la que merece menor atención, pues con ella la filosofía ejerce un atractivo sobre los que se han unido en una vida común y los hace afables y afectuosos unos con otros" (*Praec. con.* 138 b).

⁷⁶⁶ Cfr. L. Goessler (1962), p. 45.

⁷⁶⁷ Cfr. C. Patterson (1999), p. 131.

⁷⁶⁸ "Es necesario pensar que el ardiente amor de los recién casados, que se enciende por la hermosura del cuerpo, no es duradero ni constante a menos que, estando asentado firmemente en la moral y sujeto a la razón, adquiera una animada disposición" (*Praec. con.* 138 f). Sobre las pociones escribe en el precepto 5: "La pesca con veneno es un método fácil y rápido para coger peces, pero los hace incomedibles y los echa a perder. Así, las mujeres que idean filtros y hechizos para los maridos y los conquistan por medio del placer viven con ellos trastornados, necios y corrompidos. En efecto, ni a Circe le aprovecharon los hombres que había encantado ni pudo servirse de ellos para nada después de haberlos convertido en cerdos y en asnos, en cambio a Odiseo, que tenía juicio y vivía con ella con discreción, lo amó de manera extraordinaria" (*Praec. con.* 139 a).

el fin de “vivir el uno para el otro y obrar el uno para el otro y considerar que todo es común y nada es propio, ni siquiera el cuerpo” (*Dis. XIIIa*, 67, 10), y ello, a su vez, con vistas a la procreación; ahora bien, bajo ciertas condiciones, pues Musonio, ya lo indicaba, sabe que la procreación es posible fuera del matrimonio, a saber, “mediante una unión de otra clase, como se unen entre sí los animales”. Es necesario “que en el matrimonio se produzca la convivencia y la mutua solicitud entre el hombre y la mujer”; el matrimonio no tiene en su raíz tan sólo el deseo de tener hijos, sino también el de esa “solicitud”⁷⁶⁹. Aunque Musonio Rufo es fiel a la tradición cuando afirma que el fin del matrimonio es procrearse como imperativo social, añade que también son necesarias ciertas disposiciones de carácter, digámoslo así, más personal. Plutarco expresa la misma idea con contornos más nítidos tal vez porque para él, de forma más clara que para Musonio, la filosofía es sobre todo asunto privado. Si para el primero el matrimonio es un deber cívico bueno para el filósofo, para el segundo lo es como amistad erótica que, platónicamente, se asienta sobre el ascenso hacia la belleza⁷⁷⁰.

El precepto 34 distingue tres tipos de uniones: “el matrimonio de dos personas que se quieren”, “el de los que se casan por la dote o por los hijos” y “el de los que duermen juntos por placer”; sólo la primera de ellas, afirma Plutarco, “forma una sola naturaleza”⁷⁷¹. Frente a los fines extrínsecos de estas dos últimas uniones, el auténtico matrimonio tiene valor en sí mismo, pues es una afinidad de almas (*sympatheia*), un vínculo de afecto que se genera con el tiempo y la convivencia; por ello requiere una *téchne* de vivir en común, en la que es fundamental la fidelidad. “El arte de conducirse en el matrimonio —señala Foucault— se definiría menos por una técnica de gobierno y más por una estilística del lazo individual”⁷⁷².

⁷⁶⁹ “Pues donde esa solicitud es perfecta también de manera perfecta se la proporcionan mutuamente los cónyuges, rivalizando por vencer en eso el uno al otro, y ese matrimonio está en la situación que conviene y es digno de envidia, pues es hermosa esa convivencia” (*Dis. XIIIa*, 68, 5-10).

⁷⁷⁰ Cfr. M. B. Crawford (1999), p. 290.

⁷⁷¹ En *Erótico* 767 c-d escribe: “Unos, atraídos por pequeñas dotes de miserables mujercillas, las empujan con sus riquezas a la administración del hogar y a sórdidas cuentas, y peleando con ellas cada día las tienen en un puño. Otros, deseosos de hijos más que de mujeres, como las cigarras depositan el semen en una cebolla o en algo similar, así, después de fecundar rápidamente cualquier cuerpo que encuentran y de recoger el fruto, se despiden ya del matrimonio o, si perdura, no se preocupan de él ni consideran digno amar ni ser amado”.

⁷⁷² M. Foucault (1987), p. 138.

7) De acuerdo con Musonio Rufo sólo son justas y legítimas las relaciones sexuales “en el matrimonio y cuando tengan por fin la procreación” (*Dis. XII, 64, 1-5*), de donde se sigue “la falta de licitud y de decencia” del adulterio. Cabe aceptar que el adúltero “ofende al marido de la mujer a la que corrompe”, entre otras razones porque el varón tiene la expectativa de que sus hijos sean suyos, pero ¿dónde está el problema de mantener relaciones sexuales con prostitutas o con mujeres solteras, situaciones en las “no se ofende a nadie, ni tampoco se echa perder la esperanza de hijos de nadie?”. Musonio Rufo responde que el infiel se ofende a sí mismo⁷⁷³, sucumbe a la *akrasía*, incapaz de controlarse a sí mismo, es “vencido por un placer vergonzoso y se deleita en ensuciarse, como los cerdos”⁷⁷⁴. Del mismo modo —señala Epícteto—, el adúltero muestra una imperdonable falta de dominio de sí mismo y con su acción destruye la amistad y la ciudad, porque las mujeres sólo son comunes en el mismo sentido en que el cochinito lo es para los invitados, a saber, antes de que se repartan las porciones, o en el sentido en el que el teatro es común a los ciudadanos antes de que cada cual tome su asiento, pero no luego: “pues cuando tomen asiento, ven tú, si te parece, y echa a uno de ellos” (*Plát. II, 4, 9*).

La posición de Plutarco es diferente. El marido, señala, no debe herir los sentimientos de su mujer: “es injusto que, por un pequeño placer, se haga sufrir y se turbe con esto a las mujeres” (*Praec. con. 144 d*). El placer que alcanza el esposo infiel no justifica el dolor que causa a su mujer: el más elemental cálculo de los placeres hace ver que el deleite que se obtiene del adulterio no compensa el dolor conyugal

⁷⁷³ “Pues yo insisto en afirmar que todo el que yerra y ofende, en ese mismo instante, aunque no sea a ninguno de sus próximos, se ofende a sí mismo al mostrarse peor y menos respetable; porque el que yerra, en tanto que yerra, es peor y menos respetable” (*Dis. XII, 65, 5*).

⁷⁷⁴ Cabe citar asimismo la enérgica condena de toda forma de contracepción (*Dis. XV*), en cuyo trasfondo se encuentra la legislación matrimonial de Augusto. Tal vez Musonio Rufo pensaba en la *lex Iulia de maritandis ordinibus* y en la *lex Papia Poppaea* (destinadas a fomentar los matrimonios y la procreación y que fomentaban las familias numerosas con una serie de ventajas) cuando en esta misma *Disertación* habla de “legisladores, hombres divinos y amados de los dioses, cuya imitación se considera que es buena y conveniente”, porque prohibieron a las mujeres “el uso de anticonceptivos, y poner impedimentos al embarazo e hicieron del tener muchos hijos un signo de honra tanto para el hombre como para la mujer y pusieron la falta de hijos como algo nocivo” (*Dis. XV, 77, 15*). Sobre estas cuestiones, cfr. G. Duby, M. Perrot (2000), pp. 319 y ss.

que puede causar, al igual que cuando estamos enfermos “debemos acordarnos que por una bebida fría o por un baño a destiempo o por alguna francachela nos podemos privar de muchos placeres y hacer fracasar buenos negocios y gozosos pasatiempos” (*Consejos para conservar la salud*, 126 e-f). Sin embargo, en el precepto 16 se alaba o al menos se comprende la costumbre de los reyes persas: sus mujeres legítimas se sientan con ellos en los banquetes, pero cuando comienza la disipación las mandan retirarse y llaman a las concubinas: “y esto lo hacen muy bien, porque no permiten que sus mujeres sean partícipes de su libertinaje y su embriaguez”. De igual modo, si un varón se entrega a placeres excesivos con alguna concubina o una joven esclava, su mujer, lejos de irritarse, debe mostrarse agradecida, “considerando que su marido, porque siente respeto por ella, hace partícipe a la otra de su embriaguez, libertinaje y desenfreno”. Lo cual no implica que esta conducta sea aceptable, pero sí sugiere cierta acomodación pragmática a la moralidad tradicional, en el reconocimiento de que no hay placeres puros.

En el *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* Plutarco escribe que “las efusiones del alma con ocasión del disfrute de la carne”, no son en realidad placeres del alma, sino “risueñas concesiones del alma a la molicie”, los auténticos placeres del alma “están limpios de su contrario y no tienen mezcla de ninguna palpitation, mordedura o arrepentimiento; su bien es propio del alma y verdaderamente anímico, genuino y no traído de fuera, ni tampoco irracional sino racionalísimo, puesto que nace de la parte del alma que se aplica a la contemplación o al estudio, o bien de la que se ocupa del campo práctico y es amante del honor” (*Suav. viv. Ep.* 1092 e; tb. 1091 e). ¿Cómo alcanzar tales placeres si, como reconoce en *Sobre la generación del alma en el Timeo* 1026 c, “nada en el alma es puro y sin mezcla ni queda al margen de lo demás”? ¿Cómo no disculpar, o al menos comprender, al libertino si “erradicar completamente la fuerza del mal es imposible porque está profundamente enraizada en el cuerpo y profundamente en el alma del Universo, y en continua y obstinada lucha con la fuerza del bien” (*Isis et Os.* 371 a)? Más adelante me ocuparé del problema del mal en abstracto. De momento regresemos a la cuestión de los placeres del sexo en el contexto del matrimonio.

En contraste con el rigorismo de Musonio Rufo (*Dis.* XII y XV), Epícteto muestra una postura algo más relajada

En cuanto a los placeres venéreos, en lo posible hay que conservarse puro antes de la boda, y, al efectuar la unión, se ha de compartir el disfrute de lo que

es legítimo. Sin embargo, no te hagas inoportuno a quienes los suelen usar, ni te des a censurarlos y tampoco pregones por todas partes lo de que tú no los usas" (XXXIII, 8).

En *Erótico* 769 a-b Plutarco afirma que Solón fue un legislador muy experto en asuntos matrimoniales cuando decretó "que el hombre se acerque a la esposa no menos de tres veces al mes", no por placer, "sino queriendo con tal muestra de afecto renovar el matrimonio de las disensiones que siempre se acumulan". La naturaleza, escribe más adelante, dotó a la mujer "de la gracia de la mirada, la persuasión de la voz y la atractiva belleza de su figura". Que las féminas atraigan a los varones es un dato empírico; el problema, pues, no está aquí, sino en el uso de tales encantos, una gran ayuda "a la disoluta para el placer y el engaño", pero fundamento "para el afecto de su marido y la amistad" en el caso de la mujer honesta (*Erot.* 769 c-d). Justamente lo que niega la tradición homosexual, representada en el *Erótico* por Protógenes, el cual, dado que el matrimonio es necesario para la procreación, concede que "los legisladores no hacen mal en exaltarlo y elogiarlo ante la multitud"⁷⁷⁵. Protógenes supone que los varones tienden a las mujeres con un movimiento sólo instintivo, una compulsión natural en la que la amistad no está presente. Y sin amistad no hay *eros*, pues "el Amor que ha prendido en un alma bien dotada y joven culmina en la virtud a través de la amistad; mientras que esos deseos hacia las mujeres, en el mejor de los casos, permiten sólo disfrutar del placer y goce de la juventud y del cuerpo" (750 d). Concluye Protógenes:

Ese amor lánguido y casero que pasa el tiempo en los regazos y lechos de las mujeres, que siempre persigue la molicie y se abandona a placeres nada viriles, ni amigables ni entusiásticos, merece ser rechazado, como lo rechazó Solón. Pues prohibió a los esclavos amar a muchachos y unirse de aceite en el gimnasio, mas no les impidió practicar la copulación con mujeres. La amistad, en efecto, es algo bello y elevado, en tanto que el placer es vulgar e innoble. Por ello el que un esclavo ame a los muchachos no es noble ni elevado, pues ese amor es copulación, como el amor a las mujeres. (751 a-b)

Responde Dafneo:

⁷⁷⁵ "Mas del verdadero Amor ni un tanto hay en el gineceo, ni yo al menos llamo amar a la pasión que vosotros sentís por mujeres o doncellas, como tampoco las moscas aman la leche ni las abejas los panales, ni los criadores y cocineros aprecian los terneros y aves que ceban en la oscuridad" (*Erot.* 750 c).

Si la relación antinatural con varones no destruye ni daña el afecto amoroso, mucho más razonable es que el amor de mujeres y hombres, conforme a la naturaleza, conduzca a la amistad a través de la gracia (*cháris*). (751 c-d)

Cháris es un concepto fundamental en el imaginario erótico plutarqueo, tal vez el elemento clave en su racionalización de los deseos eróticos. Dafneo la define como “la complacencia de la hembra al varón”, esa cualidad exclusivamente femenina en virtud de la cual las mujeres hacen la “gracia” de conceder sus favores a los varones de manera desinteresada y sin violencia. La “gracia” obtenida de los varones (“mediante violencia y rapiña cuando no acceden por su voluntad, y con molicie y afeminamiento si se entregan voluntariamente”, puntualiza Dafneo) carece de “gracia”: *acharis charis* (751 e). Si acaso algún varón se entrega a otro “graciosamente” es un afeminado, pues si como dice Protágenes la relación con muchachos no implica placer sexual, sino desinteresada amistad filosófica ¿cómo, entonces, “puede existir Amor no estando presente Afrodita” (752 b)? Pisias, también defensor del amor a los muchachos, responde indignado (“hombres que reconocen estar ligados por sus miembros viriles a la hembra, como los perros, y que desplazan y desalojan al dios de los gimnasios y de los paseos filosóficos”) planteando el problema que preocupa a Plutarco en el *Erótico*: ¿pueden las mujeres honestas enamorarse y dejarse amar (752 c)? ¿Cabe en el matrimonio, más aún, exige el matrimonio, “la gracia y la complacencia amorosa”, vale decir, el sexo?

Recordemos el argumento de ese diálogo: Ismenodora, viuda y rica, pretende en matrimonio al joven Bacón. Antemión, favorable a las nupcias, encuentra apoyo en Dafneo, mientras que Pisias, amante del muchacho, ve su postura defendida por Protágenes. Plutarco se muestra partidario de la unión y defiende el amor conyugal. Ninguno de los participantes en el *Erótico* niega la necesidad del matrimonio en general, se discute la oportunidad y conveniencia de este matrimonio en concreto, pues Ismenadora es mayor que Bacón, más rica y de rango superior⁷⁷⁶. El precepto conyugal 8 advierte:

Los que por debilidad o blandura no pueden saltar sobre los caballos enseñan a aquéllos a inclinarse y a echarse a sus pies. Del mismo modo, algunos de los que han tomado mujeres nobles o ricas no se hacen a sí mismos mejores, sino que las humillan para poder dominarlas mejor, siendo humildes. Conviene,

⁷⁷⁶ Cfr. J. C. Capriglione (1999), p. 576.

pues, teniendo en cuenta el honor de la mujer, como se tiene en cuenta el tamaño del caballo, saber emplear el freno. (*Praec. con.* 139 b)

Por esto Picias afirma que Bacón debe evitar la riqueza de Ismenadora, pues “gran cosa es, si al unirse con una mujer modesta y sencilla un joven, a la manera del vino, predomina en la mezcla”: “es mejor estar atado con cadenas de oro, como en Etiopía, que por la riqueza de una mujer” (*Erot.* 752 e-753 a). La respuesta es obvia: sería vil e innoble preferir la riqueza de una mujer a su virtud y alcurnia, pero evitar la riqueza unida a la virtud y la alcurnia es necio (754 a-b).

Todo depende de que con moderación y prudencia el marido domine a la mujer guiándola “de un modo justo y provechoso a la vez” (*Erot.* 754 b). Los preceptos 11 y 13 apuntan en la misma dirección, pues de que los cónyuges “formen una sola naturaleza” no se sigue su absoluta igualdad: es justo que el hombre gobierne a la mujer como el alma al cuerpo, “compartiendo sus sentimientos y uniéndose a ella con afecto”: del mismo modo que hay que cuidar del cuerpo sin ser esclavo de sus deseos, debe mandarse sobre la mujer “halagándola y agradándola” (*Praec. con.* 142 e). Más interés tienen y más precisas son las analogías “musicales”. El precepto 11 afirma:

Así como, si se escuchan dos voces que cantan juntas, domina la melodía de la más grave, así, en una casa donde reina la prudencia, toda acción se realiza siendo los dos, marido y mujer, del mismo parecer, pero ella pone de manifiesto el mando y la inteligencia del marido.

El 32 recomienda que la mujer hable “a través de su marido, no molestándose si a través de una lengua extraña produce, como el tocador de flauta, un sonido más digno”. La misma idea se repite en el plano metafísico⁷⁷⁷.

A partir de *Isis y Osiris* 372 e, Plutarco ofrece una interpretación “platónica” de los misterios isiócos, en cuyo trasfondo se encuentra *Timeo* 49 a y 51 a⁷⁷⁸. Algo más adelante recuerda el mito platónico del nacimiento de eros (*Banquete* 303 b y ss). En ambos casos Plutarco reformula los textos platónicos para hacer de la acción de amor en el universo una relación entre dos naturalezas diferentes, femenina y

⁷⁷⁷ Cfr. Ph. A. Stadter (1999), pp. 175-179.

⁷⁷⁸ “Isis es, en efecto, el principio femenino de la naturaleza y susceptible de recibir toda forma de generación, según lo cuál es llamada “nodriza” y “receptora de todo” por Platón (...), debido a que es conducida por la razón a recibir todo tipo de formas y figuras”.

masculina, y para asimilar el deseo del alma por las ideas al amor de la mujer por el varón, que encuentra su expresión mítica en el deseo de Isis por Osiris. A diferencia de la platónica, que es pura receptividad pasiva, la *hylê* de Plutarco es activa: su mueve plena de amor hacia un modelo perfecto y no se le opone, sino que lo desea al igual que la esposa al marido⁷⁷⁹. Interviene entonces Tifón, principio del mal, que mata y desmembra a Osiris, pero Isis, su consorte, “busca ciertos restos y trozos desgarrados de Osiris y los recompone recogiendo en su seno y ocultando los despojos, con los que lleva a la luz de nuevo lo que ha de ser y lo hace surgir de sí misma” (375 a). Si Osiris es dador de los principios de todo cuanto de bueno y hermoso hay en la naturaleza, Isis no es sólo receptora —como la materia platónica— sino también distribuidora (375 a-b). Isis sería de este modo modelo de esposa perfecta. Plutarco concluye que Osiris está “alejadísimo de la tierra, incontaminado, incorruptible y puro de toda sustancia sujeta a destrucción y a muerte”, así como que las almas humanas, aprisionadas en los cuerpos y por las pasiones, no pueden participar de él, excepto débilmente gracias a la filosofía. Pero cuando las almas marchan al reino “de lo sin forma, de lo invisible y de lo impasible y de lo puro” pueden contemplar esta “belleza inefable e inexpresable para los hombres”, la belleza que Isis ama y desea como la esposa al esposo. Uniéndose a ella da lugar a todo lo bello y bueno que hay en nuestro mundo (382 e-383 a), como sucede en los matrimonios humanos bien avenidos, donde aunque el varón manda, la mujer es igualmente necesaria en la medida en que cumple su función. Y en el *Erótico* se discute si Ismenadora, dada sus condiciones, podrá cumplir o no sus funciones en el matrimonio con el joven Bacón.

Su riqueza y alcurnia no son impedimentos insalvables, tampoco la edad, pues —apunta Plutarco con ironía— Ismenadora no es mayor que sus amantes rivales y, en último extremo, puede concederse que tampoco debe escandalizar que una mujer sensata de más edad gobierne la vida de un hombre joven, “siendo beneficiosa por su mayor prudencia, y dulce y agradable por su afecto” (754 d). Justo en este momento aparece un mensajero anunciando que Ismenadora

⁷⁷⁹ “Esta [Isis], que participa siempre del dios primero y está unida a él por el amor hacia lo bueno y bello que lo rodea, no se le opone, sino que, del mismo modo que decimos que un hombre honorable y justo ama si tiene una unión justa, y que una mujer honrada que tiene un marido y convive con él, sin embargo lo desea, así desea la diosa siempre ardientemente a aquél [Osiris], a aquél se aferra obstinadamente y se llena de sus partes más nobles y puras” (374 f-375 a).

(“pensando que Bacón personalmente no sentía desagrado por el matrimonio pero se avergonzaba ante los que le disuadían”) ha raptado al joven. La indignación de Pisias es total:

¡Dioses!, ¿a qué extremo llegará la libertad que subvierte a nuestra ciudad? Pues ya la situación mediante el libertinaje camina hacia la anarquía. Sin embargo, es ridículo tal vez indignarse a propósito de las leyes y la justicia, pues la naturaleza es transgredida por el dominio de una mujer. (*Erot.* 755 b-c)

Ismenadora ha sido presa del fuego de la pasión, mal fundamento, de acuerdo con Plutarco, para un matrimonio. Pero cabe suponer que con el tiempo y la convivencia el ardor inicial se convertirá en un suave lazo de afecto, del cual en modo alguno desaparecen las relaciones sexuales, pues Amor y Afrodita se exigen entre sí: al igual que no puede haber Amor sin Afrodita, tampoco puede haber Afrodita sin Amor⁷⁸⁰. De esta doble vinculación, Eros con Afrodita y Afrodita con Eros, nace la amistad.

En teoría, desde la reinterpretación plutarquea de las premisas platónicas, es aceptable el amor a los muchachos, tanto como a las mujeres⁷⁸¹, pues el amante platónico no estima el amor por las diferencias de sexo, sino por la belleza y cualidades naturales, que pueden estar presentes tanto en varones como en mujeres. ¿Qué sucede en la práctica? En el caso de las relaciones homosexuales el problema está en el “penetrado”, por adoptar la parte femenina (*muliebria pati*), y tales individuos, se insinúa con sutileza a lo largo de todo el *Erótico*, o bien son unos pervertidos por naturaleza o bien son forzados a asumir tal conducta: en ninguno de los dos casos puede haber amistad, bien por la misma inmoralidad de la relación, bien por su carácter obligado y violento, “en cambio, con las esposas esta relación es principio de amistad” (769 a). Mientras que los partidarios del amor a los muchachos argumentan que en el matrimonio no puede haber *eros* porque no cabe amistad con las mujeres, Plutarco

⁷⁸⁰ “Observemos, pues, ante todo que la obra de Afrodita sin Amor es mercancía de un dracma, y que nadie, sin estar enamorado, soportaría ni fatiga ni peligro por los placeres sexuales (...) Tan débil y proclive al hastío es la gracia de Afrodita si no la inspira el Amor” (759 e-f).

⁷⁸¹ “Y esas que nosotros llamamos bellas y sagradas reminiscencias de aquella belleza divina, verdadera y olímpica, con las que el alma echa alas, ¿qué impide en verdad que surjan de jóvenes y muchachos y que surjan de doncellas y mujeres, cada vez que un carácter puro y armonioso se hace patente en la lozanía y la gracia de un cuerpo” (*Erot.* 766 e).

sostiene que las relaciones sexuales entre marido y mujer son la condición de posibilidad y el principio de la amistad.

En una parte por desgracia perdida del *Erótico*, Zeuxipo habría sostenido una visión lucreciana de amor como "deseo desordenado que arrastra el alma hacia el desenfreno" (*Erot.* 767 c); pero de acuerdo con Plutarco esto sólo sucede en los primeros momentos de una relación matrimonial, en la que "el amor parece provocar al principio cierta efervescencia y perturbación, mas luego con el tiempo, restablecido y aplacado, presenta la disposición más estable" (*Erot.* 769 f). Ya he señalado las funestas consecuencias de la pasión erótica exacerbada, que Plutarco ejemplifica en sus *Narraciones de amor*, de cuya consideración se desprende que en una relación amorosa importa sobre todo la estabilidad, que tiene como condición de posibilidad la fidelidad y el consentimiento mutuo, pues ¿cómo podría haber amistad si falta la confianza o si hay violencia? En el caso de las relaciones homosexuales "la amistad, como un huevo, se corta con un pelo", porque tales relaciones no suelen estables ni fieles:

A la manera de los nómadas, pasan la primavera en campos verdes y floridos y enseguida levantan el campamento como de territorio enemigo. (*Erot.* 770 b)

Plutarco admite la posibilidad de una relación homosexual estable y libre, como la que unía a Agatón y Eurípides, que cuando besaba a su amante ya maduro afirmaba que "de los bellos mancebos también el otoño es bello", pero se trata de una excepción de lo que es norma en el caso del amor matrimonial a las mujeres honestas⁷⁸².

* * *

En todos los casos estudiados en el presente capítulo nos hemos encontrado con lo que la crítica feminista ha denominado "heterodesignación", la definición y determinación de la mujer, de lo que es o debe ser, desde instancias ajenas a lo así definido y determinado. Más en concreto hemos visto tres formas de heterodesignación realizadas desde tres imaginarios eróticos masculinos: uno determinado por un hedonismo difuso (Cátulo, Ovidio), un segundo condicionado por un estoicismo más o menos rígido (Séneca, Musonio Rufo) y un tercero, el plutarqueo, cuyas manifestaciones, lejos de todo rigorismo, hay situarlas en el marco de ese ideal de *metriopátheia* que

⁷⁸² "Y del amor a los muchachos se pueden contar pocas parejas, mas del amor a las mujeres hay innumerables que han mantenido juntos una relación de total fidelidad con lealtad y deseo a la vez" (*Erot.* 770 c).

pide la moderación de las pasiones, no su (imposible) erradicación, no su supresión, sino su cuidado y educación. En *Sobre el refrenamiento de la ira* Plutarco alaba a Camilo, Metelo, Aristides y Sócrates, por este motivo, por su moderación en las pasiones (458 c) y en el *Escrito de consolación a Apolonio* critica "la indiferencia dura y cruel, que está fuera de toda posibilidad y provecho", pues en circunstancias dolorosas, como la muerte de un hijo, aunque "traspasar todos los límites y aumentar nuestros dolores es contrario a la naturaleza (...) el sufrimiento moderado no debe ser rechazado como algo indigno" (102 c-d). El ideal de *metriopátheia* se expresa con toda claridad en *Sobre la virtud moral*:

Pues como en los sonidos la música no produce la armonía por la supresión de graves y agudos, ni en los cuerpos la medicina produce la salud por la destrucción del calor y el frío sino por la proporción y cuantificación en la mezcla de ambos, del mismo modo en el alma nace la virtud ética al engendrarse por obra de la razón equidad y moderación en las facultades y emociones pasionales (...) Por eso en los placeres se debe eliminar el deseo en exceso y en la defensa propia el excesivo odio al mal. Pues así el uno no será insensible, sino temperante, el otro será justo, ni duro ni cruel. Pero si se suprimieran del todo las pasiones, si esto fuera posible, en muchos casos la razón sería más perezosa y débil, como un timonel cuando cae el viento. (451 f-452 a).

Más adelante retomaré estas cuestiones.

XIX. EPÍCTETO Y MARCO AURELIO

1) No es cierto que filosofía y poder sean enemigos irreconciliables y no me refiero a cuestiones, digamos, de principio (pues los filósofos, entonces y ahora, siempre han sido hábiles para argumentar en una u otra dirección cualquier tesis), sino a las circunstancias concretas en las que el pensamiento se desenvuelve en estos momentos del Imperio Romano. Aunque algunos intelectuales sufrieron exilio, la oposición a los emperadores corrió a cargo de personas que más que filósofos en sentido estricto eran individuos con formación e inclinaciones filosóficas, como, por ejemplo, Trásea, que Tácito sitúa en la estela de Catón y Bruto. La secta estoica —señala el historiador— “engendró a los Tuberones y a los Favonios, nombres que ya resultaron poco gratos a la vieja república” (*Ann.* XVI, 22). Se refiere a los estoicos Quinto Elio Tuberón y Marco Favonio; el primero de ellos se opuso a los Gracos, el segundo fue un pompeyano que luchó por la República junto a Catón. Tácito elogia repetidas veces la libertad de espíritu y firmeza de ánimo de Trásea, pero también recuerda que se oponía a Nerón “por no perder su gloria” (*Ann.* XIV, 49). La tan citada “oposición estoica” es en gran parte una genealogía de nostalgias republicanas en la que unos se apoyan en otros para lamentar la libertad perdida: si Trásea escribió un *Catón* en el que alaba a los asesinos de César, en el 93 o el 94 Arelunus Rustico redactó una biografía de Trásea. El tenor de estas obras es parecido: en la confrontación entre poder y virtud el heroico sabio estoico, convertido en mártir de la libertad, se enfrenta pleno de valor con el tirano arriesgando y perdiendo la vida. Junto a ello, sutiles incitaciones al tiranicidio que deparó gloria inmortal a Bruto, también autor de un *Catón* y uno de los pocos casos en la historia universal en los que virtud y filosofía se juntaron con la eliminación física del autócrata, porque si Casio odiaba a César, Bruto abominaba la tiranía (*Plut., Brut.* 8, 3)⁷⁸³.

Los miembros de la “oposición estoica” eran grandes defensores de la *libertas*, pero por ella entendían sobre todo cierta capacidad de maniobra para promover sus propios intereses al margen de la autoridad central encarnada en la figura del emperador. Por esto insistía Séneca en que Nerón ejerciera el poder “a la manera de Augusto”, porque, a despecho de su autoritarismo, el *princeps* había

⁷⁸³ R. Macmullen (1966), p. 1

concedido "libertad" a las clases senatorial y ecuestre: la *Apocolocintosis* deplora tanto las tendencias centralistas y controladoras de la política de Claudio cuanto las purgas que llevó consigo. Pero los tiempos han cambiado, y de una subordinación al poder en estos momentos aceptada como inevitable, incluso deseable, los filósofos temen la pérdida de la independencia interior y las consecuencias morales íntimas de la sujeción. Es el caso del Epícteto que insiste una y otra vez en la inviolabilidad de la virtud, al margen de las circunstancias políticas externas.

En *ad Luc.* 73 Séneca plantea el problema de la relación entre filosofía y poder civil. Lejos de toda rebeldía o insumisión, el filósofo agradece a los gobernantes que le permitan disfrutar de un retiro tranquilo. La paz imperial es condición de posibilidad del *otium* del sabio⁷⁸⁴. Los filósofos, dice Epícteto en esta misma línea, no enseñan a despreciar ni a los reyes (*Plát.* I, 28, 9) ni a las leyes (*Plát.* IV, 7, 33), pero no por agradecimiento, como enseñaba Séneca, sino porque los poderosos no tienen influencia sobre lo que en realidad importa al sabio⁷⁸⁵. El problema no reside en los bienes exteriores o del cuerpo, sino en que los tiranos también quieren mandar en aquello sobre lo que no tienen poder, los "pareceres" (*dógmata*), sirviéndose del miedo y la intimidación, para así coartar la libertad interior del sabio que vive de acuerdo con los dictados de su conciencia moral. La máxima de Séneca "nada haré por el parecer de la gente; todo lo haré al dictado de mi conciencia" (*De vita beata* 20, 4-5) encuentra eco en Epícteto, por ejemplo, en el capítulo XXXV del *Enquiridión*:

Cuando hagas algo habiéndote juiciosamente convencido de que hay que hacerlo, en ningún momento rehuyas ser visto mientras lo pones en práctica, por más que la gente pueda pensar de manera desfavorable acerca de ello. Pues, si no obras con rectitud, evita la acción misma; y si con rectitud, ¿por qué temas a los que injustamente te harán reproches?

Hay que obrar "juiciosamente" y "con rectitud". Pero Epícteto añade una precisión que Séneca, tal vez llevado por su ambición, había enunciado pero no seguido: para ser felices y libres hay que hacer en exclusiva aquello que está en nuestro poder. Hay cosas que

⁷⁸⁴ Cfr. G. Maurach (1970), p. 155

⁷⁸⁵ "¿Quién de nosotros enseña a disputarles aquello sobre lo que ellos tienen poderío? El corpezuelo tómalo, la hacienda ahí la tienes, la fama tómala, mis allegados tómalo. Si a algunos persuado a reivindicar algo de esto acúseme de veras" (*Plát.* I, 29, 9-11).

dependen de nosotros y cosas que no: las primeras, dice Epícteto, "cuantas son nuestras propias acciones", las segundas "todo cuanto no son nuestras propias acciones"; ejemplifica con el cuerpo, la riqueza, las honras y los puestos de mando (*Enquiridión* I, 1), las cosas que los poderosos pueden arrebatarnos: "si a algunos persuado a reivindicar algo de esto acúseme de veras". En el plano "de las cosas que no están en nuestro poder" cabe enfrentarse con reyes y tiranos, que pueden quitarnos vida, riqueza, honra y puestos de mando, y cabe también disputar con los tiranos por estas mismas cosas y despreciar las leyes que las regulan diciendo, por ejemplo, que no son justas, rebelándonos contra ellas, lo cual, a su vez, desata la ira y el castigo de los poderosos. Señal inequívoca de que son cosas que no están en nuestro poder, asuntos, en definitiva, a evitar.

Decía más arriba que Epícteto socava la dialéctica adulator/adulador en la medida en que subvierte la relación inferior/superior que está en su raíz: si nos limitamos a las cosas que están en nuestro poder, despreciando las demás ¿dónde podrá morder el adulator? Cabe, en efecto, adular o ser adulado para conservar u otorgar, respectivamente, aquello que no depende de nosotros, sino de otros, y es en este espacio intermedio donde se asienta la adulación. Si tememos "exilio, cárcel, hierros, muerte e infamia" puede adularse para evitarlos, pero no si los consideramos cosas indiferentes (*Plát.* I, 30, 2-3); puede adularse asimismo para conseguir las preferencias del César, pero no cuando se comprende que su favor en modo alguno asegura la paz y la tranquilidad del alma: "dinos, ¿cuánto más tranquilo dormías, ahora o antes de hacerte amigo del César?" (*Plát.* IV, 1, 45-47). En general, se adula para evitar males y conseguir bienes, pero, de acuerdo con Epícteto, las cosas ajenas a la elección (*proairesis*) ni son bienes ni males, y ésta, a su vez, sólo depende de nosotros y no puede sernos ni arrebatada ni concedida (*Plát.* II, 13, 9-11): ¿qué espacio queda, pues, para la adulación en aquel que ha renunciado a todo lo exterior? Quien, por el contrario, se embebece por los bienes exteriores y materiales por necesidad andará "dando tumbos arriba y abajo según la voluntad del amo", porque el amo se define por tener poder sobre aquello que el adulator, considerado como ejemplo de individuo que carece de toda libertad, codicia o teme, las cosas que no dependen de nosotros (*Plát.* II, 2, 26).

El proceso de reducción y renuncia preconizado por Séneca (aunque no llevado a cabo por él) conoce un nuevo paso en Epícteto: la felicidad exige apartarse de las "fantasías perturbadoras" que en

"nada nos atañen"⁷⁸⁶. Es libre quien vive como quiere, condición que no satisface quien se entrega a los vicios y las "fantasías perturbadoras", sino el que sabe y quiere aquello que depende de él, que no se equivoca, pues elige de manera correcta, porque el hombre es elección (*proairesis*)⁷⁸⁷. "Elegir adecuadamente" no significa querer que suceda lo que uno apetece, sino desear las cosas tal y como suceden (*Enquiridion* VIII), acomodar la voluntad a los acontecimientos (*Plát.* II, 14, 7), no ir delante de ellos, sino seguirlos (*Plát.* III, 10, 17-20), porque lo que sucede acontece porque así lo dispone la divinidad. Aceptarlo es seguir a los dioses, conformar la propia voluntad con la suya, desear lo mismo que ella⁷⁸⁸. La verdadera libertad nace de obedecer a la voluntad divina; no habita en la satisfacción de los deseos, sino en su eliminación (*Plát.* IV, I, 176). Cuando Séneca hablaba de "libertad", se refería sobre todo a un Senado más autónomo e independiente (para defender los intereses de sus miembros); Epícteto piensa en esa libertad interior que no puede arrebataráenos, porque la libertad es "no codiciar ni temer" (*Plát.* IV, 1, 24). La "oposición estoica" encuentra en el antiguo esclavo su más auténtica y sincera expresión.

Las profundas convicciones morales de Bruto, un hombre de exquisita formación filosófica, le llevaron a asesinar a César; la acción se ejecutó en público para que todos pudieran verla. Cuenta Tácito que Subrio Flavio quiso matar a Nerón mientras cantaba en escena: "la

⁷⁸⁶ "Cuando veo angustiado a un hombre me digo: "Este hombre, en fin, ¿qué quiere? Si no quisiera algo de lo que depende de él, ¿cómo iba a angustiarse?" (*Pláticas*, II, XIII, 1).

⁷⁸⁷ "Que no eres carne, ni vello, sino elección: si ésta conservas hermosa, entonces serás hermoso. Y de momento no me atrevo a decirte que seas feo; pareces, en efecto, querer escuchar cualquier cosa antes que esto. Mas mira lo que dice Sócrates al más hermoso y de todos y lozanísimo Alcibiades: "Esfuézate, pues, en ser hermoso". ¿Qué le dice? ¿"Arréglate el cabello y depílate las piernas"? Qué va, sino: "elige adecuadamente, extirpa los viles pareceres" (*kósmei sou tén proairesin, exátrei tà phaula dógmata*)" (*Pláticas*, III, 1, 40-43).

⁷⁸⁸ "Contra otros lleven los haces y las lanzas y las espadas. Que yo jamás ni queriendo algo soy impedido, ni apremiado no queriendo. ¿Y cómo fuera esto posible? Ordenado tengo mi impulso (*hormé*) a Dios. Quiere él que sufra calenturas. También yo quiero. Quiere que intente algo. También yo quiero. Quiere que intente algo. También yo quiero. Quiere que desee. También yo quiero. Quiere que logre algo. También yo quiero. No quiere. No quiero. Morir, pues, quiero; ser torturado, pues, quiero. ¿Quién, todavía, es capaz de atravesarme contra mi parecer o apremiarme (*parà tò emoi phainómenos é anagkásai*) No mas que a Zeus" (*Pláticas* IV, I, 89-90).

concurrancia misma, el más hermoso testigo de acto tan honroso, había azuzado su ánimo" (*Ann.* XV, 50). De igual modo, las pláticas de Epícteto son actos públicos, escenificaciones o representaciones, como, por ejemplo, cuando discute con valentía y franqueza, lejos de toda adulación, con un tirano demostrándole que en modo alguno es temible (IV, 7). Lección teórica y práctica, lo primero porque aprendemos argumentos que enseñan a liberarnos de los temores (el tirano puede matarnos y despojarnos de nuestros bienes, pero no arrebatar-nos la libertad, porque ésta consiste en obedecer a la voluntad divina); y práctica porque se asiste al espectáculo de coraje intelectual de un pobre y desarmado filósofo dialogando con un poderoso tirano, dando *ejemplo* de que no es temible puesto que él no lo teme, como cuando el cínico Demetrio—tan apreciado por Séneca—respondió a Nerón: "Tú me amenazas de muerte, mas a ti la naturaleza" (*Plát.* I, 25, 22).

2) "Estoy convencido de que las tiranías son la mejor piedra de toque para los hombres dedicados a la filosofía", escribe Filóstrato en su *Vida de Apolonio de Tiana* (VII, 1) pensando en Domiciano, al cual se opuso Apolonio con gran valor. Pero los filósofos no sólo se opusieron a las tiranías políticas; la defensa de su libertad interior también les llevó a combatir con ahínco el despotismo de placeres y deseos.

Epícteto recomienda examinar con cuidado las *phantasías*, en especial las relacionadas con el placer, para así distinguir dos momentos, aquél en el que se disfrutará de él y aquel otro en el que ya se ha gozado, que va acompañado de arrepentimiento y recriminación, momento de pesar al que debe contraponerse la alegría nacida de la abstención. Porque el fin es vencer sobre deseos y placeres, liberándonos de su tiranía. *Pláticas* II, 18, titulado "Cómo hay que combatir las *phantasías*", comienza señalando la íntima vinculación entre acciones y hábitos, porque quien obra mal en un momento dado no sólo yerra circunstancialmente, sino que además engorda el hábito correspondiente: quien se irrita o sucumbe a las tentaciones de la carne en una ocasión concreta, además de haber caído en un mal, alimenta la ira o la lujuria. No se trata tan sólo de no sucumbir a los placeres de la carne, sino de erradicar las *phantasías* que tienen que ver con ellos: no es libre quien, pudiendo, resuelve no acostarse con una mujer hermosa, sino el que al verla no piensa para sí mismo "quien se acostara con ella" o "dichoso su marido" (*Plát.* II, 18, 15). No hay que dejarse arrebatar por la vivacidad de la *phantastía*, sino

decirse: "Aguárdame un poco, *phantasia*, deja que mire quién eres y de qué se trata; deja que te contraste". En un segundo momento, debe oponerse a esta *phantasia* otra de signo contrapuesto: no como una tesis teórica, sino como un ejercicio de "ascética" en el sentido que Michel Foucault da a esta palabra: "el conjunto más o menos coordinado de ejercicios que son accesibles, recomendados e incluso obligatorios o, en todo caso, utilizables por los individuos en un sistema moral, filosófico y religioso, a fin de alcanzar un objetivo espiritual definido. Entiendo por 'objetivo espiritual' cierta mutación, cierta transfiguración de sí mismo en cuanto sujeto, en cuanto sujeto de acción y de conocimientos verdaderos. Es ese objetivo de transmutación espiritual el que la ascética, es decir, el conjunto de los ejercicios dados, debe permitir alcanzar"⁷⁸⁹. Epícteto lo expresa con toda claridad: el verdadero asceta (*tais alêtheiais askêtês*) se ejercita contra las *phantasías*, en la expectativa de obtener la libertad, la paz y la tranquilidad del ánimo (*Plát.* II, 18, 27-29).

No es fácil; lo primero es "no dañar" el *hêgemonikón*, el principio rector del alma humana⁷⁹⁰, que en cierto sentido puede identificarse con la *proairesis*, pues este principio debe guiar las elecciones, ya que sólo él puede llevar a cabo el "examen cuidadoso" al que me refería más arriba. "No dañar" el *hêgemonikón* es conseguir que funcione al margen de las perturbaciones del cuerpo y, en general, renunciando a todas las cosas exteriores, las cuales, por otra parte, no dependen de nosotros. Hay que despreciar todo lo que tenga que ver con el cuerpo (*Plát.* III, XXII, 19-21).

Musonio Rufo, maestro de Epícteto, enseñaba que la filosofía debe producir resultados prácticos en la vida cotidiana. En el sexto de sus discursos ejemplifica con la música y la medicina: ni el médico ni el músico enseñan meras teorías abstractas, sino para ser puestas en práctica. Lo mismo, señala Musonio, debe suceder en filosofía. El primer paso es la razón (*lógos*), el segundo la acción virtuosa (*éthos*), cuya clave es la práctica o el entrenamiento (*áskêsis*): la recta razón se ve seguida por la acción recta mantenidas una y otra por la práctica constante. Y al diseño de tales prácticas está dedicado este sexto

⁷⁸⁹ M. Foucault (2005), p. 388.

⁷⁹⁰ "Así como al andar procuras no pisar ningún calvo o no torcerte el pie, procura también de igual modo no dañar a tu íntimo principio rector. Si para cada obra tenemos buen cuidado de esto, nos aplicaremos con mayor seguridad a la acción" (*Ench.* XXXVIII).

discurso, al entrenamiento del alma para conseguir el autocontrol, distinguir entre el bien y el mal, persiguiendo el primero y evitando el segundo⁷⁹¹. El estudio y las prácticas ascéticas son imprescindibles porque la vida es una milicia y el ser humano un soldado que debe obedecer a su capitán (*Plát.* III, XIV. 34-35). En plena posesión de su virilidad, el sabio estoico obedece a la voluntad divina que es su guía, desprecia dulzuras (“mas también la pringada es dulce y una mujer hermosa dulce es”), ignora las palabras “de los epicúreos y los maricas” (*epikouretôn kai kinaídôn* [*Plát.* III, XIV, 38]), comprende que el *kósmos* es una única Ciudad, que todo nace y todo muere, y puede, en último extremo, “mudar lugares”, situándose de este modo más allá de la tiranía, tanto política como de los placeres⁷⁹².

En *Pláticas* II, 14, 18-22 encontramos a un romano prominente visitando la escuela de filosofía de Epícteto, que le pregunta qué le falta. El mismo Epícteto responde: carece de lo más necesario y principal para la felicidad, asunto que, en su radical ignorancia, ni tan siquiera ha percibido, porque se ignora a sí mismo: “¿cómo habrás de tolerarme y aguantar impertérrito el reproche?”. Porque en sus enseñanzas Epícteto se limita colocar delante de los hombres un espejo que les devuelve la imagen de lo que realmente son, y éstos, al ver y saber la verdad, se sienten insultados. Pero el filósofo es como el médico que dice al paciente: “aunque creas que no tienes nada, estás sin embargo calenturiento, ayuna hoy, bebe agua”. Ahora bien, nadie se siente ofendido ante los consejos del médico; muy distinto es el caso de las dolencias del alma, porque los hombres (inequívoco síntoma de

⁷⁹¹ En esta misma línea, Epícteto considera a la lógica una parte esencial en el entrenamiento del filósofo que tiene además efectos sobre la moralidad y la conducta (*Plát.* I, 7). La conducta correcta, argumenta, es resultado de la razón y la lógica es esencial para entrenarla; *askesis* esta fundamental porque los errores lógicos conducen a errores éticos (*Plát.* I, 7, 30-33).

⁷⁹² “Que el mundo este es una Ciudad y la sustancia de la que fue creado una, y cómo resulta necesario un cierto circuito y tránsito de unas cosas en otras, y que unas se disuelvan y otras nazcan, que unas permanezcan en el mismo lugar y otras, en cambio, se muevan. Y cómo todo está lleno de amistades, primero de dioses, luego también de hombres, por naturaleza unos con otros emparentados; y deben los unos permanecer juntos, los otros separarse, y con los presentes quedar contentos, y por los ausentes no dolidos. Y el hombre, además de ser naturalmente magnánimo y de todo lo ajeno al albedrío despreciador, todavía posee aquella condición de no enraizarse ni crecer pegado a la tierra, sino de mudar lugares, unas veces empujado de ciertas necesidades, mas otras veces también por puro deseo de contemplación (*tês théas éneka*)” (*Plát.* III, XIV, 9-12).

enfermedad espiritual) suelen empecinarse en sus juicios, sin reparar, o siquiera plantearse, si la decisión adoptada ha sido o no sana (*Plát.* II, 15). Los hombres caen en la incongruencia (*anomologías*), porque tienen una representación inadecuada de sí mismos: se desconocen (*Plát.* II, 21, 9).

De aquí que las enseñanzas de Epícteto tengan un primer momento negativo, que muestra que y cómo los hombres caen en contradicción consigo mismos. El maestro maneja *logoi*, y es hábil en su utilización (*deinòs oun en lógò*), es “capaz de mostrar a cada uno la contradicción en virtud de la cual la yerra, y representarle cómo no hace lo que quiere y hace lo que no quiere” (*Plát.* II, 26, 4). Dicho de manera positiva: Epícteto enseña a mantener y tener el principio rector del alma en conformidad con la naturaleza (*Plát.* III, 9, 11). Tal fue la respuesta que dio a un retor que acudió a visitarlo para hacerle una consulta, a saber, que no podía decirle si ganaría o perdería con su negocio, sino aconsejarle acerca del “cómo”, esto es, acerca de los pareceres, los *dógmata*, indicándole aquello de lo que carece: “de constancia, de haber el pensamiento conforme con la naturaleza, de no alterarte”, señalándole así, de manera indirecta, no el qué del negocio, sino cómo emprenderlo (*Plát.* III, 9). Una situación similar puede leerse en *Pláticas* I, 11: un magistrado acude a consultarle porque, estando su hija enferma, no pudo soportar la tensión y se marchó de su hogar hasta que le comunicaron que había recobrado la salud; Epícteto le responde que “todo cuanto se hace conforme a naturaleza, bien hecho está”. ¿Actuó, pues, el magistrado conforme a naturaleza? Porque tal es el criterio: primero hay que aprender “aquel criterio sobre lo que es conforme a la naturaleza”, y luego discriminar los casos particulares sirviéndose de él. Pero este aprendizaje no es fácil: por esto la conversación termina con la recomendación de que el magistrado acuda a la escuela y se convierta en “ese animal de quien todos hacen burla” (*Plát.* I, 11, 39), el cínico perfecto, pues sólo él tiene una representación adecuada de sí mismo, sólo él está libre de contradicciones, sólo él lo hace todo de conformidad con la naturaleza; sólo el cínico perfecto, “ese animal de quien todos hacen burla”, es feliz.

En *Pláticas* III, 22 Epícteto lo caracteriza con las siguientes notas: ha extirpado por entero sus deseos (13), su principio rector es puro, usa con rectitud las *phantasías* y desprecia su cuerpo (19-21). Pero el cínico perfecto, además, tiene una inexcusable vocación pedagógica, pues ha sido enviado por el dios para enseñar a los hombres que andan

perdidos acerca de lo bueno y malo; es, dice Epícteto, un espía⁷⁹³, pues se conoce a sí mismo, a los hombres que se desconocen a sí mismos y puede decirles que buscan la paz y la felicidad donde no están. El cínico perfecto ha tenido éxito en su combate contra las *phantasías* que perturban el alma y se esfuerza en enseñar a los demás hombres los ejercicios que le han ayudado a conseguir esta victoria y esta liberación sobre las enfermedades del alma. Porque el control de las *phantasías* no tiene por objeto descubrir una verdad oculta tras las falaces representaciones, sino encontrar en esas mismas representación la ocasión de hacer presentes un conjunto de principios prácticos, de manera que pueda saberse si somos capaces de actuar de acuerdo con ellos⁷⁹⁴. Por esto quien acude a Epicuro no se hace más sabio por conocer libros que antes ignoraba, ni por, llegado el caso, enseñarlos a otros (*Plát.* II, 21, 8-23), sino que se cura, porque su escuela es, en sentido estricto, un "hospital", un *iatreión*, de donde los hombres no salen gozosos por los saberes aprendidos, sino doloridos por el rigor y severidad de los tratamientos aplicados (*Plát.* III, 23, 30-31), pero también "aparejados para lo que acontezca"⁷⁹⁵.

Estamos en unos momentos en los que no se es filósofo por haber recibido una formación teórica, sino por experimentar una conversión que no afecta al pensamiento, sino a la manera de vivir: el modo de vida filosófico que es radicalmente distinto del que siguen los restantes hombres, porque la tarea de la filosofía es vigilarse a uno mismo (*Plát.* III, 12, 15); tal es el fin de la filosofía (*Plát.* I, 20, 7-11; III, 3, 1-13) y su resultado "convertirse a uno mismo"⁷⁹⁶. El tema del "cuidado de sí", que ya vimos formulado en Séneca, alcanza en Epícteto su máxima expresión⁷⁹⁷. Marco Aurelio intentó vivir con todo rigor según estos principios.

⁷⁹³ "Que, en realidad, espía es el Cínico sobre cuales cosas son aliadas de los hombres y cuales enemigas. Y él debe, de vuelta de su minuciosa investigación, anunciar la verdad, ni del miedo conmovido al punto de mostrar como enemigos quienes no lo son, ni de algún modo por sus impresiones sobresaltado o confundido" (*Plát.* III, 23, 24-25).

⁷⁹⁴ M. Foucault (2005), p. 465.

⁷⁹⁵ "¿Qué debe uno decirse, entonces, en cada aspereza? 'Para esto me entrenaba, en esto me ejercitaba yo'. El dios te dice: 'Muéstramelo, si has hecho una preparación atlética en regla, si has comido lo que debías, si te entrenaste, si has atendido al entrenador'. Luego, ¿en plena acción te blandas? Ahora es tiempo de sufrir calenturas: súfrelas decentemente; de pasar sed: pasa sed decentemente; de tener hambre: ten hambre decentemente" (*Plát.* III, 10, 7-8).

⁷⁹⁶ *Plát.* I, 4, 18; III, 16, 15; III, 22, 39; III, 23, 37; III, 24, 106.

⁷⁹⁷ *Plát.* I, 16, 1-3; I, 1, 4; II, 8, 18-23. Cfr. M. Foucault (1987), pp. 46 y ss.

3) En la correspondencia de Marco Aurelio con Frontón puede seguirse la evolución del futuro emperador, la conversión experimentada cuando Rústico lo puso en contacto con las enseñanzas de Epícteto⁷⁹⁸. Los pasajes en los que evoca a sus maestros no mencionan contenidos teóricos ni tesis abstractas, Marco Aurelio retiene y recuerda las actitudes morales y consejos prácticos que intervinieron en su transformación moral (*Med.* I, 8). Hay que mantenerse sencillos, buenos, puros, respetables, benévolos, sin arrogancia, amigos de lo justo, piadosos, benévolos, afables, firmes en el cumplimiento del deber. Tras realizar esta enumeración añade: “Lucha por conservarte tal cual la filosofía ha querido hacerte” (*Med.* VI, 30), porque la filosofía es una forma de vida y las *Meditaciones* su descripción realizada al hilo del diseño de un modelo que sirve como constante e inalcanzable punto de referencia: el *exemplum* del hombre de bien ideal, el *sapiens* que acepta con serenidad los acontecimientos que no dependen de él, actúa con justicia al servicio de los demás hombres, domina sus pasiones y piensa con rectitud y verdad.

Marco Aurelio sabe que no satisface este elevado ideal; por ello se presenta en *Meditaciones* I como un *proficiens* que aprende de una serie de figuras. Este libro es en gran parte un conjunto de retratos morales de individuos a los que el emperador admira y que constituyen modelos a imitar, pues de una u otra manera todos ellos hicieron “lo debido” (*tò prépon, decorum*). Epícteto había recomendado fijarse “un carácter y un ideal de conducta” (*Ench.* 33, 1); en *Meditaciones* I Marco Aurelio sigue el consejo y constata con dolor, en los restantes libros, que no lo satisface. El emperador admira la virtud admirando al virtuoso: su abuelo Vero era de buen carácter y sereno, su padre poseía un modo de ser discreto y viril, su madre respetaba a los dioses y era generosa, su preceptor soportaba las fatigas y tenía pocas necesidades, Apolonio era un individuo de criterio libre y que a la hora de decidir ni vacilaba ni recurría a medios fortuitos, Antonino Pfo, su tío político, padre adoptivo y antecesor en el gobierno del Imperio, poseía las virtudes de la mansedumbre y la firmeza serenas en las disposiciones profundamente examinadas, etc. ¿Satisfago yo —se pregunta— estos modelos? Las *Meditaciones* se configuran de este modo como una interrogación que Marco Aurelio se dirige a sí mismo, cuya respuesta exige un autoexamen cuidadoso y constante.

⁷⁹⁸ Cfr., por ejemplo, I, 21 del año 146. C. R. Haines (1919).

De ahí esas “notes personnelles prises au jour le jour” que son las *Meditaciones*, una obra o más bien una colección de apuntes no dirigida al público, sino escritas para “uno mismo”⁷⁹⁹. Mas no por ello son la efusión espontánea de un alma que expresa sus sentimientos.

En la antigüedad las reglas del discurso estaban codificadas con rigor, de suerte que para expresar algo había que hacerlo de cierta manera, según los modelos tradicionales y los procedimientos prescritos por la retórica o la filosofía. Las *Meditaciones* son un ejercicio según reglas definidas. Por esto Marco Aurelio no escribe en latín, sino en griego, porque trabaja sobre un material preexistente⁸⁰⁰. De aquí que aunque sean unas notas personales escritas para el propio autor sean también una obra retórica y terapéutica⁸⁰¹. Retórica porque Marco Aurelio tiene muy presentes las reglas del arte del discurso persuasivo: *Meditaciones* XI, 6 alaba el valor didáctico de la tragedia y la comedia antigua, pues en estos textos van de la mano el impacto moral y el emocional. Muchos pasajes de las *Meditaciones* adoptan forma epigramática, como si quisieran apelar más a las emociones y convicciones íntimas que a la razón. Terapéutica porque busca la ilustración moral revivificando ese material preexistente y esas verdades morales recibidas del pasado, generalmente de la tradición estoica, aunque Marco Aurelio cita a Platón, Epicuro, Eurípides u Homero, porque en aquellos tiempos todo estaba muy mezclado: filosofía, retórica y sofística, filosofía, magia y medicina.

En Homero y Eurípides hay monólogos que recuerdan a las *Meditaciones* en la medida en que están bajo el imperativo del “conócete a ti mismo”⁸⁰². Pero en un principio este mandato apuntaba al reconocimiento de las propias limitaciones con la consiguiente aceptación del poder omnímodo de los dioses, mientras que en el mundo romano esta forma literaria adquiere un sentido más cognitivo e introspectivo. Puede leerse un bello ejemplo en Horacio:

aunque sano
de los que traen la perdición, me atrapan otros vicios
medianos y disculpables. Quizá de ahí me aparten

⁷⁹⁹ Cfr. P. Hadot (1992), p. 46. Th. P. A. Brunt (1974).

⁸⁰⁰ Sobre el griego como lengua de la filosofía cfr. Lucrecio, I, 136-139 y 830 ss.; III, 218 ss. Th. Cicerón, *Acad. Post.* 1, 4 ss.; *Fin.* 1, 1-15; 3, 5; 3, 51; *Nat. Deor.* 1, 8. El *locus classicus* es Quint., *Inst.* 12, 10, 27-29.

⁸⁰¹ Cfr. R. B. Rutherford (1989), pp. 14 y ss.

⁸⁰² Por ejemplo, *Iliada* XI, 404-410; XVII, 91-105; XXI 553-570; XXII, 99-130. *Medea* 1056 y ss.

generosamente el paso del tiempo, la liberalidad de un amigo o mi propia reflexión; pues, cuando cavilo sea en el diván o en el pórtico, no me distraigo: "Esto está mejor. Haciendo esto viviré mejor. Así agradable para mis amigos resultaré. Fulano no actuó bien: ¿yo podría hacer alguna vez algo similar por descuido?" Esto rumio para mi colete en silencio.

(*Sát.* I, 4, 129-148)

Séneca consideraba que el espíritu "ha de ser llamado diariamente a rendir cuentas" y aprueba la costumbre de Sextio, que todas las noches preguntaba a su espíritu: "¿Qué vicio curaste hoy? ¿A cuál te resististe? ¿En qué aspecto has mejorado?" (*Ira* III, 36, 1). En Epícteto la práctica del "examen de conciencia" adquiere carta de naturaleza: se vuelve hacia su interioridad para considerar si cae en esos vicios que censura en los demás hombres (*Plát.* IV, 4, 7). Marco Aurelio, por su parte, propone la retirada a uno mismo, porque "en ninguna parte un hombre se retira con mayor tranquilidad y más calma que en su propia alma" (*Med.* IV, 3). El "sí mismo", pues, es el alma: conocerse y retirarse a uno mismo es conocer el alma y buscar refugio en ella; ahora bien, no hay que entenderla como sustancia, sino como sujeto de acción, que se relaciona con los demás, con el mundo y consigo mismo⁸⁰³. Cuando Marco Aurelio se expresa de este y similares modos no enuncia un conjunto de tesis sustantivas acerca del otro, del mundo y del yo, sino que realiza un ejercicio de ascética (en el sentido indicado más arriba) para alcanzar una visión más sutil sobre los demás, sobre el mundo y sobre sí mismo.

Páginas más arriba señalaba que Séneca proponía viajar con el pensamiento a las regiones celestes para así, desde las alturas alcanzadas, comprender y aceptar nuestra pequeñez y la insignificancia del mundo que nos rodea. El movimiento que propone Marco Aurelio es similar, pero inverso: también hay que cambiar la forma de mirar, pero no en la dirección de los cielos, sino hacia el interior de las cosas: no una visión macroscópica, sino microscópica para, como dice

⁸⁰³ "Dirige tu mirada a la prontitud con que se olvida todo y al abismo infinito del tiempo por ambos lados, a la vaciedad del eco, a la versatilidad e irreflexión de los que dan la impresión de elogiarte, a la angostura del lugar en que se circunscribe la gloria. Porque la tierra entera es un punto y de ella, ¿cuánto ocupa el rinconcillo que habitamos? Y allí, ¿cuántos y qué clase de hombres te elogiarán? Te resta, pues, tenlo presente, el refugio que se halla en este diminuto campo de ti mismo" (*Med.* IV, 3).

Foucault, recuperar el grano más fino de las cosas⁸⁰⁴. “Mira el interior, que de ninguna cosa te escape ni su peculiar cualidad ni su mérito”, se dice Marco Aurelio a sí mismo, a su alma, en *Meditaciones* VI, 3, y en III, 11 se propone el ejercicio de analizar las cosas hasta llegar a su esencialidad y desnudez, esos elementos que las constituyeron y en las que desintegrarán. En VIII, 11 se pregunta: “¿Qué es eso en sí mismo según su peculiar constitución? ¿cuál es su sustancia y materia? ¿y cuál su causa? ¿y qué hace en el mundo? ¿y cuánto tiempo lleva subsistiendo?”. La idea se repite en XII, 29 añadiendo una interesante matización: la salvación de la vida consiste en “ver enteramente qué es cada cosa por sí misma, cuál es su materia y cuál es su causa”, porque la salvación reside en despreciar las cosas y el análisis, a su vez, en tanto que ejercicio de descomposición de las cosas tanto temporalmente como en sus elementos constituyentes, apunta a alcanzar tal desprecio⁸⁰⁵.

4) Epícteto pedía examinar las “fantasías” porque todo depende de la manera en la que el individuo se representa las cosas y se las dice a sí mismo. Las *Meditaciones*, de igual modo, son en gran medida una terapéutica de la palabra para influir en uno mismo y transformar el discurso interior mediante la meditación sobre las reglas de vida o disciplinas formuladas por Epícteto: de la representación y del juicio, de la acción y del deseo⁸⁰⁶. En *Pláticas* III, 8, 1 señala que hay que entrenarse todos los días con las fantasías y que el fin de esta “gimnasia” es asentir tan sólo a la “fantasía comprensiva”. *Phantasia kataleptiké* era el término técnico usado por los estoicos para referirse a las representaciones criterio de verdad porque vienen necesariamente de un objeto y están en conformidad absoluta con él. Una

⁸⁰⁴ Cfr. M. Foucault (2005), p. 274.

⁸⁰⁵ “Despreciarás un canto delicioso, una danza, el pancracio, si divides la tonada melodiosa en cada uno de sus sonos y respecto a cada uno te preguntas si éste te cautiva; porque antes te sentirás irritado. Respecto a la danza, procede de modo análogo en cada movimiento o figura. Y de igual modo respecto al pancracio. En suma, exceptuando la virtud y lo que de ella deriva, acuérdate de correr en busca de las cosas detalladamente y, con su análisis, tiende a su desprecio; transfiere también esto a tu vida entera” (*Med.* XI, 2).

⁸⁰⁶ “Es preciso, dijo [Epícteto], encontrar el arte de asentir, y en el terreno de los instintos, velar por la facultad de la atención, a fin de que con reserva, útiles a la comunidad y acordes con su mérito, se controlen en sus impulsos y no sientan aversión por nada de lo que no depende de nosotros” (*Med.* XI, 37). Cfr. P. Hadot (1992), pp. 59 ss.

representación es verdadera si y sólo si dice relación a un objeto real y presente (SVF I, 59; II, 53, 60, 69, 97)⁸⁰⁷. Epícteto introduce una importante matización: el punto de referencia no es un objeto, sino una acción, y más en concreto una acción que depende de nosotros (*Ench.* I, 5). El cambio se explica porque no interesa el proceso psicológico de adquisición de las representaciones o la cuestión epistemológica de su valor de verdad, sino el problema práctico de su uso. El alma se representa algo, lo juzga y en función del juicio asiente o deniega, si lo primero surge el deseo y éste, a su vez, lleva a la acción: tres aspectos de una misma actividad, la de elaborar estrategias para usar bien las *phantásias*. Si no está en nuestra mano ni la riqueza, ni la salud, ni la fama, “ni nada, en suma, fuera del recto uso de las representaciones” (*Plát.* II, 19, 32), habrá entonces que examinar el valor y la rectitud de las representaciones que nos hacemos de las cosas y que causan deseos e impulsos⁸⁰⁸.

Quien visita en Nicópolis la escuela de filosofía de Epícteto (o lee con provecho sus palabras) se cura al aprender a disciplinar el deseo, se habitúa a reconocer poco a poco sus aspiraciones y aversiones y al final consigue aborrecer lo que no está en su mano y desear tan sólo lo que depende de él, a saber, seguir a los dioses, aceptar su voluntad que es la de la naturaleza universal (*Plát.* I, 12, 8; 20, 15). Disciplinar los deseos es desear lo que tiene que desearse, tomar conciencia de la propia existencia, la de cada cual, como parte que debe conformarse con la voluntad del Todo, que Epícteto, en la tradición estoica, identifica con la Razón universal omniabarcadora. Marco Aurelio quiere vivir según la Razón en el sentido indicado. Por eso se ejercita en aislar aquello que es parte o participa de la Razón universal. En un primer momento hay que reflexionar sobre estas dos máximas:

Una, que las cosas no alcanzan el alma, sino que se encuentran fuera, desprovistas de temblor, y las turbaciones surgen de la única opinión interior. Y la segunda, que todas esas cosas que estás viendo, pronto se transformarán y ya no existirán. (*Med.* IV, 3; *tb.* V, 19)

⁸⁰⁷ Cfr. M. Pohlenz (1967), p. 60.

⁸⁰⁸ “Tres son los tópicos en que debe ejercitarse quien haya de ser bueno y honrado: el referente a los deseos y los aborrecimientos, a fin de que ni su deseo se malogre ni él incida en el objeto de su aborrecimiento; el referente a los impulsos y repulsiones y, en suma, al deber, a fin de comportarse con orden, con justificación, sin descuido; el tercero es el referente a la prevención de errores y juicios temerarios y, en general, a los asentimientos” (*Plát.* II, 2, 1-2).

La liberación comienza con los ejercicios de libertad. El alma esclava se somete a las cosas, gira y se mueve en torno a ellas, juzga lastrada o tiranizada por deseos y pasiones indisciplinados. El alma libre, por el contrario, juzga las cosas como ella quiere: es libre porque es libre. No es un círculo vicioso, sino un ejercicio performativo de liberación, en el que el alma, deseando tan sólo lo que puede desear, lo que de ella depende, consigue delimitarse y circunscribirse a sí misma aislando un centro impenetrable, una ciudadela interior⁸⁰⁹, porque la verdadera libertad exige renuncia (o desprecio, en el sentido indicado más arriba) y es en ella donde habita la liberación, pues el hombre retirado al castillo interior se ha construido un bastión inexpugnable contra el que nada pueden ni la tiranía política ni la de los placeres y deseos. Marco Aurelio no afirma la tesis abstracta de que en el interior del hombre existe un reducto fortificado, propone un ejercicio encaminado a su construcción.

Los individuos se encuentran insertos dentro del curso inexorable e imperturbable de la naturaleza como causa única, universal y común de todas las cosas. Pero junto a esta naturaleza exterior y común también existe la propia naturaleza a modo de causa interior. Hay que ejercitarse en encontrar los puntos de contacto entre ambas naturalezas⁸¹⁰, porque la realidad es coherente consigo misma: las partes están ordenadas en función del Todo (*Med. X, 21; V, 8*). Tal vez por ello Marco Aurelio se sienta más próximo al estoicismo que al epicureísmo, no tanto por la enseñanzas concretas (pues a fin de cuentas todas las escuelas filosóficas enseñan lo mismo, a "dedicarse únicamente a lo que ahora se está haciendo y al instrumento gracias al cual actúa" [*Med. IX, 41*])⁸¹¹, cuanto porque el estoicismo le proporciona un marco cósmico que favorece sus ejercicios. *Medita-*

⁸⁰⁹ "Ten presente que el gufa interior llega a ser inexpugnable, siempre que, concentrado en sí mismo, se conforme absteniéndose de hacer lo que no quiere, aunque se oponga sin razón. ¿Qué, pues, ocurrirá, cuando reflexiva y atentamente formule algún juicio? Por esta razón, la inteligencia libre de pasiones es una ciudadela. Porque el hombre no dispone de ningún reducto más fortificado en el que pueda refugiarse y en adelante imposible de expugnar" (*Med. VIII, 48*). Cfr. P. Hadot (1992), p. 137.

⁸¹⁰ "No pongas tu mirada en gufas interiores ajenos, antes bien, dirige tu mirada directamente al punto donde se conduce la naturaleza del conjunto universal por medio de los sucesos que te acontecen, y la tuya propia por las obligaciones que te exige" (*Med. VII, 55*).

⁸¹¹ En las *Meditaciones* son frecuentes las máximas epicúreas reescritas con vocabulario estoizante: cfr. por ejemplo, VII, 27; 33; 64; XI, 26.

ciones IX, 28 expresa la disyuntiva con claridad: "si hay Dios [como defiende el estoicismo], toda va bien; si todo discurre por azar [como sostienen los epicúreos], no te dejes llevar también al azar". El problema —insisto una vez más—, no es teórico, sino práctico: encontrar dónde encuadrar lo que proponen el estoicismo y el epicureísmo, la reducción de los deseos a un mínimo controlable. Marco Aurelio sigue a Epícteto.

Pero el emperador es pesimista, como si dudara de la posibilidad de construir ese reducto invulnerable al que me refería más arriba. De aquí su ansiedad, porque conoce su debilidad para obtener eso que puede y debe alcanzarse, caso de tener la fortaleza y cualidades de los personajes evocados en *Meditaciones* I. Entre este libro y los restantes existen notables diferencias: en él expresa contactos y relaciones personales, en los demás obligaciones morales abstractas. Por otra parte, cuando Marco Aurelio escribe todos los amigos y mentores han muerto y sólo queda la soledad del poder absoluto y el miedo de ser él mismo el tirano⁸¹².

5) Al margen de algunos momentos de tensión, en Roma hubo una aceptación general de la filosofía y la oposición entre emperadores y filósofos sólo es una cara de la moneda, la que se manifiesta en tiempos de extremo conflicto⁸¹³. Entre los favoritos de Augusto se contaba el filósofo estoico Atenodoro de Tarso y no era extraño que individuos con formación filosófica, por lo general esclavos o libertos de origen griego, estuvieran al servicio de las familias más influyentes de Roma. Pero con Marco Aurelio no es que hubiera aproximación, condescendencia o sumisión, había identidad: el 7 de marzo del 161 parecía cumplirse el sueño platónico: un filósofo en el poder. En *Meditaciones* I, 14, en el contexto de la mirada retrospectiva que dirige a sus años de formación, cuando todavía no había asumido el poder imperial, alaba al filósofo peripatético Claudio Severo, al que le debe la idea "de una constitución basada en la igualdad ante la ley, regida por la equidad y la libertad de expresión igual para todos, y de una realeza que honra y respeta, por encima de todo, la libertad de sus súbditos", pero esta idea no pudo plasmarse en la realidad. El emperador no se engaña, la república de Platón nunca se hará realidad, más aún, concebir ideas tan grandiosas es "vanidad" (*Med.*

⁸¹² Cfr. R. B. Rutherford (1989), p. 229.

⁸¹³ Cfr. R. MacMullen (1966), capt. II: "Philosophers".

IX, 29). Marco Aurelio no se siente filósofo, sino aprendiz de filosofía y como tal recuerda el consejo de Epícteto:

En cuanto al deseo, suprimelo por ahora enteramente; pues, si deseas alguna de las cosas que no dependen de nosotros, es forzoso que fracases, y si alguna de las que dependen de nosotros, de cuantas fuere honesto desear, ninguna está todavía a tu alcance. Usa sólo del intentar y el refrenarte, pero ligeramente y con reserva y sin rigidez. (*Ench.* II, 2).

La actitud que se comprende en Epícteto, antiguo esclavo y fundador de una escuela de filosofía en Nicópolis, donde vivió pobre y ascéticamente hasta el fin de sus días, es más difícil de conciliar con Marco Aurelio, emperador en una turbulenta época del Imperio Romano. ¿Cómo conjugar la melancólica resignación de su filosofía, incluso su pesimismo existencial, con su política intervencionista o con las guerras contra los partos? Por una parte, cabría apelar al Destino, contra el que nada puede hacerse y que ha dispuesto que él fuera emperador: hay que obedecer lo que ordena la naturaleza universal; por otra, tanto da ser una u otra cosa, emperador o esclavo, pues “lo que nos acontece nos conviene” (*Med.* V, 8). Para la razón cósmica, las posiciones sociales son indiferentes, son —por decirlo con la metáfora teatral de Epícteto—, papeles que hay que representar, con una doble limitación: en primer lugar, que nada puede ocurrir no acorde con la naturaleza del Todo, en segundo lugar, que al sujeto le cabe la posibilidad de no hacer nada contrario a su demon interior. Dada la “oscuridad y suciedad” que nos rodea, sólo caber reflexionar (“calmarse” dice Marco Aurelio) sobre estos dos principios “y esperar la desintegración natural” (*Med.* V, 10). Se trata de una máxima, o de un ejercicio de desprecio, válido para absolutamente todos los seres humanos, al margen del papel que el destino o el azar han querido que desempeñen en este mundo donde impera “el flujo de la sustancia y el tiempo”.

En *Meditaciones* VI, 30 Marco Aurelio se advierte a sí mismo contra el peligro de “cesarizarse” (“¡Cuidado! No te conviertas en un César, no te tiñas siquiera, porque suele ocurrir”), autoexhortándose a mantenerse sencillo, bueno, puro, respetable, sin arrogancia, amigo de lo justo, piadoso, benévolo, afable y firme en el cumplimiento del deber, a respetar a los dioses y a ayudar a los hombres, porque la vida es breve y su único fruto “es una piadosa disposición y actos útiles a la comunidad”. En las líneas siguientes toma como modelo a Antonino Pío (“en todo, procede como discípulo de Antonino”) y expone las reglas que siempre guiaron sus acciones: constancia en el obrar conforme a la razón, ecuanimidad, ausencia de toda vanagloria,

carácter escrupuloso, frugalidad, diligencia, firmeza, capacidad para aceptar las críticas, respeto a los dioses...; pero estas reglas no son específicamente propias del príncipe, pues debe seguirlas cualquier ser humano sin importar su posición social⁸¹⁴. Porque el ejercicio del poder no es un privilegio, sino una tarea y una profesión que como tal, al margen de sus contenidos concretos, exige ser llevada a cabo desde una determinada actitud moral: la que observó Antonio Pío en calidad de emperador, pero que es también, y esto es lo crucial, la que debe seguir todo hombre en el desempeño de cualquier tarea, pues todo el mundo, sea cual sea su posición social y circunstancias, puede y debe procurarse “la integridad, la gravedad, la resistencia al esfuerzo, el desprecio a los placeres, la resignación ante el destino, la necesidad de pocas cosas, la benevolencia, la libertad, la sencillez, la austeridad, la magnanimidad”; tras realizar esta enumeración comenta: “¿No te das cuenta de cuántas cualidades puedes procurarte ya, respecto a las cuales ningún pretexto tienes de incapacidad natural ni de insuficiente aptitud?” (V, 5).

Marco Aurelio enlaza en estos momentos con el primer estoicismo. Lo expresa de varias maneras que apuntan a lo mismo: la idea de que sólo tiene valor absoluto actuar en conformidad con la Razón universal, lo demás es indiferente, carece de valor intrínseco, por cual la mayor parte de los asuntos de la vida diaria (y estamos hablando de la cotidianidad de un emperador) no son ni buenas ni malas. ¿Cómo orientarse entonces en la vida? ¿Cómo se autojustifica Marco Aurelio en su acción política? Como hombre y más aún en calidad de emperador tuvo sin duda que enfrentarse a muchas situaciones que no dependían por entero de él, sino de otros hombres o las circunstancias; tuvo que realizar acciones indiferentes, cosas que a sus ojos no tenían ningún valor. Por una parte, si los dioses benevolentes colaboran con los hombres para conseguir salud, riqueza y fama, con más razón los poderosos deberán actuar de este modo. Marco Aurelio se interroga a sí mismo: “También tú tienes esta posibilidad: o dime, ¿quién te lo impide?” (*Med.* IX, 11). Imitando el ejemplo divino, las cuestiones de suyo indiferentes pueden juzgarse en conformidad con la voluntad de la Naturaleza, siendo así apropiadas y convirtiéndose en deber. Por otra parte, la inteligencia puede convertir “en acción lo que retenía esa acción, y en camino lo que le obstaculizaba este camino” (*Med.* V, 20). Pero estamos muy lejos del Catón luciano

⁸¹⁴ Cfr. M. Foucault (2005), p. 195.

que pedía obstáculos y dificultades como piedra de toque para acreditar su valor y virtud, o de esos gladiadores de Séneca que exigían adversarios de su talla, porque para el emperador filósofo no importan estos u otros valores, sino la pureza de la intención moral que debe inspirar las acciones; los obstáculos sólo son ocasión para consentir a la voluntad del destino... y Marco Aurelio se siente y sabe débil.

Marco Aurelio alaba a Bruto y Catón, fervientes republicanos y defensores de la primacía del Senado; ya en la época imperial menciona a Trásea y Helvidio, que pedían el regreso de las antiguas instituciones republicanas o más exactamente una reconciliación entre monarquía y libertad, como la que más adelante, de acuerdo con Tácito, tras los horrores y sumisión de la época de Vespasiano, se logró con Nerva, que consiguió "aunar situaciones otrora incompatibles, el Principado y la libertad" (*Agr.* 3). Insisto una vez más: libertad no significa libertad política, sino protección y seguridad del individuo frente a las vesanias de los emperadores, posibilidad de que las ciudades conserven sus tradiciones y disfruten de una relativa autonomía municipal, cierta capacidad por parte del Senado para influir sobre las decisiones del emperador, etc. Antonino Pío siguió esta política "en la medida de lo posible", pues hay que actuar con flexibilidad y al mismo tiempo con reservas, sin olvidar que la acción puede frustrarse: "emprende tu cometido, si se te permite". El sabio, había señalado Séneca, nunca se promete con seguridad el éxito (*Tranq.* XIII, 2-3), cuando acomete una acción siempre se dice: "si no sobreviene algún caso que lo impida" (*Ben.* IV, 34). En las *Meditaciones* Antonino Pío ejemplifica esta forma de actuar: es modelo de príncipe ideal por sus actuaciones y por la disposición de ánimo con que las llevó a cabo (*Med.* I, 16)⁸¹⁵. Por esto Marco Aurelio lo toma como punto de referencia cuando se exhorta a emplear su potestad real y legislativa para favorecer a los hombres, así como a cambiar de

⁸¹⁵ Tito Aurelio Fulvio Antonino Boyonio Arrio, más conocido como Antonino Pío, fue un hombre de rancia prosapia e incalculables riquezas que empleó "prudentemente" en organizar espectaculares juegos con ocasión de sus diversas magistraturas, ganando así gran popularidad entre las masas urbanas. Todas las fuentes coinciden con Marco Aurelio: fue un emperador de sobresalientes cualidades humanas, que huía "en la medida de lo posible" del lujo y del ceremonial de la Corte y velaba "constantemente por las necesidades del Imperio" (*Med.* I, 16). Mantuvo buenas relaciones con el Senado, aunque se consideraba el señor del mundo: "*Ego quidem mundi dominus*" (*Dig.* 14. 2. 9).

opinión “caso de que alguien se presente a corregirte y disuadirte de alguna de tus opiniones”. Ahora bien, esta última máxima debe tener en su origen “cierta convicción de justicia o de interés a la comunidad”, y estar motivada por estos dos imperativos y no “por lo que parezca agradable o popular” (*Med. IV, 12*), porque la flexibilidad no está reñida con la intransigencia cuando está en juego “cierta convicción de justicia o de interés a la comunidad”.

Tenemos la suerte de conservar un documento que trasluce cómo aplicaba Marco Aurelio en su política cotidiana estos principios, una carta dirigida a Voconio Sassa, procónsul en África:

Prudentemente y con gran sentido de la humanidad (*prudenter et egregia ratione humanitatis*), queridísimo Sassa, has condenado a la tortura al esclavo Primitivo, que era sospechoso de fingirse culpable de un homicidio sólo por el temor de regresar con su amo, y que insistía en declarar falsedades. Tu objetivo era indagar acerca de los cómplices que él, siempre falsamente, había dicho tener, así como arrancarle una confesión más creíble sobre el asunto. Tu sabia decisión no ha sido vana, porque en la tortura ha reconocido que no tenía cómplices y que mentía. (*Dig. 48. 18. 1. 27*)

Marco Aurelio, que al igual que Antonino Pío se preocupó por la suerte de los más desfavorecidos, no duda en alabar la tortura cuando está en juego un fin objetivamente justo. Como en el caso de Eneas, el lector moderno no puede dejar de sentir cierta incomodidad ante lo que parece una traición al ideal romano de *humanitas*, que, se dice, alcanza una de sus máximas expresiones en el pensamiento y la praxis política del emperador Marco Aurelio⁸¹⁶.

6) Desde una perspectiva jurídica, el valor ético de la *humanitas* guía o puede guiar la superación de la consideración rigorista y formalista que sólo atiende a la pura materialidad de las acciones, en la medida en que es propio de este valor atender a las motivaciones de los agentes, en perfecta consonancia con la preeminencia que Epícteto había concedido a la *proairesis*. Si el ser humano es “elección”, habrá que concluir que lo decisivo a la hora de valorar las conductas no vendrá dado por la misma acción, sino por la voluntad que el sujeto plasma y expresa en ella. Si desde el punto de vista ético este cambio de orientación conduce a la progresiva interiorización de la reflexión que lleva a cabo la conciencia moral, desde una óptica jurídica implica el cuestionamiento de los dos criterios que la tradición

⁸¹⁶ Cfr. W. Schadewaldt (1973).

reconocía como significativos para imputar una acción a su agente, la causalidad material y la referibilidad jurídico formal⁸¹⁷.

Vayamos por un momento a *Noches Áticas* XX, 1, donde Aulo Gelio reproduce un debate entre el jurista Sexto Cecilio y el filósofo Favorino sobre las *XII Tablas*. El primero considera que estas leyes “estaban escritas con una elegante y sencilla concisión de palabras”; para el segundo, por el contrario, son “bien oscurísimas, bien durísimas, o, por el contrario, excesivamente suaves e indulgentes, o en absoluto consistentes tal como están escritas”. El pueblo romano — argumenta— “dejó morir por desuso inveterado esas leyes con un castigo tan desproporcionado”. Sea, por ejemplo, la ley de Talión: “Si alguien rompió un miembro a otro, a no ser que pacte con él, haya talión” (XII, 8, 2). Favorino la considera expresión de la más cruel venganza y, además, absurda, por la enorme dificultad que implica establecer la proporción entre un miembro roto y la ruptura de un miembro. ¿Qué sucede, por otra parte, cuando alguien rompe un miembro de otro sin intención, sino por imprudencia? “¿Cómo puede imitar al imprudente quien, para cumplir con el talión, no tiene facultad de hacerlo queriendo, sino por imprudencia?”. Cecilio responde de la siguiente manera:

Es cierto, querido Favorino, que muy difícilmente se hace un talión exactamente igual, pero los decenviros, queriendo disminuir y eliminar con el talión la violencia de esta clase de golpes y heridas, consideraron que los hombres debían quedar inhibidos incluso por el miedo a ello, y no juzgaron que hubiese de tenerse tanta consideración a aquel que hubiese roto un miembro a otro y no quisiera hacer un pacto para evitar el talión, como para andar distinguiendo si lo había roto a sabiendas o no, o comparar exactamente o pesar en una balanza el talión contra él; quisieron más bien que se diese la misma intención y la misma fuerza para romper la misma parte del cuerpo, pero no también el mismo resultado, porque puede preverse la misma voluntad, pero no el resultado del golpe.

Aunque la interpretación de este precepto decenviral es compleja tal vez pueda sostenerse que fue establecido para limitar la venganza sustituyéndola por una compensación pecuniaria. Pero Cecilio, que escribe en la época de Adriano, lo interpreta de manera muy “moderna”: no como efectiva sanción punitiva, sino como mecanismo psicológico de inhibición del delito, porque no está en juego la materialidad de la acción que exige que un hecho delictivo de determinadas características sea compensada con otro de iguales consecuencias,

⁸¹⁷ Cfr. F. Casavola (1991), pp. 16-19, 22-24.

sino el principio de la responsabilidad privada, pues si se sabe que la ley condena determinado delito con el talión y no obstante se delinque es que, a fin de cuentas, se ha deseado libremente tal castigo, que, además, puede evitarse pactando la correspondiente compensación económica: si no hace así es que el sujeto elige el talión.

Cecilio reconstruye la referencia que las *XII Tablas* hubieran podido tener con su marco de referencia histórico, con un doble resultado: que los preceptos discutidos vuelven a recuperar su sentido y, por otra parte, que salta a la vista con mayor claridad que ese sentido no es el del presente, pues el derecho tiene historia. El jurista reconoce que la legislación de las *XII Tablas* ha sido abandonada en su mayor parte, pero porque las leyes, en general, están en función de las circunstancias y deben acomodarse “a las costumbres de los tiempos, a los distintos tipos de repúblicas y las exigencias prácticas actuales, según la gravedad de los defectos a los que debe ponerse remedio”. De donde se sigue que el derecho tiene específicas condiciones históricas de surgimiento y validez: su alegato a favor de las *XII Tablas* no pasa tanto por una defensa de estas leyes consideradas en sí mismas, cuanto por su recontextualización histórica, porque las leyes, con el paso del tiempo (la conversación tiene lugar setecientos años después de la redacción de las *XII Tablas*), pierden la referencia a los *mores* de los que habían surgido y para los que estaban destinadas.

El pasado no es un repertorio fijo e inamovible de *mores maiorum*, o más bien estos *mores* deben reinterpretarse según los dictados de la razón, más humanamente, porque como afirma la tradición estoica de la que Marco Aurelio se siente heredero la *ratio* es lo común a todos los hombres. En contexto del pensamiento jurídico, tanto Celso (*Dig.* 1.3.39) como Juliano (*Dig.* 1.3.15) insisten en que las normas, aún estando avaladas por los *mores*, deben tener una justificación racional. De donde se sigue que el derecho no puede tomar pie en las costumbres de los antepasados, sino en la *ratio*, máxime en un momento en el que la misma extensión territorial del Imperio ponfa de manifiesto la enorme diversidad de usos y costumbres, así como la necesidad y la posibilidad de reducirlos a algo común, porque como señala Marco Aurelio “las demás ciudades son como casas de la ciudad más excelsa” (*Med.* III, 11) y el fin de los seres racionales “es obedecer la razón y la ley de la ciudad y la constitución más venerable” (*Med.* II, 16). El pensamiento de Marco Aurelio es difícilmente comprensible al margen de estas reflexiones de los juristas adrianeos que tienden a resaltar que el pasado, en este caso concreto la

legislación del pasado, sólo tiene sentido si se pasa por el tamiz crítico de esa *ratio* que también inspira las reflexiones del emperador. La consideración de tres casos de la época de Adriano puede ayudar a seguir profundizando en esta compleja problemática donde derecho y moral se dan la mano porque a pasa a primer plano la intimidad de una conciencia moral que puede y debe elegir y que es responsable ante sí misma y ante la sociedad.

¿Es responsable el amo del delito cometido por su esclavo teniendo aquél conocimiento de éste? Celso, jurista muy próximo a Adriano, considera que sí, por lo que exime al esclavo de toda culpa, argumentando la total irrelevancia de su conducta, pues sólo cuenta la voluntad, que es la del *dominus* (Dig. 9.4.2.1). Al margen de que Celso considere que el esclavo, por su absoluta sujeción jurídica, social y económica, no tiene posibilidad alguna de delinquir, el caso interesa porque señala que además de los dos criterios antes señalados estamos en un momento en el que comienza a tomar relevancia, incluso desde el punto de vista jurídico, la imputación psicológica de las conductas. En un rescripto de respuesta a una demanda de consulta planteada por el procónsul de la Bética acerca de la muerte accidental de un muchacho mientras era mantenido por sus amigos, Adriano establece la tesis de que "aun en los delitos más graves importa verificar si el acontecimiento ha sido cometido con intención o por azar" (Dig. 48.19.5.2). De nuevo al margen del caso concreto, el principio interesa porque expresa la primacía de la voluntad sobre el mero acontecimiento. Un tercer ejemplo: en carta a Pomponio Falcone, Adriano establece la invalidez de los testamentos de los militares que se hubiesen suicidado *ob conscientiam delicti militaris*, señalando que en esta situación el suicidio es a la vez confesión y sentencia del delito cometido (Dig. 28.3.6.7). Lo cual implica que además del suicidio como autopunición *ob conscientiam criminis*, que suponía la anulación del testamento del suicida y la confiscación de sus bienes, también se consideraban otras motivaciones como el *taedium vitae* o la *impatientia doloris*, que no implicaban las consecuencias anteriores. Al igual que en los dos casos anteriores se establece que para que la pena sea justa debe guardar estricta relación no tanto con la acción considerada en sí misma (un esclavo ha cometido un delito, un muchacho ha muerto, un militar se ha suicidado) cuanto con la voluntad del que la lleva a cabo, pues de lo contrario, si la pena es pura reacción mecánica frente al acontecimiento, no habría justicia, sino mera venganza. Vayamos a dos ejemplos tomados de la labor legislativa de Marco Aurelio.

Un amo había dispuesto en su testamento la manumisión de un esclavo sin establecer condición alguna, pero como era un administrador, el heredero deseaba postergar la libertad a la rendición cuentas. Marco Aurelio sentencia que considera más justo (*aequius videtur*) realizar la voluntad del amo, pues no sería humano (*neque humanum fuerit*) postergar la manumisión por cuestiones económicas (Dig. 40.5.37). Como ha señalado Franco Casavola, importa resaltar la línea de continuidad entre *aequius* y *humanum*, entre el dato jurídico técnico (en este caso concreto, la libertad fideicomisaria incondicionada) y un conjunto de valores éticos y sociales que convienen a todos los hombres. Un segundo caso: un ciudadano había tachado de su testamento el nombre de los herederos instituidos, planteando de este modo el problema de saber si deseaba invalidar todo el testamento o bien excluir a los herederos sólo de la herencia pero no de los legados que también les había concedido. Estamos ante dos casos particulares del problema más general que se plantea cuando se sospecha que hay contradicción entre *verba* y *voluntas*, entre lo declarado y lo realmente querido, contradicción que el jurista debía resolver desvelando la auténtica voluntad, problema grave en cuestiones testamentarias porque había que interpretar la declaración de una voluntad irrepetible (Dig. 15.1.57.1). Marco Aurelio, en el caso de los herederos tachados, sentenció que la causa admitiese *humaniorem interpretationem* (Dig. 28.4.3 pr.; 34.9.12). Aunque el derecho civil romano señala que sin la institución de heredero el testamento es inválido, en oposición a la lectura rigorista, formalista y literal, el emperador prefiere la *humanior* o *benignior interpretatio*. Porque aunque el ideal absoluto y total de la república ideal platónica no pueda plasmarse en la realidad, el derecho, sin embargo, avanza en la dirección de una mayor humanidad. A cada cual le conviene lo que está de acuerdo con su constitución y naturaleza, y dado que *su* naturaleza, la de Marco Aurelio, que en estos momentos se expresa en primera persona, es racional y sociable, concluye con necesidad que, en tanto que Antonino, *su* ciudad y su patria es Roma, pero en tanto que hombre, el mundo (VI, 44)⁸¹⁸.

⁸¹⁸ "Observa atentamente qué reclama tu naturaleza, en la convicción de que sólo ella te gobierna; a continuación, ponlo en práctica y acéptalo, si es que no va en detrimento de tu naturaleza, en tanto que ser vivo. Seguidamente, debes observar qué reclama tu naturaleza, en tanto que ser vivo, y de todo eso debes apropiarte, a no ser que vaya en detrimento de tu naturaleza, en tanto que ser racional. Y lo

Continuamos dentro de la tradición estoica, pero con una diferencia esencial: el *lógos* abstracto tiene el rostro concreto y presente del Imperio, que permite llevar a cabo el programa de racionalización del derecho preconizado por Cicerón, mas no en la dirección de la creación e institucionalización de un cuerpo de filósofos juristas, sino en la intimidad de la conciencia moral, pues sólo en ella puede el emperador filósofo comprenderse como ciudadano del mundo y comprender a la vez la esencial tensión que anida en una situación donde lo público, donde impera la coerción y la falta de libertad, se ve a través de una conciencia que —como dijo Epícteto— es esencialmente libertad para elegir. La teoría está clara: el *lógos* habla por boca del emperador; dicho con terminología jurídica: el príncipe está por encima de las leyes (*Dig.* 1, 3, 31) y su voluntad tiene fuerza de ley (*Dig.* 1, 4, 1). A fin de cuentas, tal fue la solución de Platón, en el caso, claro está, de que existiera el filósofo rey que poseyera la auténtica *politiké téchne*⁸¹⁹. Pero Marco Aurelio, ya lo indicaba, sabe que esto es “vanidad”, que es vanidad pretender que la filosofía (o el derecho) alcancen tanto⁸²⁰, porque el problema, como habrá que ver más adelante, está mucho más allá de la supuesta o real inadecuación de una u otra legislación, a saber, en la radical maldad del mundo.

Estamos muy cerca del problema que Séneca planteaba sirviéndose de Anneo Sereno; me refiero a la constatación de la contradicción entre la exigencia absoluta de racionalidad y la comprobación de la imposibilidad de *obrar* de esta manera o que sólo cabe *pensar* así en la intimidad de la conciencia moral, como se desprende de la posibilidad, contemplada por Marco Aurelio, de rehuir estas dificultades

racional es como consecuencia inmediata sociable. Sírvete, pues, de esas reglas y no te preocupes de más” (*Med.* X, 2).

⁸¹⁹ Cfr. S. Mas (1995), pp. 116 y ss.

⁸²⁰ “La causa del conjunto universal es un torrente impetuoso. Todo lo arrastra. ¡Cuán vulgares son esos homrecillos que se dedican a los asuntos ciudadanos y, en su opinión, a la manera de los filósofos! Llenos están de mocos. ¿Y entonces qué, buen amigo? Haz lo que ahora reclama la naturaleza. Emprende tu cometido, si se te permite, y no repares en si alguien lo sabrá. No tengas esperanza, en la constitución de Platón; antes bien, confórmate, si progresas en el mínimo detalle, y piensa que este resultado no es una insignificancia. Porque, ¿quién cambiará sus convicciones? Y excluyendo el cambio de convicciones, ¿qué otra cosa existe sino esclavitud de gente que gime y que finge obedecer? Ve ahora y cítame a Alejandro, Filipo y Demetrio Falereo. Yo les seguiré si han comprendido cuál era el deseo de la naturaleza común y se han educado ellos mismos. Pero si representaron tragedias, nadie me ha condenado a imitarles. Sencilla y respetable es la misión de la filosofía. No me induzcas a la vanidad” (*Med.* IX, 29).

refugiándose en el Amor cósmico y universal: ama “a los hombres con los que te ha tocado en suerte vivir” (*Med.* VI, 39), recuerda que eres “un miembro del sistema constituido por seres racionales” (*Med.* VII, 13), etc. Los dictados de la filosofía están claros, las dificultades están en el mundo. El problema de Marco Aurelio es el de Cicerón y Séneca radicalizado por sus circunstancias personales como emperador: ¿cómo reconciliar el poder absoluto con las exigencias de la filosofía? Si hemos de hacer caso a las fuentes de las que disponemos, Marco Aurelio fue un emperador posibilista en sus actuaciones políticas y militares⁸²¹. ¿Cómo conjugar tal actitud, imprescindible cuando están en juego asuntos “que no están en nuestras manos”, con el rigorismo moral predicado por la filosofía? Porque aunque desde una consideración abstracta se haya dejado atrás la crueldad e inhumanidad de las antiguas leyes, persisten sin embargo las conductas que estas leyes querían curar o reprimir: hay que acudir o refugiarse en los dioses, más allá de esa instrumentalización política de la religión tan habitual en el mundo romano, y no sólo en él.

7) Antonino Pío tuvo “suerte”, lo que no puede decirse de Marco Aurelio, pues a lo largo de su gobierno las catástrofes naturales se unieron a la inestabilidad política y los conflictos militares: inundaciones del Tiber, terremotos de Cízico y Esmirna, epidemia de peste de la que con mucha probabilidad murió él mismo, guerras contra los partos, guerras danubianas, golpe de Estado de Avidio Casio, que en abril del 176 se autoproclamó emperador tras anunciar la muerte y apoteosis de Marco Aurelio. El tono optimista de Epícteto queda reemplazado por la serena melancolía de quien desea vivir con dignidad y racionalidad en un mundo dominado por el absurdo y la fugacidad (“Cada uno vive exclusivamente el presente, el instante fugaz. Lo restante o se ha vivido o es incierto; insignificante es, por tanto, la vida de cada uno” [III, 9]). Marco Aurelio se esfuerza por (se ejercita en) ver una Providencia rectora por encima del caos y del azar⁸²². La filosofía adopta una función defensiva⁸²³, como en Epícteto

⁸²¹ Cfr. Dión Casio LXXII, 33, 2. Herodias, *Historia del Imperio* I, 2, 4. *Historia Augustea* M.A., XXII, 3; VIII, 1; XII, 1.

⁸²² “Las obras de los dioses están llenas de providencia, las de la Fortuna no están separadas de la naturaleza o de la trama y entrelazamiento de las cosas gobernadas por la Providencia. De allí fluye todo. Se añade lo necesario y lo conveniente para el conjunto del universo, del que formas parte. Para cualquier parte de naturaleza es bueno aquello que colabora con la naturaleza del conjunto y lo que es capaz de

(*Ench.* XLVIII, 3) y Séneca (*ad Luc.* 82, 5), pero en Marco Aurelio este tono es particularmente doliente, como si sintiera que está llegando a los límites de su propia fuerza moral y de una racionalidad que intenta sobreponerse a la irracionalidad circundante⁸²⁴. Hay ocasiones en las que parece implorar ayuda desde instancias que están más allá de una y otra. Pero el hombre debe buscar esta ayuda en su interior, donde se encuentra el punto de contacto con la divinidad. Se explica así la necesidad, incluso la exigencia, de renunciar y replegarse sobre uno mismo, de vivir en la interioridad, pues sólo aquí, en la intimidad con la divinidad, puede encontrar tranquilidad un hombre que vive en tiempos contradictorios y versátiles y que se asume a sí mismo como contradictorio y versátil. Estamos a las puertas del acusado tono religioso que tendrá la reflexión del neoplatonismo y del neopitagorismo.

En el libro primero del ciceroniano *De natura deorum* (57-124) el académico Cota advierte que el epicureísmo no sólo es letal para la superstición, sino también para la religión, porque si se sostiene que los dioses no intervienen en los asuntos humanos no habrá lugar ni para la piedad, ni para la virtud, ni para la justicia. En el libro segundo Balbo, representante del estoicismo, distingue entre religión y superstición, criticando la segunda y alabando la primera: el culto a los dioses ("óptimo y además castísimo y santísimo y muy lleno de piedad") consiste "en que los veneremos siempre tanto con una mente como un lenguaje puro, integro, incorrupto" (*Nat. deo.* II, 71)⁸²⁵.

preservarla. Y conservan el mundo tanto las transformaciones de los elementos simples como las de los compuestos. Sean suficientes para ti estas reflexiones, sin son principios básicos. Aparta tu sed de libros, para no morir gruñendo, sino verdaderamente resignado y agradecido de corazón a los dioses" (*Med.* II, 3).

⁸²³ "¿Qué, pues, puede darnos compañía? Única y exclusivamente la filosofía. Y ésta consiste en preservar al gufa interior, exento de ultrajes y daño, dueño de placeres y penas, sin hacer nada al azar, sin valerse de la mentira ni de la hipocresía, al margen de lo que otro haga o deje de hacer; más aún, aceptando lo que acontece y se le asigna, como procediendo de aquel lugar de donde él mismo ha venido" (*Med.* II, 17).

⁸²⁴ M. Pohlenz (1970), p. 145.

⁸²⁵ La idea se repite en el *De divinatione*: "La superstición, difundida a través de las naciones, ha oprimido las almas de casi todos y se ha apoderado de la debilidad de los hombres (...) Y, por cierto —pues quiero que se me entienda bien—, con eliminar la superstición no se elimina la religión. Pues, por una parte, es propio del sabio proteger las instituciones de los mayores conservando los ritos sagrados y las ceremonias; por otra parte, la belleza del universo y el orden de los cuerpos celestes nos obligan a confesar que existe un ser superior y eterno, digno de ser honrado y admirado por el género humano" (*De div.* II, 148).

Cicerón teme que si se suprime la piedad hacia los dioses, desaparezca “la sociedad del género humano, y, la más grande de todas las virtudes, la justicia” (*Nat. deo.* I, 4), pues la religión tiene utilidad y sentido político⁸²⁶.

Marco Aurelio no niega valor político a lo cultos tradicionales; alaba a Antonino Pío por no tener “ningún temor supersticioso respecto a los dioses” y proceder “en todo según las tradiciones ancestrales”. Pero Séneca ya había indicado que “bastante honra a los dioses quien los imita” (*ad Luc.* 95, 50), señalando así un paralelismo entre el sabio y la divinidad (*ad Luc.* 53, 11; *Ben.* VIII, 8, 1) y mostrando que es posible recorrer el camino que separa al primero de la segunda, porque “un espíritu sagrado, que vigila y conserva el bien y el mal que hay en nosotros, mora en nuestro interior” (*ad Luc.* 41, 2): el hombre que usa y vive de acuerdo con su razón se asimila con los dioses (*ad Luc.* 66, 12). “¿Qué es dios?” —pregunta en el prefacio al libro primero de las *Cuestiones naturales* (13-14)—, y se responde: “El todo que ves y el todo que no ves”⁸²⁷.

Epícteto está en esta misma línea (*Plát.* I, 12, 26; II, 17, 4), también Marco Aurelio, si bien la *mise en oeuvre* es más intelectual en Séneca y Epícteto y más afectiva en el emperador⁸²⁸. El emperador filósofo busca una religiosidad íntima y personal, que no está en contradicción con los actos culturales tradicionales, pero que apunta tensiones entre las ceremonias rituales externas y la religiosidad como estado mental que permite comunicarse con la divinidad (*Med.* I, 16; Epícteto, *Plát.* I, 12, 6): no posesión o éxtasis, sino algo más tranquilo⁸²⁹. Al hombre, escribe, “le basta estar junto a la única divinidad que reside en su interior y ser su sincero servidor”, cuyo culto no pide ni complejos ritos ni castas sacerdotales: “el culto que se le debe consiste en preservarla pura de pasión, de irreflexión y de disgusto contra lo

⁸²⁶ “Y ¿quién negará que esta doctrina es la sana doctrina, si comprende cuántas cosas se mantienen en virtud del juramento, qué benéficas son las ceremonias rituales de los tratados, y a cuántos apartó del crimen el temor de castigo divino, cuán inviolable es, en fin, la unión de los ciudadanos entre sí cuando intervienen en ella los dioses inmortales, ya sea como testigos, ya como jueces?” (*De leg.* II, 16).

⁸²⁷ “Y así, en fin, le es reconocida toda su grandeza, superior a la cual nada puede concebirse, si es que sólo él solo lo es todo, si es que mantiene su obra tanto exterior como interiormente. ¿Qué diferencia hay, por tanto, entre la naturaleza de dios y la nuestra? Lo mejor de nosotros es el espíritu, en él nada existe aparte del espíritu”.

⁸²⁸ Cfr. P. Grimal (1985), p. 42.

⁸²⁹ R. B. Rutherford (1989), p. 194.

que procede de los dioses y los hombres" (*Med.* I, 13)⁸³⁰. Esta divinidad, el *daimon*, se identifica con la razón interior del hombre que es parte de la Naturaleza y la Razón universal (*Med.* V, 27). Puede pensarse entonces que la figura del "dios interior" permite a Marco Aurelio expresar, en una tonalidad religiosa, el valor absoluto de la intención de la conciencia moral⁸³¹. ¿Por qué este valor tiene que expresarse en aquella tonalidad? Porque los dioses existen e intervienen en los asuntos humanos y, en tal caso, tiene sentido dirigirse a ellos mediante súplicas y oraciones. Ahora bien, si hay que centrarse en lo que está en nuestro poder ¿para qué y qué pedir a los dioses?

Séneca habría escrito que no hay que acercarse a la divinidad "con el pretexto de ser escuchados más favorablemente" (*ad Luc.* 41, 1), sino suplicándole "rectitud de la mente, buena salud del alma y luego también del cuerpo" (*ad Luc.* 10, 4). A los dioses se les pide lo que está en nuestro poder y ellos pueden favorecer. En la *Sátira* II Persio critica a los que oran implorándoles cosas deshonestas, insensatas o en contradicción con el género de vida del que se dirige a los dioses, los cuales —dice el poeta— están libres de mezquindades y no aprecian el oro con el que los humanos intentan comprar sus favores, creyendo en su ignorancia que son como ellos. A los dioses sólo cabe ofrecerles la pureza moral y espiritual: "la armonía de las leyes divinas y humanas en el alma, una íntima pureza de pensamiento y un corazón transido de magnánima honestidad" (*Sát.* II, 72-74). Marco Aurelio sigue esta línea, si no crítica, sí al menos distanciada frente a las formas de religiosidad más extendidas en el Imperio⁸³².

Los humanos piden a los dioses cosas que no están en su poder (de los hombres, se entiende), obtener riquezas, pongamos por caso. Depende de nosotros, sin embargo, despreciar el oro y los dioses, dice

⁸³⁰ "Si ejecutas la tarea presente, siguiendo la recta razón, diligentemente, con firmeza, con benevolencia y sin ninguna preocupación accesoria, antes bien, velas por la pureza tu dios, como si fuera ya preciso restituirlo, si agregas esta condición de nos esperar ni tampoco evitar nada, sino que te conformas con la actividad presente conforme a la naturaleza y con la verdad heroica en todo lo que digas y comentarios, vivirás feliz. Y nadie será capaz de impedirte" (*Med.* III, 12).

⁸³¹ P. Hadot (1992), p. 141.

⁸³² "O nada pueden los dioses o tienen poder. Si efectivamente no tienen poder, ¿por qué suplicas? Y si lo tienen, ¿por qué no les pides precisamente que te concedan el no temer nada de eso, ni desear nada de eso, ni afligirte por ninguna de esas cosas, antes que pedirles que no sobrevenga o sobrevenga alguna de esas cosas? Porque, sin duda, si pueden colaborar con los hombres, también en eso pueden colaborar" (*Med.* IX, 40).

Marco Aurelio, pueden colaborar en esta dirección. No lo afirma de manera explícita, pero se desprende de sus palabras: los dioses y la religión sólo tienen sentido por la debilidad humana. En *Meditaciones IX*, 40 sugiere a modo de ejercicio un giro en la dirección de las súplicas:

Éste les pide: "¿Cómo conseguiré acostarme con aquélla?". Tú: "¿Cómo dejar de desear acostarme con aquélla?". Otro: "¿Cómo me puedo librar de ese individuo?". Tú: "¿Cómo no desear librarme de él?". Otro: "¿Cómo no perder a mi hijito?". Tú: "¿Cómo no sentir miedo de perderlo?". En suma, cambia tus súplicas en este sentido y observa los resultados.

De aquí se sigue que alguien que ya no quisiera acostarse con aquélla, que no deseara librarse de su enemigo y que no tuviera miedo perder a su hijo, no tendría ninguna necesidad de dirigirse a los dioses...

Tal vez por ello, frente a la locuacidad de Epícteto, Marco Aurelio sea más parco. El primero pide "cantar a la divinidad y bendecirla y repasar sus beneficios" (*Plát. I*, 15, 15), afirma que el dios "existe y gobierna bien el universo y no descuida las cosas de los hombres" (*Plát. III*, 26, 28), que no desea espectadores quejosos, sino compañeros de festejo "que participen en los coros, que antes aplaudan, exalten, canten la solemnidad" (*Plát. IV*, 1, 108). Nada de esto se encuentra en Marco Aurelio, sino en todo caso la apelación —en ocasiones angustiosa, a veces apesadumbrada— a una divinidad cada vez más remota e impersonal, como si la tradición filosófica en la que se mueve sólo pudiera aliviar superficialmente el dolor de la existencia, como si las disciplinas y ejercicios que se ha impuesto no consiguieran acallar la insatisfacción que era punto de partida de su pensamiento, como si sólo en la muerte cupiera encontrar el reposo definitivo, la aniquilación total de los deseos⁸³³.

Pero tal vez Marco Aurelio sea demasiado griego para encontrar consuelo en las prácticas ascéticas irracionales de origen oriental o para satisfacerse con ese conglomerado de usos mágicos y teúrgicos al que apuntaba la religiosidad imperial. Es cierto que participa de la tendencia a radicalizar la antítesis entre mundo celeste y terrenal. Cicerón, por ejemplo en el "Sueño de Escipión", señala que "no había comparación entre las esferas estelares y el tamaño de la Tierra, pues la misma Tierra me pareció tan pequeña, que me avergoncé de este

⁸³³ "La muerte es el descanso de la impronta sensitiva, del impulso instintivo que nos mueve como títeres, de la evolución del pensamiento, del tributo que nos impone la carne" (*Med. VI*, 28).

imperio nuestro que ocupa casi sólo un punto de ella" (*Rep.* VI, 16, 16). El esquema espacial se traspone al temporal. La vida es un instante: "Un punto es el tiempo de nuestra vida y menos que un punto; mas también de esta realidad mínima la naturaleza se burló dándole la apariencia de una más larga duración" (Séneca, *ad Luc.* 49, 3). A partir de este momento era fácil asociar el carácter efímero de la vida con la vanidad e insignificancia de las cosas humanas⁸³⁴. Si todo es "cadáver y humo" (*Med.* XII, 33)⁸³⁵, para acabar con las cosas superfluas será suficiente con meditar "cuán breve es el tiempo que separa el nacimiento de la disolución, cuán inmenso el periodo anterior al nacimiento y cuán ilimitado igualmente el periodo que seguirá a la disolución" (*Med.* IX, 32; X, 17).

Puede pensarse que este pesimismo es comparativo⁸³⁶. Si todo es deplorable y despreciable por comparación con la pureza de la intención moral, inalcanzable, cabe concluir que absolutamente todo es deplorable y despreciable. Puede responderse, por ejemplo:

¿Qué pequeña parte de tiempo ilimitado y abismal se ha asignado a cada uno? Pues rapidísimamente se desvanece en la eternidad. ¿Y qué pequeña parte del conjunto de la sustancia, y que ínfima también del conjunto del alma? ¿Y en qué diminuto terrón del conjunto de la tierra te arrastras? Considera todas esas cosas e imagina que nada es importante, sino actuar como tu naturaleza indica y experimentarlo como la naturaleza común conlleva. (*Med.* XII, 32)

Ejercitándose en este tipo de comparaciones puede escaparse del pesimismo aceptando con resignación serena el papel que nos ha sido asignado en el teatro del universo⁸³⁷. Pues aunque el hombre consta de cuerpo y alma, sólo esta última es lo específicamente humano en tanto que *daímon* ("la propia divinidad que en ti habita" [III, 6]), *hegemonikón* y parte rectora. Es fácil ser feliz y huir de la desolación: es suficiente con que la parte rectora rija, y esta parte ordena vivir de acuerdo con la naturaleza o lo que es lo mismo: según la razón⁸³⁸.

⁸³⁴ Cfr. A. J. Festugière (1949), pp. 449 y ss.

⁸³⁵ "Asia, Europa, rincones del mundo; el mar entero, una gota de agua; el Atos, un pequeño terrón del mundo; todo el tiempo presente, un instante de la eternidad; todo es pequeño, mutable, caduco" (*Med.* VI, 36).

⁸³⁶ Cfr. P. Hadot (1992), p. 180 ss.

⁸³⁷ "Es preciso tener siempre presente esto: cuál es la naturaleza del conjunto y cuál es la mía, y cómo se comporta ésta respecto a aquella y qué parte, de qué conjunto es; tener presente también que nadie te impide obrar siempre y decir lo que es consecuente con la naturaleza, de la cual eres parte" (*Med.* II, 9).

⁸³⁸ "Venera la facultad intelectual. En ella radica todo, para que no se halle jamás en tu guía interior una opinión inconsecuente con la naturaleza y con la disposición

Siguiendo a Epícteto, Marco Aurelio lo expresa cuando escribe que el hombre que desee ser feliz debe retirarse a sí mismo, a su propia alma, porque las pasiones y perturbaciones están "fuera", y lo ajeno es insignificante, efímero, despreciable.

Vanas son las cosas de este mundo para quien ha comprendido la verdadera naturaleza del hombre⁸³⁹. No sorprende, pues, su consejo: "examina siempre las cosas humanas como efímeras y carentes de valor" (IV, 48). La vida se convierte en una constante *meditatio mortis*. Epícteto ya lo había señalado:

La muerte, el destierro y todas las cosas que parecen terribles tenlas ante los ojos a diario, pero la que más de todas la muerte, y nunca darás cabida en tu ánimo a ninguna bajeza ni anhelarás nada en demasia. (*Ench.* XXI)

Mientras llega la muerte sólo caben dos cosas, sencillas y alcance de todos, soportar y abstenerse (V, 33), aislar la porción rectora del alma frente a los perniciosos influjos de las otras partes y del mundo exterior, tomar conciencia del valor de cada instante desde la perspectiva de la muerte, pues sólo así podrá actuarse adecuadamente. Sólo así podrá actuar adecuadamente cualquier hombre, incluyendo ese individuo que el destino quiso fuera emperador.

* * *

Aunque Marco Aurelio consigue transmitir el carácter onírico de la existencia en el mundo, la desoladora sensación de extrañamiento e irrealidad no se traduce en una reprobación del cosmos en su conjunto; tales condenaciones extremas derivan de un dualismo mucho más radical que el platónico, de fuentes orientales, que pueden calificar al mundo en su totalidad como malo por contraste con un lugar o una persona invisibles y situados fuera y más allá del cosmos⁸⁴⁰. En este contexto ambiguo y confuso, la filosofía o bien es la pura palabrería de Serapión (Séneca, *ad Luc.* 40, 2), o bien debe comenzar a comprenderse explícitamente como un saber de salvación, una tendencia ya apuntada en Marco Aurelio y que más adelante se llevará hasta sus últimas consecuencias: más allá sólo cabe una

del ser racional. Ésta, en efecto, garantiza la ausencia de precipitación, la familiaridad con los hombres y la conformidad con los dioses" (*Med.* III, 9).

⁸³⁹ "Subsistes como parte. Te desvanecerás en lo que te engendró; o mejor dicho, serás reasumido, mediante un proceso de transformación, dentro de tu razón generatriz" (*Med.* IV, 14). "Las almas trasladadas a los aires, después de un período de residencia allí, se transforman, se dispersan y se inflaman reasumidas en la razón generatriz del conjunto" (*Med.* IV, 21).

⁸⁴⁰ Cfr. E. R. Dodds (1975), p. 32.

religión de redención (como, por ejemplo, el cristianismo), donde no está en juego la felicidad en esta tierra, sino la salvación o la condenación eterna del alma.

En los años 166-167 una epidemia de peste asoló el Imperio. La situación llegó a ser tan desesperada que Marco Antonio, como era tradicional, se vio obligado a celebrar ceremonias de purificación, incluyendo un banquete fúnebre; como último recurso recurrió a ritos extranjeros. En el mismo 167 los bárbaros atacaron en el Danubio y el Rin; la coyuntura fue de nuevo tan angustiosa que el emperador —filósofo y estoico—, ante el fracaso de las prácticas religiosas tradicionales, hizo venir a sacerdotes de todos los lugares y celebró *peregrinos ritos* (*Hist. Aug. "Vita Marci"*, 13). Síntoma de unos tiempos en los que superstición, religión y filosofía se unen de forma inextricable, tal vez porque la barbarie se había instalado en el mismo corazón de Roma.

XX. EL PROBLEMA DEL CLASICISMO: ROMANOS, GRIEGOS Y BÁRBAROS

1) En el capítulo I señalaba que, en realidad, lejos de toda imitación servil, los mismos romanos crean *su* Grecia y sólo entonces, una vez construida, la imitan, esto es, se imitan a sí mismos, a su propia construcción. El proceso se acentúa en los momentos históricos que en estos momentos interesan, cuando el poder de Roma es absoluto. La consideración de la "segunda sofística" puede servir para plantear esta cuestión, la de las aporías de la imitación de lo clásico.

La denominación "segunda sofística" se debe a Filóstrato⁸⁴¹. En su conjunto de biografías conocidas como *Vidas de los sofistas*, más que por la habilidad oratoria de estos intelectuales, Filóstrato se interesa por su posición cultural y política en las zonas orientales del Imperio, lo cual justifica emplear tal denominación para caracterizar un periodo y un clima intelectual más allá de fenómenos en exclusiva retóricos⁸⁴². Imaginemos a un sofista declamando sobre Aquiles: en primer lugar, ofrece argumentos que justifican su cólera, a continuación se rebate a sí mismo siguiendo con total precisión el orden inverso de su primer discurso. Aunque pueda no parecerlo, este y similares ejercicios presentan una extraordinaria dificultad, y quien era capaz de llevarlos a cabo con brillantez y éxito podía sentirse parte de una elite cultural. Lo que ya no está tan claro es que pudiera hacer lo que también hacía, considerar que prolongaba una tradición que se remontaba a los sofistas de la Atenas clásica. Es cierto que la gorgiana *Defensa de Palámedes*, el *Ajax* y el *Odiseo* de Antístenes, la *Defensa de Busiris* de Polícrates, o incluso el *Busiris* de Isócrates, pueden considerarse ejercicios de escuela, modelos que el maestro ponía a sus discípulos para que aprendieran argumentos adecuados a la cuestión, la persona y el público, por lo que cabe sostener que estos textos están en la raíz del empeño intelectual de la segunda

⁸⁴¹ "La antigua sofística, hasta cuando presentaba cuestiones filosóficas, las exponía prolijamente y por extenso; argumentaba sobre el valor, sobre la justicia, sobre los héroes y dioses y cómo se había configurado la forma del universo. La que le sucedió, que habría que llamar no nueva, pues es antigua, sino más bien *segunda sofística*, exponía discursos en los que el orador personificaba los tipos del pobre y del rico, del noble y del tirano, y cuestiones, donde encarnaba a personajes concretos, para las que la historia es guía adecuada" (*Vida de los sofistas* 481).

⁸⁴² Cfr. S. Swain (1996), p. 2.

sofista. Pero en estos momentos no interesa saber hasta qué punto es correcta esta línea de continuidad, importa que los miembros de la segunda sofística la trazaron: en las páginas siguientes no me ocupo de investigar la legitimidad de dibujar una tradición que enlazaría a Gorgias o Protágoras con los sofistas imperiales, sino por qué y para qué estos la construyeron.

Filóstrato afirma que Esquines inició la segunda sofística "cuando se apartó de la actividad política ateniense" (I, 481), señalando así que sus antecedentes no hay que buscarlos, pongamos por caso, en el ámbito forense, sino más bien en el educativo. Estamos en un momento histórico en el que no era extraño que los jóvenes romanos y los pertenecientes a las aristocracias locales fueran a educarse en las escuelas de Atenas, Éfeso, Esmirna o Antioquía, donde aprendían con los sofistas las técnicas retóricas de los grandes oradores del pasado. Un sofista es un maestro de elocuencia que se ocupa de los niveles educativos superiores.

Suele argumentarse, entonces y ahora, que la desaparición de las instituciones republicanas (en las que era fundamental el uso persuasivo de la palabra) produjo la decadencia absoluta de la oratoria pública, que la retórica del pasado, minuciosamente estudiada, diseccionada y catalogada, degenera o bien en un espectáculo público que atraía multitudes, o bien en una especie de entretenimiento de salón practicado por familias aristocráticas con pretensiones de alta cultura, me refiero a romanos helenizantes o griegos deseosos de enlazar con su glorioso pasado. De esta época datan las primeras nostalgias conscientes de una Grecia ya desaparecida de la que sólo queda la forma, tanto en el ámbito de las artes plásticas como en el de la palabra: cuando se diserta sobre temas históricos, importa sobre todo al estilo, al margen del contenido, en muchos casos una excusa para que el sofista hiciera alardes técnicos y preciosismos verbales, hasta el punto de que se ha llegado a hablar de una "oratoria defunzionalizzata", sin ningún exigencia concreta de orden político o social y al margen de cualquier referencia a la realidad⁸⁴³.

Sin embargo, muchos de estos sofistas pertenecieron a las capas sociales más elevadas y más activas políticamente. Herodes Ático, que alcanzó el consulado, no es una figura prototípica, pero muchos de ellos ocuparon importantes magistraturas en el ámbito municipal, provincial e incluso imperial, y de las biografías de Filóstrato se

⁸⁴³ Cfr. S. Nicosia (1991), pp. 85-116.

desprende que eran hombres con gran presencia pública. Esmirna, por ejemplo, obtuvo grandes ventajas de Polemón (I, 531)⁸⁴⁴. El emperador Marco Aurelio dotó una cátedra para Teódoto "con un sueldo imperial de diez mil dracmas (...) lo eligió por él mismo, por el concepto que de él tenía, para educar a los jóvenes, llamándolo maestro en el arte del discurso político y orgullo de la retórica" (II, 566). Aristócles ganó prestigio en Pérgamo "y tenía pendientes de él a todos los griegos de la región" (II, 567). "Llamar a Arístides fundador de Esmirna no es un elogio vacío, sino justificado y, por demás, verdadero" (II, 582). Ptolomeo de Náucratis "recorría las ciudades como si viajara en el esplendoroso carro de la fama" (II, 596). Apolonio "murió a los setenta años en Atenas y tuvo como mortaja la simpatía de todos los atenienses" (II, 600). Adriano el Fenicio "desempeñaba sus funciones en la cátedra de Atenas con relumbrante boato, vestía ropajes costosísimos y llevaba sobre sí maravillosas piedras preciosas, acudía a sus clases en un carruaje provisto de frenos de plata y, tras impartirlas, volvía a su morada suscitando envidia con su séquito de estudiantes de retórica procedentes de todas partes" (II, 687).

Nótese la paradoja: individuos con clara vocación y presencia política se comportan en su literatura de manera apolítica, paradoja que se acentúa si se piensa que esta oratoria tiene lugar en el ámbito público. Tal vez por ello se haya interpretado a la segunda sofística como un fenómeno de escapismo: ante su falta de poder fáctico en el Imperio, los intelectuales griegos habrían dirigido su mirada a la época clásica, expresando en el recuerdo de la libertad perdida su resentimiento contra el dominio de Roma⁸⁴⁵. ¿Mas qué amargura podían albergar hombres como el citado Herodes Ático o Antipatros de Hierápolis, que alcanzaron el consulado? No sólo se trata del filohelenismo de los emperadores romanos, tampoco puede olvidarse que el siglo II es un momento de florecimiento económico y social de la parte oriental del Imperio, de extensión de la ciudadanía romana e integración de las elites orientales en la maquinaria imperial.

⁸⁴⁴ "En primer lugar, hizo que la ciudad pareciera más poblada de lo que estaba, ya que afluyó a ella la juventud de los continentes y las islas, una juventud ni licenciosa ni con lacras de chusma, sino seleccionada y puramente griega. Además, consiguió que se gobernara con espíritu de concordia y sin revueltas (...) También en las embajadas fue hombre benemérito para la ciudad, presentándose ante los emperadores y defendiendo su estilo de vida peculiar" (*Vit. Sof.* I, 531).

⁸⁴⁵ E. L. Bowie, (1989).

Aunque en esta época también había una oratoria política y judicial real, el interés de los sofistas se centra sobre todo en las declamaciones ficticias, lo cual indica que los oradores de esta época no veían como su principal tarea intervenir en las asambleas o en las cortes judiciales, sino en este otro tipo de oratoria: las *melétai*⁸⁴⁶, que si en un principio fueron ejercicios retóricos escolares, pronto se convirtieron en grandes espectáculos públicos⁸⁴⁷, en los que el sofista era un actor que transportaba a su público a los tiempos de Darío y Jerjes, Maratón o Troya, capaz de darle lo que pedía improvisando sobre materias que su audiencia le sugería. Las *Vidas* de Filóstrato son en gran medida una colección de situaciones de este tipo, sin olvidar el relato de las recompensas que obtenían quienes las llevaban a cabo con éxito; así, por ejemplo, recuerda los fastos que acompañaban los desplazamientos del sofista Polemón y las mercedes que recibió de Trajano y Adriano (I, 532-533).

⁸⁴⁶ Sobre las *melétai* D. A. Russell (1983), p. 107. D. L. Clark (1957), pp. 221-222. S. Swain (1996), pp. 92-96.

⁸⁴⁷ Filóstrato expone del siguiente modo las actuaciones del sofista Nicetes: "se presentaba ante el público ni soberbio o altanero ni amedrentado, sino como era natural que lo hiciera quien iba a contender por su propia fama, seguro de que no fallaría (...) No ordenaba sus ideas en el interior ni ante el público, sino que, apartándose a un lado, en un instante lo repasaba todo (...) Era excelente en el discurso con sentido encubierto y para expresarse de modo equívoco, pero digno de mayor admiración en los temas de gran fuste y, mucho más, en los concernientes a los medos, en los que figuran los Daríos y los Jerjes, temas éstos que, en mi opinión, ha sido él el mejor en exponerlos de todos los sofistas y en transmitir a sus discípulos su modo de exponerlos; en ellos, como un actor en escena, hacía ver la soberbia y ligereza de las costumbres de los bárbaros" (I, 519-520). En *El maestro de retórica* (18-20) Luciano ofrece una imagen complementaria: "Y cuando sea preciso hablar y los presentes sugieran algunos argumentos y puntos de partida para los discursos, todo cuantos sea molesto censúralo y menosprécialo, en la idea de que nada de eso es propio de un hombre. Y si ya los han elegido, sin apresurarte di lo que se te ocurra (...) Pero, ante todo, espabila, empalma frases y no te calles. Y si hablas de un chulo o de un adúltero en Atenas, cuenta también lo que sucede entre los indos y entre los ectabanos. Y, sobre todo, el Maratón y el Cinegiro, sin los que no se puede dar un paso (...) Para que admiren los completos que son tus discursos, empieza por la saga de Troya o —sí, por Zeus— por las bodas de Deucalión y Pirra, y si te parece, ve bajando el relato hasta nuestros días (...) La mayoría admirará tu aspecto externo, tu voz, tu porte, tus andares, tu entonación, tu calzado, aquel famoso toque ático tuyo, y al ver el sudor y la respiración entrecortada, no podrán menos que creer a pies juntillas que eres un consumado maestro de la oratoria".

En un pasaje de *Sobre cómo se debe escuchar* Plutarco lamenta la preponderancia de “la expresión” sobre los “hechos” (42 d-e)⁸⁴⁸. Que critique esta situación en uno de sus textos pedagógicos implica que existía, así como que estaba en juego algo más que la mera tendencia hacia un formalismo vacío, a saber, una determinada concepción de la *paideta* en la que era fundamental la consideración de los “clásicos” en lo que hace a autores, temas y maneras de hablar. En el texto citado, así como en general a lo largo de toda su obra, Plutarco defiende los derechos de la filosofía frente a la retórica. Sin embargo, en estos momentos la filosofía en el sentido más estricto (y más técnico) de la palabra no está en el centro del interés público, pues es más bien asunto privado. En *Noches Áticas* I, 2 Aulo Gelio recuerda que el gran sofista Herodes Ático, enfrentado a un joven estoico que usaba la jerga de su escuela (“nos abrumaba con palabras técnicas que no entendíamos, y aparato científico, bajo los artificios del silogismo y los lazos de la dialéctica”), hizo leer ese pasaje de las lecciones de Epicteto transcritas por Arriano en el que se discute la distinción entre cosas buenas, malas e indiferentes: “Supongamos que César te haga comparecer como acusado delante de su tribunal: recuerda entonces tus divisiones”. El joven estoico queda humillado cuando la tecnicidad del discurso estoico se le aplica a él mismo, a su vida privada: en el centro de la vida pública está la “expresión”, no “los hechos”⁸⁴⁹.

En *ad Luc.* 27, 5-8 Séneca informa de un tal Calvisio Sabino que, incapaz de retener los nombres de Ulises, Aquiles o Priamo, compró esclavos para que le dictasen al oído versos para repetirlos ante sus invitados; este individuo “poseía tanto el patrimonio de un liberto como su carácter”: no es que fuera un liberto, es que, como el Trimalción del *Satiricón*, respondía a su estereotipo como alguien que

⁸⁴⁸ “Pero el que desde muy al principio no está agarrado a los hechos sino a la expresión, exigiendo que sea ática, pura y sencilla, es semejante al que no quiere beber un remedio, a no ser que el vaso esté hecho con arcilla de la colina Colias del Ática (...) Pues todos estos vicios han creado, por una parte, una gran carencia de inteligencia y de buenos juicios y, por otra, una gran sutileza y palabrería en las escuelas, porque los jovencitos no observan la vida ni la actuación privada ni la actuación ciudadana del filósofo, sino que se dedican a elogiar expresiones y vocablos y la bella manera de exponer, no sabiendo ni queriendo averiguar si lo expuesto es útil o inútil, necesario o vacío y superfluo”.

⁸⁴⁹ Tal vez por ello Filóstrato sólo ofrezca la siguiente distinción entre la primera y la segunda sofística, aquélla tienen que ver con la retórica filosófica, ésta con la retórica como tal (I, 480-481)

aparenta cultura sin poseerla. El texto interesa porque indica la importancia que la cultura y la educación tenían como símbolo de *status*. Cabe citar también el discurso 19 de Dión de Prusa, cuyo destinatario es un personaje por el que el filósofo siente el máximo respeto, que en su juventud no pudo disfrutar de la habitual educación retórica y que en su madurez, ocupando un lugar prominente en la sociedad, se dirige al sofista para que le ayude a colmar esta laguna. Aunque este individuo desconoce clásicos tan fundamentales como Homero o Demóstenes, Dión se dirige a él con las siguientes palabras: “varón, que también en la educación ha alcanzado el lugar más prominente”, y afirma sentirse como alguien que, sabiendo menos, tiene que escribir cosas que otro domina mejor. Puede ser adulación, pero también síntoma de las expectativas que despertaba alguien rico y poderoso: la superioridad política y económica tenía que manifestarse como distinción intelectual. Se supone, pues, que las elites son ricas y educadas y la educación, más que como vía de ascenso en la escala social, es apreciada sobre todo por su valor simbólico. La consideración social que tenían los sofistas, así como su presencia pública, guardan relación directa con la mercancía que vendían: educación (*paideía*)⁸⁵⁰.

El poder pide capital real y simbólico: desde un punto de vista ideal los que poseen el primero son idénticos a los representantes del segundo. Como ese emperador al que Elio Aristίδes alaba señalando que supera a todos en educación (*Orat.* 23, 73). Pollux da comienzo a su *Onamastikon* dirigiendo estas palabras a Cómodo: “Hijo de un buen padre, la dignidad imperial (*basileía*) y la sabiduría (*sophía*) son en ti en la misma medida herencia de tu padre”. La sabiduría, empero, reside en parte en la virtud del alma, en parte en el uso del lenguaje. *Basileía* y *sophía* van de la mano y esta unidad tiene una doble raíz: la *psychês aretê* y la *chreía tês phônês*. Los destinatarios del *Scythia* de Luciano pueden ser comparados con diez oradores áticos “por su educación y por su competencia lingüística” (*paideía de kai lógôn dynámei*). Todo ello sugiere que la asociación entre la educación y el talento para usar el lenguaje con corrección no es casual o sin importancia, pues, entonces y ahora, la capacidad de hablar manejando idiolectos que marquen diferencias sociales es una de las manifestaciones del poder simbólico.

⁸⁵⁰ Cfr. Th. Schmitz (1997), pp. 40 y ss.: “Bildung als Legitimation zur Herrschaft”.

Estas precisiones interesan porque dibujan el marco en el que se desenvuelve el "aticismo" imperante en la segunda sofística, con su consideración del ático escrito de los siglos V y IV a.C. como modelo estilístico que debe imitarse de la forma más fiel y precisa posible. Luciano satiriza esta situación en algunos de sus diálogos⁸⁵¹. En el *Pleito entre las consonantes* critica la obsesión aticista por cambiar los grupos sigmáticos en otros con doble *tau*; en *El pseudosofista o el solecista* señala, en el mismo texto, los numerosos errores idiomáticos que comete un sofista aticista (apuntando de paso que él sí domina a la perfección el ático clásico). *El maestro de retórica* ofrece el siguiente consejo a un joven que desea aprender retórica "para ser inexpugnable e irresistible, ser admirado y objeto de observación por todos, al tiempo que parecer modelo de elocuencia para los griegos" (1):

Hay que prestar mucha atención al porte externo y al buen arreglo del vestuario, y después, seleccionando quince o, como mucho, veinte términos áticos y aprendiéndolos concienzudamente, tenlos listos en la punta de la lengua (...) y espárcelos por encima en todo discurso como un suave condimento (16).

En el diálogo homónimo, Lexífanos habla "como hace mil años" (20) y Demonax replica a un sofista que se expresa *hyperattikôs* que lo hace "como en tiempos de Agamenón" (*Demon.* 26). Se trata de exageraciones con el fin de provocar la carcajada, pero es evidente que para que la finalidad humorística se viera cumplida los lectores de Luciano tenían que poder identificar las situaciones y personajes satirizados.

De acuerdo con Sexto Empírico se vivía en una situación idiomática tal que obligaba a dominar el registro lingüístico más pertinente a cada situación; la corrección lingüística —afirma el escéptico— no toma pie en el uso exclusivo del ático, sino en la habilidad para adaptarse a las circunstancias⁸⁵². Que algunos filósofos se vieran en la obligación de oponerse a la identificación entre "cultura legítima"

⁸⁵¹ Cfr. J. Hall (1981), pp. 252-309.

⁸⁵² "En consecuencia, cuando una misma cosas se pueda decir de dos formas intentaremos adaptarnos a las personas presentes y decir aquello que no suscite risa, sea cual fuere la naturaleza de la cosa (...) Y a la inversa, en medio de una discusión, por consideración hacia los presentes dejaremos de lado las palabras triviales e iremos en pos de un registro más elegante y erudito; pues así como el lenguaje erudito despierta la burla de la gente corriente, del mismo modo el lenguaje corriente despierta la de los eruditos. Así pues, si somos hábiles y nos expresamos como conviene a cada circunstancia se podrá decir que nuestro griego es irrepudablemente correcto" (*Adv. Math.* 1, 234-235).

y “hablar correctamente” (atenerse al ático) prueba que existía tal coincidencia o que al menos se aspiraba a ella como ideal cultural. Marco Aurelio agradece a su maestro Alejandro “el no reprender con injurias a los que han proferido un barbarismo, solecismo o sonido mal pronunciado” (*Med.* I, 10); Epícteto desprecia la acusación que se le hace de cometer solecismos y barbarismos (*Plát.* 3, 9, 14) y Sexto Empírico argumenta la necesidad de examinar la parte técnica de la gramática “porque en ella cifran los gramáticos su orgullo”⁸⁵³.

El filósofo escéptico recuerda que el uso del griego correcto se aprendía desde muy pronto: “casi desde la más tierna infancia y con los pañales puestos se nos entrega al estudio de las letras” (*Adv. Math.* I, 41). Dado que esta afirmación se lee en el contexto de sus críticas a los *mathêmatikoi* cabe pensar que se refiere a la instrucción especializada que ofrecían estos profesionales y que constituía la base de la formación cultural de las personas educadas. Sexto Empírico no critica el arte de escribir y leer (“pues todo el mundo está de acuerdo en su utilidad”), sino esa gramática que “no consiste en un mero conocimiento de las letras sino también en investigar su descubrimiento y naturaleza, y además las partes del discurso compuestas de letras y cualquier otro estudio del mismo tipo” (*Adv. Math.* I, 49). Pero que esta educación, en lo que se refiere al uso correcto del lenguaje, comenzara a edad muy temprana sugiere que no nos encontramos ante un saber de aplicación restringida en círculos eruditos, sino ante una estrategia más amplia de diferenciación social: en una determinada situación comunicativa, el uso de un lenguaje aticista revelaba la pertenencia a las capas superiores de la sociedad, aunque sólo sea porque la adquisición de esta competencia era un proceso que debía comenzar pronto porque era largo, difícil y costoso, también desde el punto de vista económico⁸⁵⁴. Entiéndase correctamente, no es que la incapacidad para hablar ático impidiera a las grandes masas adquirir poder político y económico, es que reproduce o escenifica a nivel simbólico su alejamiento de este poder. La situación es paralela a la apuntada en el capítulo I, donde señalaba estrategias de diferenciación social a partir del consumo de productos orientales, en el caso que en estos momentos nos ocupa el ático.

⁸⁵³ “Cada vez que se ven agobiados en medio de una discusión, con frecuencia no encuentran más medio de escapar y de distraer la atención de sus compañeros de discusión que el argüir que lo que han dicho es un barbarismo o un solecismo” (*Adv. Math.* I, 97).

⁸⁵⁴ Cfr. Th. Schmitz (1997), pp. 82 y ss.

¿Pueden entenderse estas estrategias como “imitación” de modelos clásicos? Y aquí está el problema, pues dado que, es evidente, nadie en el siglo II d.C. hablaba el ático del IV a.C., la única manera para determinar un canon era establecer un conjunto de textos como autoridades, lo cual, a su vez, exigía previamente fijar las normas del ático correcto, pues sólo entonces podrá saberse si tal o cual autor las satisface y si es o no “clásico”. Homero, por ejemplo, es un “clásico” imprescindible en todo el proceso educativo, si bien, desde otro punto de vista, debe rechazarse en la medida en que su griego se aleja de la pureza ática⁸⁵⁵. Argumentando la necesidad de examinar la parte técnica de la gramática, Sexto Empírico expresa con claridad la situación, pues no sólo se trata de que los gramáticos utilicen la supuesta o real incorrección lingüística de sus adversarios como arma arrojadiza, es que incluso critican a los “grandes maestros” que, se supone, tendrían que ser modelo de “elegancia y buena helenidad”⁸⁵⁶. Aunque tal vez el criterio no estaba tanto en el establecimiento de una lista de autores clásicos, cuanto en la competencia para discutir sobre estas cuestiones: al margen de que Tucídides, Platón o Demóstenes sean o dejen de ser autores clásicos modelo de “elegancia y buena helenidad”, parece evidente que la capacidad para intervenir con solvencia en este tipo de discusiones avala una pericia cultural sobresaliente, y que quien la posee legítimamente puede considerarse miembro de una elite cultural, lo cual es importante en una sociedad en la que, como dice Filóstrato, dominaba la “sed de gloria”: “porque la naturaleza humana tiene inmarcesible afán de honores” (I, 491). Esta afirmación se encuentra en las páginas que exponen las rivalidades entre Polemón y Favorino:

A los que llaman sofista a Favorino les basta como prueba [de que es, en efecto, un sofista] esta misma rivalidad suya con un sofista, pues la competición por la fama de que he hablado se dirige, frecuentemente, contra los rivales en la misma profesión.

El sofista Marcos de Bizancio se presentó en la escuela de Polemón con la barba y los cabellos descuidados, “por lo que parecía a la gente más rústico de lo que debiera un hombre cultivado”. El mismo

⁸⁵⁵ Sobre estas cuestiones, cfr. S. Swain (1996), pp. 51-56: “The choice of text: some lexicographers”.

⁸⁵⁶ “Vemos que gramáticos que apenas son capaces de encadenar dos palabras pretenden dejar convictos de barbarismo a todos y cada uno de los antiguos autores, grandes maestros de la elegancia y de la buena helenidad, como Tucídides, Platón y Demóstenes” (*Adv. Math.* I, 98).

Polemón cayó en el error, hasta que Marcos dijo en voz alta que iba a proponer un tema y declamar sobre él:

En ese momento, Polemón cayó en la cuenta de quién era, al identificar su acento dorio, y pronunció un discurso dedicado a él, extenso y admirable, dejándose llevar por la inspiración del momento; y, una vez que declamó y lo oyó declamar, suscitó admiración y la tributó. (I, 529)

Los oradores que ocupan a Filóstrato no sólo son exponentes de un cierto tipo de oratoria, por encima de ello son un grupo que encarna un conjunto de valores culturales y políticos, los de la "auténtica" Grecia⁸⁵⁷.

2) Tal vez por ello estos sofistas fueran tan apreciados por esos emperadores filohelenos que se habían impuesto la tarea de salvaguardar la "auténtica" civilización griega y deseaban proteger a los helenos de sus vicios devolviéndoles su auténtica esencia, la verdaderamente "griega", romanizando la vida cívica oriental bajo el constructo ideológico de una Hélade inventada⁸⁵⁸, pues como todos los filohelenistas que han sido, son y serán, los romanos amaban Grecia, pero su ideal de Grecia y no la real. Aulo Gelio señala que se viajaba a los grandes centros intelectuales de Oriente "con objeto de cultivar el espíritu" (I, 2, 1), expectativa que los griegos supieron satisfacer, construyendo Grecia como bien cultural.

En el inicio de este proceso, o más bien en el de su elaboración consciente y voluntaria, puede situarse a Dioniso de Halicarnaso, que en sus *Antiquitates* defiende que los romanos, en realidad, son griegos y no sólo por su origen, pues Dioniso sugiere con sutileza que siguen siéndolo..., siempre y cuando satisfagan determinados requisitos, pues Roma siempre se atuvo a los ideales helenos: justicia, piedad, moderación y, muy especialmente, la capacidad de integrar pueblos extranjeros. La superioridad de Roma radica sobre todo en tal habilidad asimiladora, en la medida en que los pueblos sometidos eran dignos de ello, en lo cual —advierte— los romanos han sido incluso más griegos que los mismos griegos, los cuales, masacrándose y esclavizándose entre sí, se han comportado en más de una ocasión como auténticos bárbaros (*Ant.* 14, 6; 2, 17; 20, 13), porque la verdadera Grecia no depende del nombre o idioma, sino de una forma de conducirse humana y civilizada. Aunque ser heleno también es

⁸⁵⁷ S. Swain (1991), p. 149.

⁸⁵⁸ Cfr. G. Woolf (1993/94), pp. 120-124.

cuestión de *physis*, puede suceder que los mismos griegos desatiendan a su naturaleza y se conduzcan como bárbaros, como les sucedió a los romanos, que a lo largo del periodo de guerras civiles abandonaron su herencia griega, olvido que fue la causa de su decadencia. Dioniso muestra a sus contemporáneos romanos las virtudes de sus antepasados y les recuerda que son griegos y deben comportarse como tales⁸⁵⁹. Ahora bien, si los romanos son en realidad griegos y si los griegos han sido en más de una ocasión bárbaros, sólo cabe concluir que Dioniso no piensa en la Grecia real, sino en una especie de "helenismo ideal"⁸⁶⁰.

Cuando los romanos viajaban a Grecia esperaban hallar tal helenismo ideal⁸⁶¹, y cuando no lo encontraban, tras lamentar el declive del mundo clásico, reconstruían una Grecia imaginada. Es cierto que los oradores de la segunda sofística intentaban ganarse al público apelando a su "grieguidad", a ese Milcíades, el vencedor de Maratón, que es antecedente "de todos los griegos nacidos después de esa época" (Elio Arist. *Orat.* 3, 161), o a Homero, "padre y amigo común de todos los griegos" (Elio Arist. *Orat.* 17, 15)⁸⁶², a esa Grecia que también aparece en las descripciones de Pausanias, una Grecia imaginaria adecuada para enlazar con la gran tradición cultural histórico-mítica helena: una Grecia que sólo existía en el mito de Roma, pues la condición para las descripciones de Pausanias es la inexistencia de la Grecia descrita⁸⁶³, o más bien su comprensión en términos culturales: *paideta diaphérontas*, "distinguiros por vuestra educación", dice Díon de Prusa a sus compatriotas, lejos de todo ánimo revolucionario frente al poder romano (*Orat.* 48, 8).

La reivindicación aticista de la segunda sofista también construye un pasado ideal. El asianismo había florecido en las escuelas retóricas de Asia Menor de los siglos II y I a. C., y los mismos retores helenistas, con Dioniso de Halicarnaso a la cabeza, reaccionaron contra los excesos asianistas proponiendo, en los siglos I a. C. y I d. C., una vuelta a la oratoria clásica representada por Demóstenes o Isócrates. Son los mismos griegos helenistas los que añoran la Grecia "clásica", en estos

⁸⁵⁹ Cfr. N. Luraghi (2003), pp. 277-281.

⁸⁶⁰ Cfr. J. C. Richard (1993), pp. 130-132.

⁸⁶¹ Sobre el "turismo cultural" en el mundo antiguo cfr. L. Casson (1974). Tb. E.D. Hunt (1984).

⁸⁶² Cfr. tb. por ejemplo, Díon de Prusa, *Orat.* 48, 8; 31, 163; 33, 1.41; 36, 18; 39, 1; 43, 3; 44, 10; 50, 2; 64, 12.

⁸⁶³ Cfr. J. Elsner (1992), p. 19.

momentos por vez primera “clásica” y modélica: suministradora de modelos dignos de imitarse. Y los griegos romanizados así como los romanos helenizados de la época imperial vuelven a imitar estos modelos clásicos. El aticismo de la segunda sofística es renovación de un aticismo anterior, pero no tanto como reacción ante los excesos y ampulosidad asianista, cuanto como intento de monopolización lingüística del pasado a través de la elaboración lexical del material lingüístico “clásico”. Por ello Filóstrato emplea las expresiones *hellênes* y *tò hellênikón* como sinónimas de “estudiantes de retórica”⁸⁶⁴, como si los sofistas se sintieran los verdaderos custodios de la herencia de la Grecia clásica⁸⁶⁵, y por eso mismo gran parte de los discursos que se mencionan en las *Vidas* tienen como asunto la historia clásica de Atenas, con especial predilección por los temas acerca de Demóstenes y su época.

La elección de la palabra “sofista” en vez de “retor” también es significativa⁸⁶⁶. Filóstrato afirma que los antiguos llamaban sofistas “no sólo a los oradores que sobresalían por el brillo de su elocuencia, sino también a los filósofos que divulgaban sus doctrinas con fluidez” (I, 484). Él acepta esta definición: al igual que sucedía en el mundo antiguo se ocupa tanto de filósofos, como Dión de Prusa o Favorino, como de oradores en el sentido más técnico de la palabra. Las *Vidas* se abren con las biografías de ocho intelectuales, desde el siglo IV a.C hasta el II d.C., desde Eudoxo de Cnido, discípulo directo de Platón, a Favorino de Arlés, que vivió en la época de Adriano, que constituyen los “filósofos con renombre de sofistas” (I, 484-492). A continuación vienen “los llamados con justa razón sofistas”, serie que comprende a Gorgias, Protágoras, Hippias, Pródico, Polo, Trasímaco, Antifonte, Critias, Isócrates y Esquines, el rival de Demóstenes y el verdadero iniciador de la segunda sofística, porque fue el primero que “pronunciaba discursos improvisados con fluidez y confiado en la inspiración” (I, 509). A la biografía de Esquines, ateniense nacido en el 389 a.C., sigue sin solución de continuidad la de Nicetes, que vivió en la época de Nerón, pues aunque a lo largo de estos cuatro siglos hay una “falta de auténticos sofistas” (*Vit. Sof.* I, 511), Filóstrato insiste en la relación alumno/discípulo, tal vez para crear una sensación de continuidad que preserve el concepto del helenismo ideal a través de las

⁸⁶⁴ *Vit. Sof.* II, 571; II, 588; II, 613; II, 617.

⁸⁶⁵ D. A. Russell, (1983), pp. 84 y ss.

⁸⁶⁶ Cfr. S. Swain (1996), pp. 98-99.

generaciones. La vinculación con los sofistas de la época clásica es en gran medida un constructo de Filóstrato, o más bien el intento de crear una comunidad imaginaria de intelectuales, una elite cultural legataria de la auténtica Grecia. La búsqueda de autoridades políticas y culturales en una tradición idealizada, deja abierto qué sea este pasado en y para el presente.

¿Qué es, entonces, "Grecia" en este mundo imperial romano? Parece obligado concluir que más que una denominación geográfica o política, es sobre todo un bien y una tradición cultural, y no sólo para los habitantes de las zonas occidentales del Imperio, también para los mismos griegos, cada vez más conscientes de su papel como reserva espiritual y cultural del mundo clásico y cada vez explotando más conscientemente este papel, incluso desde el punto de vista económico, como ironiza Luciano en el *Philopseudês* (3-4): pueblos y naciones cuentan mentiras "pública y oficialmente" acerca de su pasado y se lo inventan para rentabilizarlo comercialmente⁸⁶⁷. En ocasiones, los griegos apelaban a su pasado glorioso para halagar a los romanos, como cuando recibieron a Germánico "con escogidísimos honores, poniendo por delante hechos y dichos de sus mayores, a fin de que la adulación resultara más digna" (Tác. *Ann.* II, 53, 3). No es que Grecia represente la cultura y la civilización frente a la ruda Roma, es que Grecia vende cultura y Roma la compra, en un proceso donde los precios vienen dados sobre todo por el nivel de demanda y por el *status* social de los compradores; y ahora estamos en un momento en el que incluso los mismos emperadores adquieren cultura griega, no compran Grecia, sino una Grecia acomodada a sus deseos de romanos filohelenistas, obligando de este modo a los griegos a autocomprenderse en los términos de tales expectativas. Los griegos de los que habla Luciano, esos que vendían a los turistas culturales romanos pasados culturales gloriosos, construyeron bajo la presión romana ese pasado glorioso que aún hoy continuamos viendo como una de las cumbres de la civilización.

El "clasicismo" es en gran medida un elemento en la autocomprensión e identidad de una elite cultural, y el manierismo

⁸⁶⁷ "Atenienses, tebanos y quienesquiera otros demuestran que sus patrias son muy dignas de veneración y respeto. Si alguien suprimiera de la Hélade esos relatos míticos, nada impediría que quienes se dedican a explicarlos yendo de un lado a otro murieran de hambre, pues ni los extranjeros querrían escuchar la verdad, aunque fuera gratis".

lingüístico, la reinstauración del ático clásico en toda su pureza, la forma más clara y directa de expresar una y otra. Insisto, la retórica de la segunda sofística no es, o no es sólo, testimonio de excesos verbales en un momento donde supuestamente era imposible intervenir de manera activa en la vida política real. Por encima de su interés técnico como sistematización, organización, estudio y desarrollo de las técnicas retóricas del pasado, el tema importa porque en estos momentos se plantea expresamente el problema de la imitación consciente de los modelos clásicos, y no sólo en el terreno de la oratoria, sino también en el de las bellas artes: aunque ya había fuertes tendencias en esta dirección desde la época de Augusto es ahora cuando se fija lo que por muchos siglos habrá de valer como "canon clásico", que no es un concepto estático, sino el resultado dinámico de la interacción entre modelos griegos (la oratoria de Demóstenes o Isócrates, las estatuas de Praxíteles, la arquitectura de Fidias, la épica de Homero, la filosofía de Platón, Aristóteles o Pitágoras...) y las expectativas que los romanos depositaban en ellos. Algo es clásico porque es imitado y alguien imita porque reconoce al modelo como digno de imitarse y clásico: la Grecia clásica es clásica gracias a Roma, pues Roma —potencia hegemónica— obligó a los griegos a un proceso de redefinición de sus señas de identidad. En el siguiente capítulo lo veremos con algo más de detalle de la mano de Plutarco, el cual, urgido por la presión romana y transido de nostalgia por una Hélade ya fenecida (la de los héroes griegos de sus *Vidas Paralelas*, la de los oráculos florecientes...) ofrece un punto de apoyo extremadamente útil para estudiar esa Grecia romanizada ideal que es patria de la cultura y la *paideía*, de la medida en las pasiones, del equilibrio entre fortuna y virtud, de una buena vida conyugal, de una religiosidad al margen de toda superstición y de un orden político correcto.

3) En los primeros tiempos de Roma —señala Tito Livio— había "un aluvión de gentes de todas clases" (1, 8, 6) y de acuerdo con Salustio en el principio de la *urbs* están los troyanos y un pueblo de aborígenes "sin leyes, sin mando, libre y sin freno"⁸⁶⁸. Los romanos

⁸⁶⁸ "Es increíble recordar qué fácilmente se integraron éstos después de que se reunieron dentro de unos mismos muros aun siendo de razas distintas y diferente lengua, y viviendo cada uno a su manera. Así, en poco tiempo, una muchedumbre heterogénea y errante se hizo ciudad gracias a la concordia" (*Cat.* VI, 1).

veían en sus orígenes una mezcla de barbarie y civilización que ejemplificaban en figuras prototípicas. Rómulo (Liv. 1, 4 y ss.) y Tulio Hostilio (Liv. 1, 22 y ss.), por ejemplo, son reyes violentos y belicosos, cualidades en su imaginario propias de los bárbaros, mientras que Numa Pompilio representa el valor genuinamente romano de la civilización, donde domina la equidad y la piedad (Liv. 1, 18, 1). Eneas es de origen troyano: un bárbaro que a través de una metamorfosis política pero también personal se convierte en el romano por excelencia, en la imagen ejemplar de romano que la política cultural de Augusto quería proyectar.

Los romanos tuvieron contacto muy pronto con las *gentes exterae*; en primer lugar con los pueblos itálicos, pero luego (y sobre todo) con los del norte: la palabra *barbari* se usa por vez primera a propósito de los galos senones (Liv. 5, 36, 9; 38, 4; 39, 5). Las Guerras Púnicas, tan cruciales en la historia de Roma, les pusieron en relación con otro tipo de bárbaros, ahora de origen oriental. Surgen así dos polos contrapuestos entre los cuales (a modo de término medio aristotélico o de *Aufhebung* hegeliana) gustaban situarse los romanos: de un lado los bárbaros del norte, caracterizados por su *feritas* y su *ferocia*, de otro los orientales, definidos por su *vanitas* e *impuditia*⁸⁶⁹. Desde este punto de vista, la contraposición entre romanos y helenos se dobla de la antítesis civilización/cultura que ya vimos implícitamente expresada en Dioniso de Halicarnaso; la misma idea, pero formulada de manera expresa, puede leerse Apuleyo, que después de declararse seminúmida y semigétulo, afirma que “no se ha de tener en cuenta en dónde ha nacido una persona, sino qué formación moral tiene; no se ha de considerar en qué país, sino sobre qué principios ha cimentado su vida” (*Apol.* 24, 3). El bárbaro no es él, sino Emiliano, su acusador, que a despecho de su origen romano “es un hombre más rústico aún que los pastores de ovejas y los boyeros virgilianos y, desde luego, más palurdo y bárbaro que ellos en todo momento” (*Apol.* 10, 6).

En el trasfondo del paso de la formulación implícita a la explícita debe situarse el hecho de que en los tiempos del Principado comienza a plasmarse una situación que sólo posteriormente alcanzará pleno desarrollo: la ciudadanía se hace pasiva y se convierte sobre todo en un honor o un sentimiento de lealtad hacia Roma que poco tiene que ver con haber nacido o tener origen itálico⁸⁷⁰. En *Apocolocintosis* 3, 3

⁸⁶⁹ Cfr. Y. A. Daugue (1981). Tb. T. J. Haarhoff (1948), pp. 198 y 216.

⁸⁷⁰ Cfr. A. N. Sherwin White (1973), pp. 222 y ss.

la Parca Cloto expresa una situación que Séneca deplora y que culminará en la *Constitutio Antoniniana* con el establecimiento de la igualdad formal de todos los habitantes del mundo romano en cuestiones de *status* personal y derechos básicos de propiedad, matrimonio y sucesión. Habla la Parca: “Yo, por Hércules, quería añadirle un cachito de vida, sólo hasta que concediera la ciudadanía a esos poquitos que quedan, pues [Claudio] había resuelto ver con la toga a todos, griegos, galos, hispanos y romanos”.

La estrategia de Claudio fue clara, integrar plenamente al servicio del Estado a todos los provinciales descendientes de los nuevos ciudadanos del periodo de César y Augusto, así como extender en alguna medida el derecho de ciudadanía a las comunidades peregrinas. Para ser romano se exige lealtad, riqueza y un alto grado de cultura latina, no un domicilio u *origo* especial. Los enemigos de esta forma de proceder afirmaban “que todo lo iban a llenar aquellos ricachones cuyos abuelos y bisabuelos, jefes de pueblos enemigos, habían destrozado a nuestros ejércitos por la violencia de las armas y habían asediado en Alesia al divino Julio” (*Ann.* XI, 23, 4). El príncipe —continúa Tácito— “no se dejó impresionar por estos y parecidos comentarios”; después de recordar que su política de integración y asimilación era tradicional en Roma y que el mismo Rómulo “fue tan sabio que a muchos pueblos en un mismo día los tuvo como enemigos y luego como conciudadanos”, señala que los galos comatos ya están unidos “a nuestras costumbres, artes y parentescos” y que dado que Roma siempre aprovechó “lo que de sobresaliente haya habido en cualquier lugar”, es muy sensato “que nos traigan su oro y sus riquezas en lugar de disfrutarlas separados”: “también esto se hará viejo, y lo que hoy apoyamos en precedentes entre los precedentes estará algún día” (*Ann.* XI, 24). La *Oratio Lugdunensis* prevé la posibilidad de que algún día la *urbs* comprenda la totalidad del *orbis terrarum*.

La política de Claudio fue efectiva; bajo los Flavios el proceso se renueva y ya no cesa hasta el siglo III, cuando los Severos extienden a las provincias de habla griega aquello que formalmente estaba limitado a las de lengua latina, pues en el fondo lo único que unificaba a los heterogéneos elementos que constituían el Imperio era su común interés por Roma. Completando el proceso, Caracala asentó la *maiestas populi Romani* sobre la base más amplia posible: su célebre edicto identificaba la totalidad de la población con Roma y si, como en ocasiones se afirma, hizo al mundo romano fue más por sentimiento que por introducir algún cambio material en las circunstancias de su

tiempo. La ciudadanía carecía de cualquier contenido concreto; no se era ciudadano por tener este o aquel origen, por haber prestado determinados servicios al Estado o por la existencia de alguna forma de organización urbana, sino por ser habitante libre del mundo civilizado⁸⁷¹. Antiguamente, el derecho de ciudadanía “era una recompensa rara y sólo para la auténtica virtud”, por eso, en el 21 d.C., la recibieron Julio Floro y Julio Sacróviro, porque ambos eran nobles “y con antepasados de gloriosa ejecutoria” (Tác. *Ann.* III, 40, 1); ahora, por el contrario, se daba ciegamente a todo el mundo (*Liber de Caesaribus* 16, 12). No puede olvidarse que Tácito, por muy consciente que fuera de que se trataba de vanas y quiméricas ensoñaciones, abrigaba aún nostalgias más o menos republicanas, lo cual, en estos momentos, quiere decir un Imperio regido por el Senado, cuyos miembros deberían pertenecer a familias de larga y acrisolada tradición romana, que justamente por poseer tal condición encarnaban la sabiduría y las virtudes morales que habían producido la grandeza de la *res publica* romana, cuya pérdida en tantas ocasiones lamenta el historiador⁸⁷². En este contexto, el emperador habría de ser una especie de brazo ejecutivo de las resoluciones tomadas por el Senado, conciliándose de este modo la libertad con el Principado, como sucedió en la época de Trajano, mientras Tácito escribe su *Agrícola*. Pero en su última obra, los *Anales*, llegó a la conclusión de que el Principado era una institución tiránica imposible de reconciliar con la libertad de acción senatorial. Pero Tácito, conviene tenerlo presente, aunque nacido en la Galia Narbonense, era de una familia de origen y tradición fuertemente itálica. No sorprende entonces que su perspectiva fuera diferente de la defendida por los intelectuales romanos de origen oriental, por lo general nada preocupados por el Senado y sus privilegios, sino por la situación de las ciudades griegas en un Imperio cuya presencia histórica real se aprehende sin embargo desde categorías cada vez más abstractas y difuminadas, porque como dirá Elio Arístides Roma es la *communis patria* en la que nadie de valor es extranjero (*Discurso a Roma* 26, 60 y 74).

Hasta cierto punto nos encontramos con la máxima radicalización de una idea expresada por Virgilio: *tu regere imperio populos, romane, memento*. En oposición a un mundo carente de armonía y dividido en partes, la misión de Roma es ser la única patria nativa de todos los pueblos (*una cunctarum gentium in toto orbe patria fieret* [Plinio, *N.H.*

⁸⁷¹ A. N. Sherwin White (1973), p. 287.

⁸⁷² Cfr. H. Drexler (1939), pp. 11-45.

3, 39; tb. 2, 117]). Como dice Tácito en clara referencia a los partos: hay todo un conjunto de pueblos "que se protegen bajo nuestra grandeza contra los imperios extranjeros" (*Ann.* IV, 5, 2). Elio Arístides desarrolla explícitamente esta idea, con interesantes matizaciones⁸⁷³.

4) El famoso y citado *Discurso a Roma* (*Or.* XXVI) comienza como un encomio ordinario a una ciudad, pero Elio Arístides culmina su elogio de manera muy peculiar, a saber, como un himno cosmológico que es la vez, en la tradición platónica, alabanza de un Estado ideal⁸⁷⁴. La correcta organización del mundo civilizado bajo la Roma del Principado ideal se asemeja al orden del Universo, porque tanto tras éste como tras aquél hay una mente divina: así como Zeus introdujo orden donde antes había lucha y confusión, Roma se identifica con la civilización y un romano es sobre todo un ser civilizado, por contraste con los pueblos bárbaros que carecen de los valores y virtudes prototípicamente romanas: Roma, no la *urbs*, sino el Imperio como idea, es un cosmos ordenado y el mundo romano es el Estado ideal en el que se complacen los dioses porque está dedicado a ellos (103-104), pues Roma, más allá o por encima de toda temporalidad e historicidad, es eterna como las ideas platónicas⁸⁷⁵.

Elio Arístides compara Roma con las grandes potencias habidas a lo largo de la historia (el Imperio Persa, el de Alejandro y sus sucesores, las ciudades griegas de los siglos V y IV a.C.), atendiendo a la extensión de los dominios, a la actitud de los gobernantes y al provecho de los gobernados. Roma vence en los tres casos, pues sólo ella gobierna con firmeza y autoridad, pero sobre hombres libres, es decir, ejerce el poder al margen de toda *hybris* (34-36). Aunque no sorprende que Roma sea superior al Imperio Persa desde cualquier óptica que se considere el asunto, sí son llamativas las críticas a las ciudades griegas y a Alejandro, pues tanto unas como otro constituyen en el imaginario griego de estos momentos puntos álgidos de la Hélade⁸⁷⁶. Alejandro —escribe Arístides— "más se asemejó a quien adquiere un reino que a quien reina auténticamente" (24); la muerte truncó sus proyectos ("nunca sacó ningún provecho digno de su genio y de su arte" [25]) y sus sucesores no estuvieron a la altura de las

⁸⁷³ Una buena exposición de la vida y el pensamiento de Elio Arístides, puede leerse en J. M. Cortés Copete (1995).

⁸⁷⁴ Cfr. J. H. Oliver (1953), pp. 874-875, 888.

⁸⁷⁵ Cfr. W. Hartke (1951), pp. 6-23, 74-91.

⁸⁷⁶ Cfr. E. Bowie (1981).

circunstancias, mostrando con sus acciones "que el imperio les superaba" (26) y que en realidad eran "sátrapas privados del rey" (27). A propósito de las ciudades griegas, Aristides se recrea en el tópico de las discordias civiles (40-57), recordando las atrocidades de Pausanias, los agravios de la liga Ático-Délica y los errores de los tebanos⁸⁷⁷. Pero la finalidad de estas observaciones no es criticar a los griegos, sino señalar que antes de los romanos no existía "el arte del gobierno" (51); ignorándolo e incapaces de él, los griegos "no condujeron a las ciudades con benevolencia ni tampoco fueron capaces de sujetarlas con mano firme, siendo así insoportables y débiles a un tiempo" (57). Antes de Roma no se distinguía entre el imperio político y el ser amo, "sino que era lo mismo el rey y el amo": al igual que el cuerpo no puede ser justo si el alma es injusta, no puede haber un objeto gobernado bueno si el sujeto que gobierna es malo (23). Tal es el punto central del elogio a Roma, que descubrió y puso en práctica el arte de gobernar, lo cual, continúa, no debe admirar:

Pues como en otras actividades las respectivas artes surgen vinculadas con los materiales, así, cuando el mayor imperio y el poder superior se constituyeron, entonces, sobre esta circunstancia, también el arte se compuso y se introdujo a la vez, y ambos se fortalecieron, el uno por el otro. Como consecuencia del tamaño del Imperio forzosamente también nació la experiencia, y a su vez, a consecuencia del conocimiento del arte del gobierno, el Imperio creció de manera justa y conveniente" (58).

Aristides es griego y mira Roma desde ojos e intereses griegos: cuando se expresa de este modo y afirma que Roma gobierna sobre hombres libres piensa en la concesión del derecho de ciudadanía. Aunque tal vez con mayor precisión cabría matizar que más allá de esta formalidad administrativa tiene en mente y alaba la parcelación de la ecúmene en dos grandes grupos, al margen de distinciones geográficas, políticas o lingüísticas, pues los romanos fueron sabios al distinguir entre "todo aquel que fuese muy elegante, linajudo y poderoso" (que, en

⁸⁷⁷ "Un solo general lacedemonio trató de tal manera a los helenos que éstos, deseando liberarse de los espartanos, contentos buscaron a otros como sus gobernantes. Pero, después de haberse entregado a los atenienses y sin que hubiese transcurrido mucho tiempo, cambiaron de opinión puesto que no soportaron ni la desigualdad de tributos, ni a quienes les robaban aprovechándose de este pretexto, ni que fuesen sacados de su patria cada año para rendir cuentas a los atenienses sobre sus propios asuntos, mientras que se enviaban a su tierra colonos y recaudadores de contribuciones suplementarias que se añadían a los tributos si, por algún azar, había surgido alguna necesidad" (45).

consecuencia, es ciudadano e, incluso, “congéneres” de los romanos) y el resto de los individuos, que “quedó como súbdito y gobernado” (59).

Roma no supone la desaparición de todas las diferencias, sino la sustitución de unas por otras, pues así como hubo infortunados que tuvieron la desgracia de vivir antes del Imperio romano (106), existen también bárbaros y extranjeros, bien sea por estar fuera del Imperio (99) bien sea por ser incapaces espiritualmente de disfrutar (y aprovechar) los múltiples beneficios que ofrece la hegemonía universal romana (70). Ahora bien, nadie que sea digno de una magistratura o de confianza, sea asiático o europeo, es extranjero, porque más allá de las fronteras geográficas hay barreras morales y culturales. En clara referencia al fracaso de Atenas, Esparta y Tebas, Arístides señala que ser romano no es pertenecer a una u otra una ciudad, sino el “nombre de un cierto linaje común” contrapeso de todos los restantes. La división ya no se establece entre helenos y bárbaros, sino entre romanos y no romanos: “Establecida así la división, muchos, en sus respectivas ciudades, son conciudadanos vuestros no menos que de sus congéneres, aunque algunos de ellos no hayan visto jamás la ciudad de Roma” (65). Arístides es muy agudo cuando señala el punto arquimédico donde situar la razón más profunda de las relaciones greco-romanas:

Porque de la misma manera que los murciélagos en las cuevas, que están adheridos firmemente unos a otros y a las piedras, así todos dependen de vosotros con gran temor y cuidado de que nadie se caiga de esta cadena; *ellos* temerían más la posibilidad de ser abandonados por vosotros [los romanos] que la de que ellos os abandonaran (68).

Con este “ellos” Elio Arístides se refiere a los que “forman parte del linaje que es contrapeso de todos los restantes”, individuos como Apelas, a quien el sofista dirige su *Oratio XXX* (*Discurso de cumpleaños de Apelas*). Gayo Julio Apelas pertenecía a una de las grandes familias de Pérgamo, poseedora de la ciudadanía romana y que había desempeñado importantes cargos públicos en el nivel local, así como al servicio del Imperio. El joven Apelas, que en estos momentos inicia su carrera política presidiendo los juegos en honor de Asclepio, debe ser digno de su linaje y ciudad (“una herencia más magnífica que los tesoros que se encuentran bajo o sobre la tierra” [23]), pero no debe olvidar que el mundo es ahora romano y que para avanzar y tener honores hay que mirar a los emperadores⁸⁷⁸. Arístides no propone

⁸⁷⁸ “Y, cuando en el futuro pases de la niñez a la edad adulta, tal y como lo ordena la ley imperial, te resta ser dotado con los honores que para ti vengan del emperador,

una alianza entre Grecia y Roma superadora de todas las diferencias, sino entre los miembros de las elites helenas, unidas por una común y superior cultura, para obtener beneficios del dominio romano. Entiéndase correctamente, no están en juego imposibles y quiméricas ventajas políticas, sino provechos relativos a cuestiones de seguridad y estabilidad, que deben entenderse en el contexto más inmediato de Arístides, definido por las rivalidades entre las grandes ciudades asiáticas, donde —como dijo Plutarco— conviene tener amigos entre los romanos.

Tito Livio recuerda las palabras que el tirano espartano Nabis dirigió a Quincio Flamino: “vosotros [los romanos] queréis que sean pocos los que destaquen por su riqueza y que la plebe esté sometida” (Liv. 34, 31, 17). Cicerón alaba a Servio Tulio porque distribuyó al pueblo “de manera que los votos no estuvieran en poder de la muchedumbre sino de los más ricos, y cuidó, lo que siempre debe conservarse en una república, que no prevaleciera la mayoría” (*Rep.* II, 22, 39), y celebra a su hermano Quinto por seguir este sabio consejo durante su época de gobernador de la provincia de Asia, donde hizo que las municipalidades no fueran gobernadas por la mayoría, sino por los *optimates* (*ad. Q. fr.* I, 1, 25). Plinio el Joven recuerda a su amigo Calestrio Tirón la necesidad de discriminar por rango y dignidad, porque “nada es más desigual que la igualdad” (*Ep.* IX, 5, 1.3). El *Discurso a Roma* de Elio Arístides permite comprender la contrapartida helena: los romanos ocupan las ciudades griegas de dos maneras, desde la *urbs* y por medio de “vuestros conciudadanos en cada una de ellas” (64), sirviéndose de aquellos que forman parte del linaje “que es contrapeso de todos los restantes”; de aquí que se hayan abierto tiempos de paz y prosperidad, pues ya no resulta necesario el ejercicio sistemático de la violencia, por la sencilla razón de que “las personas más importantes y poderosas de cada ciudad guardan sus respectivas patrias en vuestro nombre” (64).

En los discursos políticos de Elio Arístides no está en juego Grecia, sino ciertas elites griegas, aquéllas que asistían a sus lecciones y disertaciones, las que consumían el capital simbólico al que me refería más arriba, hablaban ático como signo de *status* y tenían mucho que ganar manteniendo relaciones fluidas con el dominador romano. Elio Arístides denomina “auténtica democracia” a esta red

honoros que ya concede a tan importantes jóvenes cuando ya se han hecho adultos” (24).

de acuerdos implícitos entre elites griegas y dominadores romanos. En el párrafo 38, tras describir la administración del Imperio Romano, se pregunta si acaso no es ésta mejor que toda *dēmokratía* ¿no es más conveniente una liga de todas las ciudades griegas bajo la hegemonía benéfica y protectora de Roma que el ejercicio total y completo de la plena soberanía por parte de cada una de estas ciudades consideradas aisladamente? ¿No es mejor la *isonomía* proporcionada por Roma que la falsa *isonomía* de la democracia extrema? No puede olvidarse que la palabra *dēmokratía*, por aquel entonces, significaba más o menos lo mismo que nuestra “democracia”, pero también la plena autonomía y soberanía de una ciudad⁸⁷⁹. Arístides se aprovecha de esta ambigüedad para señalar que las ventajas del gobierno romano sobre la soberanía local son paralelas o reflejan las del Estado ideal sobre la democracia extrema⁸⁸⁰. Porque como ya había señalado Plutarco “respecto de la libertad, los pueblos disponen de tanta cuanto les conceden sus dominadores, y más no sería quizá mejor” (*Con. Pol.* 824 c). Escribe Elio Arístides:

Se ha establecido una democracia común a la tierra bajo el dominio de un solo hombre, el mejor gobernante y regidor; todos se reúnen aquí como si fuera en el ágora común, cada uno para procurarse lo debido. Lo que una ciudad es para sus propias fronteras y territorios, eso es esta ciudad [Roma] para toda la ecúmene, como si se presentase como el núcleo urbano común a todo el territorio (*Or. Rom.* 60).

El emperador, pues, es *archon* y *kosmêtês*, administrador y juez en una comunidad civil y, al tiempo, instaurador de un orden universal. En el párrafo 107 se refiere a él con la expresión *árchon mégas* en cuyas decisiones habita en verdad la justicia y la ley, porque aunque algunos juristas pueden dar *responsa* y pareceres (*condere iura*), no lo hacen porque posean una determinada capacidad natural, sino porque el emperador les otorga este poder: el príncipe es en sentido estricto *nómos émpsychos*, pero no un amo como los sátrapas persas, justamente porque a la vez que otorga la capacidad de dar pareceres debe acomodarse a la forma jurídica que impone el jurista que otorga el parecer. En esta circularidad de nexos entre ley, emperador y juristas algunos estudiosos del derecho romano han visto cierta anticipación del Estado de derecho y una aproximación a la total

⁸⁷⁹ Cfr. S. Levin (1950). C. G. Starr (1952). Sobre la evolución de la palabra *dēmokratía* cfr. G. E. M. de Ste. Croix (1988), pp. 377 y ss.

⁸⁸⁰ Cfr. J. H. Oliver (1953) p. 921.

legalización del organismo político⁸⁸¹. Pero no creo que Elio Aristides tenga en mente esta cuestión, sino más bien la superación de la discusión tradicional acerca de la mejor forma de gobierno (monarquía, aristocracia o democracia) en la figura de un “gobernante máximo” que sintetiza en sí mismo las tres posibilidades⁸⁸². Aristides, pues, se inserta en esa larga tradición que se remonta a Polibio y considera que la constitución de Roma es mixta, si bien sucede que la mezcla se realiza dentro de una institución que es monárquica en el mejor sentido de la palabra en la medida en que permite que tanto los muchos como los pocos realicen sus fines y satisfagan sus aspiraciones. Como señala Oliver, cuando Aristides llama al emperador romano “éforo”, rememorando la antigua magistratura espartana, piensa en su poder tribunicio y en su papel como defensor de los intereses del pueblo; la palabra “prítano”, por su parte, tiene connotaciones aristocráticas, pues menta a aquellos nobles que antaño se opusieron a las decadentes monarquías y que en algunas ciudades de la antigua Grecia llegó a convertirse en la magistratura suprema: cuando Aristides denomina al emperador romano “prytanis” piensa en su *auctoritas*, en su influencia en tanto que *princeps*⁸⁸³. No puede olvidarse, por otra parte, que en el *Himno a Zeus* (*Or.* XLIII) había llamado a esta divinidad “éforo y prytanis”, porque el emperador es como Zeus; por expresarlo con la terminología del *Timeo* platónico: es mundo/alma que regula y ordena el mundo/cuerpo: Roma es el régimen perfecto y su creación equivale a la del Universo⁸⁸⁴. De aquí que tras los fracasos protagonizados por Alejandro y las grandes ciudades griegas de los siglos V y IV a.C., la ecúmene deba estar agradecida a Roma, pues sólo ahora “ha nacido una única armonía que engloba a todos”, precisa en el parágrafo 66 en sentido constativo: Roma vence porque ha vencido, porque es, en efecto, la potencia hegemónica.

Elio Aristides mantiene la forma clásica de la ciudad-estado⁸⁸⁵ y sugiere que el Imperio adopta una función hegemónica como una

⁸⁸¹ Cfr. F. Casavola (1991), p. 79.

⁸⁸² “Mirando al éforo y prítano de todos los asuntos, de cuyas manos le es posible al pueblo alcanzar lo que desea y a los aristócratas mandar y tener poder, se ven en aquel hombre al poseedor de la más perfecta monarquía, libre de los males de la tiranía y más grande que el rey más respetable” (90).

⁸⁸³ Cfr. J. H. Oliver (1953) p. 943.

⁸⁸⁴ Cfr. P. López Barja de Quiroga, F. J. Lomas Salmonte (2004), p. 279.

⁸⁸⁵ Cfr. M. Gelzer (1931). M. Hammond (1951).

especie de organización supranacional liderada por el poder benefactor de Roma⁸⁸⁶. De aquí su superioridad frente a los otros imperios habidos en la historia, los cuales, si bien dominaron, no alcanzaron nunca esta verdadera función hegemónica, que ya Isócrates, en su *Panegrico*, había alejado de los aspectos más físicos y violentos de las relaciones de poder, viéndolo más bien, el hecho de asumirlo, como un honor reservado a las ciudades que dan pruebas fehacientes de liderazgo en beneficio de la causa griega común. En esta tradición, Aristides combina la Atenas ideal con la Esparta ideal en una Roma no menos ideal⁸⁸⁷. Plutarco cuenta que Pericles promulgó un decreto mediante el que invitaba a todos los griegos de cualquier parte de Europa o de Asia “a enviar para un Congreso embajadores a Atenas”, sin embargo, continúa, “nada se hizo ni acudieron las ciudades”; el de Queronea reconoce que transmite esta noticia tan sólo para ilustrar la nobleza y la grandeza de espíritu de Pericles (*Per.* 17), que no mostraron ni Atenas ni Esparta ni Tebas, pero sí Roma: el *Discurso a Roma* fue escrito once años después de que Adriano estableciera el *panhellenium*, que, en principio, iba a dar un impulso significativo a la tradicional política griega de ligas. La contrapartida no es menos evidente: Grecia sólo tiene sentido dentro del contexto imperial.

En los *Consejos políticos*, Plutarco utiliza la palabra *dēmokratía* para referirse a las ciudades griegas de su época, queriendo indicar un sistema que toma pie en la interdependencia mutua entre gobernantes y gobernados (y no en la circunstancia de que estos papeles se asuman sucesivamente) y que exige la coincidencia explícita o implícita de intereses entre unos y otros. Las elites griegas podían comprender e integrar como defensa de la propia identidad griega el consejo de Plutarco ya recordado, tener siempre un amigo en las altas esferas del poder, pues “es grato extraer un fruto procedente de la amistad de un poderoso” (*Consejos políticos* 814 c). Desde el punto de vista heleno, la *oikumenê* greco-romana consiste precisamente en eso, en saber extraer frutos de la amistad con los romanos y en pagar el precio exigido por este hecho. A cambio, lo señalaba más arriba, Grecia se ofrece como producto y bien cultural, vende, por ejemplo, esa Atenas que Elio Aristides celebra en el *Panateico*: un “museo” como institución performativa de la identidad cultural griega⁸⁸⁸. Y a

⁸⁸⁶ Cfr. J. H. Oliver (1953), p. 891.

⁸⁸⁷ Cfr. J. H. Oliver (1953), p. 879.

⁸⁸⁸ Cfr. S. Swain (1996), p. 74.

todo este proceso que mira de Grecia a Roma y de Roma a Grecia se le denomina, entonces y ahora, cultura clásica, civilización greco-romana. Pero prestemos atención por un momento a la otra cara de la moneda, la de la barbarie incivilizada.

5) Julio César ya había advertido de los peligros de la civilización: hubo un tiempo en que los galos superaban en valor a los germanos, en su época (y por la “vecindad de nuestras provincias y el comercio ultramarino” que les proporcionan una vida regalada) “ni ellos mismos se atreven a compararse en valor con los germanos” (*Bell. gall.* 24). La idea se repite en Tácito: “después, la apatía penetró en ellos [los galos] de la mano de la tranquilidad y perdieron el valor y la libertad a un tiempo” (*Agric.* 11, 3). Lo que en la *Guerra de las Galias* es un comentario anecdótico marginal se convierte en el historiador en amarga reflexión, porque si la civilización corrompe, y si Roma es civilización, habrá que concluir que el contacto con Roma es corruptor⁸⁸⁹.

En Germania perdura una energía y un vigor moral desaparecidos en la civilizada Roma. Estos bárbaros desprecian el oro y la plata (*Ger.* 5, 3-4), el poder de sus reyes “no es ilimitado ni arbitrario” (*Ger.* 7, 1), entre ellos “el matrimonio es muy respetado” (*Ger.* 18, 1), “más fuerza tienen allí las buenas costumbres que en otros lugares las buenas leyes” (*Ger.* 19, 5), en sus espectáculos “no les mueve el lucro o la recompensa” (*Ger.* 24, 2), en los funerales “abandonan pronto los lamentos y las lágrimas, no así el dolor y la tristeza” (*Ger.* 27, 2), “entre los bárbaros la indecisión se considera propia de esclavos y el actuar al momento propio de reyes” (*Ann.* 7, 32, 1). Los catos, un pueblo germánico, son admirables por su valentía: “en ellos está la iniciativa de todos los combates” (*Ger.* 31, 4); también menciona entre grandes elogios a los caucos: “el más noble pueblo entre los germanos y que prefiere defender su grandeza con la justicia. Sin ambiciones ni violencias, en paz e independientes, no provocan guerra alguna, no saquean ni se dedican a robos y rapiñas” (*Ger.* 35, 2-3).

⁸⁸⁹ La idea se expresa de manera explícita en *Agrícola* 21, 2 a propósito de los bárbaros romanizados: “quienes poco antes rechazaban la lengua romana se apasionaban por su elocuencia. Después empezó a gustarles nuestra vestimenta y el uso de la toga se extendió. Poco a poco se desviaron hacia los encantos de los vicios, los paseos, los baños y las exquisiteces de los banquetes. Ellos, ingenuos, llamaban civilización a lo que constituía un factor de esclavitud”.

Pero el historiador también participa de la opinión negativa generalizada sobre los bárbaros a la que ya me he referido varias veces: son individualistas (*Ger.* 11, 3), extremadamente violentos e iracundos (*Ger.* 25, 2; *Ann.* I, 68, 1), están dominados por las discordias internas (*Ger.* 29, 1; 33, 1-3; 36, 1-3; 40, 1), son volubles (*Ger.* 15, 1) y sus vivos ímpetus “se desmoronan ante la vacilación o se mudan en perfidia” (*Ann.* 12, 12, 2), desconocen la clemencia y la justicia (*Ann.* 12, 11, 2), etc. Sin embargo, a ningún lector atento de los *Anales* o las *Historias* (y menos a su autor) se le pasará por alto que todos estos vicios, y cualesquiera otros que aún puedan imaginarse, están presentes en muchos personajes de la historia de Roma geográfica y políticamente romanos pero de espíritu bárbaro, como si al margen de la cuestión en estos momentos formal de la ciudadanía la barbarie no fuera cosas de “ellos” sino de todos, y, paralelamente, como si la civilización no sólo fuera asunto de “nosotros”, sino de todos los verdaderamente romanos.

La idea del contraste entre un mundo romano único y los bárbaros más allá de las fronteras se hace plenamente consciente bajo la presión de las grandes invasiones del siglo III. Así se expresa con claridad en los textos de los “panegiristas latinos”⁸⁹⁰, en muchos de los cuales se contraponen una humanidad inferior y bestial a una comunidad civilizada que pone su *virtus* al servicio de la *humanitas*⁸⁹¹. Así, por ejemplo, el *Panegírico XI [III]* (“Discurso de Mamertino en honor del aniversario de Maximiano”) resalta el *furor* de los pueblos bárbaros, que nunca han sido romanos y que por tal motivo “se precipitan sobre ellos mismos y se infringen a sí mismos el castigo que se debe a su obstinada ferocidad” (16, 5). En el capítulo 17 de este mismo texto se expone con vivos colores el caos que reina en el mundo extrarromano, donde las diversas naciones se enfrentan y aniquilan entre sí. En el IX [V] (“Discurso de Eumenio por la restauración de las escuelas de Autun”), con el trasfondo del desastre de Autun (269/270), aparece el tema del retorno de la luz tras la noche bárbara.

Esta tendencia, presente en los panegíricos de la época de Diocleciano, se acentúa en los discursos en honor de Constantino, Juliano y Teodosio, en los que se tematiza explícitamente el enfrentamiento eterno entre romanidad y barbarie: se insiste repetidas veces en el número inmenso de bárbaros, como si estuviera en juego

⁸⁹⁰ Cfr. C. E. V. Nixon, B. Saylor Rodgers (1994).

⁸⁹¹ Cfr. Y. A. Daugue (1981) pp. 305 y ss., 325 y ss.

una especie de barbarie abstracta más allá del bárbaro concreto: "inmensas multitudes" (XII [VII] 6, 4. "En honor de Constantino Augusto"); "pueblos innumerables" (IV [X] 18, 6. "En honor de Constantino Augusto por Nazario"); pueblos bárbaros que anegan "al mundo romano como si fueran un diluvio" (II [XII] 3, 3. "En honor de Teodosio por Latinius Pacatus Depronius"). Pero la barbarie también se manifiesta en los usurpadores⁸⁹². En el *Panegrico* VI [IX] ("En honor de Constantino") se contraponen la figura de Constantino con la de Magencio, que es cruel, libertino, supersticioso (4, 3-4), un "monstruo de torpeza" (7, 1) cuyo miedo "revelaba la vileza de su alma" (14, 2-6); en definitiva, un enemigo de Roma que "no comprendía la majestad de esta ciudad" (15, 1). Máximo, enemigo de Teodosio, es un tirano que ha "abierto una senda secreta hacia el crimen" (II [XII]: 23, 1), una "bestia furiosa" (24, 6), un expoliador que se hacía con "el botín de las provincias, los despojos de los exiliados, los bienes de las víctimas" (26, 1), un loco (30, 1). En tercer lugar, la barbarie también se hace presente en los malos administradores de las provincias: en el III [XI] ("De Claudio Mamertino a Juliano por su consulado") se traza un paralelismo expreso entre "las depredaciones de los bárbaros" y las "exacciones no menos ruinosos que infames de los gobernadores" (1, 4). La barbarie, en fin, también habita en los vicios y pasiones derrotados por Constantino; el legítimo emperador ha vencido y Roma ha sido liberada, no sólo de Magencio: "nada ha tomado ella al enemigo, sino que ha vuelto a tomar posesión de sí misma", pues se conducía a prisión "la tropa vencida de los vicios"⁸⁹³.

En todos los casos (pueblos extranjeros, usurpadores y vicios) la metáfora es similar y tiende a resaltar que, en general, bárbaro es quien produce desorden y destrucción. Mas la barbarie existe para provocar la virtud, porque sobre aquella resalta la excelencia de esos emperadores que representan la Roma Eterna, la civilización y el bien como ideas abstractas: una especie de dualismo radical entre dos

⁸⁹² Sobre la ilegitimidad política en estos momentos del Imperio, cfr. M. V. Escribano Peña (1997).

⁸⁹³ "La tropa vencida de los vicios que habían ejercido sobre la ciudad un tan pesado dominio, el crimen domeñado, la perfidia vencida, la audacia desconfiada de sí misma, la maldad encadenada, el furor atado, y la crueldad manchada de sangre, rechinaban los dientes en un terror baldío; el orgullo y la arrogancia abatidos, el libertinaje reprimido y los excesos atados estaban retenidos por un nudo de hierro" (*Pan.* IV [X]. 31. 1-3).

mundos o dos fuerzas, las del bien y las del mal⁸⁹⁴, presente de manera particularmente pregnante en el historiador Amiano Marcelino.

En el último párrafo de su *Historia*, Amiano Marcelino, que se caracteriza a sí mismo como “antiguo militar y soldado”, afirma haber narrado los hechos comprendidos entre el principado de Nerva y la muerte de Valente (31, 16, 9), tomando así el relato en el punto en el que Tácito lo dejó, como si quisiera prolongar sus *Historias*. Pero a pesar de esta voluntad de continuidad, la perspectiva de un militar nacido en Antioquia en el 330 d.C. por fuerza tiene que ser muy diferente de la de un senador de la Galia Narbonense de mediados del s. I d.C. Me limitaré a señalar dos hechos de sobra conocidos. En primer lugar, la intranquilidad de las fronteras. Si bien entre la época de Tácito y la de Marcelino la extensión geográfica del Imperio no sufrió modificaciones sustanciales y aunque siempre se habían producido tensiones en las zonas fronterizas, en los tiempos del segundo los conflictos desbordan los territorios del *limes* y se adentran en zonas profundamente romanizadas. En segundo lugar, las reformas de los emperadores de finales del siglo III modificaron profundamente la estructura del Imperio en una dirección fuertemente centralizada y burocratizante que había tenido consecuencias estabilizadoras, que, sin embargo, entran en crisis a mediados del siglo IV, cuando sólo los resultados del poderío militar permiten distinguir entre emperadores y usurpadores. De aquí la gran importancia que tiene en la obra de Marcelino la contraposición entre un mundo civilizado y la barbarie, no sólo como constelación geográfica político-militar, sino sobre todo como situación moral y oposición entre dos actitudes éticas fundamentales enfrentadas.

Los persas, escribe, “se entregan libremente al amor y apenas se contentan con un montón de concubinas (...) Su palabra es fácil y vana (...) Son fanfarrones duros y crueles (...) astutos, soberbios y feroces” (23, 6, 76 y ss.); los sarracenos “andan siempre errantes y sin hogar por las tierras que se extienden ante ellos, sin un sitio fijo ni una

⁸⁹⁴ Así, por ejemplo, la forma de expresarse de Tertuliano en su *Apología* implica que la *civitas* a la que se refiere no es la ciudad de Cartago, sino la totalidad del territorio romano: la oposición básica es entre *romani* y *christiani*, todos los no-cristianos se ven como una unidad (Ap. 35-36). La misma idea puede encontrarse en Agustín de Hipona, que puede presuponer sin mayores problemas que la unidad (al menos en el mal, el vicio y la corrupción) del mundo romano es algo familiar para sus lectores, pues sólo así tiene sentido contraponer la *civitas terrestris* (todo el mundo romano en unidad) a la *civitas dei*.

ley (...) Y resulta increíble el ardor con el que ambos sexos se entregan al amor entre estas gentes" (14, 4, 3-4); el pueblo de los hunos "sobrepasa todos los límites de la crueldad (...) andan errantes por montes y bosques" (31, 2, 10-11); los alamanes son "semejantes a bestias" que viven "de lo que rapiñan" (16, 5, 17); los transyugitanos, cuados y sármatas son pueblos "muy unidos por la cercanía de sus tierras y por la fiereza de su carácter" (17, 12, 12); los alanos, los costobocas y otras tribus escíticas "vagan por inmensos desiertos que nunca han experimentado ni la simiente ni la esteva" (22, 8, 42). Las citas podrían multiplicarse casi indefinidamente, pero estas pocas serán suficientes para apuntar que en la raíz de la atracción de Amiano Marcelino por las *gentes exterae* no hay intereses etnográficos o antropológicos, sino el esfuerzo ideológico por construir un arquetipo: los bárbaros como seres crueles, feroces y traidores que viven prisioneros de una vida elemental, entregándose a las pasiones más bajas; seres no sólo son extraños a la civilización, sino que incluso quieren destruirla, individuos, en definitiva, caracterizados por la ausencia de *moderatio* y *disciplina*.

Pero a la aguda visión de Marcelino no se le escapa que la barbarie arquetípica definida de este modo también está presente en el interior del mundo romano. Dos veces critica el historiador las taras y vicios del Senado y del pueblo romano: en 14, 6 y en 28, 4, 6-35⁸⁹⁵. La primera es una crítica objetiva en la que se contraponen el glorioso pasado de la *urbs* con su corrompido presente. El lector de estos textos asiste asombrado a una curiosa disociación entre Roma y los romanos, pues en las mismas páginas donde se lee que en Roma "se hizo un pacto de alianza eterna entre virtud y fortuna", que esta Ciudad Venerable sometió "las cabezas soberbias de los pueblos más fieros" dándoles "leyes, fundamentos y garantías eternas de libertad", que "es recibida como señora y como reina, y por doquier es reverenciada la cabeza blanca de los senadores por su autoridad, y el nombre del pueblo romano es honrado y respetado", en estas mismas páginas, el historiador se exhibe sin solución de continuidad en una minuciosa descripción de los vicios y corrupciones del Senado y del pueblo romano, lamentable situación por relación al pasado, que el historiador conoce, pero que los romanos del presente ignoran, pues han olvidado que sus *maiores*, verdaderos artífices de la grandeza de

⁸⁹⁵ Cfr. W. Hartke (1972), pp. 62 y ss.

Roma, “no brillaron gracias a sus riquezas, sino a guerras especialmente crueles, y que consiguieron superar todo lo que se les ponía enfrente no distinguiéndose de los soldados rasos por sus recursos, su modo de vida o la riqueza de sus vestidos, sino por su valor” (14, 6, 10).

El tenor de la crítica que se lee en 28, 4, 6-35 es diferente: Amiano Marcelino se dirige inmediatamente a sus lectores, critica de manera directa formas de comportamiento y establece una comparación completa, hasta el punto de que tiene que presuponer que sus lectores conocen y comprenden los *exempla* antiguos ofrecidos. A diferencia de lo que sucedía en 14, 6 se presupone que todos conocen el pasado, conocimiento a partir del cual se deducen determinadas medidas prácticas de conducta, que los romanos del presente creen satisfacer, si bien —señala Marcelino— asistimos a una mascarada. Frente a la antítesis objetiva entre pasado y presente del libro 14, en el 28 el contraste es subjetivo, pues aunque también se contraponen lo que fue y lo que es, se tiene en cuenta lo que tendría que haber sido (una idea que no es) dado y en función de lo que fue, como si la Roma Eterna —patria de virtudes y de la civilización— presente en los *exempla* del pasado nada tuviera que ver con las acusaciones y condenas consiguientes por envenenamiento, estupro y adulterios que tuvieron lugar en el año 366 y que afectaron a hombres y mujeres de familia senatorial (28, 1), como si Roma quedara al margen de los excesos cometidos durante la prefectura urbana de Olibrio y Ampelio, cuando “el clima de corrupción se extendió de tal modo que ni siquiera si el famoso cretense Epiménides hubiera salido de las leyendas y de las tinieblas y hubiera llegado a Roma, habría podido sanearla. Tal era la cantidad de delitos y de acciones criminales a las que se entregaba la multitud” (28, 4, 5). Como si el prefecto Paladio y los emperadores Valente y Valentiniano, aunque romanos, nada tuvieran que ver con sus *maiores*, pues el primero “acumulando una desgracia sobre otra, anegó de lágrimas todo el imperio” (29, 2, 1), el segundo siempre se mostraba “irascible y amenazador” (29, 2, 10) y el tercero constituye un ejemplo paradigmático de maldad y crueldad (29, 3).

Roma, de manera definitiva, es ya la idea de bien en oposición a las fuerzas del mal, de manera abstracta y al margen de toda realidad histórica, o más bien gracias a la construcción ideológica de una realidad histórica en función de determinadas necesidades argumentativas. No es que Marcelino violente el imperativo de veracidad histórica que se autoimpone (cfr. 31, 16, 9), es que tal imperativo se subordina a exigencias morales. No sólo en los tenebrosos libros 28 y 29 de los que he extraído las citas anteriores, pues, en

general, la época estudiada entre los libros 14 a 31 se señala por la intensificación y multiplicación de las fuerzas del mal, como si Amiano Marcelino contemplara la realidad histórica desde la óptica de ese dualismo radical que conoce por el mitraísmo y la apocalíptica judeo-cristiana y que él mismo ha podido presenciar en los enfrentamientos entre Juliano y Constancio. De un lado, esa Fortuna maléfica que arroja sobre Roma todas las fuerzas del mal, fortuna oriental que “hacía resonar los terribles sonidos de los peligros” (18, 4, 1), que decreta “hechos incomprensibles” (25, 5, 8), fortuna impía y cruel (31, 8, 8) que se complace en perjudicar a los romanos (31, 13, 19). Pero existe también, de otro lado, una Fortuna benéfica y reguladora (14, 6, 3), “rectora de la suerte humana”, que en ocasiones termina rápidamente con situaciones lamentables (15, 5, 1), que hizo que el César Juliano enmendara la grave situación de las Galias “con valor y fortuna” (16, 1, 2) y que se enfrenta a la anterior en un combate con carácter y sentido cósmico.

Frente a la barbarie arquetípica y cósmica Juliano es el auténtico representante de Roma⁸⁹⁶. En 16, 5, 14 el historiador recuerda que los galos lo celebraban con bailes y muestras de alegría, “porque era como si, después de soportar terribles tinieblas, hubiera brillado para ellos un sol radiante”. Más adelante habrá que ver cómo Juliano entendía que esta era justamente su misión, la derrota de las tinieblas, el triunfo de Helios: el renacimiento del mundo clásico en todo su esplendor más allá de divisiones entre griegos, romanos y bárbaros. De momento volvamos atrás en el tiempo y regresemos a Plutarco.

⁸⁹⁶ “Y es que parece que las normas de una vida superior acompañaron a este joven desde su noble cuna hasta su muerte. Y así, con progresos rapidísimos, comenzó a destacar tanto en el interior como el exterior, hasta tal punto que, por su prudencia, se le consideraba como un segundo Tito, el hijo de Vespasiano; por su glorioso comportamiento en los combates se le identificaba con Trajano; era clemente como Antonino y, por su búsqueda de la justicia y de la perfección, era semejante a Marco Aurelio, en cuya imitación se esforzaba tanto en sus acciones como en sus costumbres” (16, 1, 14).

XXI. GRECIA EN ROMA Y ROMA EN GRECIA: PLUTARCO

1) En el año 196 a.C. T. Quincio Flaminio proclamó solemnemente la liberación de Grecia: los griegos no sujetos a Filipo de Macedonia, europeos y asiáticos, "serán libres y se regirán por sus leyes propias" (*Pol.* 18, 44-46). Sólo cincuenta años más tarde L. Mumio arrasa Corinto y acaba con la liga Aquea; en el 148 a.C. Macedonia se convierte en provincia romana. Posteriormente, Grecia, ya parte integrante de Roma, se ve envuelta en los conflictos derivados de las guerras civiles: en el 86 a.C. Sila saquea Atenas por su alianza con Mitridates y en el 26 a.C. queda convertida en provincia senatorial: la *provincia achaia*, cuya capital ni siquiera es Atenas, sino Corinto, colonia romana desde que fuera reconstruida en el 44 a.C. Plutarco, nacido entre el 40 y el 45 d.C. en Queronea (Beocia), aún recuerda que su bisabuelo Nicarco le narraba las exigencias de Antonio sobre la provisión de trigo en el 31 a.C., durante la batalla de Accio (*Ant.* 68). Malos tiempos para Grecia, que, sin embargo, posteriormente también disfrutará de los agrídulces beneficios de la *pax Augusta*, momentos en los que —de acuerdo con Plutarco— conviene "tener siempre algún amigo en las altas esferas del poder" (*Consejos políticos* 814 c) y en los que "aunque uno haga a su patria manifiestamente dócil con los dominadores, sin embargo, no se la debe humillar aún más ni, si ya tiene el pie atado, oprimirle además el cuello" (*Consejos políticos* 814 e). Con esta actitud posibilista, en el 67 d.C., Plutarco lleva a cabo su primera misión diplomática: por encargo de su ciudad natal marcha a Corinto para conferenciar con el procónsul romano. Son también las fechas del triunfal y grotesco viaje de Nerón a Grecia, que culmina con la concesión de la libertad a la provincia Acaya, inmediatamente revocada por Vespasiano.

Plutarco estuvo en Roma al menos en tres ocasiones, ciudad con la que mantuvo excelentes relaciones. Gracias a L. Mestrio Floro, muy próximo a Vespasiano, se le concede y acepta la ciudadanía romana; en el 98 y el 107 el Senado le otorga los *ornamenta consularia* y posteriormente Adriano le nombra *Procurator Achaiae*⁸⁹⁷. Era un hombre que por su pasado, formación e intereses estaba en perfectas condiciones para ofrecer la visión de Roma desde la óptica de un

⁸⁹⁷ Cfr. C. P. Jones (1971).

griego cultivado y que, por tanto, puede servir para establecer un puente entre Grecia y Roma. ¿Por qué la decadencia de la primera? ¿por qué el triunfo de la segunda?

Plutarco no ignora que los romanos asociaban la decadencia griega a ciertas prácticas culturales. Así, por ejemplo, en *Cuestiones romanas* 40, 274 d-e, señala que para aquéllos “la esclavitud y el debilitamiento de los griegos no tuvo otro origen que los gimnasios y las palestras”⁸⁹⁸. Mas no cree que la humillada y empobrecida Grecia⁸⁹⁹ haya sido capaz de enviciar con sus riquezas a Roma, entre otras razones porque la decadencia y la corrupción tienen que ver sobre todo con el poder y a este respecto, en lo que hace a sus perversos efectos, no hay grandes diferencias entre la historia de Roma y la de Grecia, pues ambas siguen un modelo similar: el alejamiento de la sencillez y frugalidad de las costumbres antiguas provoca el desbordamiento de las pasiones y éstas, desatadas, siempre son fuente de inestabilidad y conflictos. El ansia de riquezas no es una inclinación natural, ya que “tiene su origen en la opinión, externa a nosotros, del vulgo” (*Cat. Mai.* 18,5). En los tiempos de Catón, la República “ya no conservaba su pureza”, pues por “sus grandes dimensiones” y su hegemonía absoluta “se iba mezclando con numerosas costumbres e iba asumiendo modelos de vida diversos” (*Cat. Mai.* 4, 2). De acuerdo con *Comparación de las vidas de Artstides y de Catón* I, 3 el problema de Catón en particular y de Roma en general surge de que en aquel entonces la *urbs* ya no aceptaba como gobernantes “a campesinos pobres que subieran al estrado al acabar su trabajo con el arado y la azada, sino que acostumbraba a volver sus ojos hacia los altos linajes, las fortunas, las distribuciones de víveres y las ansias de puestos de poder y se complacía en quienes accedían al gobierno por su pompa y su influencia”. La causa de la decadencia romana no hay que buscarla en la influencia helena, sino en la misma circunstancia que propició el encumbramiento, su vertiginoso aumento de poder.

Para Polibio, ya lo apuntaba, el dominio romano es parte de un plan querido por la divinidad, al modo estoico (I, 4, 1 y ss.), pero la idea

⁸⁹⁸ “Tal costumbre proporciona mucha dejadez y apatía a las ciudades, y de ahí la práctica de la pederastia y la corrupción del cuerpo de los jóvenes por el sueño y los paseos, por los movimientos armoniosos y las comidas exquisitas. Por ello, los griegos fueron olvidándose de las armas, y en lugar de buenos hoplitas o consumados jinetes, prefirieron ser calificados de ágiles, de atletas y de hermosos”.

⁸⁹⁹ *Sulla* 12, 5-14; 25, 4-5; *Sert.* 24, 5; *Luc.* 7, 6-7; 20, 1-4; *Cim.* 1, 2-2; 2; *Ant.* 24, 5-8.

no encuentra desarrollo en sus *Historias*. Según Tito Livio la buena fortuna de Roma se sigue de sus virtudes, al margen de toda interferencia divina. En *Sobre la fortuna de los romanos* 316 c-d Plutarco se hace eco de estas polémicas⁹⁰⁰ y concluye que en Roma Fortuna y Virtud pactaron, se unieron “y realizaron en colaboración la más bella otra humana” (316 e)⁹⁰¹, pues en medio del caos reinante Roma es un factor de estabilidad y seguridad que da lugar a “un ordenado y único ciclo de paz” (317 b). La matización es importante porque señala que por encima de la polémica teórica y abstracta se encuentra el hecho concreto de que la hegemonía romana (débase a la fortuna, a la virtud o, como es más probable, a la colaboración entre ambas) es un elemento de equilibrio dentro del caos histórico⁹⁰², como si los dioses hubieran querido el Imperio Romano para beneficio del mundo en general y de los griegos en particular, pues Grecia es la nación predilecta de la divinidad. Tras la muerte, las almas pagan sus penas en los infiernos convertidas en animales; la de Nerón estaba a punto de transformarse en una “víbora nicándrica, en la cual iba a vivir devorando a su madre”, pero no sufrió tan cruel castigo porque “ya había pagado sus culpas y le debían también algún premio los dioses por haber liberado al pueblo mejor y más amado por la divinidad entre sus súbditos” (*De la tardanza de la divinidad en castigar* 567 f-568 a).

2) En el breve tratado *Sobre la fortuna*, Plutarco comienza citando el célebre fragmento de Queremón que, según Cicerón, Teofrasto habría mencionado con aprobación: “La fortuna rige los designios de los hombres no la discreción” (*Tusc.* V, 9, 25 = Nauck 782). A partir

⁹⁰⁰ “Virtud y Fortuna que con frecuencia han sostenido una frente a otra muchas contiendas importantes, sostienen en el presente la mayor de todas: litigan sobre cuál de las dos ha sido artífice de la hegemonía de los romanos y cuál ha creado tan gran poder. Pues para la vencedora, esto no será pequeño testimonio, antes bien una defensa frente a una acusación. A la Virtud se le acusa de ser bella pero inútil, a la Fortuna, en cambio, de ser insegura pero buena. Dicen que la primera trabaja infructuosamente mientras que la segunda ofrece dones poco fiables. ¿Quién, pues, no declarará, cuando Roma se haya manifestado a favor de una de las dos, o que la Virtud es muy útil si ha dado tantas cosas buenas a hombres buenos o que la buena Fortuna es muy segura por haber conservado durante ya tanto tiempo lo que les dado?”.

⁹⁰¹ “Un dios fundió y unió la fortuna y la virtud, para tomar lo propio de cada una y construir para todos los hombres un hogar verdaderamente sagrado y agasajador” (316 f).

⁹⁰² Cfr. C. P. Jones (1972), p. 69.

de estos momentos la polémica estaba servida: ¿qué es más decisivo, la fortuna o las capacidades que posee el hombre en virtud de su inteligencia y que le convierten en un ser superior a los animales a pesar de que éstos hayan tenido la suerte de poseer desde su nacimiento una serie de dones (velocidad, fuerza etc.) que hacen que aventajen a los humanos? Tradicionalmente, los estoicos habían afirmado la existencia de la fortuna, para a continuación matizar que el *sapiens* puede sobreponerse a ella: reconoce el poder omnímodo del *fatum*, en realidad manifestación de la divina sabiduría, donde lo que parece un mal se muestra como lo que realmente es, un bien, mas sólo para él, persona virtuosa que ha perfeccionado su razón al punto de crecerse en las adversidades y mostrar en su conducta una perfecta obediencia a esa sabiduría divina que todo lo rige. Tal es, por ejemplo, la posición de Séneca y la que posteriormente mostrará incluso con mayor claridad Marco Aurelio. Plutarco apela al sentido común y la experiencia cotidiana: si todo se debiera a la fortuna nada podría ni investigarse ni aprenderse⁹⁰³. Por ello, porque la fortuna no domina de manera absoluta, tiene sentido la literatura histórica y más en concreto biográfica, pues —explica Plutarco en el proemio a la vida de *Emilio*— el contacto con los grandes hombres del pasado permite adueñarse de sus virtudes; el ejemplo de estos varones griegos y romanos enseña que desde el punto de vista ético es fundamental la índole moral de los sujetos y que ésta, más allá de la influencia de la fortuna, surge y se manifiesta en las acciones. La descripción del carácter se realiza a partir de la de las acciones, y la biografía, por su parte, las narra en función de aquel carácter. No interesan los hechos en sí mismos sino en tanto que en ellos se expresa “la virtud y el vicio”. Dado que Plutarco no escribe “historias, sino vidas”⁹⁰⁴, se entiende que atiende sobre todo a “los indicios del ánimo”, porque —aunque

⁹⁰³ “¿Qué es lo que pueden entonces investigar o aprender los hombres, si todo se realiza según la fortuna? ¿Qué clase de tribunal estatal no desaparecerá y que consejo real no se disolverá, si todo está bajo el dominio de la fortuna, a la que censuramos por ser ciega, porque nosotros como ciegos tropezamos con ella? ¿Qué no estaremos dispuestos a hacer, cuando, tras arrancarnos la discreción, como si se tratara de nuestros propios ojos, tomamos como guía de nuestra vida a un conductor ciego?” (*Sobre la fortuna* 98 a).

⁹⁰⁴ “Porque no escribimos historias, sino vidas; ni es en las acciones más ruidosas en las que se manifiestan la virtud o el vicio, sino que muchas veces un hecho de un momento, un dicho agudo y una niñería sirve más para aclarar un carácter que batallas en que mueren millares de hombres, numerosos ejércitos y sitios de ciudades” (*Alejandro I*).

a veces anecdóticos y a primera vista tal vez insignificantes— expresan la bondad o maldad de los caracteres. Importan los *exempla* históricos y el papel que Plutarco les asigna debe entenderse desde la relación entre el pasado greco-romano y la identidad griega en el periodo de la segunda sofística, como si estuviera en juego el establecimiento de un “canon clásico” de modelos de conducta a imitar (o rechazar) a disposición de los hombres del presente.

En la medida en que la búsqueda de modelos de conducta en el pasado para aislar e idealizar “indicios del ánimo” deja abierto qué sea este pasado en y para el presente, para la tarea ético-idealizadora valen tanto los grandes hombres del pasado romano como griego. Desde esta perspectiva, pero sólo desde ella, cabe afirmar esa identidad esencial entre romanos y griegos que se sostiene a lo largo de las *Vidas paralelas*. Desde otro punto de vista, frente a los que quieren establecer una *oikoumenê* greco-romana afirmando el origen común de ambos pueblos o que los romanos, en última instancia, tienen ascendencia helena, Plutarco los considera extranjeros. Aunque reconoce la gran valía de Flaminio, comprende los recelos de los griegos, “que no se darían fácilmente por satisfechos con la supremacía extranjera (*allóphulon archên*), en lugar de aquella a la que estaban acostumbrados” (*Flamininus* 2, 5; tb. 11, 7). Los romanos son valiosos y, nadie lo duda, han traído paz y estabilidad; también ofrecen algunos modelos de conducta dignos de imitación e idealización, al igual que los griegos, pero unos y otros, no puede olvidarse, son diferentes: Plutarco valora muy positivamente el desarrollo *separado* de Roma⁹⁰⁵. Por esta razón, por la inexistencia de una *oikoumenê* ideal greco-romana, el peso cae del lado heleno: los romanos tienen que adquirir la cultura griega, pues sólo esta *paidéia* permite alcanzar ese equilibrio entre las partes racional e irracional del alma siempre fundamental (*Sobre la virtud moral* 443 c-d), pero aún más en el caso de gobernantes que por su posición hegemónica corren grave peligro de caer en una ambición desmedida que sólo la educación puede atemperar.

En *Sobre la educación de los hijos* Plutarco recomienda que las madres críen ellas mismas a sus hijos y si no es posible que acudan a nodrizas “griegas por su carácter”. La razón es obvia: conviene desde el principio dirigir los caracteres de los hijos, pues “la juventud es dúctil y en las almas de éstos, aún tiernas, penetran profundamente

⁹⁰⁵ Cfr. S. Swain (1996), p. 140.

las enseñanzas" (3 d-e). No puede expresarse con mayor claridad: es necesario que los niños mamen Grecia desde los pechos de sus madres o nodrizas. ¿Qué Grecia? No, desde luego, la empobrecida y humillada de la que en ocasiones habla el mismo Plutarco, sino la modélica y clásica, que lo es, en efecto, porque proporciona *exempla* que, al igual que el ático clásico, deben internalizarse desde edades muy tempranas: capital simbólico como modelo ético de conducta, pues, a despecho de la identidad formal en las estrategias de construcción de una Grecia ideal, la plutarquea no tiene que ver con "la expresión", sino con los "hechos", me refiero a esa Grecia construida a partir de determinado *éthos*, pues la Hélade es eso, un ideal y una programática moral a la que deben aspirar griegos y romanos y desde la que escribir la historia, de nuevo tanto griega como romana.

Se ha señalado con mucha frecuencia que Plutarco reinterpreta sus fuentes⁹⁰⁶. Así, por ejemplo, identifica al *senatus* con los *olígoi* y al *populus* con el *dêmos*, estableciendo un esquema binario en el que no hay lugar para los *equites*, que simplemente desaparecen de sus análisis políticos. El Senado son los *aristokratikoi*; Plutarco desconoce la importancia de la *nobilitas* y pasa por alto los distintos grados de "nobleza" que había dentro de esta institución. En otras ocasiones, muy griegamente, interpreta las transformaciones políticas romanas en términos de cambios institucionales, ignorando conceptos tan fundamentales en la vida política romana como los de *dignitas* o *auctoritas*. El de Queronea, sin embargo, era un hombre muy bien informado y con sólidas conexiones en la *urbs*, por lo que no cabe suponer sin más que estas y otras notorias simplificaciones se deban a la ignorancia o a insalvables dificultades de traducción. En estas tergiversaciones aflora más bien una visión de la vida política de Roma desde categorías griegas, y tal apreciación, lejos de toda ingenuidad, es "ideológica" en el sentido de que la mirada helena sobre Roma está al servicio de la idealización e ideologización de la vida política griega de antaño, como si los reinos helenísticos sólo fueran degeneraciones de la auténtica y verdadera Grecia, la que se inició con Licurgo y cuyo momento culminante vendría representando por Alejandro⁹⁰⁷. Porque la Esparta de Licurgo es encarnación de la *pólis* ideal platónica y porque el idealizado Alejandro plutarqueo fue un auténtico rey filósofo que hizo realidad el ideal cosmopolita de

⁹⁰⁶ Cfr. C. B. R. Pelling (1995).

⁹⁰⁷ Cfr. R. Martínez Lacy (1995), p. 223.

Zenón⁹⁰⁸. El legado de Alejandro, sin embargo, fue desaprovechado por sus sucesores, que acabaron con la libertad de los griegos⁹⁰⁹.

El tema de "la libertad de los griegos" es fundamental en las *Vidas de Filopómeno y Flaminino*⁹¹⁰. El primero los liberó tras acabar con el tirano espartano Macánidas, acontecimiento festejado con los juegos Nemeos del 205 a.C: "dio a los griegos su libertad, su más preciada corona" (*Fil.* 11, 3-4). Por otra parte, los últimos años de Filopómeno transcurrieron intentando defender la dignidad griega frente a los intrusos romanos (*Fil.* 17, 39). Pero, paradójicamente, fue un romano, Flaminino, quien dio a los griegos su libertad, durante los juegos Ístmicos del 196 a.C. En *Philopoemen* 17, 2 Plutarco señala que después de haber conquistado Antioquía los romanos se centraron más estrechamente en los asuntos de Grecia y en *Flamininus* 12, 10 recuerda que Tito Flaminino entonces y Nerón ahora "hicieron a los griegos libres y autónomos". Pero en estos dos textos no se refiere a la liberación de Grecia del yugo macedónico en el 197, sino a acontecimientos posteriores, más en concreto a los años que siguieron a la muerte de Antioco III. Emerge entonces con especial relevancia el papel providencial de Roma, cuando no está en juego el sojuzgamiento de la auténtica y verdadera Hélade, sino la expansión romana hacia el oriente griego, como si la gloria y el mérito de Roma hubiera sido detener el nefasto influjo oriental. Plutarco recupera la idea clásica que veía Grecia como término medio entre Oriente y Occidente, aplicándola a su visión de Roma: "orientalizar" Roma es centrarla, pedir que acepte la cultura griega, la verdadera y auténtica, no sus degeneraciones helenistas. Tampoco puede olvidarse que en la raíz del paradójico hecho de que un intruso liberase a los griegos, Plutarco sitúa la fatal tendencia griega a las discordias civiles (*Flam.* 11, 3-6), que en más de una ocasión obligó a los romanos a intervenir en los asuntos helenos.

⁹⁰⁸ "Se consideraba enviado por la divinidad como gobernador común y árbitro de todos y a quienes no anexionaba por la palabra lo hacía con las armas por la fuerza con el fin de reunir los elementos diseminados en un mismo cuerpo, como mezclando en una amorosa copa las vidas, los caracteres, los matrimonios y las formas de vivir. Ordenó que todos consideraran al mundo su patria, al ejército su fortaleza y protección, parientes a los buenos y extraños a los malos. Y que el griego y el bárbaro no se diferenciaron por la clámide y el escudo ni por la daga y el caftán sino que el griego se señalara por su virtud y el bárbaro por su maldad" (*Sobre la fortuna o virtud de Alejandro I* 329 a-c).

⁹⁰⁹ Cfr. G. J. D. Aalders (1982), p. 43.

⁹¹⁰ Cfr. C. Pelling (1995), pp. 352-358.

Aunque Roma es un factor de paz y estabilidad, los romanos ajenos a la cultura griega son un peligro, pues su mismo poder, desmesurado y hegemónico, puede desatar sus pasiones; urge, pues, "centrarlo". Se explica así que en muchas de las *Vidas* romanas (*Emilio, Bruto, Catón, Cicerón, Coriolano, Lúculo, Marcelo, Mario*) haya un interés por la *paidéia* (o por su falta) que no encuentra reflejo en sus paralelos griegos, como si en éstos fuera algo que puede faltar o estar presente, pero que se da por supuesto, y como si los romanos fueran vistos atendiendo a en qué medida han asumido la cultura helena⁹¹¹. La labor de Numa, ensalzdísima, fue un surco en el agua: "no duró ni un momento tan bella y justa organización, porque justamente no tenía en sí el lazo de unión, la educación" (*Synk.* 4, 10). La época de Coriolano también es prehelénica y eran momentos en los que todavía no existía la corrupción, pero a despecho de sus grandes valores (1, 4; *Synk.* 5, 2) su *paidéia* era insuficiente (1, 3). ¿Cómo podía ser virtuoso si en el latín de entonces ni tan siquiera existía la palabra para *arete*, pues *virtus* era tan sólo virilidad (1, 3-6; 15, 4; 21, 1)? La cultura helénica comenzó a tener influencia directa y real en Roma en la época de las guerras contra Aníbal: a pesar de las atrocidades que cometió en Sicilia, Marco Claudio Marcelo, "la espada de Roma", era un entusiasta de la literatura helena (I, 3) y fue el primer hombre en civilizar la *urbs* según modelos helénicos, si bien todavía no tenía a su disposición la educación griega, porque los tiempos aún no lo permitían, y tal vez por ello cayó en la ambición, que, al igual que las demás pasiones, ni puede ni debe extirparse, sino que debe ser moderada y sujeta por la razón y la ley para así poner a los jóvenes "en el buen camino" (*Sobre la virtud moral* 452 d). Ni tan siquiera Catón, por lo general muy alabado por Plutarco, se vio libre de este nefasto afán de protagonismo⁹¹². Sólo a partir de las guerras cimbrias, la filosofía y la retórica griegas empiezan a tener un influjo verdadero en Roma (*Sobre la fortuna de los romanos* 318 c; 322 d) y es entonces cuando los romanos son juzgados explícitamente por su contacto y aprovechamiento de esta cultura. El caso de Mario es particularmente grave.

⁹¹¹ Cfr. S. C. R. Swain (1995).

⁹¹² "Pues no tener afán de protagonismo es una cualidad de no poca importancia para ejercer del modo más afable la política, mientras que el tenerlo resulta, por el contrario, incómodo para el resto y engendra con enorme facilidad la envidia. De este afán de protagonismo se mantuvo Aristides totalmente al margen, pero Catón participó con gran intensidad de él" (*Comparación de las vidas de Aristides y de Catón* 5,4).

porque, a diferencia de Coriolano o Flaminio, rechazó una educación ya a su disposición. Mario sufrió una insaciable ambición, un deseo inmoderado de fama y una gran incapacidad para dominar los vaivenes de la fortuna⁹¹³, porque no había estudiado la literatura griega y consideraba ridículo acudir a maestros que eran esclavos de otros pueblos (*Mar.* 2, 2).

En general, aunque Plutarco reconoce que algunos romanos tienen grandes cualidades, los considera bárbaros en potencia o una especie de eslabón intermedio entre los griegos y los bárbaros en sentido estricto⁹¹⁴. Lo cual no implica necesariamente anti-romanismo, sino más bien la conciencia de la necesidad que tienen los romanos de acercarse a la cultura y la *paideía* griega, para su bien y para el de los griegos, pues a todos conviene un político educado a la griega, a todos beneficia, en definitiva, el ideal platónico: que los filósofos sean gobernantes o que los gobernantes sean filósofos.

3) El papel que en la segunda sofística desempeñaba la monopolización idiomática del pasado a través de la elaboración lexical del material lingüístico "clásico", lo juega en Plutarco ese producto cultural que es la filosofía, y por tal entiende la puesta en práctica del ideal y la programática moral a la que me refería más arriba, que se diseñó en los grandes tiempos de Platón y Aristóteles. Al igual que el primero, entiende que "sólo la filosofía es remedio de las debilidades y sufrimientos del alma, ya que, por medio de ella y con ella, es posible conocer qué es lo bello y qué lo vergonzoso, qué lo justo y qué lo injusto, qué cosa, en resumen, hay que buscar y de qué cosa hay que huir"; como el segundo, considera que la filosofía enseña "a no ser desenfrenados en la ira, ni apasionados ni bestiales en la ira" (*Sobre la educación de los hijos* 7 d-e). La filosofía es Grecia, moderación y mesura lejos de esos extremismos dogmáticos y contradictorios de cuño más o menos estoizante que tal vez por el nefasto influjo oriental se han alejado de los modelos "clásicos".

En *Las contradicciones de los estoicos* Plutarco los acusa, especialmente a Crisipo, de inconsistencia y contradicción, criticando de esta forma indirecta las mismas tesis estoicas⁹¹⁵. De acuerdo con los estoicos la virtud es una disposición de la parte rectora del alma y una

⁹¹³ *Mar.* 34, 5-6; 45, 10-12; *Luc.* 38, 3; *Sil.* 7. 2

⁹¹⁴ Cfr. D. A. Russell (1973), p. 132

⁹¹⁵ Cfr. H. Cherniss (1976), pp. 371 y ss y *not ad loc.*

facultad engendrada por la razón; la pasión, por el contrario, es una razón perversa e intemperante que surge a partir de juicios falsos. No hay conflicto entre pasión y razón, sino una única fuerza, la razón, tirando en dos direcciones contrapuestas. De acuerdo con Plutarco estas tesis contradicen la experiencia humana, que enseña que cuando comienza o cesa una pasión en modo alguno se observa la transformación del deseo en juicio o del juicio en deseo, sino siempre y en todo momento la coexistencia de dos fuerzas. Los estoicos no comprenden “de qué manera cada uno de nosotros es, realmente, un ser doble y compuesto” (*Sobre la virtud moral* 441 d). Plutarco retoma los argumentos con los que Panecio había criticado a Crisipo: si el ser humano no es puro *lógos*, sino una realidad doble, cabrá entonces la posibilidad de que la parte racional se imponga sobre la irracional y surja así la acción virtuosa; lo expresa muy bellamente y con gran precisión cuando señala que la moral es “una cualidad de lo irracional”⁹¹⁶. La conclusión anti-estoica es obvia, no hay que extirpar o anular las pasiones, sino que, como ponen de manifiesto los *exempla* históricos convertidos en modelos clásicos, “es tarea de la razón práctica, de conformidad con la naturaleza, el quitar la falta de moderación y los excesos de pasiones” (444 b).

En la raíz de estas discrepancias de carácter general se encuentra el problema del mal, pues los estoicos, fieles a su monismo inicial, aun admitiendo la existencia de cosas malas, rechazan la presencia del mal como principio superior. Por la misma razón, Plutarco acepta el dualismo de cuerpo y alma (Cfr. *Sobre la generación del alma en el Timeo*) y considera la divinidad como un ser real, eterno, inmodificable e incontaminado por la materia (Cfr. *La E de Delfos* 392 e y ss.). Al igual que muchos platónicos, Plutarco afirma que el *télos* de la vida humana buena es asemejarse a la divinidad, no, al modo estoico, seguir u obedecer a la naturaleza (*De Sera* 550 d y ss.)⁹¹⁷, pues para los estoicos la divinidad y la naturaleza se identifican, al menos en la medida en que el cosmos en su totalidad está regido por un ser racional supremo que dirige todos los acontecimientos en una direc-

⁹¹⁶ “Y es llamada así porque esa cualidad y diferencia la recibe por costumbre porque esa cualidad y diferencia la recibe por costumbre el elemento irracional al ser moldeado por la razón, que no desea suprimir en absoluto la pasión (pues ni es posible ni es lo mejor), sino ponerle un cierto límite y orden, y hacer nacer las virtudes éticas que no son carencia de pasión, sino proporción y término medio de las pasiones” (*Sobre la virtud moral* 443 c).

⁹¹⁷ Cfr. J. Dillon (1996), p. 192.

ción necesariamente buena⁹¹⁸. La naturaleza, a su vez, es fuego inmanente al cosmos (SVF II, 1342 y ss.). Plutarco no acepta este materialismo de raíz que en algunos estoicos adopta una coloración monista y en otros panteísta, pues para él el cosmos no está regido por una fuerza única y solitaria, ni puede identificarse con dios o la divinidad⁹¹⁹.

Estas polémicas anti-estoicas, que he intentado resumir muy brevemente en sus puntos esenciales, son arduas y exigen un nivel de especialización accesible a pocos. Pero el interés de Plutarco no apunta sólo en esta dirección técnica. Aunque la conoce y se desenvuelve con soltura en ella, sabe que los problemas prácticos reales (¿cómo educar a los jóvenes? ¿cómo vivir con dignidad bajo el dominio romano?) se deciden en otro lado y con otras herramientas. Por ello, si la filosofía resulta demasiado intrincada para los principiantes, puede acudir a los poetas, y más en concreto a Homero, cuya presencia en *Cómo debe el joven escuchar la poesía* es abrumadora, pues no en vano estamos ante el educador de Grecia, el "padre y amigo común de todos los griegos" que dirá Elio Arístides (*Orat.* 17, 15), el generador, en definitiva, de esos valores que Plutarco desea conservar y transmitir, porque son "clásicos": dignos de conservarse y transmitirse. Es obvio, por otra parte, que Plutarco también construye su Homero, en función del ideal y de la programática moral a la que me refería más arriba. Así se condujeron los grandes hombres del pasado estudiados en las *Vidas Paralelas*, a los que el desconocimiento de las sutiles polémicas entre los filósofos no impidió seguir a Homero, escuchando a la razón práctica de conformidad con la naturaleza, tanto da que sean griegos o romanos, pues importa que

⁹¹⁸ Cfr. J. P. Hershbell (1992), p. 3348.

⁹¹⁹ "El universo no flota en el aire debido al azar como algo sin sentido, razón o guía, ni es una razón única la que lo gobierna y dirige como con timones o riendas rectoras; sino que, al producir la naturaleza muchas y mezcladas cosas de bienes y males y, más bien, no producir aquí abajo, por decirlo llanamente, nada exento de mezcla, no un solo administrador mezcla las acciones las acciones como líquidos de dos toneles y nos las reparte como en una taberna, sino que, a partir de dos principios opuestos y de dos fuerzas enfrentadas, una que nos guía hacia la derecha y en línea recta, otra que nos vuelve hacia atrás y nos dirige al revés, la vida es una mezcla y el cosmos, si no todo sí este terrestre, incluida la luna, es irregular y variable, y expuesto a todo tipo de cambios. En efecto, si nada hay que se origine sin causa y el bien no puede proporcionar causa del mal, es preciso que la naturaleza contenga, del mismo modo que el bien, la fuente y principio particular del mal" (*Is. et Os.* 369 c-d).

unos y otros se educaron en y siguieron esos modelos que se expresan en los clásicos griegos, que justamente por ello son clásicos, a saber, porque “ponen de manifiesto”...

Plutarco se siente particularmente incomodado por las paradojas estoicas, especialmente aquella que sostiene que todo mal es igualmente malo y que todas las pasiones son por igual malas, pues este punto de vista —argumenta en *Cómo percibir los propios progresos en la virtud*— hace imposible el progreso moral. Este ensayo está dirigido a un político romano culto y educado, Q. Sosio Seneción, amigo del emperador Trajano y cónsul en los años 99 y 107, que había quedado perturbado por esta paradoja que causa “muchas molestias y grandes dificultades” (75 d). La tecnicidad del discurso filosófico lo ha deslumbrado, pues, sugiere Plutarco, “presta más atención a las meras palabras que a los hechos” y se “lanza más sobre los que presentan alguna dificultad y singularidad que sobre los que tienen que decir algo útil, fundamental y beneficioso” (79 c). Aunque *Cómo percibir los propios progresos en la virtud* es formalmente una crítica al estoicismo, también es una obra protréptica, como si Plutarco quisiera ilustrar a un romano prominente la verdadera esencia moral de Grecia, enseñarle la paz que sólo viene de la *paideta*, para que no se “le escape ninguna de las cosas que se dicen convenientemente para la mejora del carácter y el alivio de la pasión” (79 c). ¿Qué cosas? ¿Cómo puede saber Seneción que está avanzando hacia la virtud? Interesan dos síntomas:

Los que estudian filosofía, cuando pasan de los discursos elogiosos y artificiosos a un discurso que tiene que ver con el carácter y la pasión, comienzan a hacer un progreso real y no presuntuoso (79 b).

La reflexión y el recuerdo de los hombres buenos, presentándose enseguida y reanimando a los que progresan, los mantienen íntegros y sin caerse en todas las pasiones y en todas las dificultades. Por tanto, que para ti sea también esto una señal propia del hombre que está avanzando hacia la virtud (85 b).

No es imprescindible recurrir a la argumentación técnica filosófica, pues el mismo Seneción es en sí mismo una refutación de la paradoja estoica, a saber, porque se ha helenizado, como se pone de manifiesto en la circunstancia de que lee y estudia a un autor griego, el mismo Plutarco, que escribe discursos que “tienen que ver con el carácter y la pasión” y redacta obras históricas que recuerdan a los hombres buenos y reflexionan sobre ellos. No es un azar que las *Vidas Paralelas* también estén dedicadas a Sosio Seneción, porque la virtud puede enseñarse (a Seneción en particular y a los romanos en general)

y porque Plutarco la enseña: sus *Vidas Paralelas* son exactamente eso, encarnaciones de virtudes y vicios al servicio de una *paideia* altamente idealizada que debe dar lugar al hombre de Estado ideal tal y como se dibuja, por ejemplo, en los *Consejos políticos*, donde es fundamental la *paideia*: el político ideal tiene que dominar la cultura griega y educarse a la griega, pero debe actuar sin olvidar la dominación romana. Ya lo señalaba: sólo la *paideia* consigue el equilibrio entre las partes racional e irracional del alma, para todos necesario, pero sobre todo para aquellos que detentan el poder (los romanos), los cuales, en definitiva, deben aprender filosofía.

4) En contra de lo defendido por los epicúreos, Plutarco sostiene que los filósofos deben intervenir, aunque sea indirectamente, en los asuntos públicos, pues la actividad política es la forma más elevada de vida que pueden alcanzar los seres humanos (*An seni* 791 c; *Praec.* 798 d), es tarea divina (*Praec.* 823 d y ss.; *Ad Princ. inerud.* 780 d) y la *areté* política es la forma más perfecta de virtud (*Cat. mai.* 30, 1). Tan elevada valoración se comprende si se repara en que Plutarco vivía en una pequeña *pólis*, Queronea, donde además desempeñó importantes cometidos políticos, lo cual le permitía considerar a la actividad política desde la perspectiva de la reflexión clásica sobre la *pólis*, pues aunque era consciente de la enorme distancia entre las pequeñas ciudades-estados de Grecia y el gigantesco Imperio Romano, la política era para él, en uno y otro ámbito, la misma actividad humana⁹²⁰. Las diferencias son en todo caso cuantitativas, no cualitativas, pues Plutarco nunca duda de que la política es, o más bien debe ser, el arte de actuar correctamente en la vida pública, tanto da que este arte se desenvuelva en una pequeña *pólis* o en un imperio universal. Como querían Platón, Aristóteles y en general toda la tradición clásica, ética y política son las dos caras de una misma moneda.

En *A un gobernante falto de instrucción* Plutarco sostiene que el gobernante debe gobernarse a sí mismo, porque gobernar (atender a la vida pública) exige gobernarse (atender a sí mismo: a la virtud), lo cual, como ya vieron Marco Aurelio y Epícteto, constituye un "deber" del político como ser racional que gobierna seres racionales (*Plát.* III, 24, 3; III, 7, 33-36). Si, por otra parte, se tiene en cuenta que la reflexión política de Plutarco toma pie en la evocación narrativa de

⁹²⁰ Cfr. G. J. D. Aalders (1982), pp. 13 y ss.

prácticas particulares que expresan tal deber en diversas circunstancias y bajo diversas formas, no sorprenderá entonces que el filósofo de Queronea establezca una continuidad perfecta entre las exigencias morales particulares y la correcta ordenación política, que pida la perfecta interrelación entre la vida moral individual y la vida política correcta tal y como se expresa de manera paradigmática en el filósofo-rey platónico, pues en esta figura ideal, en el rey justo, se entremezclan inextricablemente *paideta* y *politeta*. A todos conviene ese Numa que ofreció un “claro ejemplo y testimonio de la afirmación de Platón”: la identificación entre “poder real” y “reflexión filosófica”⁹²¹. Plutarco cree que este amalgamamiento entre virtud moral y política ideal existió, si no en la realidad histórica, sí al menos en la construcción ideal de esa realidad en la Esparta de Licurgo, que tal vez represente el grado máximo de idealización del pasado griego por parte de Plutarco. Si Platón idealizó, Plutarco ideologiza la idealización platónica para construir una Esparta ideal e ideológica: “laconizar es más tener afición por la filosofía que por los ejercicios gimnásticos” (*Lic.* 20, 16 = *Plat. Prot.* 342 e). El *kosmos* de Licurgo es perfecto:

Conquistados ya por él, a fuerza de costumbre, los más influyentes, y cuando su constitución estaba bien crecida y podía conducirse sola y defenderse por sí misma, así como dice Platón [*Tim.* 37 c] que la divinidad se recreó en el Universo cuando nació y recibió su primer impulso, así también él, complacido y satisfecho de la perfección y grandeza de su legislación, cuando comenzó a actuar y andaba ya su camino, sintió un vivo deseo de, en la medida de las posibilidades de una providencia humana, dejarla inmortal e inmutable para el futuro (*Lic.* 29, 1).

A todos interesa, decía, que los filósofos sean gobernantes o que los gobernantes sean filósofos, o bien, al menos, dadas las circunstancias, que los filósofos conversen con los gobernantes, pues así como el Estado ideal platónico descansaba en normas ideales y tenía su modelo en el cielo (*Rep.* 592 b), de igual modo —señala Plutarco— el político tiene que realizar en el Estado, grande o pequeño, la justicia divina (*Ad princ. inerud.* 781 b), para lo cual debe escuchar al filósofo, pues sólo él posee la virtud perfecta, en tanto que es modelo de individuo que sabe gobernarse a sí mismo⁹²². Se comprende así su

⁹²¹ “Que de los males un solo remedio y liberación hay para los hombres: si, después de identificar poder real y reflexión filosófica, la virtud domina y se pone por encima del mal” (*Numa* 20, 10; *tb. Cic.* 52, 4).

⁹²² Cfr. G. J. D. Aalders (1982), p. 45.

preferencia teórica por la monarquía (*An seni* 790 a; *Ad princ. inerud.* 780 e)⁹²³.

Tal es, en líneas generales, el planteamiento de Plutarco, de claras resonancias platónicas. Sin embargo, dadas las circunstancias, no comete la ingenuidad de creer que sea realizable su Estado Ideal (*Fort. Alex.* 328 b y ss.) y hay también muchas cuestiones de detalle en las que se aparta de los planteamientos platónicos⁹²⁴. Las tesis de raíz platónica ceden paso a la inspiración peripatética cuando Plutarco abandona el nivel teórico abstracto para centrarse en cuestiones que tienen que ver más directamente con la praxis política que le era más próxima⁹²⁵. Es el caso de los *Consejos políticos*, donde se dirige a Menémaco de Sardis, joven plutócrata deseoso de entregarse a la política en su ciudad natal y sin tiempo para estudiar filosofía.

En las primeras líneas de este texto, de manera programática, el queronense marca distancia frente a los filósofos que escriben protrépticos que instan a la filosofía y la virtud, pero que no tienen presente la realidad política⁹²⁶, en estos momentos condicionada muy particularmente por la hegemonía romana. Los *Consejos políticos* no son una obra especulativa, sino lo que indica su título latino, preceptos para regir la república (*praecepta gerendae reipublicae*); en tanto que tal constituyen un lúcido ensayo sobre la vida cívico-pública de un político griego bajo dominación romana⁹²⁷.

En primer lugar, Plutarco ofrece una serie de consejos preliminares: la actividad política debe tomar pie en "la vocación que procede del discernimiento y la razón y no un arrebató producido por la vanagloria, cierto gusto por las disputas o la falta de otras ocupaciones" (798 c); no debe entrarse en política "con ánimo de lucro y enriquecimiento" (798 e) ni llevados por una "súbita pasión" (798 f); el político debe adaptarse "a las características que se encuentra y

⁹²³ "No escogería otra sino la monarquía, la única que es capaz de sostener aquel tono verdaderamente perfecto y elevado de la virtud y de no adaptarse en nombre del bien común ni a la coacción ni a la concesión de favores" (*Sobre la monarquía, la democracia y la oligarquía* 827 b).

⁹²⁴ Cfr. G. J. D. Aalders (1982), pp. 41 y ss.

⁹²⁵ Cfr. G. J. D. Aalders, L. de Blois (1992), p. 3404.

⁹²⁶ "Si en algún otro caso, Menémaco, se pueden aplicar con propiedad los versos 'ningún aqueo criticará tu discurso/ ni lo contradirá; pero no lo has concluido' [*Il.* IX, 55-56] también son aplicables a los filósofos que, en sus exhortaciones (*protrépomai*), no proporcionan enseñanza ni instrucción alguna, pues se asemejan a los que despabilan las lámparas pero no les echan aceite" (798 a-b).

⁹²⁷ S. Swain (1996), p. 162.

tenerlas en cuenta" (799 c); no debe descuidarse "el encanto y la eficacia de la palabra" (801 c), etc.. A partir del capítulo 10 se entra en materia propiamente dicha, al distinguir entre dos vías de acceso a la política ("una rápida y fulgurante hacia la fama, aunque no exenta de peligro, y otra más prosaica y lenta, pero más segura" [804 c]) y advertir que en la actualidad sólo parece estar abierta la segunda⁹²⁸.

Con respecto a esta entrada lenta pero segura, Plutarco recomienda unirse "a un hombre célebre de más edad", como hicieron muchos varones ilustres, que gracias a estas relaciones "se afianzaron y enraizaron en la vida pública" (805 f). Insisto de nuevo, conviene tener amigos en las altas esferas del poder romano y recordar que en realidad ellos gobiernan, motivo por el cual aunque haya que prestar atención, desde luego, al consejo que Pericles se decía a sí mismo ("gobiernas a hombres libres, gobiernas a griegos, a ciudadanos atenienses"), tampoco conviene olvidar la dura realidad: se gobierna a la vez que se es gobernado, pues las ciudades griegas están sometidas "a los procónsules, a los procuradores de César". (813 e). Plutarco analiza la situación con gran sagacidad:

Quando vemos a los niños pequeños tratando, en sus juegos, de calzarse los zapatos y ceñirse las coronas de sus padres, nos reímos; pero los gobernantes que, en las ciudades, neciamente exhortan a imitar las obras, ideales y acciones de los antepasados a pesar de su disparidad con las circunstancias y condiciones presentes, soliviantan a las masas y, aunque lo que hacen es ridículo, lo que les pasa, si es que no son acreedores del mayor desprecio, ya no da ninguna risa. (814 a)

La imitación del glorioso pasado heleno tiene un límite preciso e infranqueable, no inducir al pueblo a "inflamarse e envalentonarse inútilmente" (814 b), pues esta mimesis irresponsable degenera con facilidad en conflictos que pueden forzar la intervención romana. Quedan de este modo apuntadas las dos columnas de la estrategia política recomendada por Plutarco: aceptar la dominación de Roma y prevenir los conflictos civiles; ambos "preceptos" están íntimamente interrelacionados, porque aun en la esclavitud caben grados⁹²⁹.

⁹²⁸ "En la actualidad, sin embargo, cuando los asuntos de las ciudades no ofrecen direcciones de guerras, derrocamientos de tiranos ni gestiones con aliados ¿cómo se podría comenzar una carrera política ilustre y brillante?" (805 a).

⁹²⁹ "Aunque uno haga a su patria manifiestamente dócil con los dominadores, sin embargo, no se la debe humillar aún más ni, si ya tiene el pie atado, oprimirle además el cuello, como hacen algunos que, al remitir a los dominadores tanto los asuntos sin importancia como los de mayor trascendencia, hacen aún más

Elio Arístides siguió estos consejos. Por algún motivo que nos es desconocido, quizás el pago de unos préstamos, Rodas vivía momentos de disturbios y enfrentamientos civiles entre ricos y pobres, tal vez porque la facción popular no quería saldar las deudas contraídas. Con tal motivo, dado que su delicada salud le impedía trasladarse personalmente, les envió un discurso: *A los rodios sobre la concordia* (*Orat. XXIV*). Aunque lejos de la plenitud ateniense, los rodios mantenían un cierto grado de democracia, el pueblo intervenía en la vida política de la ciudad controlando el Consejo: “os sentís orgullosos porque sois libres y alabáis tanto vuestra democracia que no aceptaríais ser inmortales si no se os permitiese permanecer bajo la misma constitución”. El estatuto de Rodas como ciudad libre ya había sido revocado dos veces, bajo Claudio y Vespasiano, y la ciudad corría el mismo peligro⁹³⁰. Algo más adelante el sofista insiste en lo inadecuado de tales comportamientos en la afortunadas circunstancias presentes, “en las que no existe ningún miedo ni peligro, sino que es posible gozar de toda la felicidad que se quiera” (30).

Tanto los preceptos de Plutarco como el discurso de Arístides ponen en primer plano la exigencia de que los políticos griegos actúen con responsabilidad y dignidad, o sea, que sean capaces de controlar sus ciudades sin tener que recurrir constantemente a Roma o sin que ésta se vea obligada a intervenir. En *Consejos políticos* 813 e encontramos la metáfora teatral utilizada para ilustrar, en general, el problema del poder romano y, en particular, el de las condiciones del político griego bajo dominio romano⁹³¹. En la tradición estoica, la metáfora se había utilizado para resaltar el carácter intransitivo de la sabiduría y señalar que la única libertad posible para el sabio debía tomar pie en la clara distinción entre él y el papel que se le ha asignado, distinguiendo con precisión entre el “ser” y el “aparecer”, lo

ignominiosa su esclavitud o, mejor dicho, anulan por completo a su gobierno al llenarlo de estupor, hacerlo timorato y privarlo de toda autoridad” (814 e).

⁹³⁰ “¿Y cómo no es absurdo que no podáis daros cuenta de que no hay modo alguno de que, si las cosas continúan así, no os arriesguéis a ser privados de esta pretendida libertad? Y si vosotros no consentís de buena gana, otro intervendrá que os salvará a la fuerza, puesto que la situación es tal que no es posible a los gobernadores ignorarla o no concederle importancia alguna” (22).

⁹³¹ “Hay que imitar a los actores, que aportan a la representación su propio sentimiento, carácter y dignidad, sin dejar de prestar atención al apuntador ni tomarse más licencia en los ritmos y metros de la que les conceden los directores; y es que salirse del papel no provoca silba, rechifla y abucheo, sino que sobre muchos se abatió “un terrible verdugo, hacha que corta el cuello.” [fr. 412 Nauck] (813 e-f).

cual, en último extremo, permite al *sapiens* obrar de manera moralmente dudosa en la certeza de que esta conducta, en último extremo, sólo es un papel que se representa y no afecta a lo verdaderamente significativo, su libertad interior⁹³². La posición de Plutarco es ambigua: por una parte, sostiene que la sabiduría y la *virtus* se transmiten, deben transmitirse y que tal es tarea que con su ejemplo llevaron a cabo los buenos gobernantes como Numa⁹³³. Sin embargo, por otra parte, también recomienda adaptarse a las circunstancias presentes, y en estos momentos no hay que pensar sólo en la dominación romana, sino también y quizá sobre todo en las características de los gobernados, “conociendo con qué cosas el pueblo, por su naturaleza, se alegra, y por cuáles se deja conducir” (*Consejos políticos* 799 c).

Los “consejos” plutarqueos comienzan a adoptar contornos más precisos: no habría problemas si sólo existieran elites, si, por decirlo con Elio Arístides, las ciudades sólo estuvieran compuestas por “ese linaje que es contrapeso de todos los restantes”, esas aristocracias a las que Plutarco dirige sus preceptos⁹³⁴. Pero la barbarie ya está dentro de las mismas ciudades griegas: el *démos*, el pueblo, las masas que no hablan ático ni frecuentan las lecciones de los sofistas, pero que se inflaman irresponsablemente cuando recuerdan la libertad perdida de las ciudades griegas, frente a las cuales debe erigirse ese político ideal que ha leído las *Vidas paralelas* y ha hechos suyos los *Consejos políticos*.

Si para la tradición estoica la metáfora del actor ejemplificaba la independencia del *sapiens* frente a las circunstancias externas, Plutarco la utiliza para ilustrar el papel de su político ideal, que debe ejercitar su propia virtud, mas adaptándose a las circunstancias: no transforma la situación política, favorece el mejoramiento moral de la sociedad y no es actor porque interprete un “rol” que no es él, sino por su capacidad para asumir el papel protagonista adaptándose a las circunstancias como el actor se amolda a su papel: “ejercita y adecua

⁹³² Cfr. M. Vegetti (1983).

⁹³³ “Al punto, ya no se precisa violencia alguna contra la masa, ni amenaza, sino que ellos mismos, al ver la virtud en el manifiesto ejemplo y clara vida del gobernante, de buen grado se hacen prudentes y se van ajustando a la vida apacible y feliz en la amistad y concordia lograda consigo mismos a base de justicia y moderación; en lo cual consiste el fin más bello de cualquier Estado, y es el mejor rey de todos el que puede infundir esta clase de vida y esta actitud en sus súbditos. Eso, en verdad, Numa parece haberlo comprendido mejor que nadie” (*Numa* 20, 11-12).

⁹³⁴ Cfr. C. P. Jones (1972), pp. 110-111.

tu carácter como si en lo sucesivo fueras a vivir en un teatro abierto al público" (800 b), un teatro donde se representa una obra cuyo guión está condicionado por el poder de Roma y por la necesidad de encauzar "con suavidad y delicadeza" las exigencias desbordadas del pueblo. Por eso hay que introducir las mejoras "con suavidad y delicadeza", "pues la transformación del pueblo es laboriosa" (800 a), y por la misma razón hay que hacerle pequeñas concesiones ganándose su favor, "para hacerle frente en las cuestiones más importantes e impedirle que cometa errores" (818 a). La razón es obvia: al igual que el médico proporciona un poco de alimento inocuo después de haber extraído gran cantidad de sangre infectada, el político, tras suprimir gran cantidad de vicios indignos y nocivos "con una módica y benéfica concesión vuelve a apaciguar el descontento y las quejas" (818 d-e)⁹³⁵. Poco más adelante se extrae la conclusión general:

La verdad es que hay muchos proyectos perjudiciales que no se pueden rechazar directamente y es necesario echar mano de cualquier clase de doblez y rodeo (818 f)

Sería sin embargo apresurado concluir que Plutarco es un inmoralista o un realista político al estilo de Maquiavelo⁹³⁶, es un individuo dolorosamente consciente del divorcio entre la realidad y el deseo. Su político ideal, situado entre la doble presión del poder romano y las exigencias de las masas, sin olvidar que en teoría la monarquía es la mejor forma de gobierno, optará por la oligarquía en la medida en que armoniza "consigo mismo, con suave coacción, a los hombres que son sus iguales en poder y en dignidad", pero también deberá sintonizar con "la democracia de múltiples sonos y múltiples cuerdas si las va tensando y destensando en un tira y afloja, según la oportunidad, y sabe presentar oposición y resistencia". El compromiso es necesario por realismo político, pero también porque los asuntos humanos se inscriben en este mundo, en el cual, no hay que olvidarlo, habita un elemento irreducible de maldad.

* * *

En la misma línea que posteriormente Amiano Marcelino, Plutarco abre el camino hacia la construcción del mundo clásico como cultura y civilización frente a la barbarie. Una barbarie no geográfica o lingüística, sino cada vez más metafísica, porque el problema no es la

⁹³⁵ Sobre la democracia en Plutarco, cfr. D. Plácido (1995).

⁹³⁶ Cfr. P. Desideri (1995). D. Massaro (1995).

contraposición entre distintas formas de gobierno, ni tan siquiera entre griegos y romanos, sino entre las fuerzas del bien y las del mal. En el libro X de las *Leyes* Platón había aventurado que junto al alma buena del mundo existe una fuerza opuesta, responsable de todo lo irracional y lo malo que hay en el universo (896 d y ss.), más exactamente, en el mundo sublunar donde está confinada esta fuerza (898 b). Aunque el pasaje es oscuro y ha dado lugar a múltiples interpretaciones, Plutarco lo entiende en la dirección de un dualismo radical, lo cual supone leer estos textos desde la teología de Zoroastro, que Plutarco considera como la opinión de los hombres más sabios. Y poco antes de realizar esta afirmación expresa con toda claridad su opción dualista: de un lado, la divinidad, de otro, el principio del mal, dualismo que se identifica con el par persa Ahuramazda y Arizman, o bien, en la tradición egipcia, con la dualidad representada por Osiris frente a Seth-Tifón (*Isis et Os.* 369 e)⁹³⁷. No es que existan cosas malas, es que existe el Mal como principio metafísico subsistente en y por sí mismo, una opción que posteriormente rechazará Plotino, pero que aceptarán los gnósticos. Más adelante me ocuparé de estas cuestiones.

⁹³⁷ Cfr. J. Dillon (1996), pp. 202 y ss.

XXII. SUPERSTICIÓN, RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

1) En torno a los siglos II-III, la reflexión filosófica, dominada por la herencia pitagórico-platónica, atiende sobre todo a la elaboración de saberes de salvación en orden a codificar una “espiritualidad” como conjunto de purificaciones, ascesis y renunciaciones para acceder a la verdad, necesarias porque el sujeto, tal y como es actualmente, no es capaz de ella; de aquí la exigencia de modificarlo, para que así, convenientemente transformado, pueda alcanzar una verdad que no es categoría epistemológica, sino estrategia o momento de liberadora salvación⁹³⁸. El problema no es saber (teóricamente) qué es la verdad, sino las prácticas necesarias para que el sujeto, poseyéndola, consiga sobreponerse o dominar las fuerzas que rigen y dominan el destino, la misma vocación presente en los “misterios”, de los que ya Cicerón —pensando en los eleusinos— señalaba que enseñan a vivir con tranquilidad y a morir “con mejor esperanza” (*De leg.* II, 14, 36).

Estas prácticas culturales de origen oriental, largamente conocidas en Roma, si bien en un principio minoritarias, experimentan en época imperial un significativo proceso de expansión, adaptándose a las expectativas y necesidades de los consumidores romanos de esta época, incluyendo a los habitantes de las zonas latinohablantes, señal de su integración en el sistema religioso romano⁹³⁹. No hay oposición necesaria entre la religiosidad tradicional y estas formas de relación con la divinidad, a las que los mismos autores antiguos se refieren con el calificativo de “místicas”, secretas y restringidas a los iniciados en ellas, privadas y no públicas. Y tal vez aquí se encuentre la principal diferencia entre los misterios y la religión cívica romana, que era pública en el doble sentido de estar ligada a un espacio físico y social muy concreto, determinado por la *urbs* y por el hecho de ser ciudadana de ella⁹⁴⁰. Sin embargo, paradójicamente, el carácter privado de los cultos místicos favoreció su universalidad y adaptación a una realidad social y política cada vez más homogénea y menos ligada a la ciudad de Roma, cuya religiosidad, decía, estaba estrechamente

⁹³⁸ Cfr. M. Foucault (2005), pp. 30 y ss.

⁹³⁹ J. Alvar (2001), p. 20.

⁹⁴⁰ Cfr. J. Scheid (1991), p. 2.

ligada con su paisaje y monumentos⁹⁴¹. El discurso que Camilo dirigió a la asamblea negándose a abandonar la ciudad insiste en este punto, hay que permanecer en Roma porque “no hay en ella rincón alguno que no esté lleno de dioses” (Liv. 5, 51-54)⁹⁴². Frente a esta estricta vinculación a lugares concretos, los cultos místéricos presentan la ventaja de poder celebrarse en cualquier sitio: en las ceremonias descritas a lo largo del libro XI de las *Metamorfosis* de Apuleyo, por ejemplo, no se menciona ningún lugar sagrado concreto, sino un conjunto de prácticas rituales que podían llevarse a cabo en los rincones más recónditos del Imperio. De igual modo, para acceder a los misterios isiácos sólo se necesita un proceso previo de iniciación, mientras que en la religión romana más tradicional la situación social de ser ciudadano fundamentaba la comunidad religiosa, porque la religión se instrumentalizaba políticamente y porque la política tenía una marcada vocación religiosa⁹⁴³. Cicerón expresa este camino de ida y vuelta en los compases iniciales de su discurso *Sobre la casa*, cuando señala la absoluta identidad entre los hombres que se encargan del culto a los dioses inmortales y los que rigen la *res publica*, para que de este modo “los ciudadanos más influyentes y distinguidos mantuvieran los cultos divinos con una buena administración del Estado y al Estado con una sabia interpretación de los cultos divinos” (*De dom.* 1, 1).

En *Sobre la naturaleza de los dioses* III, 5 explica que la religión consta de ritos, auspicios y predicciones; pero cuando Rómulo estableció éstas y Numa aquéllos no estaban fundando una nueva fe, sino “poniendo los cimientos de nuestra ciudad”, pues el culto a los dioses (así como los ritos pertinentes a tal efecto) son asuntos de interés nacional y colectivo, que no atañen a la fe individual, sino a un interés común que, en la medida en que coagula en un conjunto de formas políticas, sirve como elemento de mediación entre el individuo y los

⁹⁴¹ Cfr. M. Beard, J. North, S. Price (1998), capt. 4.

⁹⁴² “Y para no enumerar una por una todas las ceremonias sin distinción y todos los dioses, en el banquete ritual ofrecido a Júpiter ¿se puede preparar un lectisternio en otro sitio que no sea el Capitolio? ¿Para qué hablar del fuego eterno de Vesta y de la estatua que se mantiene custodiada en su templo como prenda del imperio? ¿Y de vuestros escudos sagrados, Marte Gradivo, y tú, Quirino, padre nuestro? Todos estos objetos sagrados, tan antiguos como Roma, anteriores algunos a los orígenes de Roma, ¿os parece bien abandonarlos en lugar profano?” (Liv. 5, 52, 6-7).

⁹⁴³ Cfr. J. Scheid (1991), p. 2.

dioses: habitar la ciudad es a la vez estar en presencia de las divinidades. El tránsito entre el fiel y el ciudadano se da sin solución de continuidad, encadenamiento que se quiebra en los cultos místéricos, donde no se deciden “los cimientos de nuestra ciudad”, sino la experiencia personal del devoto y una iniciación en la que se intercambia la sumisión absoluta a la divinidad por la felicidad en este mundo y, tal vez, la salvación eterna: asuntos privados que como tales no plantean problema alguno mientras se mantengan en este terreno que le es propio, el de lo estrictamente individual.

No quiero en modo alguno sugerir que los misterios fueran subversivos, situación tal vez cierta —o al menos percibida de este modo— en algún momento de antaño, pero no ahora, ya plenamente integrados en el orden romano como cultos bien asimilados dentro de la realidad social, lo cual en modo alguno impide que satisfagan necesidades individuales en perfecta consonancia con los valores más generales dominantes en un momento dado. Aunque cabe suponer que los misterios tienen unas prácticas y un contenido originario expresado en sus respectivos mitos fundacionales (Isis y Osiris, Atis y Cibeles, Mitra), que antiguamente pudieron percibirse como peligrosos para la estabilidad social de Roma, puede presumirse del mismo modo que se trasformaron en función de las diversas circunstancias⁹⁴⁴. Si el punto de inflexión puede situarse en el reinado de Calígula, más adelante se llegó a grados asombrosos de integración, como se advierte en la circunstancia de que, ante el avance del cristianismo, fuera en ellos, en los cultos místéricos convenientemente reinterpretados, donde se refugiaron las más ardientes defensas de un mundo ya perdido. Más adelante, de la mano de Juliano, habrá ocasión de volver con más detalle sobre esta cuestión.

Sin embargo, de otro lado, en parte por su carácter evanescente y privado, los misterios se acercaban a la magia y la superstición; en ocasiones, aquella es denominada *mysterion* y los magos *mystai* o *mystagogos*, y no puede dudarse, al menos, que aquéllos y ésta competían por un mismo espacio ofreciendo productos culturales que los no iniciados podían identificar, confundiendo religión y superstición⁹⁴⁵, sobre todo si se tiene en cuenta que la contraposición entre ambas no se solapa necesariamente con la que más adelante establecerá Lactancio (*Religio veri dei cultus est, superstitio falsi* [*Inst.*

⁹⁴⁴ Sobre la relación entre Roma y los cultos de origen egipcio cfr. S. A. Takács (1995).

⁹⁴⁵ Cfr. W. Belardi (1976).

4, 28, 11])⁹⁴⁶. Más que referirse a la desviación respecto de la dogmática de la *religio* oficial o a la divergencia entre creencias verdaderas y falsas, en el mundo romano la superstición se asocia con comportamientos que afectan a la esfera de lo individual: un vicio privado que se apodera de los hombres en su vida privada, donde justamente tienen su lugar los cultos místéricos. Puede pensarse entonces que la superstición es propia sobre todo de los excluidos del ámbito político, los extranjeros, pero también las mujeres y esclavos. Sin embargo, hasta la implantación del cristianismo y su monoteísmo riguroso como religión oficial, no había incompatibilidad entre la práctica del culto público y los comportamientos religiosos privados. Desde esta perspectiva, la discriminación entre religión y superstición puede verse como distinción entre dos comportamientos que se corresponden a dimensiones jerarquizadas de la vida social: un mismo ciudadano practicaba el culto público dirigido por el Senado y los magistrados y dirigía su vida religiosa privada y la de su familia en calidad de *pater familiae*. ¿Por qué, entonces, la palabra "superstición" adquirió un sentido peyorativo?

Antiguamente, decía, la religión romana era sobre todo un fenómeno social, no tanto cuestión subjetiva cuanto algo que los individuos llevaban a cabo públicamente en calidad de miembros de la comunidad: por eso las prácticas culturales tenían que ser lo más objetivas posibles, al margen de la fe como expresión subjetiva de estados de ánimo. En el culto público, la actitud religiosa de los romanos debe distinguirse de un sistema de creencias: *religio* no equivale a *credo*⁹⁴⁷. Se comprende así que una finalidad determinante de la religiosidad romana fuera asegurar la salud de la *res publica* mediante la escrupulosa observancia de las prácticas religiosas tradicionales. De aquí la necesidad, fuertemente sentida por Cicerón, de distinguir entre el culto a los dioses dentro de la religión pública ("óptimo y además castísimo y santísimo y muy lleno de piedad" [*Nat. Deo.* II, 28, 71]) y todo un conjunto de supersticiones ridículas, perniciosas y bárbaras que deben arrancarse de raíz (*De adiv.* II, 148), ahora bien, cabría añadir, en la medida en que exceden el ámbito privado para adentrarse en el público, como sucedió, por ejemplo, en el asunto de las Bacanales (186 a. C.), donde no inquietó que unos pocos extranjeros, algunos esclavos y dos o tres mujeres se entregaran

⁹⁴⁶ Cfr. J. Scheid (1991), p. 149.

⁹⁴⁷ Cfr. R. Schilling (1979), p. 74.

a prácticas supersticiosas, sino que fueran “una multitud muy numerosa, casi un segunda población, entre ellos algunos hombres y mujeres de la nobleza” (Liv. 39, 13, 14). Esto es, porque lo privado pretende adueñarse de lo público, sobre todo si se piensa que los participantes en estos cultos actuaban como una secta cuyos miembros se apoyaban entre sí secretamente.

2) A despecho de la amplísima tolerancia que en materia religiosa hizo gala el mundo romano, la superstición y las prácticas mágicas anejas a ella siempre fueron vistas con profunda desconfianza, y más aún a partir del momento en el que lejos de ser sucesos aislados en los confines del Imperio se convirtieron en fenómenos cada vez más generalizados, y no sólo entre extranjeros, mujeres o esclavos. Para Aulo Gelio, que trasmite opiniones de Nigidio Fígulo, la superstición se refiere a las prácticas culturales exageradas (I, 25; IV, 9; XX, 6); de acuerdo con Quintiliano, la *religio* es la práctica religiosa según los principios del *cultus deorum* tradicional, mientras que la superstición es el comportamiento contrario, caracterizado por el exceso y la avidez de obtener un conocimiento superfluo, inútil para cualquier romano bienpensante (*Inst.* VIII, 3, 55). Las supersticiones extranjeras, pues, se definían por su exceso y exageración⁹⁴⁸. Por lo general, en Tácito el término “superstición” también se utiliza para nombrar prácticas y creencias extranjeras. Es el caso de los judíos, gente “muy dada a la superstición y enemiga de las religiones”, no porque se aparten de la *religio* oficial, sino porque “aunque se habían registrado prodigios” no consideraban lícito “expiar ni con víctimas ni con votos”. A pesar de que en el cielo se habían visto “ejércitos que se enfrentaban” y de que el templo se iluminó “por un fuego súbito surgido de las nubes” escuchándose una voz sobrehumana que decía “que los dioses se habían marchado”, a pesar de ello, pocos israelitas sentían temor, “pues la mayoría estaba convencida de lo que se decía en los antiguos escritos de sus sacerdotes: que precisamente por este tiempo el Oriente se impondría y que los hombres salidos de Judea dominarían el mundo” (*Hist.* V, 13, 1-2). En vez de acudir a las prácticas religiosas legítimas que permiten dialogar y entrar en contacto con los dioses cuando se manifiestan, los hebreos sucumben a la superstición de recurrir a sus *antiquae sacerdotum litterae*, inequívoca señal, no de que su dios sea falso o errónea su fe, sino de

⁹⁴⁸ Cfr. J. Scheid (1985), pp. 23 y ss.

que su conducta religiosa es "viciosa", pues como ya había señalado Cicerón la palabra "religión" designa algo digno alabanza, mientras que la voz "superstición" es nombre para un vicio (*Nat. Deo* II, 28, 72). De igual modo, cuando Juvenal fustiga la superstición (incluyendo, desde luego, "la cofradía de la frenética Belona y la de la Madre de los dioses"), no critica la creencia en dioses falsos, sino vicios y errores a los que algunas mujeres son proclives (*Sát. VI*, 513 y ss.), esos graves errores y esos lamentables vicios que Plutarco analizó en un pequeño ensayo dedicado a investigar estas cuestiones.

Para Plutarco la superstición se contraponen a la filosofía, pues ésta quiere probar que los dioses son buenos, justos y generosos. Para el individuo religioso las relaciones entre hombres y dioses están regidas por el *ius* y la *iustitia*, entre aquéllos y éstos se establecen relaciones de deberes y derechos recíprocos, pues aunque las divinidades son muy superiores a los humanos, no son radicalmente diferentes. Para el supersticioso, por el contrario, es una relación de amos y esclavos: en *Sobre la superstición* 165 b recuerda que el término griego *deisidaimonia* (superstición) significa "temor a los dioses"⁹⁴⁹. A diferencia del ateo, el supersticioso cree en ellos, pero de manera equivocada, pues su creencia viene motivada por el miedo: "teme el gobierno de los dioses como a una tiranía sombría e inexorable" (166 d). De aquí su lamentable situación, porque quien recela de los dioses teme todas las cosas y porque el supersticioso está encerrado en un callejón sin salida, pues sabe que sólo el objeto temido puede liberarlo de su pavor: siente miedo de los dioses y a la vez se refugia en ellos, "los adula y vitupera, les suplica y los censura" (167 e), y de aquí, también, la necesidad de cultos eficaces (como, por ejemplo, los místicos), para atraerse el favor de esos seres cuya bondad, sostiene el supersticioso, "es temible, su afecto paternal tiránico, su protección funesta y su falta de ira salvaje y bestial" (167 d).

Tal es el problema, porque en la medida en que los cultos místicos enfatizan la cuestión de la salvación y del destino, no dejan de apuntar igualmente la posibilidad de la condenación y la inevitabilidad del hado: dado que miedos y soluciones comparten el mismo espacio cultural se comprende que la magia se apoderara de los contenidos de los misterios ofreciendo sus mismas soluciones, con la ventaja adicio-

⁹⁴⁹ Cfr. M. Smith (1972).

nal de presentarlas de forma más rápida, sencilla y económica⁹⁵⁰. No deseo afirmar que los misterios y las prácticas mágicas supersticiosas sean lo mismo, pero sí sugerir que podían considerarse sin solución de continuidad, como hicieron, por ejemplo, aquellos filósofos que criticaban la religión a partir de las consecuencias psicológicas de las creencias impropias y las prácticas degradantes⁹⁵¹. Es el caso de Séneca, cuyo análisis anticipa el plutarqueo: el supersticioso “teme a los que han de amarse, injuria a los que honra” (*ad Luc.* 123, 16). En su *De superstitione* (que nos ha llegado gracias a *La ciudad de Dios* de San Agustín) no reprocha a los adoradores de Osiris sus creencias, sino la excesiva emocionalidad de sus ritos⁹⁵², así como el uso de imágenes sub-humanas en las prácticas culturales místicas⁹⁵³.

La superstición (“error de locos”) es manifestación de un *furor* de todo punto incompatible con la ausencia de pasiones propia del sabio estoico. “No es cuestión de elevar las manos al cielo, ni de suplicar al guardián del santuario para que nos permita acercarnos hasta el oído de la imagen con el pretexto de ser escuchados más favorablemente” —escribe Séneca—, pues la divinidad “está cerca de ti, está contigo, está dentro de ti” (*ad Luc.* 41, 1). De donde se sigue que la filosofía y la verdadera religión son anverso y reverso de una misma moneda, pues, como dirá Plutarco, lo divino no es bienaventurado “por la plata y el oro”, ni fuerte “por los truenos y rayos”, sino por “el conocimiento y la comprensión” (*Is. et Os.* 351 d). Por ello, continua, nada es más

⁹⁵⁰ Cfr. J. Alvar (2001), pp. 104 y 282.

⁹⁵¹ Cfr. H. W. Attridge (1978), p. 64.

⁹⁵² “El uno se mutila en sus partes viriles, el otro se corta los bíceps de los brazos (...). Tan grande es el desvarío (*furor*) de la mente perturbada y fuera de sí, que piensan se aplacan sus dioses con la crueldad que no llegaron a practicar ni los hombres más crueles y despiadados. Despedazaron los tiranos los cuerpos de algunos, pero no mandaron a nadie desgarrar los propios. Se castraron algunos en holocausto de tiránica voluptuosidad, pero nadie por orden de su señor puso las manos sobre sí para dejar de ser varón. Ellos se despedazan a sí mismos en los templos, y ruegan con sus heridas y con su sangre. Si alguno tiene oportunidad de ver lo que hacen y lo que sufren, hallará cosas tan indecentes para los honestos, tan indignas para los libres, tan opuestas a los cuerdos, que no podrá dudar de su locura si fueran muy pocos; pero la multitud de los locos es garantía de cordura (*Civ. dei* VI, 10, 1)”. Sobre estas cuestiones cfr. L. Hermann (1970).

⁹⁵³ “Dan a conocer a los dioses inmortales e inviolables en la más baja en insensible materia, dándoles figuras de hombres, de fieras y de peces, y llegan algunos hasta darles diversos cuerpos mezclando los sexos; llegan a llamar dioses a los que, si encontráramos de pronto con vida, tendríamos más bien por monstruos” (*Civ. dei* VI, 10, 1).

grato a los dioses “que el tener una opinión verdadera respecto de ellos”, lo cual obliga a interpretar las narraciones sobre ellos “santa y filosóficamente” (*Is. et Os.* 355 d), lo cual, en esta época, quiere decir desde coordenadas intelectuales dentro de la tradición platónica y pitagórica.

3) Las distintas corrientes helenistas desembocan en la antigüedad tardía en el medioplatonismo⁹⁵⁴. Tras su periodo escéptico, la Academia Platónica regresó a lo que entonces se consideraba el verdadero Platón, un Platón leído con ojos pitagorizantes y pleno de elementos peripatéticos y estoicos, pues el mismo Antioco había señalado que Platón, Aristóteles y la Stoa se encuentran de acuerdo en lo esencial (*Sext. Emp., Hyp. Pyrr.* I, 235). Por otra parte, del amplio *corpus* platónico interesan tan sólo unos pocos textos, en particular *Timeo* 27 a-52 b, con sus especulaciones cosmológicas acerca del surgimiento del mundo y del papel que el demiurgo juega en estos procesos; también se presta especial atención a los pasajes relativos a la “segunda navegación”, pues en estos momentos es fundamental la recuperación de lo trascendente y suprasensible; igualmente importante es *Teeteto* 176 a-b, donde se establece como *télos* la *omoiôsis theô*, pues aunque la problemática ética siga siendo fundamental, la consigna “seguir a la naturaleza” se reinterpreta como “seguir, imitar o asimilarse con la divinidad”. Tal proceso de reducción sólo se explica porque en época imperial no se estudia filosofía para conocer la obra de un autor, sino para suscitar una meditación, una especie de experiencia de identificación, por decirlo con Foucault⁹⁵⁵.

Platón no importa desde un punto de vista histórico-filosófico, sino porque algunos de sus textos sirven para reflexionar sobre una problemática propia, que puede desarrollarse de su mano y cuyas respuestas pueden rastrearse de igual modo en los textos platónicos citados. No interesa tanto el mundo de las Ideas, con frecuencia reinterpretado como formas en la mente del demiurgo, cuanto la

⁹⁵⁴ El nombre ha dado lugar a malentendidos, pues en esta filosofía o más bien filosofías no sólo existen elementos platónicos, sino que en ella también confluyen influencias aristotélicas, estoicas e incluso escépticas. De hecho, una de las convicciones básicas del neoplatonismo es que Platón y Aristóteles enseñaron en esencia lo mismo, de modo que las diferencias entre ambos son sólo aparentes y pueden desaparecer si se los interpreta correctamente. Cfr. J. Dillon (1977). *Tb. C. Zintzen* (1981).

⁹⁵⁵ Cfr. M. Foucault (2005), p. 333.

posición de la divinidad dentro de una gradación ontológica; importa, en definitiva, la reinterpretación del pensamiento platónico en clave de una teología trascendente con claros intereses soteriológicos, porque hay que liberarse del mundo material, del mal y del sufrimiento⁹⁵⁶. No sorprende que la reflexión filosófica apunte a un misticismo atento a la revelación y a la contemplación extática de un Ser superior que en unas ocasiones se identifica con el Bien de la filosofía platónica y en otras con el Dios de las religiones bíblicas. Como ya no se decide un conocimiento discursivo-racional, sino una contemplación o una fe suprarracional, tampoco es extraño que se relativizaran los antiguos elementos filosóficos y que se hicieran de ellos un uso "alegórico" muy libre y ecléctico que condujo al sincretismo. A fin de cuentas, ya Gayo, a comienzos del siglo II, había señalado que las doctrinas platónicas podían entenderse o bien *epistêmononikôs* o bien *eikotologikôs*, en sentido científico o alegórico (Proclo, *in Tim.* I, 340, 25)⁹⁵⁷.

Al igual que órficos y pitagóricos, los pensadores de esta época consideran que el cuerpo es el sepulcro del alma y la materia principio del mal. Sigue manteniéndose la comprensión práctica de la filosofía, tan característica del mundo romano, pero en estos momentos no está en juego el control y dominio de las circunstancias del más acá que impiden o dificultan una vida feliz, sino que, como sucede en los misterios, todo queda subordinado a la salvación del alma en el más allá. De aquí la teologización de la filosofía, la progresiva absorción de la reflexión teórica (en tanto que pensamiento de la verdad) en la espiritualidad (como transformación del modo de ser del sujeto)⁹⁵⁸, teologización que heredará el cristianismo a través de la gnosis judaica, que adoptó los dogmas bíblicos a las categorías del pensamiento helenístico, en particular platónico⁹⁵⁹. El dualismo de origen

⁹⁵⁶ Cfr. C. Zintzen (1981), "Einleitung", p. X.

⁹⁵⁷ Cfr. H. Dörrie (1960).

⁹⁵⁸ Cfr. M. Foucault (2005), p. 176.

⁹⁵⁹ El entrelazamiento de motivos derivados de la filosofía platónica y de las religiones orientales puede ejemplificarse en Filón de Alejandría, alejandrino y judío de la diáspora, habitante de las dos tradiciones. Filón no sólo buscaba un amalgamamiento externo de ideas judías y griegas, sino que se esforzó en conseguir una verdadera síntesis entre la sabiduría bíblico-judaica y la filosofía griega, principalmente de la tradición platónica. Para conseguirla se sirvió, como ya habían hecho algunos estoicos y como posteriormente harán los gnósticos, de una interpretación alegórica; y así, alegóricamente, identifica al Dios bíblico con el ser verdadero del que había hablado Platón o bien con el ser en tanto ser que

platónico se llevó a sus últimas consecuencias: es característico de esta época la progresiva separación, cada vez más radical y angustiosamente sentida, entre el más allá y el más acá y, a la vez, la necesidad de conseguir algún tipo de mediación entre este mundo y una divinidad cada vez más alejada y ensimismada en la contemplación de sí. Como la absoluta trascendencia de la divinidad impide una relación directa entre ella y el mundo, fue necesario introducir potencias mediadoras que parten del dios, que de él dependen, y que permiten salvar la enorme distancia ontológica entre la unidad de la divinidad y la multiplicidad de las cosas materiales. Tales potencias pueden identificarse sin mayores problemas con los demonios o los ángeles de las tradiciones religiosas, particularmente de la angeología y la demonología irano-mesopotámicas: seres intermedios entre la luz de la divinidad y la negatividad radical de la materia⁹⁶⁰. Apuleyo se sitúa en esta tradición, porque en su obra los tránsitos entre religión, magia y filosofía son muy fluidos, pero también por la necesidad que siente de recurrir a instancias externas transcendentales.

De la lectura de muchos de sus textos se sigue que la magia estaba socialmente mal vista, que estaba interesado por ella y que la veía en perfecta continuidad con sus especulaciones filosófico-religiosas

constituye el concepto esencial de la ontología aristotélica. Filón subraya enérgicamente la absoluta trascendencia de Dios, ese ser que se concibe a sí mismo como el que es (*egó eimi o ón*) y del que sólo se sabe que es incognoscible, la tiniebla (*gnòphos*) en la que entra Moisés en el Sinaí. El problema de Filón, justo es reconocerlo, no tiene fácil solución, pues ¿cómo reconciliar las representaciones filosóficas y religiosas de Dios, si desde el punto de vista de las primeras se lo concibe de forma impersonal como el verdadero Ser (*óntos ón*), mientras que desde la perspectiva de las segundas es un Ser personal con atributos asimismo personales? Puesto que desde un punto de vista racional resulta imposible realizar esta síntesis, Filón se ve obligado a declarar la irracionalidad de su esencia manteniendo a la vez que bajo determinadas circunstancias puede intuirse contemplativamente de forma inmediata. Y aquellos cuyas fuerzas no den para tanto pueden contentarse con aprehenderlo mediatamente en el *lógos* y en el mundo considerado como su obra. El *lógos*, pues, en tanto que se sitúa entre el Dios trascendente y la realidad material es una de las instancias mediadoras a las que me refería más arriba: Dios crea las cosas, pero no se mezcla con la materia, sino que establece a modo de nueva instancia mediadora el mundo de las Ideas como imagen del mundo corporal. Ahora bien, como de acuerdo con las enseñanzas bíblicas en un principio Dios estaba solo, Filón no puede adscribir a las Ideas un ser independiente de él; pero como tampoco las interpreta como pensamientos en la mente de Dios, sólo le resta la posibilidad de ver en ellas creaciones de la divinidad, un punto de vista que conocerá una enorme influencia en el pensamiento filosófico posterior.

⁹⁶⁰ Cfr. R. M. Grant (1966), pp. 33 y ss.

como *philosophus platonicus* dentro de la *platonica familia* (*Apol.* 64, 1): ese Platón esotérico y pitagorizante al que me refería más arriba, que tanta importancia tendrá en las últimas fases del pensamiento romano⁹⁶¹. Es probable que Apuleyo estudiara en la Academia Platónica de Atenas; en todo caso, recuerda que su "maestro Platón (...) adoptó una posición pitagórica en muchos aspectos" (*Florida* 15, 26) y él mismo se compara en más de una ocasión con Pitágoras (*Apol.* 4, 7, 27; 2, 31, 2)⁹⁶². En el *De Platone* enfatiza la influencia de Pitágoras sobre Platón (I, 3, 186) y en *Florida* señala que "nuestro Platón" "*pythagorissat in plurimis*" (15, 26).

Cuando Nerón identificaba la magia con la filosofía (*Fil. Vida de Apolonio IV*, 35) no caía en una de sus famosas excentricidades, sino que se hacía eco de un sentir muy generalizado, el mismo que permitió acusar a Apuleyo de brujería y a éste defenderse reinterprelando las incriminaciones en términos platónico-pitagóricos⁹⁶³. En el año 157 Apuleyo contrajo nupcias con la acaudalada viuda Pudentilla; por una serie de circunstancias que no hacen al caso fue acusado de hacerlo por dinero. Dado que esta práctica era muy común en el mundo romano, la denuncia no tomaba pie en este hecho, sino en haberse servido de artes mágicas para seducir a la dama. En esta situación, se vio obligado a declamar y luego escribir una *Apología* en defensa propia y de la filosofía, presentándose como un eslabón más en la larga cadena de intelectuales injustamente acusados de irreligiosidad por individuos bárbaros, incultos e ignorantes (*Apol.* 27, 1-4).

En primer lugar, debe rebatir la acusación de ocuparse de los peces *ad amoris ardorem accendendum*, o sea, de haber elaborado un afrodisíaco extraído de las vísceras de estos animales⁹⁶⁴. Responde que los investiga, pero en calidad de científico dentro la mejor tradición aristotélica, interesado en la reproducción y clasificación de estos seres. No es un mago que elabora pócimas secretas, ni ha caído en repugnantes supersticiones, es un ictiólogo con inquietudes farmacológicas (*Apol.* 29-41). También se le acusa de haber encantado al esclavo Talo provocándole un estado de posesión. Apuleyo se siente platónico: en tanto que tal cree que la divinidad interviene en el mundo mediante los demonios, si bien el presente caso es un simple

⁹⁶¹ Cfr. B. L. Hijmans (1987).

⁹⁶² Cfr. G. N. Sandy (1997), pp. 149 y ss.

⁹⁶³ Cfr. S. J. Harrison (2000), pp. 63 y ss.

⁹⁶⁴ Sobre estas cuestiones cfr. A. Abt (1908), pp. 135 y ss.

y natural ataque de epilepsia que él analiza como médico. Consideraciones parecidas hace a propósito de la mujer epiléptica (*Apol.* 48-52). Más graves y más difíciles de anular son los cargos de poseer instrumentos de magia envueltos en un pañuelo (*Apol.* 53-56), celebrar sacrificios nocturnos (*Apol.* 57-60) y tener una imagen mágica (*Apol.* 61-65).

Con respecto a la primera de estas acusaciones argumenta, en primer lugar, que su acusador no sabe qué objetos eran y que sólo puede suponer que tenían que ver con la magia; acepta, sin embargo, que el pañuelo guardaba algo, pues nadie ignora, y él no oculta, que con ocasión de su estancia en Grecia se había iniciado en la mayor parte de los cultos místicos: sólo poseía "ciertos símbolos y recuerdos de tales cultos, que me fueron entregados por sus sacerdotes" (55, 8). Aunque sobre el asunto no puede extenderse dado el voto de silencio que obliga a los iniciados, queda claro que estamos ante una muestra, una más, de su profunda religiosidad, lejos de toda magia y superstición. De igual modo, la imagen es una estatua de Mercurio, que utiliza en sus devociones particulares y si alguien la toma "por un espectro infernal" es que él mismo está "poseído por los espíritus del infierno" (63, 9); pasa por alto que Hermes es el dios de la magia y que la posesión de esta estatua es claro indicio de intereses herméticos⁹⁶⁵. Sólo los sacrificios nocturnos no pueden reinterpretarse en términos científicos o religiosos; Apuleyo contraataca y acusa a su acusador de borracho y glotón, tal vez porque nos encontramos ante esos aspectos de la magia con menos posibilidades de integrarse y confundirse con otras actividades espirituales, religiosas o filosóficas⁹⁶⁶.

Regresemos a la acusación de poseer una estatuilla de Mercurio. Tras rebatirla como se ha apuntado más arriba, se dirige a su denunciante deseándole que, por sus mentiras, el dios "que se mueve constantemente entre el mundo celeste y el infernal" le castigue "con la maldición de los dioses del cielo y del infierno" acumulando sin pausa ante sus ojos "los fantasmas de los muertos" (*Apol.* 64, 1). Los platónicos, por el contrario, sólo conocen "la alegría y la serenidad, lo sublime y lo celeste" (64, 2), porque saben de ese rey (*basiléus*) del que Platón dice: "todo se relaciona con el rey del todo y todo existe por obra suya" (*Epist.* II, 312 e), y que Apuleyo caracteriza como "causa, razón y origen primero de toda la naturaleza", "creador supremo del

⁹⁶⁵ Cfr. V. Hunink (1997), vol. II, p. 165; tb. H. Münstermann (1995), pp. 130 y ss.

⁹⁶⁶ Cfr. D. Plácido (1985), p. 134.

alma", "fuente perenne de vida de todos los vivientes", y "conservador eterno del mundo, que es obra suya". (*Apol.* 64, 7). En *De mundo XXIV* se expresa de forma muy parecida: esa divinidad conserva y genera todas las cosas que han nacido, no en el sentido de que éstas hayan sido construidas por él, sino en la medida en que "su infatigable providencia se extiende sobre el mundo y abraza las cosas separadas por espacios inmensos". En la *Apología* precisa que "es un artesano que no trabaja, un salvador que no se angustia, un padre que no procrea" y que por ello, por convenirle predicados tan contradictorios, "pocos pueden comprender su esencia y nadie es capaz de explicarla". Apuleyo se niega a hablar más:

He aquí que yo mismo estoy agravando la sospecha de magia que contra mí recae: no te diré, Emiliano, quién es el "Rey" a quien yo rindo culto: es más, si el procónsul en persona me preguntase cuál es la naturaleza de mi dios, guardaría silencio. (*Apol.* 64, 8)

Si se prescinde del colorido retórico, estamos ante una clara formulación de ese *theós ágnostos* que tanta fortuna conocerá en la especulación teológica y filosófica posterior, esa divinidad más allá de toda capacidad expresiva e imposible de aprehender conceptualmente⁹⁶⁷. Por esto dice Apuleyo que él mismo agrava la sospecha de magia, porque querer ir más allá sería atentar contra su piedad platónica. El tema del silencio místico de los iniciados es muy frecuente en los autores del medio y neoplatonismo, no para indicar la necesidad de secreto a propósito de las auténticas doctrinas, sino para subrayar el carácter esotérico de ese ser que querrían comunicar, o como si fuera una metáfora de la imposibilidad lógica de decir un dios que, de acuerdo con el mismo Apuleyo, es *innominabilis* (*De Plat.* I, 5). ¿Cómo llegar a esa divinidad absoluta y radicalmente insondable?

El problema de la comunicación entre hombres y dioses se plantea en el *De Deo Socratis*, donde la sobria alusión a lo demónico de *Banquete* 202 e-203 a se convierte en una orgía de seres intermedios que habitan en el *aer* y que, lejos de la imperturbabilidad de los verdaderos dioses astrales, poseen emociones, por lo cual están más próximos a los humanos. Por ello tienen sentido las prácticas y cultos religiosos, porque los demonios escuchan las oraciones de sus fieles y las elevan a los dioses superiores, salvando de esta manera el abismo entre aquéllos y éstos. Apuleyo distingue tres tipos de demonios (*Deo*

⁹⁶⁷ Cfr. R. Mortley (1972).

Soc. 15-16)⁹⁶⁸. En primer lugar, en la cima, aquéllos que nunca tuvieron cuerpo, como Eros e Hypnos, demonios guardianes como los que Platón menciona en *Fedón* 107 d y ss. y en *República* 617 d y ss., que conocen nuestras acciones y secretos más ocultos, y que tras la muerte actuarán como defensores o acusadores. Pero estos seres no deben confundirse con el alma humana, también un demon. En *De Deo Socratis* 15 Apuleyo cita *Eneida* IX, 256-257: “este ardor aquí en el pecho ¿quién nos lo infunde, Euríalo? ¿deidades?”; calla, sin embargo, los dos siguientes versos: “¿o es que hacemos deidades a los ímpetus que a cada cual el corazón inspira”. A Virgilio le interesaba el problema de la responsabilidad moral (¿son los dioses o somos nosotros los causantes de nuestros impulsos?), mientras que Apuleyo utiliza estos versos para introducir un tema de raíz platónica: el alma misma es un demon y por eso puede divinizarse y ascender hasta los dioses verdaderos (*Timeo* 90 b-c). En un lugar intermedio habitan los demonios que han perdido su cuerpo, y que Apuleyo, tal vez siguiendo a Varrón, identifica con los tradicionales y muy romanos *lares*, *larvae* y *manis*, espíritus benévolos, malévolos e indiferentes. Estos tres tipos de demonios se corresponden con los tres tipos de almas (buenas, malas e intermedias) descritas en la escatología mística de *Fedón* 113 d-114 a⁹⁶⁹, pues Apuleyo quiere aislar un tipo superior de demon que por su virtud excelsa puede aspirar a la inmortalidad y servir de ejemplo a los humanos, como Osiris, Mopsus, Esculapio y Sócrates, los cuales, poseídos como estaban por un demon bueno de estas características, tuvieron un contacto privado con la divinidad, una aspiración muy común en esta época, que Apolonio y Plotino saldaron varias veces y que el Lucio de las *Metamorfosis* conseguirá satisfacer cuando en el último capítulo de esta deliciosa novela, tras la pertinente iniciación, alcanza el favor de obtener una revelación personal de la diosa Isis.

4) A pesar de sus elementos costumbristas, incluso picarescos, las *Metamorfosis* pueden leerse como una novela iniciática o una comedia filosófica sobre el conocimiento religioso⁹⁷⁰. Llevado por su malsana curiosidad y como resultado de un ritual mágico fallido, Lucio se transforma en asno; después de un conjunto de aventuras

⁹⁶⁸ Cfr. J. Dillon (1996), p. 319.

⁹⁶⁹ Cfr. J. Beaujeu (1973), p. 235.

⁹⁷⁰ J. Winkler (1985), p. 124.

que comprenden los diez primeros capítulos, en el undécimo le salva la diosa Isis, que se le aparece indicándole cómo recuperar la forma humana. La enorme diferencia entre aquéllos y éste ha llevado a pensar que el último capítulo es un añadido sin relación con lo anterior, yuxtapuesto para equilibrar el tono ligero y frívolo de los diez primeros⁹⁷¹. Otros estudiosos, por el contrario, insisten en la esencial coherencia de la novela, argumentando que los diez primeros capítulos, que narran los errores y andanzas de Lucio, ofrecen un instructivo contraste frente a las solemnes verdades reveladas en el XI, que de este modo daría unidad moral y narrativa a la totalidad de la obra desde un punto de vista religioso⁹⁷². Apuleyo sería un iniciado en los misterios de Isis y Osiris descritos en el libro XI de las *Metamorfosis*⁹⁷³.

En el tratado cosmológico-teológico *De mundo*, con tonos estoizantes, había hablado de dios como creador y rector del cosmos; este dios —añade— es uno aunque se le conoce con muchos nombres, incluyendo el romano Júpiter y el griego Zeus. Este sincretismo religioso, característico de la época, también está presente en las *Metamorfosis*, donde Isis es “reina de los cielos”: Ceres, Venus, Diana o Proserpina. Lucio, por su parte, describe su conversión en términos místicos, porque el filósofo se autoconcibe como un devoto iniciado y su experiencia aparece como una vivencia extática que conduce a una vida individual más plena y feliz y a mejores esperanzas tras la muerte. Puede incluso pensarse que esta transformación debe leerse en términos cognitivos: las andanzas y errores de Lucio/asno representan una radical alteridad que rompe la *credulitas* y la *fides*. Más aún, Lucio es asno en la medida y porque su estructura mental se ha quebrado incapaz de comprender y asumir la irracionalidad del mundo, situación que sólo puede superar gracias a que la diosa Isis le instruye en un sistema epistemológico diferente gracias al cual consigue su auto-comprensión: sólo recupera su forma humana cuando de manera solipsista se aísla de la irracionalidad dominante en el mundo⁹⁷⁴. En cualquier caso, parece claro que la transformación que experimenta Lucio, sea mística o epistemológica, tiene esa dimensión ética que Plutarco recoge cuando distingue entre falsos y

⁹⁷¹ B. E. Perry (1967), p. 240

⁹⁷² J. L. Penwill (1975).

⁹⁷³ Cfr. J. G. Griffiths (1975).

⁹⁷⁴ Cfr. N. Shumate (1996).

verdaderos isíacos, porque no se es filósofo por dejarse crecer la barba o llevar el manto raído, ni isíaco por vestir de lino e ir rasurado, sino por recibir “lo que se muestra y realiza respecto de los dioses”, investigando racionalmente la verdad de los rituales (*Is. et Os.* 352 c).

En los diez primeros libros de las *Metamorfosis* predominan la violencia y el desorden sexual, que culminan en los últimos compases del décimo, cuando, todavía asno, Lucio debe protagonizar un espectáculo pornográfico, tal vez una variedad de esas representaciones que algunos autores han denominado “charadas fatales”⁹⁷⁵ o “dramas mitológicos”⁹⁷⁶, donde los “actores”, reos castigados a la pena capital, morían realmente en la escena de acuerdo con los datos de la intriga. Suetonio recuerda que Nerón ofreció un espectáculo en el que un toro montó a Pasifae y señala que muchos espectadores creyeron que en la novilla de madera se escondía una mujer (12, 2). En su última aventura antes de la iniciación, Lucio se ve obligado a actuar en una de estas representaciones junto con una mujer condenada por sus múltiples crímenes: “para que intimara conmigo en el teatro ante el público” (X, 23)⁹⁷⁷, momento límite que apunta el agudo contraste con la castidad en la que viven los devotos de Isis, que abandonan los cultos fálicos en beneficio de la diosa maternal⁹⁷⁸. Si se acepta esta interpretación, puede entenderse que el libro XI de las *Metamorfosis* expone el progreso de Lucio en el conocimiento de esta verdad que es a la vez norma ética que prescribe, por ejemplo, la abstinencia sexual o prohíbe la curiosidad malsana. Por expresarlo con las palabras que Lucio se dirige a sí mismo una vez recuperada la forma humana: “cuando cediste a las bajas pasiones de los caprichos volubles de la juventud, sacaste un triste provecho a tu desaforado deseo de nuevas experiencias” (XI, 15).

La “iniciación” es condición de posibilidad de la conversión mística, de la transformación cognitiva o del progresivo desvelamiento de una verdad de naturaleza ética: conversión, transformación o desvelamiento que Lucio entiende como “triumfo sobre la adversa fortuna” (*Met.* XI, 15). Pero para ello, para triunfar sobre “la adversa

⁹⁷⁵ Cfr. S. Bartsch (1994), pp. 50-51.

⁹⁷⁶ Cfr. R. Auguet (1975), p. 105.

⁹⁷⁷ “Y mientras esperaba la fecha del espectáculo, me sentía realmente angustiado y decidido a darme muerte antes de mancharme con el contacto de una mujer tan cruel como aquella y de perder la vergüenza con la infamia de un espectáculo público como el que se preparaba” (X, 28).

⁹⁷⁸ Cfr. C. C. Schlam (1978), p. 105.

fortuna", no es suficiente con que el devoto desee iniciarse, tiene que sentir la llamada de la diosa, que acostumbra a manifestarse en sueños⁹⁷⁹. La diosa también señala el día, el ministro encargado de la ceremonia y la forma de proceder (así como los gastos que ocasiona el ritual). A continuación, el iniciado se somete a proceso de purificación, que incluye como elementos esenciales el ayuno y la abstinencia sexual, y sólo entonces realiza el sacerdote la ceremonia. En este momento, el devoto, ya iniciado, conociendo los secretos de la religión, está en condiciones de lograr la experiencia suprema del contacto directo e inmediato con la divinidad, para lo cual lo anterior ha sido condición necesaria pero no suficiente, pues esta experiencia de plenitud absoluta se alcanza más adelante en la soledad del alma consigo misma, experiencia que Lucio describe con las siguientes palabras:

Llegué hasta los confines de la muerte, y una vez aquí hube pisado el umbral de Proserpina, volví a través de los elementos; a media noche pude ver el sol deslumbrando de resplandeciente luz; tuve frente a los dioses del Infierno y del Cielo, y los honré de cerca. (*Met.* XI, 23).

Tras esta muerte simbólica el iniciado renace a una nueva vida, momento que celebra con un banquete ritual junto con la comunidad. Cabe incluso pensar que Apuleyo creía en los resurrección de los devotos o, al menos, en que la diosa tenía la posibilidad de proporcionarles una larga vida: "verás también —afirma la diosa dirigiéndose a Lucio— que sólo yo tengo atribuciones para prolongar tu vida más allá de los límites fijados por tu destino"⁹⁸⁰.

Entendida como novela alegórica, las *Metamorfosis* narran dos transformaciones: en primer lugar, de hombre a asno como castigo por la afición de Lucio a la magia y al sexo; en segundo lugar, de asno a hombre como proceso unido a la iniciación en una nueva religión. Y entre una y otra metamorfosis se sucede un tiempo de penitencia y peregrinaje en el que domina la fortuna y la maldad de los seres humanos. En esta época intermedia Apuleyo introduce varios relatos breves; el más significativo desde un punto de vista filosófico (que además ocupa un lugar central en la obra y tiene claras resonancias platónicas) es el de *Eros y Psyche*, donde se relata el proceso de purificación del alma hasta conseguir su renacimiento: la felicidad en su encuentro con la divinidad. Son temas que alcanzarán su pleno

⁹⁷⁹ Cfr. J. Alvar (2001), pp. 249 y ss.

⁹⁸⁰ Cfr. J. Alvar (2001), pp. 108-112.

desarrollo en el neoplatonismo del s. III, pero que en las *Metamorfosis* están teñidos de ambigüedad: cabe la posibilidad de que el libro XI sea una sátira y una parodia de los cultos de Isis⁹⁸¹.

Para recuperar su forma humana Lucio debe introducirse en una ceremonia isíaca y comerse una guirnalda de rosas que el sacerdote lleva en la mano; el protagonista, a estas alturas todavía con forma de asno, teme con razón que su aparición pueda causar algún revuelo entre los seguidores de la diosa. Isis le tranquiliza, instándole a que siga sus instrucciones, prometiéndole que “nadie se va a espantar del horroroso disfraz que llevas, ni nadie te va a denunciar por una malintencionada interpretación de tu metamorfosis repentina” (XI, 6). Una vez recuperada la forma humana, el sacerdote de Isis se dirige a Lucio con palabras en las que se destaca su culpabilidad y pecados⁹⁸². Sin embargo, los seguidores de la diosa interpretan el prodigio como muestra inequívoca del favor de Isis y la inocencia de Lucio⁹⁸³. El contraste entre estas dos interpretaciones, ambas presentes en el texto de Apuleyo, sugiere que hay algo que no puede tomarse en serio⁹⁸⁴. Sensación que se refuerza por el hecho de que Lucio debe pagar grandes sumas y ofrecer costosos regalos a lo largo de sus diversas iniciaciones. Al final no se sabe muy bien si el protagonista de las *Metamorfosis* es un asiduo devoto de la diosa o si padece una profunda alienación religiosa. Leída desde este punto de vista habría perfecta continuidad a lo largo de toda la novela, pues tanto en los rituales mágicos que lo transforman en asno como en su iniciación en los misterios isíacos, Lucio es un crédulo ingenuo, víctima fácil para esos charlatanes que Luciano critica en el *Alejandro* o en el *Peregrino*.

No es fácil decidir qué interpretación es más pertinente, si la que ve en las *Metamorfosis* la narración de un sincero proceso de conversión o la que lee esta misma transformación en términos paródicos.

⁹⁸¹ Cfr. S. J. Harrison (2000), pp. 244 y ss.

⁹⁸² “Después de tantas pruebas, Lucio, de tantos reveses de la Fortuna, y de pasar por las mayores calamidades, has llegado, por fin al puerto del Reposo, al altar de la Piedad. No te sirvió de nada ni la alcuernia, ni la dignidad, ni siquiera la prudencia que te adorna; cuando cediste a las bajas pasiones de los caprichos volubles de la juventud, sacaste un triste provecho a tu desaforado deseo de nuevas experiencias” (XI, 15).

⁹⁸³ “Ahí va el que ha recobrado la forma humana por la intercesión de la diosa. Bendito, ¡por Hércules!, tres veces, quien haya merecido tan evidente patrocinio del cielo por la inocencia de su vida anterior, y por su fe, porque después de haber nacido de nuevo, ha sido aceptado en el servicio divino” (XI, 16).

⁹⁸⁴ Cfr. J. Winkler (1985), pp. 204 y ss.

Tal vez esta dificultad refleje la oscuridad que reinaba por aquel entonces en unas cuestiones en las que era muy tenue la distancia entre la religiosidad sincera y el fraude conscientemente perpetrado con fines económicos bajo una fachada filosófico-religiosa, por ejemplo, pitagórica, entendiendo que Pitágoras, más que un sobrio filósofo, es una figura carismática y un hombre divino.

5) En esta época también es perceptible un resurgir del pitagorismo, acompañado de múltiples leyendas acerca del fundador de la escuela o secta. Al igual que los pitagóricos originarios, los neopitagóricos dan mucha importancia a la comprensión filosófica de las relaciones matemáticas: consideran las Ideas como números que ven como pensamientos en la mente de dios. Desde esta interpretación que relega los elementos más racionales del pitagorismo y resalta sus aspectos místico-religiosos se procedió a una falsificación o relectura, según quiera verse, de los escritos de los pitagóricos antiguos. En algunos casos la intención era fijar doctrinas transmitidas oralmente; es el caso de los *Versos áureos*, atribuidos al mismo Pitágoras y que al menos conservan en parte una tradición en verdad pitagórica. Pero en la mayoría de las ocasiones, en perfecta consonancia con el espíritu de la época, estamos ante sincretismos que atribuyen a los pitagóricos doctrinas vagamente orientales, platónicas, aristotélicas o estoicas o en las que Platón, Aristóteles y los estoicos se "pitagorizan", y por "pitagorizar" hay que entender "desmaterializar" y "hacer trascendentes".

En el mundo romano el pitagorismo había sobrevivido en sus aspectos éticos, religiosos y misteriológicos, donde la ontología del número se entiende simbólica y alegóricamente. Los números no son los mismos principios de las cosas, sino signos e índices de los principios. La mónada, por ejemplo, *no es* el concepto de unidad, sino que lo señala; de igual modo, la díada *no es*, sino que indica el concepto de desigualdad. Son signos, pero no convencionales, pues representan alegóricamente el ser de las cosas, la estructura metafísica del universo y poseen valor teológico-teosófico. La mónada se hace corresponder con todo lo positivo, con el intelecto y la divinidad, a la vez que se entiende como principio activo; la díada, por su parte, en tanto que principio pasivo, se pone en relación con lo negativo y con el mal. Pero por aquel entonces ser filósofo pitagórico era, sobre todo, seguir determinado modo de vida, el que practicó Apolonio de Tiana, que conocemos gracias la vida que le dedicó Filóstrato.

De acuerdo con Filóstrato, Apolonio aprendió las doctrinas pitagóricas con Éuxeno de Heraclea, el cual, sin embargo, "no era demasiado serio ni practicaba una filosofía activa, sino que estaba dominado por el vientre y por el sexo" (*Vida*, I, 7), mientras que Apolonio resolvió con todo rigor vivir como Pitágoras. La caracterización que ofrece Filóstrato es interesante porque permite comprender qué se entendía entonces por "pitagorismo" y qué era "practicar un modo de vida pitagórico": seguir una dieta vegetariana, ir descalzo, vestirse con prendas de lino, dejarse crecer la barba, vivir en un templo (I, 8). Apolonio se refiere a sí mismo con las siguientes palabras:

Mi sabiduría es la de Pitágoras, un hombre de Samos, que me ha enseñado a honrar a los dioses de este modo y a estar en su compañía, visibles o no visibles, a frecuentar la conversación de los dioses y a vestirme con esta lana de la tierra, pues no la ha llevado encima un animal, sino que nace pura y de cosas puras, don del agua y de la tierra, el lino. Esto mismo de dejarme crecer la cabellera, lo practico por Pitágoras, y el mantenerme puro del alimento de animal me viene también de la sabiduría de aquél. Por tanto, no podría ser ni acompañante de la bebida ni compañero en la ociosidad o la molicie, ni tuyo, ni de ningún otro, pero a tus preocupaciones arduas y difíciles de aclarar podría darte soluciones, ya que no sólo conozco lo que hay que hacer, sino también lo preveo". (*Vida* I, 32)

En calidad de filósofo pitagórico, Apolonio explica los sueños (I, 23), prevé el futuro (I, 32; III, 12; III, 42-44), se considera un dios (III, 18), libra a Éfeso de una plaga (IV, 10), conversa con Aquiles (IV, 16), resucita a una muchacha (IV, 45), etc. No puede sorprender que, al igual que Apuleyo, tuviera dificultades para deslindar sus actividades filosóficas de la magia. Merece la pena detenerse en el asunto por sus implicaciones políticas, pues Filóstrato siempre sitúa las acusaciones de confundir magia y filosofía en el marco más general de las relaciones de Apolonio con los emperadores "malos" (Nerón y Domiciano), mientras que señala que con los emperadores "buenos" (Vespasiano y Tito) siempre mantuvo excelentes lazos.

Nerón, en efecto, identificaba magia y filosofía: "el manto del filósofo era llevado entonces al tribunal bajo cargo de hechicería" (IV, 35). Musonio Rufo, por ejemplo, sufrió cárcel por este motivo y aunque las circunstancias aconsejaban que los filósofos abandonaran Roma, aún conociendo el peligro, Apolonio no dudó en encaminarse a la *urbs*, tal vez porque la virtud del sabio sólo se acredita en las dificultades y peligros: nada hay terrible para quien es en verdad filósofo y, además, como dice Apolonio a sus discípulos "no os

encomendaría yo la práctica del valor si no comportara peligros" (IV, 38). Una vez llegado a Roma, se entrevista con C. Lucio Telesino, cónsul en el año 66, y, de acuerdo con Filóstrato, hombre que "sentía cierto interés por lo divino". Apolonio define su sabiduría como "una inspiración divina y cómo debe uno suplicar a los dioses y celebrar sacrificios" (IV, 40). A los dioses, continúa, suplica se le conceda "lo debido", porque son justos, sabios y conocen los asuntos de los hombres. En I, 11 Filóstrato recoge las siguientes palabras de Apolonio:

Así pues, dado que los dioses lo saben todo, me parece que el que llega a la morada del dios y tiene buena conciencia de sí mismo debe dirigirle la siguiente plegaria: "dioses, concededme lo debido", pues debido les es seguramente a las personas puras, lo bueno, sacerdote, y a los malos lo contrario. Y los dioses que, por supuesto, obran con rectitud, al que hallan sano y sin herir por el vicio, lo envían con seguridad por este camino, tras coronarle, no con coronas de oro, sino con todos los bienes, pero al que ven manchado y corrompido por completo, lo abandonan a su suerte, demostrándoles su irritación en tanto en cuanto se atrevieron a frecuentar los templos sin estar puros.

Apolonio estaba convencido de "venerar a los dioses de una forma acorde con la razón" (VII, 19) y Filóstrato no duda de que su biografiado fue "un hombre que gozaba de estima entre los dioses" (I, 9), quizá porque criticaba la inmoralidad de la mitología (V, 14) y daba prioridad a la moralidad sobre el mito y el ritual: Apolonio no creía que pudiera influirse en el juicio de los dioses mediante sacrificios (*Vida* I, 11). Si hemos de hacer caso a Eusebio de Cesárea (*Praep. Ev.* 11-13), frente a los sacrificios y cultos externos, el santón, en la línea iniciada por Séneca, exigía una adoración interna y espiritual, donde ya se apunta esa concepción interiorizada del sacrificio que cabe encontrar, por ejemplo, en el *De abstinentia* de Porfirio.

En todo caso, estas actividades y conversaciones de Apolonio despertaron las sospechas de Nerón, máxime cuando al escuchar un trueno afirmó: "sucederá algo grande, y no sucederá" (IV, 43), sabiéndose luego que un rayo había alcanzado una copa de la que Nerón estaba a punto de beber: "El que Nerón estuviera a punto de verse alcanzado fue precisamente a lo que aludió con que algo iba a suceder y no iba a suceder" (IV, 43). Por todo ello, Apolonio tuvo que defenderse del cargo de sacrilegio contra el emperador. Sin embargo, cuando Tigelino estaba a punto de leer el memorial donde constaba la acusación "no se encontró en él ni rastro de una letra, sino que se halló ante unas páginas en blanco", ante lo cual el prefecto de la guardia pretoriana concluyó que se encontraba ante un demon (IV, 44). Tigelino se limitó a expulsar a Apolonio de Roma: "Vete adonde

quieras, pues tú eres demasiado poderoso como para ser gobernado por mí" (IV, 44).

Las relaciones de Apolonio con Vespasiano fueron más cordiales, sin lugar a dudas porque era un emperador "bueno" que se reveló contra la infame tiranía de Vitelio y no dudó en dejarse aconsejar por el filósofo. En la discusión en torno a la mejor forma de gobierno que puede leerse en V, 31-35, todos los participantes se muestran partidarios de derrocar a Vitelio. Recordando las insolencias en las que suelen caer las monarquías, Éufrates aconseja que, una vez desaparecido el tirano, se instauré la democracia⁹⁸⁵. Dión de Prusa, también presente en la conversación, recomienda al futuro emperador que conceda a los romanos la elección de su propia forma de gobierno⁹⁸⁶. Apolonio, por su parte, señala que rechazar la corona sería como pedir a un atleta vencedor que "no se proclamara su victoria, ni ciñera su cabeza con el acebuche. ¡Parecería que declamamos tonterías o que jugábamos con los esfuerzos de los demás!" (V, 35). Por lo demás, aunque a él personalmente no le preocupa ninguna forma de gobierno (pues vive "bajo el poder de los dioses"), no cree que "la grey de los hombres merezca perecer por la falta de un pastor justo y prudente", señalando que del mismo modo que uno sólo que destaca por su virtud transforma la democracia haciéndola parecer una monarquía, "así también el gobierno de uno solo que mira en todo hacia lo conveniente para la comunidad es democrático" (V, 35). Es obvio que el de Apolonio fue el consejo que más satisfizo a Vespasiano, tal vez porque en él, así como en los consejos acerca del buen gobierno que más adelante expone (V, 36), se refleja el ideario político de los Severos, bajo los que escribe Filóstrato. Aunque luego se enfriaron las relaciones entre Apolonio y Vespasiano, porque el emperador revocó la libertad que Nerón ("en una decisión demasiado prudente para ser

⁹⁸⁵ "Ya que has hecho de Vitelio la imagen de Nerón y emprendes una campaña contra él, haz lo que tienes decidido, dado que es una noble acción, pero que lo de después lo sea también. Entre los romanos se tiene en gran estima el ser gobernados democráticamente, y muchas de sus posesiones fueron ganadas bajo este régimen. Acaba con la monarquía, contra la que has expresado tales críticas, y concédeles a los romanos el gobierno del pueblo y a ti mismo el haber iniciado su liberación" (V, 33).

⁹⁸⁶ "Y si escogen la democracia, concédesela. Pues eso será para ti más glorioso que muchas tiranías y que muchas victorias olímpicas (...) Y si eligieran la monarquía, ¿a quién sino a ti les quedará a todos para asignarte el poder por votación? Pues lo que vas a brindarle a la comunidad, poseyéndolo ya, sin duda te lo darán a ti antes que a otro" (V, 34).

suya”) había concedido a los griegos, a pesar de ello, cuando Apolonio “oía hablar del buen orden de sus sucesivos actos de gobierno no mantenía en secreto su alegría y su deseo de que todo le fuera bien” (V, 41).

Apolonio también mantuvo buenas relaciones con Tito, en especial cuando tras la conquista de Jerusalén, y con el campo de batalla llenó de cadáveres, éste rechazó una corona alegando que “no lo había hecho él mismo, sino que había ofrecido sus manos al dios que había manifestado así su cólera”, actitud que mereció la aprobación de Apolonio, pues demostraba “sensatez y comprensión de lo humano y lo divino, así como que se hallaba lleno de moderación por no querer ser coronado por la sangre vertida” (VI, 29). Apolonio aconsejaba a Tito que siguiera los pasos de su padre Vespasiano, recomendándole que tomara como consejero al cínico Demetrio: “que ladrará en tu defensa frente a los demás, y frente a ti mismo, si cometieras un error” (VI, 31).

Con Domiciano las relaciones volvieron a enturbiarse, sin duda porque era, como Nerón, un tirano: “Estoy convencido —escribe Filóstrato— de que las tiranías son la mejor piedra de toque para los hombres dedicados a la filosofía” (VII, 1), por lo que no puede extrañar que Apolonio se opusiera con vehemencia al nuevo autócrata, siendo entonces acusado de brujería. Domiciano “comete injusticia contra la filosofía” (VIII, 2). En su discurso exculpatorio considera a la brujería una falsa sabiduría⁹⁸⁷, en cuya raíz hay innobles intereses económicos, mientras que él desprecia el dinero y se reivindica heredero de Pitágoras: de aquí su pobreza, su vestido de lino y su larga cabellera, así como la afirmación de que los hombres buenos “tienen algo de dios”. Es cierto que predijo la plaga de Éfeso, pero porque por su género de vida tiene los sentidos más afinados que el resto de los mortales y posee “un poder para las cosas más importantes y admirables”, pero no es un brujo, porque no se atribuye este poder a sí mismo, sino a los dioses. Filóstrato sugiere que lo que los magos saben

⁹⁸⁷ “En todo caso, a los brujos los considero falsos sabios, pues el que exista lo que no existe y el desconfiar de lo que existe, todo eso lo atribuyo a la credulidad de los que son engañados por ellos, pues la sabiduría de este arte consiste en la necedad de los que son engañados y celebran sacrificios. En cuanto a ese arte, todos sus practicantes son codiciosos, pues la ingeniosas demostraciones que hacen se las han inventado para obtener beneficios, y rebuscan grandes sumas de dinero, tratando de engañar a los que desean alguna cosa, convenciéndoles de que son capaces de todo” (*Vida*, VIII, 7, 3).

por brujería, Apolonio lo dominaba "a partir de lo que los dioses le revelaban" (V, 12)⁹⁸⁸. De acuerdo con el sincretismo al que me refería más arriba, Apolonio argumenta mezclando tesis platónicas, pitagóricas y estoicas. Merece la pena citar por extenso el texto porque refleja con precisión el clima intelectual que se vivía en la época:

Existe, sometido al dios creador, un orden. Por "orden" debemos entender todo lo que hay en el cielo, en el mar y en la tierra, de lo cual hay para los hombres una participación igual, excepto en la suerte. Pero existe asimismo otro orden sometido al hombre de bien, que no excede los límites de su sabiduría, que seguramente también tú, emperador, reconocerás que requiere un hombre hecho a imagen y semejanza de la divinidad. ¿Y cuál es la configuración de ese orden? Las almas indisciplinadas la emprenden enloquecidamente contra toda forma de organización. Las leyes les resultan trasnochadas, no hay moderación por parte alguna, las honras de los dioses se ven deshonradas, aman la charlatanería y la molicie, de las que va creciendo la pereza, mala consejera de cualquier acción. En cuanto a las almas embriagadas, saltan de un lado a otro, y nada detiene sus brincos, ni siquiera si se tomaran todas las bebidas que, como la mandrágora, se consideran soporíferas. Así pues, se necesita un hombre que se cuide de poner orden en las almas, hombre que se presenta como un dios por su sabiduría. Él se basta para apartarlas de las pasiones a las que se ven arrastrados de una forma demasiado salvaje por el trato normal, así como de la avaricia, por la que aseguran no poseer bastante si no acogen por su boca un río de dinero. Con todo, contenerlas para que no cometan asesinatos, quizá no sea imposible para un hombre de esas condición, pero purificarlas de eso, no es posible ni a mí ni al dios creador del universo. (Vida, VIII, 7, 7)

En otras ocasiones, su argumentación es más técnica, como cuando rechaza el cargo de haber degollado a un muchacho para averiguar el futuro aduciendo que los humanos son inadecuados para estas prácticas dado que se atemorizan ante la muerte⁹⁸⁹. Apolonio se

⁹⁸⁸ "¿Te parece, emperador, que hay alguien que, ansioso de parecer un brujo, pudiera atribuir a un dios lo que él mismo había conseguido? ¿Qué admiradores de su arte se ganaría, cediéndole la admiración a un dios?" (VIII, 9).

⁹⁸⁹ "El hígado, en el que los expertos en esos asuntos dicen que se halla el trípode de su propia adivinación, está compuesto de sangre no pura, pues toda la que carece de mezcla la contiene el corazón y la canaliza por las venas sanguíneas a todo el cuerpo, pero a la bilis que hay en el hígado la excita la cólera y no puede contenerse en su propio receptáculo, fluye sobre el hígado, que queda por debajo, por lo cual, toda la bilis invade las partes lisas y proféticas de las entrañas, pero cuando retrocede, por lo estímulos del temor, arrastra al mismo tiempo también la luz que hay en las partes lisas, dado que se retira entonces también lo puro de la sangre por la cual el hígado se distiende, cuando penetra naturalmente en la membrana que lo rodea y sobrenada la parte turbia. Por lo tanto, ¿qué provecho producirá, emperador, el derramamiento de sangre, si las víctimas van a carecer de significado?" (Vida, VIII, 7, 15).

presenta como un experto fisiólogo y concluye que sólo bárbaros e ignorantes inmolan seres humanos con fines adivinatorios, pues los auténticos sabios sacrifican cabritas y corderos, "dado que son animales estúpidos y que no se dan cuenta de lo que se les avecina". Apolonio, obviamente, fue absuelto de los cargos de brujería, lo cual no le impidió abandonar el tribunal "de una forma sobrenatural y no fácil de contar" (*Vida VIII, 8*).

Apolonio también conoció a Nerva, que se puso en contacto con él tan pronto como, tras el asesinato de Domiciano, se hizo con el poder. El santón le respondió con las siguientes y enigmáticas palabras: "Estaremos juntos, emperador, muchísimo tiempo, durante el cual, ni mandaremos sobre nadie, ni nadie sobre nosotros" (*VIII, 27*). Filóstrato entiende que estaba profetizando tanto su propia muerte como la brevedad del reinado de Nerva. Al poco tiempo murió Apolonio, si bien poco después apareció para demostrar la inmortalidad del alma, diciendo unos versos que sintetizan todo su pensamiento:

Inmortal es el alma, mas no propiedad tuya, sino de la Providencia.
 Tras la extinción del cuerpo, de sus cadenas libre, como un raudal corcel,
 sin esfuerzo, de un salto, se mezcla con el aire liviano,
 pues aborrece su terrible y trabajosa servidumbre.
 Para ti ¿qué ventaja hay en ello? Pues será cuando no existas cuando lo crearás
 ¿Para qué, mientras estás entre los vivos, te afanas por esas cosas?
 (*VIII, 31*)

Filóstrato comenta que estas palabras de Apolonio quedaron fijadas "como un trípode oracular acerca de los misterios del alma" para que de esta forma, conociendo su naturaleza, "caminemos animosos al lugar que las Moiras nos tiene asignado", y concluye su biografía señalando que Caracalla le dedicó un templo "porque ni siquiera los emperadores le negaron los honores de los que ellos mismos eran merecedores".

Filóstrato, gracias al cual conocemos estos y otros pormenores no menos sabrosos de la vida de Apolonio, no fue un personaje marginal miembro de algunas de los múltiples sectas que pululaban en el Imperio de aquel entonces. Todo lo contrario, pertenecía al círculo de la emperatriz Julia Domna, esposa de Septimio Severo y descendiente de una noble familia siria vinculada con cultos solares de origen oriental. Y fue por encargo de la emperatriz, que veía en Apolonio un modelo de fusión entre religión y filosofía, que Filóstrato redactó su vida con el objeto de liberarlo de la acusación de magia negra.

Estamos en un mundo en el que el tránsito entre filosofía, religión y magia se da sin solución de continuidad. Según la *Historia augusta* Alejandro Severo, de la misma dinastía, adoraba en su capilla privada imágenes de los emperadores divinizados, de Apolonio, Cristo, Abraham y Orfeo. En este contexto, el pitagorismo y el platonismo presentan la doble ventaja de poseer aspectos místicos ya en sus formulaciones más iniciales y de tener el prestigio de estar incardinados en la tradición más genuinamente griega.

* * *

Nos encontramos en un tiempo en el que la barbarie, lejos de ser asunto exclusivo de las *gentes exterae*, se encuentra amenazadora por todas partes, esos momentos en los que la seguridad externa de la *pax romana* se unía a la conciencia difusa de la esencial inseguridad de la condición humana⁹⁹⁰. Longino fue consciente de estas tensiones⁹⁹¹. Epícteto también contraponen la *pax romana*, externa y superficial, con la verdadera paz interior que sólo nace de la razón y la filosofía⁹⁹². Tal vez por ello sea fundamental el tema del *theios aner* que busca asemejarse a la divinidad, así como la enorme importancia que adquiere la reflexión sobre el más allá. En algunos círculos se hace imperativo el deseo de alcanzar un estatuto divino, más allá de las distinciones entre romanos, griegos y bárbaros. Porfirio decía que Plotino "no soportaba hablar ni de su linaje, ni de sus progenitores, ni de su patria" (*Vit. Plot.* I, 1-4). No sorprende tampoco que el problema del mal pase a primer plano.

Dado que divinidad sigue haciéndose cada vez más insondable e inefable, urge pensar la relación entre la absoluta trascendencia y la total contingencia. Continúan introduciéndose instancias mediadoras: junto al dios supremo, señor y rey de todas las cosas, aparece el

⁹⁹⁰ Cfr. E. R. Dodds (1975), p. 22.

⁹⁹¹ "No es la paz mundial la que destruye las grandes naturalezas, sino esa guerra sin fin, que tiene sometidos nuestros deseos y, además de esto, por Zeus, esas pasiones que acechan la vida presente y la empujan y la destruyen completamente" (*De sublim.* 44, 6).

⁹⁹² "Ved, en efecto, como una gran paz César [Trajano] parece habernos procurado; que ya no hay guerras, ni combates, ni grandes latrocinios, sino que a toda hora se puede caminar, navegar de levante a poniente. Mas ¿acaso también puede procurarnos paz con la calentura, con el naufragio, acaso con el incendio, o con el terremoto, o con el rayo? No puede. ¿Con el amor? No puede. ¿Con las penas? No puede. ¿Con la envidia? No puede. Con nada de eso, en suma" (*Plát.* III, 13, 9-10).

demiurgo como segundo dios y el mundo como tercero. El Ser supremo se vuelve sobre sí mismo, no necesita realizar ninguna actividad puesto que la acción creadora es obra de demiurgos que tienen a las Ideas como modelos. La consideración del mundo no como obra del dios supremo, sino de divinidades subordinadas, tendrá considerable influencia, puesto que permite descargar a la divinidad máxima de la responsabilidad del mal: un problema agudo en la gnosis y en la primera filosofía cristiana.

La tendencia general es monista, pues se quiere deducir toda la realidad a partir de la mónada; ahora bien, el monismo materialista de origen estoico se reinterpreta en clave espiritualista. Los esfuerzos más estrictamente filosóficos apuntan a derivar la totalidad de la realidad a partir de un Uno inmaterial e incorpóreo, incluyendo al mismo hombre, que debe recorrer el camino inverso: reintegrarse en el Uno, o lo que es lo mismo: des-materializarse, espiritualizarse, separar el alma del cuerpo en definitiva, divinizarse como hizo Pitágoras: un hijo de dios devenido humano cuya filosofía es, así, una revelación divina. Pitágoras es un verdadero demon, un ser intermedio entre el más acá y la absoluta trascendencia de la divinidad. Este último aspecto tiene importancia y presencia histórica real, pues en el mundo romano siempre hubo individuos que cultivaron los misterios órfico-pitagóricos y las formas de culto relacionadas con ellos, lo cual está en perfecta consonancia con las prácticas características de algunas formas de la religiosidad romana imperial que apuntaban a liberarse del *fatum*. Es, por ejemplo, el caso de la gnosis.

XXIII. PLOTINO, LA GNOSIS Y EL PROBLEMA DEL MAL

1) En la gnosis sigue vigente la exigencia délfica del “conócete a ti mismo” en orden a elaborar un conjunto de estrategias para ocuparse de uno mismo. Sucede, sin embargo, que en la tradición platónica y neoplatónica la inquietud de sí, por decirlo con Foucault, se concibe sobre todo como autoconocimiento: el sujeto se ocupa de sí en la medida en que se conoce a sí mismo, sabiéndose de algún modo participe de lo divino, porque la identidad de naturaleza es condición para que el sujeto pueda conocer lo que él mismo es. El sujeto, en definitiva, es su alma y el alma sólo puede ocuparse de sí misma conociendo lo que ella verdaderamente es, lo cual, a su vez, sólo se consigue cuando el alma se vuelve hacia lo divino. La gnosis y Plotino comparten la misma secuencia: conocerse, conocer lo divino, reconocer lo divino en uno mismo, pero conocerse, ya lo señalaba más arriba, implica transformarse, porque el sujeto, tal y como es, no es capaz de verdad: de aquí, escribe Foucault, el doble juego del platonismo: “replantar sin cesar las condiciones de espiritualidad que son necesarias para tener acceso a la verdad y, a la vez, reabsorber la espiritualidad exclusivamente en el movimiento del conocimiento, conocimiento de sí mismo, de lo divino, de las esencias”⁹⁹³. Y al menos hasta cierto punto puede sostenerse que mientras que Plotino se atuvo a este programa con todo rigor y coherencia, la gnosis se percató de la imposibilidad de universalizar estas elevadas exigencias; de aquí la necesidad de ayuda externa que tienen muchos hombres incapaces de entender las prácticas de espiritualidad en términos cognitivos y racionales. La cuestión del mal puede servir para plantear con mayor precisión estas sutiles y complejas diferencias que deben situarse en el centro filosófico de la religiosidad imperial.

Porfirio tituló “Contra los que dicen que el Demiurgo del cosmos es malo y que el cosmos es malo” al tratado II 9 [33] de las *Enéadas*. Posteriormente, al editar los escritos de su maestro de manera sistemática, prefirió rotularlo “Contra los gnósticos” y es muy probable que los miembros del círculo plotiniano conocieran bajo este epígrafe más general los cuatro tratados dedicados a señalar las

⁹⁹³ M. Foucault (2005), p. 85.

diferencias entre sus posiciones y las gnósticas (III 8 [30], V 8 [31], V 5 [32], II 9 [33])⁹⁹⁴. La reordenación sistemática de las *Enéadas* justifica el cambio, pues presentar II, 9 [33] como una investigación sobre la bondad o maldad del Demiurgo y del cosmos permite enlazarlo con la temática cosmológica de esta *Segunda Enéada* guardando al menos la apariencia de continuidad temática. El título presenta la ventaja adicional de realzar la polémica en torno al platonismo que también subyace en este texto, pues aunque los gnósticos afirman de manera taxativa la maldad radical del cosmos y su hacedor se sienten herederos de Platón, a pesar de que en el *Timeo* puede leerse que al demiurgo “sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello” (30 a 6-7). Plotino, por su parte, considera que los gnósticos “falsean” y “desacreditan” las doctrinas y opiniones platónicas (II, 9 [33], 6, 13 y ss.).

La gnosis es un movimiento intelectual complejo y variado. Los especialistas convienen en llamar “gnosticismo” a un conjunto de doctrinas y teorías que surgen a partir del siglo II; la “gnosis”, en cambio, sería el conocimiento de los misterios divinos, reservado a una elite, que permite liberarse del destino. Lo que podría denominarse la “familia gnóstica” comparte un conjunto de tesis generales que conocen una infinidad de matizaciones y particularidades que ahora no hacen al caso, será suficiente con recordar que todos ellos, entremezclando el discurso platónico con la exégesis neotestamentaria, sostienen que en el hombre habita una chispa divina que procede del mundo celestial, mas por una falta o porque así lo ha dispuesto el destino ha caído en este mundo sensible sometido al nacimiento y la muerte. Los hombres, empero, poseen algo sobrehumano en sí, y unos pocos de ellos, una minoría de varones, aun en medio de la maldad y corrupción más extremas, pueden despertar este elemento divino para reintegrarlo al mundo superior del que era originario, liberándose de este modo del mal y la fatalidad⁹⁹⁵. Servio describe del siguiente modo el proceso de caída:

Según las almas descienden, se van invistiendo del torpor de Saturno, la ira de Marte, la concupiscencia de Venus, la lujuria de Júpiter; todas estas adherencias producen confusión en las almas, de suerte que ya no son capaces de utilizar su propia potencia y sus propias facultades. (*In Aen.* VI, 714)

⁹⁹⁴ De acuerdo con R. Harder (1971), estos cuatro tratados constituyen “un nuevo escrito de Plotino”.

⁹⁹⁵ Cfr. U. Bianchi (1970), pp. XX-XXI.

Puede entenderse que el alma humana tiene un núcleo o una chispa divina a la que se adhieren, como envoltorios o vestiduras, una serie de capas que ocultan su verdadera y auténtica naturaleza divina, según una estructura similar pero inversa a la del cosmos en su totalidad, cuyo envoltorio más externo, donde habitan los dioses, se corresponde con el más íntimo del alma humana, mientras que el estrato más externo de los seres humanos, de naturaleza material y rebosante de males y vicios, se asocia con este mundo nuestro, que es, en efecto, lo que está más dentro en el esquema esférico del cosmos. De manera paralela, la topología externa del ascenso a través de las esferas puede interiorizarse como la progresiva liberación de todas esos sedimentos que habían ido pegándose al alma en su descenso. "La dinámica de una progresiva autotransformación espiritual—escribe Hans Jonas—se corresponde con el empuje espacial a través de las esferas celestes. De ese modo, la propia transcendencia podía volverse inmanencia, de suerte que el entero proceso se convertía en espiritual y se ponía dentro de la órbita del sujeto"⁹⁹⁶.

La gnosis sería así una más de las muchas doctrinas que sustentan la tesis de la degradación de lo divino y la necesidad de un saber de redención; su peculiaridad radicaría en plantearla dentro de un complejo marco teórico que en el caso de la gnosis valentiniana, que con toda probabilidad está por detrás de las críticas plotinianas, puede resumirse en los siguientes puntos. Existen tres hipóstasis divinas: el Sumo Transcendente (también llamado Pre-Principio, Pre-Padre y Abismo), el Intelecto o Pensamiento (también llamado Gracia y Silencio) y el Alma o *Sophía*. El Sumo Transcendente es absolutamente transcendente: más allá del ser, del uno y del intelecto; con palabras de Ireneo: "es para ellos [los gnósticos] inabarcable en su manera de ser e invisible, sempiterno e ingénito". Pensamiento y Silencio vivieron en común "infinitos siglos en magna paz y soledad". Continúa Ireneo:

Una vez, pensó este Abismo emitir de su interior un principio de todas las cosas, y esta emisión que pensaba emitir la depositó a manera de simiente en Silencio, que vivía con él, como en una matriz. Habiendo ella recibido esta simiente y resultado grávida, parió un *noús*, semejante e igual al emiteinte, y único capaz de abarcar la magnitud del Padre. A este *noús* lo llaman también Unigénito, Padre y Principio de todas las cosas. Junto con él fue emitida Verdad (*Adv. Haer.* I, 1, 1).

⁹⁹⁶ H. Jonas (1992), p. 166.

También para Platón el cosmos es único, unigénito y amado de dios (*Tim.* 31 a-b). De esta “primera y principal Tétrada pitagórica” (también llamada Raíz del universo) se deriva un drástico dualismo cosmológico: entre el mundo superior (*pléroma*) y el inferior (*kénoma*) hay una radical diferencia, si bien existe un espacio intermedio que participa de ambos (la *ogdóada*, el octavo cielo en la esfera de las estrellas fijas). Se suceden entonces las emisiones y la multiplicación de entidades. El *pléroma* está compuesto por treinta eones, que de esta manera llamaban los gnósticos a las entidades o personificaciones del mundo superior y pleromático: una Ogdóada (Abismo y Silencio, Mente y Verdad, Lógos y Vida), una década (diez seres engendrados por Lógos y Vida) y una dodécada formada por seis parejas engendradas por Hombre e Iglesia.

El Unigénito, por su parte, ha sido emitido para que exista una imagen asequible del Padre supremo, que así se da a conocer en aquél a través del conjunto de virtualidades que constituyen el pleroma⁹⁹⁷. No hace falta señalar que tan difícil conocimiento queda reservado a unos pocos elegidos. El Primogénito, pues, es la imagen terrena del Unigénito: a través de aquél se refleja éste, pudiendo así ser conocido. Por esto en la *gnósis* o conocimiento está la salvación. Logos y Vida emiten al eón Hombre, no el hombre empírico y sensible, sino el modelo de ser racional plenamente habitado por la chispa divina a la que me refería antes. El Hombre se empareja con el eón Iglesia, la comunidad de los elegidos, de donde se sigue con necesidad que el conocimiento y la salvación sólo está al alcance de unos pocos.

El problema puede plantearse en los siguientes términos: el eón Sabiduría desea conocer al Padre, al Unigénito. La alegoría es clara: el consorte de *Sophía* es Deseado, el *deseo* común a todos los eones de allegarse lo más posible al Sumo Trascendente, un deseo conforme a la voluntad suprema, pero sólo en la medida en que se mantenga dentro de ciertas fronteras, respetando los límites de la economía cósmica y cognoscitiva deseada por el Padre. Los eones —explica Ireneo— “concebían en su paz un cierto deseo de ver al que había emitido su simiente y de saber acerca de la raíz sin principios”. Sabiduría, sin embargo, “experimentó una pasión sin el abrazo de su cónyuge, Deseado”: al ver que todos los demás eones estaban unidos en conyugios mientras ella carecía de cónyuge, lo buscó en las

⁹⁹⁷ Sigo las explicaciones de J. Montserrat Torrents (1983), pp. 259 y ss.

regiones inferiores, "donde alumbraba un fruto congruente a las circunstancias morales de su aventura"⁹⁹⁸.

Lo que había tenido su comienzo con los que estaban en torno al Intelecto y la Verdad, se concretó en esta descarriada, en apariencia por causa del amor, pero de hecho por audacia, porque no tenía comunidad con el Padre perfecto, como la tenía el Intelecto (*Adv. Haer.* 1, 2, 2).

El proceso habría sido fatal, pues por la audacia de *Sophía* lo que era un deseo legítimo se convirtió en una pasión desordenada de saber que arrastró consigo a la totalidad de los eones, dada la solidaridad óptica que los une. Por eso el Todo de los eones necesita redención. Dicho de otra manera, aunque el mal surgió por el deseo inmoderado de Sabiduría, afecta, sin embargo, a la totalidad de la realidad, superior e inferior. La pasión de Sabiduría se resolvió a su vez en tres pasiones: temor, tristeza y perplejidad. Hay, sin embargo, una fuerza llamada Límite "que consolida y conserva a los eones fuera de la inefable grandeza", esto es, que separa al Sumo Transcendente y al Pleroma situando a Sabiduría en el marco pleromático en el que cumple su cometido dentro de la economía del Todo sin permitir la audacia de querer conocer el verdadero y auténtico primer principio, absolutamente trascendente y de todo punto inefable e incognoscible. La gnosis perfecta del Padre queda reservada al Unigénito, en el mundo inferior reina la más absoluta de las ignorancias, si bien entre esta perfección y la ignorancia cabe el conocimiento racional, mas sólo para aquellos que por ser Iglesia reciben la iluminación de Cristo-Logos. Vuelvo a citar a Ireneo:

Cristo les enseñó la naturaleza del conyugio, [ya que eran capaces de acceder a la comprensión del Ingénito] y anunció entre ellos el conocimiento del Padre, a saber, que es inabarcable e incomprensible, que no se le puede ver ni oír, sino solamente a través del Unigénito, y que la causa de la eterna permanencia de los eones reside en la incomprensible del Padre, mientras que la causa de su generación y de su formación depende de lo que en él hay de comprensible, esto es, el Hijo. (*Adv. Haer.* 1, 5).

El Límite, pues, escinde a *Sophía*: en parte la redime al reintegrarla a su puro ser substancial y en parte la expulsa del Pleroma: surge así la Sabiduría inferior o *Achamot* (también llamada Madre) y la determinación abstracta del mal a la que me refería más arriba se concreta cosmológicamente, pues el pecado de *Sophía* es al mismo

⁹⁹⁸ I. Gómez de Liaño (1998), p. 450.

tiempo principio de la emanación del mundo inferior y material. Interviene el Demiurgo a modo de eslabón entre lo incorporeal (la materia inteligible) y lo corporal, formando a los “seres corporales a partir de los incorporeales” (*Adv Haer.* I, 5, 2), mas ignorando los modelos: “ignoraba los modelos de las cosas que hacía y aun la existencia de la Madre misma, creyendo serlo él todo” (*Adv. Haer.* I, 5, 3).

Una vez creado el mundo, el Demiurgo hizo al hombre terreno a partir de la materia no del todo degradada, materia incorporeal, derivada de las pasiones de Sabiduría. El hombre, pues, es material, si bien el Demiurgo insufló a algunos de estos hombres materiales su propia sustancia, la sustancia psíquica: surgen así los “hombres psíquicos”, hechos “a semejanza” del Demiurgo. Es también el momento del Cristo-Salvador, que completa el momento de iluminación con el de redención: gracias a su labor redentora la Sabiduría se convierte en madre de algunos hombres a través del Demiurgo, que en estos momentos actúa en la ignorancia como mero eslabón intermedio; estos hombres, los “espirituales”, escogidos por el Salvador, reciben el elemento espiritual (si bien imperfecto) de Sabiduría. Tenemos así tres tipos de hombres: los híficos (cuya sustancia puramente material no es otra cosa que las pasiones de Sabiduría), los psíquicos (cuya sustancia es material y también psíquica) y los espirituales (compuestos de las sustancias material, psíquica y espiritual).

Con estas explicaciones no se decide tanto una antropogénesis y una antropología cuanto una soteriología, pues cada uno de estos tipos de hombres representa posibilidades distintas de salvación⁹⁹⁹. El constructo teórico se justifica y alcanza coherencia desde su final, cuando los gnósticos dibujan su propia autocomprensión como

⁹⁹⁹ “Y por esto, precisamente, vino el Salvador a lo psíquico, porque tiene libre arbitrio, para salvarlo. Pues sostienen que recibió las primicias de aquellos a los que iba a salvar: de *Achamot* recibió lo espiritual, del Demiurgo se revistió del Cristo psíquico, de la economía recibió el cuerpo como vestido, poseedor de sustancia psíquica, construido con un arte secreto de modo que resultara visible, tangible y pasible. Pero nada en absoluto recibió —dicen— de material, pues la materia no es capaz de salvación. Se dará la consumación cuando se forme y alcance la perfección en el conocimiento todo lo espiritual, es decir, los hombres espirituales que poseen el perfecto conocimiento acerca de Dios y han sido iniciados en los misterios de *Achamot*. Y sostienen que los tales son ellos mismos, precisamente” (*Adv. Haer.* I, 6, 1).

“elegidos”, hombres “espirituales” a imagen de los ángeles del Salvador que constituyen la verdadera Iglesia gnóstica. Sólo ellos poseen la gnosis y sólo ellos puedan transmitirla a los restantes hombres, siempre y cuando sean “psíquicos”, cuya alma se esfuerza por retornar al mundo superior, y no meramente “hílicos”, cuya sustancia es sólo material y que por tal motivo serán destruidos al final de los tiempos, cuando el fuego aniquile todo lo material (“la materia no es capaz de salvación”). El alma de los espirituales y los psíquicos, por el contrario, asciende hasta lo alto y disfruta de beatitud eterna, pero sólo la de los primeros, cuando se consumen los tiempos, se remontará hasta su verdadero origen y conseguirá la felicidad perfecta, escapando de este modo de la fatalidad y del destino, porque sólo ellos (tras pruebas tan duras como las que atravesó Odiseo antes de regresar a Ítaca o los hebreos que debieron recorrer el desierto antes de ver la tierra prometida o como las que padeció Eneas antes de pisar suelo itálico) han comprendido en este mundo que no son de este mundo, porque la patria del gnóstico no pertenece al mundo, sino que está dentro de él, es él mismo¹⁰⁰⁰. Muy pocos pueden alcanzar estas cimas de conocimiento y autoconocimiento: sólo los hombres espirituales, aun en medio de los más terribles sufrimientos, saben que les ama Sabiduría, que ha compartido con ellos el dolor de la caída y del alejamiento del Padre, pero *sabe* de Él, de su verdad y su luz.

Si me he detenido aunque sea con brevedad y a grandes rasgos en el gnosticismo es porque representa una versión intelectualizada (al menos en la medida en que posee un fuerte sustrato filosófico) de tendencias muy presentes en la religiosidad imperial, que insinúan el descrédito y la inoperancia de las formas de culto oficiales y más institucionales, incapaces de dar la cálida acogida personal y reconfortadora que proporcionaba un dios particular, venerado dentro de un grupo del que el fiel podía esperar confianza y seguridad¹⁰⁰¹. El gnosticismo satisfacía la necesidad que sentían algunos individuos de reunirse en un grupo limitado de escogidos, al margen de las celebraciones oficiales, con la ventaja adicional de presentar las necesidades soteriológicas (tan bien servidas por las religiones orientales) bajo la forma del canon intelectual grecolatino: el *Timeo* al servicio de místicas de redención y salvación.

¹⁰⁰⁰ Cfr. I. Gómez de Liaño (1998), p. 470.

¹⁰⁰¹ J. Bayet (1984), p. 208.

Por otra parte, las diversas sectas gnósticas también ponían a disposición de los fieles un clero especializado capaz de enseñar y dirigir las conciencias. No hay que olvidar que la gnosis es conocimiento salvífico, pero que esta soteriología sólo puede obtenerse dentro de grupos muy concretos y determinados en cuyo seno, en principio, desaparecen todas las diferencias, porque la condición de físico, psíquico o espiritual es independiente del *status* social. Muchos son los llamados, pocos los elegidos, porque aún cuando la secta está abierta a todos, sólo una minoría tiene la fuerza y el valor necesarios para seguir sus elevadas exigencias. De aquí la necesidad de sacerdotes, por la debilidad inherente a la mayoría de los seres humanos.

Cabe incluso suponer la existencia de rituales místéricos gnósticos, desconocidos pero que cabe imaginar celebrados por los hombres espirituales y dirigidos a individuos que experimentan el delicioso tormento de ignorar si se encuentran entre los elegidos, la duda de no saberse con entera certeza hombre psíquico, el miedo de ser hombre material, la progresiva superación de este temor al someterse a los consejos y exigencias de los hombres espirituales, apropiándose de este modo de los elevados misterios que acercan a ellos. En algunas sátiras de Luciano se leen las formas más toscas de esta forma de proceder, que es, por cierto, la misma que experimenta Lucio en los momentos finales de las *Metamorfosis* de Apuleyo, y aunque la gnosis representa el otro extremo, pues su fe toma pie en formas de conocimiento muy elaboradas, el sentimiento es idéntico: la confrontación continua entre lo humano y lo divino, el desequilibrio entre las exaltadoras promesas de inmortalidad y la obsesión por la indignidad humana, entre el esfuerzo de perfeccionamiento moral y la sujeción fanática a ritos extraños y complicados¹⁰⁰².

2) Que Plotino redactara una especie de *paidéia* anti-gnóstica para uso interno de su escuela permite suponer que era consciente de la proximidad entre sus tesis y las gnósticas¹⁰⁰³. El maestro se dirige a "algunos de nuestros amigos, que, habiendo topado con esta doctrina [la gnóstica] antes de hacerse amigos nuestros, no sé cómo perseveran en ella" (II 9 [33], 10, 4-5); urge contraponer los sublimes misterios del platonismo a las falsas *Revelaciones* de los gnósticos¹⁰⁰⁴.

¹⁰⁰² J. Bayet (1984), p. 249.

¹⁰⁰³ Cfr. V. Cilento (1971).

¹⁰⁰⁴ Cfr. J. Igal (1985), p. 232.

Tomando pie en los conceptos de *praxis*, *poiesis/téchne* y *theoría* Aristóteles había dividido los saberes en prácticos, productivos y teóricos o contemplativos (*Mtf.* 1025 b y ss.)¹⁰⁰⁵; para Plotino, por el contrario, *poiesis* y *theoría* guardan una profunda unidad, porque la producción nace de la contemplación. A diferencia de los gnósticos, que pensaban que la creación del mundo era fruto de una inteligencia discursiva demiúrgica, Plotino sostiene que su producción surge de la contemplación del mundo inteligible. De donde se sigue que el mundo sensible (producto de un Alma que contempla el mundo inteligible) no puede ser malo, si bien tampoco perfectamente bueno. El tratado V 8 [31] investiga la verdadera naturaleza de la Inteligencia, argumentando que el mundo inteligible es bello. La belleza del arte no reside en la materia, pues el arte no es imitación de un modelo visible, sino imposición de una forma generada por la fantasía creadora del artista, como, por ejemplo, la que poseía Fidias, el cual “no esculpió la estatua de Zeus a imagen de ningún modelo sensible, sino concibiéndolo tal cual Zeus sería si quisiera aparecérsenos visiblemente” (V 8 [31], 1, 38-40). En un segundo paso, analizando la belleza de los seres vivientes, Plotino afirma que la belleza no reside en lo exterior, sino en el interior: que no está en la magnitud “lo muestra la belleza existente en las enseñanzas, la existente en las ocupaciones y, en general, la existente en las almas” (V 8 [31], 2, 36-39)¹⁰⁰⁶.

La dialéctica ascendente de la belleza (*physis* → *psyche* → *nous*), que se corresponde con la escala de grados de contemplación (*physis* → *aisthesis* → *nous*), pone de manifiesto, de nuevo contra los gnósticos, que en el mundo sensible todavía hay luz y belleza, más aún, que entre claridad y tinieblas no hay lucha y oposición eternas, sino una escala gradual ascendente que lleva o puede llevar de las segundas a la primera: si el Modelo es bello también lo será, en la medida de sus

¹⁰⁰⁵ Cfr. S. Mas (1995).

¹⁰⁰⁶ “Se da, pues, aun en la naturaleza una razón de belleza que es modelo de la existente en el cuerpo. Pero mas bella que la existente en la naturaleza es la existente en el alma, de la que proviene la existente en la naturaleza. Nitidísima, empero, y ya prominente en belleza es la existente en un alma virtuosa, porque adornando el alma e iluminándola con luz venida de otra luz superior, que es Belleza primaria, le hace colegir, al estar ella misma en el alma, cómo es la razón anterior a ella, la que ya no es inmanente ni está en otro, sino en sí misma. Y por eso tampoco es razón propiamente, sino autora de la razón primaria, que es la belleza inmanente en una materia psíquica. Esa otra, en cambio, es inteligencia, la Inteligencia incesante, y no inteligencia intermitente, puesto que es adventicia a sí misma” (V 8 [31], 3, 1-11).

posibilidades, lo derivado de él: "Y por esto no tienen razón los que vituperan este mundo, excepto naturalmente en cuanto éste no es aquel" (V 8 [31], 8, 8). El tratado finaliza con una invitación a acercarnos a la belleza suprema (formal e interior) por el camino de la interiorización.

El tratado "Que los inteligibles no están fuera de la Inteligencia. Sobre el Bien" (V 5 [32]) prosigue la investigación del proceso de ascenso hacia el Bien, que había comenzado en V 8 [32] con la indagación acerca de la Belleza y que continua con la demostración de la Verdad de la Inteligencia, pues ésta posee y se identifica con los inteligibles: la Inteligencia es la totalidad de los seres inteligibles (los seres verdaderos), o lo que es lo mismo, Inteligencia y Verdad son una y la misma cosa, tesis esta que tiene claros antecedentes en la filosofía griega¹⁰⁰⁷, pero que Plotino expresa con un lenguaje pleno de resonancias místicas y religiosas: la identidad de Inteligencia, Ser y Verdad se presenta como un dios, pero un dios "segundo", porque como culminación de todo el proceso ascendente aparece el primer Principio como Uno y como Bien, que "está sentado y entronizado encima de la Inteligencia cual sobre un bello pedestal suspendido de aquél"¹⁰⁰⁸.

Llegamos así al capítulo 4 de este mismo tratado donde se explica "el Uno pura y sustantivamente uno" desde una triple perspectiva: el Uno-Bien como hipóstasis, unidad trascendente y verdadera que coincide consigo misma; la unidad dual de la Inteligencia, que no es otra cosa que sus inteligibles en tanto que son inteligidos; la unidad del Alma y sus producciones, porque los seres son en la medida en que participan de la unidad que proviene del Uno: "cada uno de los posteriores al Primero posee en sí una como Forma de aquél" (V 5 [33], 5, 11-12). Lo cual, sin embargo, sólo se atisba una vez se ha mostrado el Uno-Bien. Como de este primer Principio sólo puede afirmarse que está más allá del ser y de la forma (V 5 [33], 6, 1-6), que es negación de toda multiplicidad (V 5 [33], 6, 26-28), como de Él, en

¹⁰⁰⁷ Cfr. A. H. Armstrong (1960).

¹⁰⁰⁸ "Porque aquél [el Uno-Bien], en el cortejo, no debía marchar detrás de algo inanimado, ni siquiera inmediatamente detrás del Alma. Antes que él debía desfilar una 'Belleza imponente', del mismo que, en el cortejo de un gran rey, abren la marcha los menos importantes; detrás de ellos avanzan otros más y más importantes, más y más augustos. Los cercanos al rey son ya más regios. Luego los más estimados después del rey. Detrás de todos ellos aparece de súbito el gran rey en persona, y cuantos no se adelantaron a marcharse satisfechos con las apariciones anteriores a la del rey, le suplican y le adoran" (V 5 [33], 3, 1-14).

definitiva, sólo puede hablarse de forma negativa, no sorprende que al querer decir lo inefable Plotino se vea obligado a recurrir a una imaginiería de fuerte coloración mística: la Inteligencia, vuelta sobre sí misma, ya no ve objetos, “sino una luz absoluta, solitaria, pura, autosubsistente, aparecida súbitamente” (V 5 [33], 7, 33). El Uno-Bien se remonta “por sobre la Inteligencia misma contemplante”¹⁰⁰⁹.

De nuevo volvemos a estar próximos a las tesis gnósticas: la divinidad se manifiesta y redime a aquellos que por poseer un saber especial han sido capaces de comprender sus misterios. Pero Plotino no hace concesión alguna a la necesidad (tan vivamente sentida en la época) de rituales y cultos visibles y eficaces: su soteriología es tan rigurosa y de tan elevadas exigencias que ni tan siquiera sus allegados más íntimos fueron capaces de comprenderla. Cuenta Porfirio que “cuando Amelio se volvió aficionado a los sacrificios y andaba al retortero de templo en templo” quiso que el maestro le acompañara a una de estas ceremonias; Plotino respondió: “Ellos [los dioses] son los que deben venir a mí, y no yo a ellos”. Porfirio confiesa no comprender qué quiso decir el maestro “con estas palabras tan altaneras” (*Vit. Plot.*, 10, 33-38).

Se comprenden, sin embargo, si se atiende al tratado II 9 [33], donde Plotino resume y recupera las tesis anti-gnósticas apuntadas en los textos citados. No será necesario insistir en las críticas ya señaladas y que, en general, lejos de toda ecuanimidad, están realizadas desde sus propios planteamientos y categorías: hay tres y sólo tres hipóstasis, por lo que son superfluos el pléroma gnóstico y su multiplicidad de eones; la Inteligencia es indivisible; el Alma es única y es bella; el cosmos no es fruto de una deliberación, sino producto de una contemplación previa a toda deliberación, etc. Interesan más en

¹⁰⁰⁹ Porque la Inteligencia estará fija y atenta a la contemplación, con la mirada puesta nada más que en la Belleza, toda vuelta y entregada a aquella. Y estando así fija y como rebosante de ardimiento, lo primero de todo se vio a sí misma hermoçada con acrecida belleza y resplandeciente, como estando aquél cercano. Aquél, por su parte, no vino, como se podía esperar, sino que llegó sin llegar. Porque fue visto como quien no vino, sino que está presente antes que todos, aun antes de llegar la Inteligencia; la que llegó es la Inteligencia, como también es la Inteligencia la que se ausenta, porque no sabe dónde debe estar ni donde está aquél, esto es, en ninguna parte. Y si le fuera posible a la Inteligencia misma no estar en ninguna parte, no sólo localmente —pues ni aun la Inteligencia está en lugar alguno— sino absolutamente en ninguna parte, estaría siempre mirando a aquél. Aunque no mirándolo, sino siendo con él una sola cosa, y no dos. (V 5 [33], 8, 9-20).

estos momentos otras objeciones quizá más alejadas del núcleo metafísico de su filosofía, pero tal vez por ello más pertinentes a la hora de comprender el clima intelectual de la época.

En primer lugar, Plotino critica los poderes extraordinarios que los gnósticos dicen poseer; no hay que olvidar que nos encontramos ante hombres que se autoconciben como “elegidos”¹⁰¹⁰. Los “altaneros” son los gnósticos, que con sus ritos y cultos pretenden influir en los dioses. Plotino no rechaza la existencia y efectividad de los hechizos mágicos (cfr., por ejemplo, IV 40 [28], 40), niega la pertinencia teológica de tales prácticas para “ir” hacia los dioses; la divinidad, escribe, “está presente en todas partes” (VI 5 [23], 4, 6), “las cosas últimas subsisten por naturaleza en las penúltimas, y éstas, en las anteriores, y así la una en la otra hasta llegar al Primero, que es Principio” (V 5 [32], 9, 5-8). De donde se sigue que no caben atajos, sólo la dialéctica ascendente permite llegar a lo más alto; ahora bien, la dialéctica es *theoria*, que sólo se da en la intimidad del alma consigo misma, no en la exterioridad de ritos y prácticas culturales.

El alma, elevándose, deviene Inteligencia (IV 3, [27] 8; V 3 [49], 6), porque si el primer Principio en sí es el Uno, en el hombre es la tendencia hacia Él. Apuntar al Uno es aspirar a la propia libertad interior, reconquistar para el alma lo que en verdad es ella misma, recogerse en sí misma fuera de las dispersiones del tiempo y lo heterogéneo. En toda alma hay una tensión de retorno al Uno, pues aunque los hombres han olvidado aquello que “desean y anhelan”, aspiran sin embargo a ello (V 5 [32], 12, 6-9), afán que puede satisfacerse “dialécticamente”. No hace falta la intervención salvadora de un ser superior, sino “dialéctica”, no en sentido instrumental, sino como algo vivido; de acuerdo con Plotino en dos fases: la primera por la que se pasa de lo sensible a lo inteligible, y la segunda, por entre el

¹⁰¹⁰ “Pero son ellos mismos principalmente los que, todavía de otro modo, no dejan inmunes a los Seres transcendentales. Porque cuando redactan encantamientos como para dirigírselos a aquéllos, no sólo al Alma, sino aun a los que están por encima del Alma, ¿qué pretenden sino que al recitar embrujamientos, hechizos y conjuros, les obedezcan a ellos y a su palabra y se dejen atraer si alguno de nosotros es más experto en emitir el sonido exacto del modo exacto: cantos, ruidos, bufidos, silbidos y demás voces, todas cuantas en sus escritos se dice que ejercen allá influjo mágico? Mas si no es esto lo que quieren decir, en todo caso, ¿cómo influir con voces en los seres incorpóreos? Así que no se dan cuenta de que con los mismos medios con que pretenden dar visos de sublimidad a sus doctrinas, están destruyendo la sublimidad de aquellos Seres” (II 9 [33] 14, 1-11).

mismo ámbito de lo inteligible, elevándose hasta alcanzar “el final del viaje”, la asimilación e identificación con lo divino¹⁰¹¹.

No se trata de aniquilar lo sensible, sino de vivir en lo sensible como si de continuo estuviera orientado hacia lo inteligible, para de esta forma trascender las propias limitaciones y orientarse hacia el orden divino y eterno del universo: “esforzarse en elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que de divino hay en el universo”. Para ello es necesaria la purificación y la contemplación, pues por este medio el alma consigue llegar a ser lo que en verdad es, reflejo exacto y fiel de la Razón Universal, lo cual presupone continuidad entre lo sensible y lo inteligible. Pero si este es el caso, el mundo no puede ser radicalmente malo, necesitado de redención y creado por un ser inferior. No hay irracionalismo, sino la negación a doblar la cerviz bajo el yugo de una materia huérfana de amor.

¿Cómo explicar entonces el mal? Plotino afirma que el mundo es perfecto en su género y en la medida de sus posibilidades: es copia, pero la más fiel y perfecta que podía ser¹⁰¹².

3) La respuesta es elegante y plenamente satisfactoria dentro de la tradición platónica. ¿Por qué, entonces, los gnósticos no se acogieron a ella? Cabe aventurar que porque una réplica de este tipo no consuela y estamos en un mundo muy agitado¹⁰¹³, donde no son suficientes las certezas teóricas, porque el problema inquietante, en definitiva, no es el mal abstracto y metafísico, sino sus manifestaciones concretas y mundanas; por ejemplo, “las suertes inmerecidas, cuando los buenos cosechan males y los malos bienes”. Plotino sugiere que “nada hay malo para el bueno ni bueno para el malo” y que, en el fondo, da igual, pues “lo conforme con la naturaleza no añade nada a la felicidad y lo disconforme con la naturaleza tampoco resta nada del mal que hay en los malos” (III, 2 [47], 1-8). Su interlocutor, sin embargo, reformula la dificultad, introduciendo de manera inesperada un matiz político en la argumentación plotiniana:

¹⁰¹¹ “Las etapas del viaje son dos para todos sea que esté subiendo, sea que hayan llegado arriba: la primera arranca de las cosas de acá abajo; la segunda es para aquellos a los que, habiendo arribado ya a la región inteligible y como posado su planta en ella, les es preciso seguir caminando hasta que lleguen a último de esa región, que coincide precisamente con el final del viaje cuando se esté en la cima de la región inteligible” (I 3 [20], 1, 10-17).

¹⁰¹² Cfr., por ejemplo, II 9 [33], 4, 22-32; 8, 15-21; V 8 [31], 8, 7-23; 12, 3-26.

¹⁰¹³ Cfr. P. Prini (1968), pp. 23-33. Tb. E. Brehier (1953), capt. I: “El siglo III de nuestra era”.

Pero lo decoroso y proporcionado y lo conforme con los méritos sería lo contrario, que es lo que de hecho no sucede; pero eso sería lo propio de una providencia perfecta. Más aún, el que los buenos sean siervos y los malos amos, que los malos sean gobernantes de las ciudades y los buenos súbditos, no sería decoroso ni aún en el supuesto de que ello no añadiera nada a la posesión del bien o del mal. Sin embargo, es posible que un gobernante malvado cometa los mayores desafueros. Añádase que los malos vencen en las guerras, ¡y qué ultrajes infieren a los que ha cogido prisioneros! (III 2 [47], 9-17).

Plotino reconoce su desconcierto: "Efectivamente, todos estos hechos nos dejan perplejos: si hay providencia, ¿cómo puede suceder eso?". Aunque pueda pensarse que el mal tiene asignado su puesto en la economía del todo, cabe argumentar que es turbador que esta economía exija su presencia y existencia. Plotino insiste en su tesis inicial ("cuando se busca la perfección que hay en una cosa mixta, no hay que exigir el mismísimo grado que esa perfección tiene en una cosa no mixta", III 2 [47], 7, 2-3) y hábilmente da la vuelta al argumento: si sólo hubiera providencia ni tan siquiera habría providencia¹⁰¹⁴. La providencia, continúa, dicta "que la vida de los que se hicieron buenos ha de ser buena, como será también la que les aguarda en lo venidero, y la de los malos mala". Lo inadmisibles es que, por recitar plegarias o participar en ritos, "otros sean sus salvadores sacrificándose a sí mismos".

Existe la responsabilidad moral y no cabe hurtarla apelando a una providencia que no deja espacio a la libertad personal, una providencia que, por ejemplo, quiere y no puede dejar de querer que unos hombres sean espirituales, otros psíquicos y unos terceros físicos. Esta libertad y esta responsabilidad no se ejerce en el campo de las riquezas y del poder, porque el virtuoso "no busca la igualdad en estas cosas" y no "cree que los opulentos aventajen en nada ni los potentados a los particulares" (II 9 [33], 9, 2-5). Plotino no niega la jerarquización gnóstica entre tres tipos de hombres (por libre y graciosa decisión del Salvador), la reformula en términos morales en función de la vida que cada cual resuelve llevar¹⁰¹⁵. Se soluciona así

¹⁰¹⁴ "En realidad, la providencia no debe ser tal que nosotros quedemos anulados. Si todo fuera providencia y sólo providencia, ni siquiera habría providencia. Porque ¿de qué podría haberla todavía? No existiría más que la divinidad. Pero de hecho la divinidad, además de que existe, se fue al encuentro de un nuevo ser; mas no con intención de destruir ese nuevo ser, sino que, cuando el ser que advenia era, por ejemplo, un hombre, ya la providencia velaba por él, tratando de preservar ese ser que es un hombre, esto es, que vive por la ley de la providencia, o sea, que cumple cuanto dicta la ley de la providencia" (III 2 [47], 9, 1-8).

¹⁰¹⁵ "La vida de acá es de dos clases: la de los virtuosos y la de la mayoría de los hombres; la de los virtuosos aspira al ideal supremo; la de los hombres corrientes es a su vez

el problema político que insinuaba su interlocutor: la culpa es de los mismos hombres que no “se cuidaron jamás de que surgieran buenos gobernantes”, porque “habría más hombres buenos si tomaran por jefes a los buenos” (III 2 [47], 9, 15-19). Se comprende asimismo que Plotino critique a Epicuro (que “tras abolir la providencia, exhorta a buscar lo que quedaba: el placer y el disfrute del placer”, II 9 [33], 15, 9-10), pero también a “esta otra doctrina”. Los gnósticos creen que el Salvador descendió para liberar de la fatalidad a los elegidos, sobre los restantes, por el contrario, se cierne el destino más riguroso (*Excerpta ex Theodoto* 74, 1-2): da igual, por tanto, lo que se haga. Plotino lo expresa cuando señala que los gnósticos desprecian “todas las leyes de acá y la virtud”, pues dado que la doctrina enseña que “ninguna de las cosas de acá es noble” las acciones dependerán de la naturaleza de cada cual: en la familia gnóstica coexisten el rigorismo más ascético y el libertinaje más extremo.

Nos encontramos en unos momentos históricos en los que el manto de la religiosidad cobija los comportamientos más dispares, desde círculos muy intelectualizados y con un fuerte componente filosófico, como el representado por la escuela de Plotino y también por algunas corrientes gnósticas plenas de rigor y puritanismo, hasta otras sectas que igualmente se reclamaban gnósticas y que —señala Ireneo— se entregaban a los placeres más extremos, afirmando dar “lo carnal a lo carnal y lo espiritual a lo espiritual” (*Adv. Haer.* I, 6, 3), otros “llevan una vida lujuriosa y profesan una doctrina impía” (*Adv. Haer.* I, 25, 3) y “han introducido las libres uniones, la poligamia y la ingestión indiferenciada de las carnes sacrificadas a los ídolos”, afirmando que “Dios no se preocupa de esas minucias” (*Adv. Haer.* I, 28, 2)¹⁰¹⁶. Prueba de esta ambivalencia, señala Plotino, es que “no han compuesto ningún tratado sobre la virtud”, desatendiendo “las muchas cosas estudiadas en los tratados de los antiguos” sobre estas

de dos clases: la de quien, acordándose de la virtud, tiene alguna parte en el bien, y la del vulgo vil, que es algo así como el manufacturero de los productos necesarios a los más dignos” (II 9 [33], 9, 8-12).

¹⁰¹⁶ Cfr. H. C. Puech (1960), pp. 186-187. Vienen a la memoria esos ritos y prácticas culturales que Juvenal satiriza en VI, 315 y ss.: “Conocemos bien lo que ocurre en los misterios de la Buena Diosa, cuando la flauta agujunea los lomos y las ménades de Priapo, llevadas a la vez por el vino y la trompeta, ululan atónitas y retuercen sus cabellos. ¡Oh, qué ardiente deseo de coito se les despierta entonces! ¡Qué voz emiten cuando la libido les baila! ¡Qué torrente de vino añejo se les escurre por las piernas empapadas!”.

cuestiones¹⁰¹⁷. El problema del mal no se soluciona despreciando al mundo, porque vilipendiarlo no implica ser virtuoso

En sus primeros tratados, Plotino afirma que el alma individual desciende por una elección deliberada, de donde se sigue que el mal surge por el “deseo de gobernar” del alma (IV 7 [2] 13, 11), por su “osadía”¹⁰¹⁸. El descenso se debe a la voluntad del alma de poseerse, de particularizarse, de evadirse del Alma universal. Delito cuyo castigo será sufrir las consecuencias de la bajada: el alma “pierde las alas” (V 1 [10], 1; *Fedro* 246 c, 248 c). Más adelante, quizá como resultado de su ajuste de cuentas con los gnósticos, cambia la explicación: en IV 3 [27], 13, 8, por ejemplo, señala que el alma “baja como automáticamente y se introduce en el cuerpo preciso”. Sin culpa alguna, desciende siguiendo las leyes de la procesión, pues si el Alma universal debe emanar toda su potencia tendrá entonces que producir, a través del Alma del cosmos, el universo en general, y a través de las almas particulares todos los vivientes particulares (entre los cuales se encuentra el hombre). Desde este punto de vista, la explicación del descenso de las almas a los cuerpos vendría dada por la infinita potencia del Uno y, en consecuencia, no sería voluntaria, ni dependería de una elección o deliberación suya: no puede deberse a una culpa. Si el alma se apresura a huir del cuerpo no sólo no recibe daño, sino que experimenta un enriquecimiento por haber contribuido a la actuación de la infinita potencia del Uno y por haber sufrido la experiencia del mal que le hace adquirir una más clara conciencia del Bien, porque como decían los estoicos la virtud del *sapiens* se acredita en las dificultades. El descenso puede entenderse entonces como algo “maravilloso”, la bajada no es un mal, sino “iluminación de lo de abajo”: “no es pecado, como tampoco lo es la sombra” (I 1 [53],

¹⁰¹⁷ “Porque la verdad es que de nada aprovecha decir: “mira a Dios”, si no se nos enseña además a mirar a Dios. “¿Qué me impide —dirá alguno— mirar a Dios y no abstenerme de ningún placer ni refrenar la cólera, acordándome, eso sí, del nombre Dios, pero siendo presa de todas las pasiones sin esforzarme, empero, por desarraigar ninguna de ellas?” (II 9 [33], 15, 34-37).

¹⁰¹⁸ “Para las almas el principio de su mal es la osadía y la generación y la alteridad primera y el querer, en fin, ser de sí mismas. Gozosas de su albedrío, una vez que hicieron su aparición, y ejercitadas en moverse mucho por su cuenta, corriendo en dirección contraria y alejándose muchísimo, se olvidaron de que ellas provienen de allá, como los niños que, arrancados recién nacidos del regazo de sus padres y criados lejos por largo tiempo, se desconocen a sí mismos y desconocen a sus padres” (V 1 [10] 1, 4-10).

12, 24).

El alma individual es hermana del Alma universal (II 9 [33], 18; V 1 [10], 10); también es “anfibia”, está entre los dos extremos de la realidad: mira hacia lo alto y hacia lo más bajo; lo segundo, con un movimiento instintivo y fatal, lo primero, gracias a un acto de libertad que es a la vez acto de liberación (IV 8 [6], 7). Por “libertad” no hay que entender la afirmación incondicionada y caprichosa del propio albedrío, pues ser libre, dentro de la lógica del discurso plotiniano, es realizar el propio destino, encontrarse con uno mismo y reencontrarse con el Absoluto. La libertad no contradice la necesidad metafísica, se identifica con ella: cuando el hombre es verdaderamente él mismo (no los fantasmas caprichosos de su subjetividad individual) es libre y se libera; y el hombre es verdaderamente él mismo cuando consigue desprenderse de los elementos extraños que le impiden unificarse con el Absoluto.

Por esto el problema del mal, repito, no se soluciona despreciando al mundo, pero tampoco señalando que éste es perfecto en la medida de sus posibilidades. Sólo cabe acudir a una explicación escatológica¹⁰¹⁹. Tal es el dictado de la providencia en tanto que justicia distributiva de la que nadie puede escapar (con ritos y plegarias)¹⁰²⁰. Plotino recupera la metáfora estoica de la vida como representación teatral: el hombre exterior no es verdad, sólo es una sombra visible del hombre interior, único auténticamente real¹⁰²¹.

4) No es suficiente con una vaga aspiración hacia la unidad (“de nada aprovecha decir: ‘mira a Dios’, si no se nos enseña además a mirar a Dios”), pues si así fuera todas las almas tendrían el mismo

¹⁰¹⁹ “Mas el primer castigo que reciben los que cometen tales actos [los actos “malos”] consiste en ser lobos y hombres desventurados. Luego les aguarda, además, el castigo que los tales están destinados a padecer. Porque no se queda todo en hacerse malos en esta vida y morir, sino que en caso el comportamiento antecedente va seguido de un destino conforme con la razón y la naturaleza: peor para los peores y mejor para los mejores” (III 2 [47], 8, 27-31).

¹⁰²⁰ Cfr. III 4 [15], 6, 20-26; 9, 6-10; 13, 1-20; 17, 16-67; IV 4, 45, 27-31.

¹⁰²¹ “Mas las matanzas y todas las muertes y las muertes y saqueos de ciudades deben ser contempladas exactamente como en los escenarios de los teatros; todo son trueques, cambios de disfraces y representaciones de lamentos y gemidos. Pues aun en esta vida, en cada caso de la vida real, no es el alma interior, sino la sombra exterior del hombre la que gime y se lamenta y hace todo lo que hace teniendo por escenario la tierra entera, donde se han montando escenarios en muchos sitios” (III 2 [47], 15, 46-51).

destino y sólo la consideración escatológica permite comprender la existencia del mal; es imprescindible una actividad intelectual que reconozca lo que es el Uno y lo discrimine de lo que no lo es. Aunque critique el elitismo e hipocresía de los gnósticos, Plotino reconoce que el retorno al Uno es privilegio de unos pocos: músicos, amantes y filósofos, pues sólo ellos aspiran a lo inmaterial y a liberarse de lo sensible, sólo ellos satisfacen ese proceso dialéctico gracias al cual algunos, como Odiseo, regresan al hogar, partiendo de las bellezas corpóreas, pero dejándolas atrás. El músico reacciona “ante los sonidos y la belleza presente en ellos”, rehuye lo discordante falta de unidad y “corre en pos de lo bien acompasado y de lo bien configurado”¹⁰²². El amante, “impactado por las bellezas visibles, se queda embelesado ante ellas”¹⁰²³. El filósofo, por su parte, no necesita un proceso de separación, pues tiende naturalmente hacia lo alto; como dice Platón y recuerda Plotino “está como provisto de alas” (*Fedro* 246 c y ss.). El filósofo necesita guía: instruirle en matemáticas, conducirlo al perfeccionamiento de las virtudes, “hacer de él un dialéctico consumado” (I 3 [20], 3, 9).

Podría sustentarse que en la raíz de la ética griega se encuentran las virtudes cívicas, según Plotino punto de partida, no de llegada, pues son condición de posibilidad para devenir similares a dios en tanto que asignan límites y medida a los deseos y eliminan las falsas opiniones (I 2 [19], 2). Sin embargo, dado que “la meta de nuestro afán no es quedar libres de culpa, sino ser dios” (I 2 [19], 6, 2-3), no es suficiente con ellas: el asemejamiento con la divinidad no se debe a la virtud cívica, pues la divinidad a la que se refiere Plotino es el Alma

¹⁰²² “Hay que conducirlo, por tanto, más allá de estos sonidos, ritmos y figuras sensibles del siguiente modo: prescindiendo de la materia de las cosas en que se realizan las proporciones y las razones, hay que conducirlo a la belleza venida sobre ellas, e instruirle de que el objeto de su embeleso era aquella Armonía inteligible y aquella Belleza presente en ella. En suma, la Belleza, no tal belleza particular a solas” (I 3 [20], 1, 28-33).

¹⁰²³ “Hay que enseñarle, pues, a no quedarse embelesado ante un solo cuerpo dando de bruces en él, sino que hay que conducirlo con el razonamiento a la universalidad de los cuerpos, mostrándole esa belleza que es la misma en todos, y que ésta debe ser tenida por distinta de los cuerpos y de origen distinto, y que hay otras cosas en las que se da en mayor grado, mostrándole, por ejemplo, ocupaciones bellas y leyes bellas (con ello se le habitúa ya a poner sus amores en cosas incorpóreas), y que se da en las artes, en las ciencias y en las virtudes. Después hay que reconducir éstas a unidad y enseñarle cómo se implantan, y remontarse ya de las virtudes a la Inteligencia, al Ser” (I 3 [20], 2, 5-13).

del cosmos, que carece de estas virtudes, puesto que no tiene apetitos ni pasiones y posee una sabiduría maravillosa. De aquí la exigencia de virtudes superiores que hacen al alma semejante a la divinidad (I 2 [19], 1; *Fedón* 67 c); aunque estas virtudes apuntan a desvincular al alma de las cosas del cuerpo evitando toda clase de faltas, no consisten sin embargo ni en el proceso de purificación, ni en el estado de pureza resultado suyo, sino en la contemplación de las improntas del mundo Inteligible como efecto de la conversión del alma a la Inteligencia gracias a la reminiscencia.

Quien posee las virtudes superiores disfruta necesariamente en potencia de las inferiores, mientras que quien tiene las inferiores no por ello goza de las superiores. Gracias a las fuerzas obtenidas en la experiencia mística, el filósofo puede actualizar con facilidad aquella potencialidad; sólo entonces es posible la acción verdaderamente moral. Pero el filósofo sabe además (y esto es lo importante) que esta acción no se consume en el ámbito cívico, pues no se trata de llevar “la vida del hombre de bien”, sino de optar “por la de los dioses”. Por ejemplo, la justicia en tanto que virtud cívica es el desempeño de la función propia con respecto a una multiplicidad, pero “la verdadera Justicia en sí es de uno solo con respecto a sí mismo”; de igual modo, la morigeración como virtud inferior consiste en atemperar los deseos, mientras que en tanto que virtud superior los elimina del todo, pues “la purificación consiste en dejar sola al alma y disociada de otras cosas”. (III 6 [26], 5, 16-17)¹⁰²⁴.

Sólo entonces, asemejados a la divinidad gracias a las virtudes superiores, cabe continuar la huida, y el músico, el amante o el filósofo pueden aspirar a la reunificación con el Uno, en un progreso y transformación que recorre a la inversa la procesión metafísica del Uno, pues si su despliegue implicaba diferenciaciones y alteridades ontológicas, el retorno consistirá en suprimir toda diferenciación y toda alteridad, lo cual significa purificar al alma de todo lo que le es

¹⁰²⁴ “En realidad, el virtuoso será consciente de sus virtudes [inferiores o cívicas] y del partido que ha de sacar de ellas; y fácilmente actuará, según las circunstancias, de conformidad con algunas de ellas; pero, alcanzados ya otros principios superiores y medidas, actuará según ellos; por ejemplo, no poniendo la morigeración en aquella medida de antes, sino separándose de todo en lo posible y viviendo enteramente no la vida del hombre de bien, que es la que la virtud cívica estima, sino abandonado ésta y optando por otra, la de los dioses. Porque se trata de un asemejamiento a los dioses, no a los hombres de bien” (I 2 [19], 7, 20-25).

¹⁰²⁵ “He aquí la meta verdadera del alma: el tocar aquella luz y contemplarla con esa misma luz; no con luz de otro, sino contemplar la misma luz por la que se ve.

extraño: “despójate de todo”, se lee en V 3 [49], 17, 34-38¹⁰²⁵. De aquí la necesidad de fomentar el nivel intelectual dejando inoperantes los estratos más bajos, pues sólo así llegará un momento en el que incluso pueda dejarse atrás el pensamiento racional y alcanzar el Bien en sí. Hasta gozar de ese instante supremo sigue actuando el pensamiento racional, pero gracias a que los niveles intelectivos nos han acercado máximamente al Bien, puede captarse su luz: se abandona entonces “todo conocimiento racional, llevados como niños hasta la morada de lo bello” (Cfr. *Fedro* 249 y ss.; *Banquete* 210 e). Continúa Plotino, embriagado:

Pero luego, transportado por una como oleada de la inteligencia misma y levantado en alto cual por la hinchazón de esa oleada, ve de repente sin ver el cómo; mas la visión, inundando sus ojos de luz, no hace que por mediación de la luz vea otra cosa, antes bien la luz misma era el objeto de la visión. Porque en el espectador no había dos cosas: el objeto visto y su propia luz, ni inteligencia de inteligible, sino una Luminosidad que posteriormente engendra esas dos cosas y les deja coexistir consigo misma. (VI 7 [38], 36, 17-24).

La exigencia plotiniana es radical: no hay que suprimir sólo lo externo, lo sensible, lo corpóreo, sino absolutamente todo, pues la felicidad consiste en perderse en una nada que es a la vez un acrecentarse. El alma se vacía de todo para así dejarse poseer por el Bien: en tanto que se vacía se anula pero en tanto que el Bien la posee, lejos de suprimirse, alcanza la plenitud de ser. No se trata de una forma de ciencia o conocimiento racional o intelectual, sino un contemplar que implica unión con lo contemplado, una identificación total en la que no cabe la distinción sujeto/ objeto. En este punto adquiere sentido el tema de la huida, pues Plotino cree posible abandonar lo sensible y lo material en vida del hombre: la felicidad, que es el fin último del hombre, debe ser posible en esta vida. La unión mística con la divinidad es “natural”, al menos en la medida en que se conquista sin necesidad de una gracia especial por parte de la divinidad, como sucederá tanto en la mística de inspiración cristiana como en la teúrgia de Jámblico.

Porque la luz por la que fue iluminada, es la luz que debe contemplar, ya que ni siquiera al sol lo vemos con luz ajena.

- Y esto ¿cómo se puede lograr?

- ¡Despójate de todo!

XXIV. PORFIRIO, JÁMBLICO Y LOS ORÁCULOS CALDEOS

1) Algunos estudiosos de Plotino han señalado la estrecha vinculación entre su filosofía y la tradición intelectual griega, presentándolo como “sucesor directo de Platón y Aristóteles”¹⁰²⁶ o como un auténtico platónico intérprete renovador de este estilo de pensamiento¹⁰²⁷. Pero también son tentadoras las lecturas “orientalizantes”, como la propuesta por Zeller, que considera que, no obstante aspirar a un racionalismo de clara filiación helena, Plotino permite que su reflexión se impregne de las concepciones mágicas y astrológicas que dominaban en su época¹⁰²⁸. Otros autores, en fin, destacan su vinculación con las doctrinas religiosas de la India, viendo en las *Enéadas* “una forma de pensamiento completamente distinta de la helénica”¹⁰²⁹ o señalando su lugar en la historia de la filosofía, pero también y sobre todo “en la teología y en el desarrollo de la mística”¹⁰³⁰.

El “asemejamiento a los dioses” plotiniano, decía, no se alcanza mediante prácticas mágicas, sino gracias a una ardua disciplina intelectual y moral¹⁰³¹. Plotino no es un teúrgo y, al menos frente a la exuberancia orientalizante de otras formas de pensamiento, hay que reconocerle cierta sobriedad de inspiración clásica. Pero también lo precario de esta sobriedad y de tal inspiración, que se hace presente, por ejemplo, en la biografía que Porfirio le dedicó, donde lo presenta como un individuo que “se siente avergonzado de estar en un cuerpo” (*Vit. Plot.* I, 1), que se esfuerza “por reunir lo divino que hay en nosotros con lo divino que hay en el universo” (II, 25-27), que “concibió el afán de experimentar la filosofía que se practica entre los persas y la que florece entre los indios” (III, 16-17), un hombre parco en el comer y ensimismado en sus pensamientos (VIII, 4-23), que tenía “por Demón tutelar a uno de entre los Demones más divinos” (X, 28) y cuyo fin y meta “consistían en aunarse con el Dios omnitrascendente y en allegarse a él” (*Vit. Plot.* XXIII, 16-17).

¹⁰²⁶ A. H. Armstrong (1967), p. 112.

¹⁰²⁷ Cfr. J. M. Rist (1967), p. 187.

¹⁰²⁸ E. Zeller (1963), Bd. III, pp. 686-687.

¹⁰²⁹ Cfr. E. Brehier (1953), pp. 144 y ss.

¹⁰³⁰ P. Henry (1962), pp. XXXV y ss.

¹⁰³¹ Cfr., por ejemplo, I 6 [1] 9; VI, 7 [38] 34.

La edición de Porfirio de los escritos del maestro también es muy representativa del clima intelectual de la época: su distribución en seis grupos de nueve tratados responde a la convicción de que estos números son perfectos, en tanto que duplo y cuadrado del tres, número del Todo. Para alcanzar este ideal numerológico, Porfirio no dudó en dividir algunos tratados o, incluso, en redactar él mismo otros partiendo de las notas tomadas en los cursos dictados por Plotino. La reordenación de los tratados, así como los títulos que les dio, responde asimismo a esta inquietud mística y teológica. La primera *Enéada* reúne los textos de carácter ético, destinados a conseguir una purificación inicial (*Vit. Plot.* XXIV, 17), la tercera y la cuarta estudian la *physis*, finalmente, la cuarta, quinta y sexta se ocupan a modo de culminación de los asuntos divinos: el alma, el espíritu y el Uno, planteando una “epóptica” en el sentido que Plutarco daba a esta palabra: el arte de dirigir la imaginación a formas inteligibles, más allá de la naturaleza visible¹⁰³². Porfirio, en suma, destaca un aspecto de la filosofía plotiniana, dejando otros en la sombra, en particular aquellos que lo incardinan en la tradición filosófica greco-romana; con mayor precisión, reinterpreta esta herencia desde las necesidades de su presente, porque aunque Plotino podía admitir que el mundo rebosa mal y que los afanes de los humanos son cosa secundaria, incluso episodios vanos e insignificantes en la trágica historia de su tiempo, nunca llega a una condena del cosmos en su conjunto a partir de la afirmación de un dualismo radical, sólo posible cuando se contrapone este cosmos “malo” con un lugar o una deidad “buena” invisibles y situados fuera y más allá del cosmos¹⁰³³, dualismo que ya se apunta en Porfirio, si bien aún no se consuma plenamente.

Aunque Porfirio acepta los principios de la filosofía plotiniana y su arquitectura cósmica, redefine en términos de polaridad y escisión lo que para su maestro aún era proceso y gradación¹⁰³⁴. Todo lo que es —señala— se encuentra entre la forma más elevada de ser (ser de la

¹⁰³² “Por esto también Platón y Aristóteles a esta parte de la filosofía le dan el nombre de epóptica, en cuanto que los que han traspasado con la ayuda de la razón lo que es conjetural, confuso y que toma todo tipo de formas, dan un salto hasta lo primero, simple e inmaterial, y, habiendo tocado realmente la pura verdad que lo rodea, creen haber alcanzado, como en una revelación mística, el fin supremo de la filosofía”. (*Is. et Os.* 382 d). Cfr. P. Hadot (1966).

¹⁰³³ Cfr. E. R. Dodds (1975), p. 32.

¹⁰³⁴ Cfr. R. Beutler (1953), pp. 303 y ss.

Verdad y del Bien) y el no ser (no ser de la mentira y del mal). Entre estos dos polos habita el ámbito de los *ónta*, que tienen su origen en el Ser más elevado, de suerte que cuanto más alejado se halla un ente del Ser más elevado tanto menos unidad, perfección y fuerza posee. En la medida en que los diferentes niveles de ser ya no son el Ser supremo y máximamente perfecto, participan también del no-ser. Cada nivel de ser aspira a la totalidad, sin embargo, al mismo tiempo, es bueno en su horizonte, en tanto que constituye un nivel de ser, o lo que es lo mismo, porque contribuye desde su posición a la economía del Todo: la armonía de los diferentes niveles de ser constituye así la imagen de la unidad perdida del Ser más elevado. Aunque la explicación tal vez sea algo enrevesada, la intención es diáfana, jerarquizar y a la vez salvaguardar el sentido global de la unidad, intención comprensible tan pronto como se repara en que el interés es en estos momentos predominante ético, lo que para Porfirio quiere decir soteriológico: está en juego la salvación del alma. De acuerdo con Foucault el alma se salva “cuando está convenientemente armada, cuando está pertrechada de tal forma que puede defenderse llegado el caso”, de donde se sigue que el yo es el agente, el objeto, el instrumento y la finalidad de la salvación¹⁰³⁵. Perspectiva esta que entra en crisis: se duda de que el sujeto tenga fuerzas necesarias para ser el agente y el instrumento de su propia salvación.

Dado que el Ser máximamente perfecto se hace cada vez más misterioso, inefable, incomprensible y recóndito, la atención se centra en los niveles de ser intermedios y más en concreto en el alma, que Porfirio entiende como *mésê ousía*: sustancia intermedia en sí misma, en virtud de su ubicación dentro de esa armonía vago recuerdo e imagen diluida de la verdadera unidad, pero también por su tendencia hacia los niveles de ser que están por debajo de ella y, en consecuencia, por su propensión a perder unidad, perfección y fuerza. Aunque el alma es de naturaleza etérea, explica Porfirio, se hace cada vez más espesa y oscura en el curso de su viaje hacia las regiones inferiores del ser. En *La gruta de las ninfas* lo expresa alegóricamente: no sólo porque la misma caverna, referencia clara y directa a la platónica, es símbolo del universo en su totalidad, con sus cosas buenas y malas¹⁰³⁶, pero también, por su humedad y carácter

¹⁰³⁵ Cfr. M. Foucault (2005), pp. 181-182.

¹⁰³⁶ “Así pues, a causa de la materia el universo es tenebroso y sombrío, pero por la unión y ordenación de la forma, de donde el término orden recibe su nombre, es

lúgubre, de las potencias ocultas (“símbolo de todas la potencias invisibles, a causa de la tenebrosidad de las grutas y la arcana substancialidad de esas potencias” [7]), sino sobre todo porque está dedicada a las Náyades (10-13), que alegorizan las almas que bajan a encarnarse. A un lado de la cueva hay un olivo (que representa la sabiduría)¹⁰³⁷, junto al que se sienta Odiseo en calidad de suplicante, porque el héroe, al cegar al cíclope, se atrajo la cólera de los dioses marinos, a los que hay que aplacar “con sacrificios, con fatigas y paciencias propias de mendicantes, luchando unas veces con las pasiones, otras halagándolas, engañándolas y revistiéndose de toda clase de trazas ante ellas, a fin de dominarlas a todas” (35). El alma, en definitiva, ha caído en la gruta de la materia donde reina la humedad de las pasiones (“aquí abajo, en relación al deseo sexual, el hálito se hace húmedo y demasiado líquido por su inclinación a la generación” [13]), pero existe el olivo de la sabiduría a cuya sombra acogerse, como hizo Odiseo. El simbolismo está al servicio de la elucidación de las tesis plotinianas: urge reintegrar el alma a su nivel reinstaurando la armonía del Todo que ella ha quebrantado por su propia voluntad.

La *Carta a Marcela* puede leerse como una exhortación a la vida filosófica, único medio y estrategia terapéutica para que las almas pierdan la humedad. Pero tampoco puede olvidarse que en este texto, dirigido a consolar a su mujer por su obligada ausencia tan sólo diez meses tras las nupcias, también afloran motivos más personales: ¿cómo es que el Porfirio despreciador de los placeres de la carne y los bienes de este mundo, con más de sesenta años, ha tomado esposa y posesión de los bienes del primer marido de la dama? Dadas las

hermoso y agradable. Por lo cual, con propiedad se puede decir de ella, al encontrársela de inmediato, que es una gruta agradable por contener bellas formas y, por otro lado, que es tenebrosa, al observar su profundidad y acercarse mentalmente a ella. De manera que el exterior y su superficie son gratos, mientras que el interior y profundidad son tenebrosos” (6).

¹⁰³⁷ “En efecto, ya que el universo no debe su existencia al azar ni a la causalidad, sino a una decisión de la sabiduría de la divinidad y de una naturaleza inteligente, el olivo se encuentra plantado junto a la imagen del universo, la gruta, como símbolo de la sabiduría de la divinidad. Porque es la planta de Atenea, y Atenea es la sabiduría, y puesto que nació de la cabeza de un dios, el teólogo [Homero] encontró un lugar apropiado, consagrándolo a la cabeza del puerto, dando a entender con el árbol que este universo no es el resultado de su propio impulso o la acción de un azar irracional, sino la acción de una naturaleza inteligente y de una sabiduría, separada sin duda de él, pero situada cerca, sobre la cabeza del puerto en su conjunto” (32).

inclinaciones intelectuales y espirituales de Marcela, Porfirio no creyó conveniente que ella, viuda de un amigo, quedara “sin un protector y un guía sensato y adecuado” a su carácter¹⁰³⁸. El matrimonio entre Porfirio y Marcela es, por así decirlo, filosófico y ahora que el primero, por una serie de razones que no hacen al caso, tiene que ausentarse del hogar, aprovecha la ocasión para reflexionar sobre tal vida, la filosófica, al hilo de un conjunto de consejos dirigidos a su esposa: puesto que ella, por su carácter e inclinaciones, ya es filósofa, tiene sentido que su marido la exhorte a perseverar en esta forma de vida. La *Carta a Marcela* no es un texto teórico, sino práctico: no expone lo que tienen que conocer los inclinados a la filosofía, sino lo que deben hacer para que tal inclinación coagule en una forma de vida, la única donde es posible la felicidad y la salvación.

La exigencia radical sigue siendo vivir de acuerdo con la razón, porque sólo ella es guía en el desamparo que permite asumir las penalidades con resignación, pues para aquellos que viven racionalmente “el sufrimiento, tanto para el hombre como para la mujer, es mucho mejor que la hinchazón del alma relajada por los placeres”. “Es necesario que pase sus fatigas quien se esfuerza por conseguir la virtud” (7), continúa Porfirio recordando esa *Sentencia Pitagórica* (72) que afirma que las ascensiones a la divinidad no se producen entre los hombres que se entregan al placer, “sino entre los que han aprendido a soportar con dignidad los rigores de los acontecimientos”. La racionalidad no es una categoría epistemológica, sino un criterio moral que permite distinguir entre el hombre virtuoso y el malvado: el primero “tiene en todo lugar el razonamiento a su lado como dominador y regulador del elemento racional”, el segundo, por el contrario, “realiza la mayoría de sus actos omitiendo en todos ellos el reconocimiento y la cooperación de la razón” (*De abst.* I, 44, 1). Porfirio exhorta a Marcela a abandonar “la irracional confusión que nace de la pasión” recordando las “palabras de origen divino” con las que se inició en la filosofía: alejarse de las pasiones (*ad Marc.* 8-9), seguir esa tradición que enseña que “en todas partes y por entero está

¹⁰³⁸ “Pero liberándote, en lo que a mí concierne, de todo el que intentase dominarte, hice una llamada a tu propia índole al hacerte partícipe de la filosofía cuando te presentaba un modelo acorde con tu vida. Porque ¿qué testimonio puede haber para mí más exacto que tú, ante quien sentiría vergüenza de inhibirme o de disimular mi responsabilidad, y, en cambio, no recordar verdaderamente desde el principio al fin a una mujer que por encima de todo ha honrado la verdad y que en base a ella ha considerado el matrimonio como un feliz hallazgo?” (*ad Marc.* 3).

presente la esencia divina" (*ad Marc.* 11), a la que sólo cabe llegar mediante el pensamiento, pues al dios supremo no se le ofrece nada sensible, le rendimos culto "con nuestro puro silencio y con reflexiones puras en torno a su ser"¹⁰³⁹. "El alma del sensato —escribe en *ad Marc.* 16— se adapta a la divinidad, la ve siempre y coexiste con ella".

Se comprende así porqué Porfirio insinúa, pero no consuma, ese dualismo radical al que me refería más arriba, porque aún piensa que esta asimilación o coexistencia es posible desde las fuerzas que poseen los humanos, pues la divinidad está presente en las acciones que emprende el alma (*ad Marc.* 20-21), a saber, mediante la virtud y la prudencia (*ad Marc.* 22-23). Aunque la divinidad habite las esferas más remotas, está en nuestro poder olvidarla o tenerla presente, de nosotros depende permitir o impedir quedar poseídos por un demon malvado, en nuestras manos está acogerlo o no acogerlo, pero si lo segundo, entonces, "todo se realiza con maldad". Porfirio recuerda a su esposa que debe tener presente que siempre que vea a un hombre que se complace y actúa en el mal, se debe "a que ha rechazado a dios en su pensamiento y es morada de un demon perverso" (*ad Marc.* 21), porque "ninguna divinidad es responsable de las desgracias del hombre, sino la mente que se las ha elegido para sí"¹⁰⁴⁰. Aún depende de nosotros adoptar la filosofía que elimina las pasiones (*ad Marc.* 31), así como seguir un régimen alimenticio que favorezca este fin, porque hay alimentos "que por su propia índole pueden despertar las pasiones de nuestra alma" (*De abst.* I, 33, 1):

[El filósofo], concediendo tan sólo a la naturaleza lo estrictamente necesario, y ello, liviano y dentro de un régimen alimenticio todavía más liviano, alejará de sí todo lo que, en contra de esto, contribuya a su placer. Porque está convencido de que la sensación viene a ser el clavo que fija el alma al cuerpo, y que, por la misma herida que le hace la pasión, la asegura y clava al goce corporal. Pues si las sensaciones no obstaculizaran la pura actividad del alma, ¿qué peligro habría de quedarse uno en el cuerpo, impassible ante las conmociones corporales? (*De abst.* I, 38, 2-4)

¹⁰³⁹ "Es necesario, en consecuencia, que, uniéndonos y vinculándonos a su esencia, le ofrezcamos nuestra propia elevación como sagrado sacrificio, ya que ella es, a la vez, nuestro himno y nuestra salvación. En la impassibilidad del alma y en la contemplación de la divinidad se cumple este sacrificio". (*De abst.* II, 34, 3).

¹⁰⁴⁰ "Porque es necesario creer que la única salvación es la conversión a dios, y, una vez que se ha creído, esforzarse especialmente, en la medida de lo posible, por conocer la verdad sobre dios, y, cuando se conoce, enamorarse del ser conocido, y después de enamorarse, alimentar el alma de buenas esperanzas a lo largo de la vida" (*ad Marc.* 24).

La sensación y la percepción sensible implican separación de lo inteligible, de donde se sigue con necesidad que "cuanto mayor es la excitación de la irracionalidad, mayor es la separación de lo intelectual", por la sencilla y obvia razón de que no es posible "al andar zarandeando de aquí allá estar en todos sitios". Para Porfirio es inconcebible la paradoja del "perezoso enérgico" a la que me refería páginas más arriba, porque como decía Plotino, y recuerda él, el alma es una y no "aplicamos nuestra atención con una parte de nosotros, sino con todo nuestro ser" (*De abst.* I, 41, 5).

Porfirio mira a la teoría platónica y plotiniana del Bien, pero en la medida en que la desarrolla en la dirección de una hipertrascendencia radical se plantea de manera urgente e inquietante la cuestión de la relación y vinculación entre esta instancia absolutamente trascendente y los niveles inferiores de ser. De acuerdo con Porfirio sólo unos pocos, aquellos que por vivir según la razón, llevar una vida filosófica (así como una dieta adecuada), y cuya alma, en consecuencia, no ha olvidado por completo los niveles más elevados de ser, pueden satisfacer este fin supremo; tal vez piense en él y su esposa Marcela. El resto de los mortales, incapaces de este esfuerzo intelectual y de este rigor moral, pueden servirse de la teúrgia tal y como se expone, por ejemplo, en los *Oráculos Caldeos*.

Porfirio se refiere a la teúrgia (*theia érga*) como *ieraì energeiai* (*Ep. ad. An.* 11, 15). Aunque en Jámblico pueden leerse expresiones muy parecidas¹⁰⁴¹, Porfirio, ya lo señalaba, es más moderado: en el de *De regressu animae* da a la teúrgia una función limitada, pues si bien reconoce la existencia de demonios benefactores, todavía insiste en que los rituales teúrgicos (*teletai*) son útiles tan sólo cuando no puede acudir a la filosofía. De acuerdo con Porfirio, la teúrgia únicamente puede purificar la parte inferior del alma, pues tan sólo es efectiva en virtud de los principios "simpatéticos" que habitan en el mundo sensible. Incontaminada por la materia y en estrecha vinculación con el orden noético, la parte superior del alma puede purificarse a sí misma gracias a la virtud moral y a la contemplación filosófica¹⁰⁴².

Porfirio identifica al filósofo con los sacerdotes del dios supremo, pues sólo ellos se acercan con la soledad de su propio ser a la divinidad (*De abst.* II, 49, 3). Surge de este modo una especie de una casta sacerdotal caracterizada por la posesión de la *epistèmè* adquirida por

¹⁰⁴¹ Cfr. *De myst.* III, 13; IV, 3; II, 11; III, 20; III, 22; III, 19, III, 31.

¹⁰⁴² Cfr. R. T. Wallis (1972), pp. 110-118.

el constante estudio y la práctica del ascetismo, la contemplación y la abstinencia, porque Porfirio sabe que estos rigores no son para todos, sino sólo para los filósofos y, entre éstos, “especialmente para los que cifraron su felicidad en la divinidad y en su imitación” (*De abst.* II, 3, 1), que buscan la autosuficiencia y la similitud con la divinidad (*De abst.* I, 54, 6), sólo ellos se unen y vinculan con su esencia ofreciéndole su propia elevación como sagrado sacrificio (*De abst.* II, 34, 3), porque su fin es aproximarse a lo más elevado (*De abst.* III, 27, 1). La conclusión es obvia, sólo el sacerdote es sabio y sólo él es amado por los dioses, pues el sabio no se dirige a la divinidad con letanías y sacrificios, sino ejerciendo la divina piedad mediante sus acciones (*ad Marc.* 16-17).

Tal vez por ello Porfirio elogie la sobriedad de los antiguos ritos, considerándolos “como una especie de vestigios de la verdad”, porque en estas sencillas libaciones de frutos, miel, aceite y vino, se mantenía de forma intuitiva la conciencia de una totalidad de la que el hombre formaba parte (*De abst.* II, 20, 3; II, 21, 4), que se perdió con los sacrificios cruentos (II, 9-10) y, horror máximo, con los humanos (II, 27, 1). De acuerdo con Porfirio la salvación completa sólo se consigue mediante la contemplación (II, 35, 2). El modelo lo ofrecen los sacerdotes egipcios¹⁰⁴³; también se mencionan entre grandes elogios a los magos persas (*De abst.* IV, 16) y a los gimnosofistas de la India (*De abst.* IV, 17-18), y aunque reconoce que habla del filósofo/sacerdote y no del común de los mortales, tampoco puede olvidarse que los sacerdotes egipcios, los magos persas y los gimnosofistas, aunque excepcionales, siguen siendo hombres que por su esfuerzo, disciplina y abstinencia han conseguido asomarse a los ámbitos donde mora el dios supremo. Dicho de otra manera, aunque sea máxima la tensión y la distancia entre el más allá y el más acá quedan todavía, para unos pocos, los filósofos en sentido estricto, puntos de intersección entre ambos mundos. En Jámblico desaparece esta

¹⁰⁴³ “Estos sacerdotes [los egipcios], renunciando a toda otra actividad y recursos humanos, consagraron toda su vida a la especulación y contemplación de las cosas divinas, logrando, por medio de la segunda, el respeto, seguridad y la piedad, y, por la especulación, la ciencia y, por medio de ambas, una especie de práctica esotérica y ancestral de las costumbres humanas. Porque el mantener el contacto continuo con el conocimiento e inspiración divinos, los sitúa fuera de toda avaricia, les reprime las pasiones, e impulsa su vida a la inteligencia. Pero practicaron la frugalidad, la decencia, la continencia, la tolerancia, la justicia en todo y la generosidad” (*De abst.* IV, 6).

posibilidad: no es suficiente con el esfuerzo, la disciplina del cuerpo y del alma para salvarse, es necesario que la divinidad, de un modo u otro, descienda para redimir a un alma esencialmente corrupta por su contacto con la materia.

2) Los *Oráculos Caldeos* constituyen el texto canónico de la teúrgia neoplatónica; Juliano, su autor o compilador, que se denominaba a sí mismo "el teúrgo", dio a su obra el título de *Theourgiká*; es muy probable que él mismo acuñara el término, aunque no se trata de una personalidad aislada, sino "de un guía espiritual de una asociación mística que enseña sus doctrinas y cumple sus ritos"¹⁰⁴⁴. La teúrgia y los oráculos caldeos son, pues, lo mismo, más exactamente, los oráculos caldeos son la parte constituyente de la teúrgia¹⁰⁴⁵. Hans Lewy ha puesto de manifiesto la presencia de elementos platónicos en el sistema teológico y en la praxis teúrgica de los oráculos; por ello, por la presencia de estos elementos, la soteriología de los *Oráculos Caldeos* interesó a los neoplatónicos, pues encontraron en ella representaciones que la tradición había atribuido a Platón y puntos de apoyo para su propia exégesis del filósofo ateniense, si bien su punto de referencia intelectual es el medioplatonismo, sobre todo en lo que se refiere a la concepción de las Ideas, principios supremos de la jerarquía y de la voluntad divina, reinterpretadas como principios de la emanación, de eros y del alma del mundo¹⁰⁴⁶. Está en juego, en gran medida, el intento de apuntalar filosóficamente, mediante una soteriología en la que se entremezclan elementos orientales y representaciones platónicas, una religiosidad imperial pagana que conoce alarmantes síntomas de crisis y decadencia. Desde este punto de vista, la *Eptstola a Anebo* de Porfirio y el *De mysteriis* de Jámblico constituyen dos intentos diferentes de fundamentar teóricamente el fin, el culto y la teúrgia de los oráculos caldeos¹⁰⁴⁷.

Los *Oráculos Caldeos* enseñan que hay una jerarquía de dioses en cuya cima se encuentra un Dios, el Padre, caracterizado como Fuego primero, Uno y Trascendente. El Padre, sin embargo, no se implica directamente en la creación, que realiza a través de la mediación del segundo Intelecto (Frg. 7), interpretado al modo platónico como

¹⁰⁴⁴ Cfr. F. García Bazán (1991), p. 16.

¹⁰⁴⁵ Cfr. E. R. Dodds (1981) Apéndice 2: "Teurgia".

¹⁰⁴⁶ Cfr. H. Lewy (1956), pp. 311-398.

¹⁰⁴⁷ Sobre estas cuestiones cfr. F. W. Cremer (1969).

cuerpo de las formas noéticas: una especie de demiurgo diádico. El Padre, esencialmente incognoscible, da origen a un vástago de su misma naturaleza, el Intelecto o *Noûs* paterno, totalidad intelectual inteligible e intelectiva, pues “el Intelecto no es con independencia de lo inteligible, ni lo inteligible existe aparte del Intelecto” (Frg. 20). Este Intelecto tiene capacidad activa, es “Fuerza” (*Dynamis*), pero actúa tan sólo a través de un “segundo Intelecto” o intelecto del Intelecto: “el artesano del cosmos ígneo es un intelecto del Intelecto” (Frg. 5). Dicho de otra manera, el Padre es al mismo tiempo Intelecto que se ha retirado del mundo sensible y que actúa tan sólo a través de un “segundo Intelecto” y a través de su “Fuerza” (*Dynamis*). Tenemos así una tríada noética responsable de la creación y mantenimiento de la totalidad de la realidad. *Dynamis*, por su parte, es una especie de canal a través del cual discurren las actividades demiúrgicas: en un nivel inferior de realidad se identifica con Hécate, diosa entendida como personificación del alma del mundo: gobierna el mundo sublunar y es una pieza fundamental dentro del sistema teológico y del ritual caldeico, pues sirve como intermediaria entre el mundo de los hombres y el mundo noético del Padre, ya que la tarea de mediar entre Dios (mundo inteligible) y hombre (mundo de los sentidos) está encomendada a una plétora de innumerables seres intermedios.

El alma humana tiene su origen en el Padre, de manera que cuando recuerda su estirpe puede romper sus ligaduras terrenales y aspirar a la luz divina, liberándose así del destino: evita la seducción de los demonios malos y puede completar su ascenso al Dios supremo, donde encuentra salvación, paz y descanso. Sin embargo, la distancia entre el hombre y la divinidad es inmensa. Jámblico, por ejemplo, habla de la *hyperbolê* de los dioses frente al hombre (*De myst.* V, 2), pues lo divino se proyecta a una altura infinita, mientras que los humanos habitan las proximidades del no-ser y del sinsentido. Tal abismo sólo puede superarse gracias a los dioses cuya voluntad sólo quiere lo bueno, lo cual se consuma en la *theia érga*, a partir de la cual es posible la comunicación entre los dioses y el hombre y la salvación del alma. Tomando pie en la afortunada circunstancia de que “el Intelecto paterno, que piensa los inteligibles, ha sembrado símbolos y objetos sagrados” (Frg. 108), la teúrgia se presenta como el arte de establecer canales a través de los cuales es posible esa comunicación, utilizando, por ejemplo, símbolos y objetos sagrados o induciendo trances en seres animados como estrategias para conseguir oráculos¹⁰⁴⁸.

¹⁰⁴⁸ Cfr. J. F. Festugière (1971), pp. 585-596.

La teúrgia, decía, es *theia érga*, “acción divina”; de aquí la diferencia entre el teólogo y el teúrgo, pues el primero se limita a hablar sobre los dioses, mientras que el segundo actúa sobre ellos manipulando símbolos y objetos de origen divino o que pertenecen a la divinidad por estarle consagrados (estatuas, mensajes escritos sobre gemas o piedras, sonidos mágicos que dicen el nombre secreto de los dioses...), en el supuesto de que si el cosmos está repleto de *symbola* esparcidos por el Padre, descubriéndolos y manipulándolos de manera adecuada cabe establecer contacto con los dioses¹⁰⁴⁹. Invocando el nombre de Hécate o un símbolo donde quede el rastro secreto de la diosa, el teúrgo, suponiendo la coincidencia entre el poder oculto en la palabra o en el símbolo y el que se encuentra en el alma en tanto que proveniente del Intelecto, puede entrar en contacto con el canal a través del cual ha descendido el alma y esperar ascender de nuevo al mundo eidético donde habita el Padre: los neoplatónicos consideraban este proceso como una “elevación” (*anagôgê*). El teúrgo, pues, no sólo lleva a cabo cosas divinas, sino que, más aún, hace que durante y mediante el rito se manifieste lo divino, antes oculto para el no iniciado, porque estamos en un momento en el que la reflexión filosófica (como el mundo clásico) ha llegado a sus límites y tiene que complementarse con ejercicios psicoexperimentales que implican el uso de símbolos, ritos y gestos. Jámblico argumenta que la unión teúrgica no está al alcance de los “filósofos teoréticos”, pues sólo se logra mediante “el cumplimiento de las acciones inefables y realizadas de manera digna para los dioses por encima de toda intelección”, así como por “el poder de los símbolos silenciosos” (*De myst.* II, 11). Porque la teúrgia no es una doctrina abstracta y especulativa, es *epistêmè* (*De myst.* III, 18), pero también *pragmatela*: el saber de los *Oráculos Caldeos* con vistas a la práctica: cuando los teúrgos resplandecen “el mal y lo demoníaco desaparecen”, pues “expulsan y destruyen por completo todo espíritu malvado, y extirpan totalmente toda maldad y toda pasión” (*De myst.* III, 31). Con razón habla Ignacio Gómez de Liaño a este respecto de “audaces proyectos que miran a la tecnificación del sentimiento religioso”¹⁰⁵⁰.

¹⁰⁴⁹ “Pero el Intelecto paterno no recibe la voluntad de aquélla [el alma], hasta que no haya escapado de olvido y haya pronunciado una palabra, que la ponga en recuerdo de un signo paterno puro” (Frg. 109).

¹⁰⁵⁰ I. Gómez de Liaño (1998), pp. 484-485.

Jámblico es más radical o menos elitista que Porfirio, o tal vez sea más drástica su rendición al irracionalismo dominante, pues en la medida en que afirma (frente a Porfirio) que el alma humana no es consubstancial con la de los dioses, tiene que sostener que ninguna de sus partes se ha visto libre del proceso de encarnación: si el alma ha descendido por completo, no podrá entonces satisfacer por sí sola el proceso de regreso hacia lo divino, ni tan siquiera gracias a esa ayuda de la contemplación filosófica al alcance tan sólo de unos pocos elegidos. En los *Oráculos Caldeos*, junto a la Fuerza (*dynamis*) y al Intelecto (*nous*), la Voluntad (*boulé, boulésis, tò thélein*) es la principal característica del Padre; en cierto sentido el factor crucial, pues la voluntad del alma por sí misma es insuficiente para su ascenso. Sólo la del Padre, de la que la del alma toma su punto de partida, garantiza al alma el regreso a su origen divino. La voluntad divina es así condición necesaria para la salvación del alma, pues “la raza humana es débil y miserable, corta de vista y le es connatural la nulidad” (*De myst.* III, 18).

Formas diversas de reconocer la incapacidad de los seres humanos para salvarse y ser felices por sí mismos, la necesidad de recurrir a otras instancias, lo cual implica a su vez admitir que el hombre no puede alcanzar con sus solas fuerzas la meta señalada por el platonismo, el pitagorismo y recordada por Plotino y Porfirio, conocer y asimilarse a la divinidad. De aquí la imperiosa necesidad de acudir a los oráculos, a una revelación a través de la cual se manifiesta la divinidad, y es obvio que para obtener tal revelación no son suficientes ni la razón, ni el discurso racional, ni una alimentación liviana: hay que acudir a los actos de culto y a las prácticas teúrgicas, porque —dice Jámblico— sólo el culto puro “une íntimamente a los demás seres con los superiores a nosotros, porque se dirige puro a los puros y exento de pasiones a los exentos de pasiones” (*De myst.* I, 11). El culto, escribe más adelante, “imita el orden de los dioses, tanto el inteligible como el del cielo”¹⁰⁵¹.

Jámblico acepta la necesidad del saber y del conocimiento, pero matiza, y la precisión es decisiva, que sólo el estudio y la *práctica* de

¹⁰⁵¹ “Posee medidas eternas de lo que existe y signos admirables, en tanto que fueron enviados aquí por el demiurgo y padre de todo, por los cuales incluso lo inexpressible se expresa a través de símbolos misteriosos, los seres informes de ven domeñados en formas, lo superior a toda copia es reproducido por medio de copias, y todo alcanza su cumplimiento a través de una sola causa divina” (*De myst.* I, 21).

la teúrgia permite que ese saber y ese conocimiento sea efectivo: hace falta la gracia divina, particularmente presente en los sacerdotes teúrgos. De esta forma, como en Porfirio pero con mayor radicalidad (o coherencia), el sacerdote se convierte en una especie de eslabón ontológico en la cadena que reconstruye la unidad de lo natural con lo sobrenatural: no gracias al conocimiento y la contemplación, sino mediante los ritos y sacrificios adecuados, el *epistêmôn theourgós* puede sobreponerse a la acción de las fuerzas del mal que con tanta frecuencia atenazan al alma y al cuerpo, hasta el punto de que sin los sacrificios “no cesan ni las pestes, ni las hambres, ni la esterilidad, ni se obtienen lluvias ni bienes más preciosos que éstos, cuantos contribuyen a la purificación del alma o a su perfección o liberación de la generación” (*De myst.* V, 6). El sacerdote de Jámblico aparece como manifestación de lo divino entre los hombres, el depositario, en definitiva, de la *gnósis* divina: “La evocación y los actos a cargo de un experto, por la asimilación y familiaridad, corren hacia los seres superiores y se unen a ellos” (*De myst.* III, 18).

3) Aunque al encarnarse queda confinada en una forma singular y mortal de conciencia, el alma, de acuerdo con Jámblico, no conviene olvidarlo, tiene origen divino. De donde se sigue que en su descenso no sólo se aparta de los dioses, sino en algún sentido también de sí misma, sufriendo un violento proceso de auto-alienación: un alma fuera de sí misma, que ha perdido su propia identidad, y que no puede recuperar por sí misma porque su conciencia es conciencia alienada. Cabría entonces pensar que las divinidades son pasivas dado que sólo conceden sus beneficios cuando son invocadas; Jámblico rechaza con energía tal hipótesis: la “iluminación por invocaciones” nace de la generosidad de los dioses, que “hacen brillar la luz sobre los teúrgos, invocando sus almas hacia sí y haciendo de coregos de su unión con ellos” (*De myst.* I, 12). El conocimiento (*gnósis*) no es contacto con lo divino, pues “está separado de su objeto por cierta alteridad” (*De myst.* I, 3), de donde se sigue —insisto una vez más— que filosofía debe ceder el paso a la teúrgia, pues la imperiosa necesidad de conseguir eficacia en tan significativa cuestión obliga a sustituir (Porfirio aún diría: complementar) el conocimiento con prácticas teúrgicas: el ritual tiene preeminencia sobre la crítica y la discusión filosófica¹⁰⁵². Jámblico es de una coherencia extrema: si el conocimiento filosófico

¹⁰⁵² Cfr. A. H. Armstrong (1987), p. 187.

fuera suficiente, la salvación estaría en nuestro poder, lo cual es blasfemo e impío, pues supone negar la absoluta libertad y total preeminencia de la voluntad de los dioses. El pensamiento y la pureza del alma son, en todo caso, causas auxiliares, condiciones necesarias, pero en modo alguno suficientes¹⁰⁵³. Sin embargo, realmente, el problema no está en el filósofo, que si lo es en verdad comprende y acepta su absoluta dependencia respecto de la voluntad divina, sino en el mago que cree poder forzar con su arte tal voluntad, y, sobre todo, en el ateo que atribuye los beneficios de los rituales a un demon maligno y engañador.

Los *Oráculos Caldeos* explican que el teúrgo no actúa sobre los dioses forzándolos, sino sobre la naturaleza, sobre sus energías invisibles o fuerzas ocultas, uniendo "la acción a la palabra sagrada"¹⁰⁵⁴. En *Civitas dei X*, 9 ("Artes ilícitas en el culto de los demonios, en que se debate el platónico Porfirio, aprobando unas cosas y reprobando otras") Agustín de Hipona refiere un texto del *De regressu animae* porfiriano donde se discuten estas cuestiones:

Se queja un hombre bueno en Caldea de que le fracasen sus éxitos en el gran esfuerzo por la purificación de su alma, porque otro varón práctico en estos misterios, tocado de la envidia, conjuró con sus sagradas preces las potencias para que no le concediesen sus peticiones. Por tanto, las ató uno, y no las desató el otro.

Los teúrgos, afirma Porfirio, ni fuerzan ni amenazan a los dioses; Jámblico sostiene la misma opinión, pues "no es posible que la naturaleza inmaterial, que no admite ningún rango adventicio, resulte esclavizada por una necesidad procedente de otro sitio" (*De myst.* III, 18). Sin embargo, el envidioso del que habla Agustín de Hipona se hace pasar por caldeo y amenaza a los dioses para tener éxito en sus prácticas mágicas. Comenta entonces el santo varón:

¹⁰⁵³ "De ahí que tampoco por nuestros pensamientos, en principio, las causas divinas sean incitadas a actuar, sino que ellos deben preexistir junto con todas las disposiciones mejores del alma y nuestra pureza como causas auxiliares, pero lo que propiamente estimula la voluntad divina son los mismos símbolos divinos; y así lo divina es puesto en movimiento por sí mismo, sin recibir de ninguno de los seres inferiores un principio cualquiera de su propia acción" (*De myst.* II, 11). Cfr. A. Smith (1993).

¹⁰⁵⁴ "Busca el conducto anímico desde donde trabajando a jornal para el cuerpo, el alma ha bajado en un cierto orden y cómo la elevarás de nuevo en su orden, cuando unas la acción a la palabra sagrada". (Frg. 110)

Aquí tenemos otro platónico, que dicen más sabio, Porfirio, quien afirma que los mismos dioses, por no sé qué artificio teúrgico (*theurgicam disciplinam*), están sujetos a las pasiones y a las perturbaciones. Pudieron, en efecto, ser conjurados y aterrorizados con preces sagradas para no conceder la purificación del alma; y tanto les amedrentó quien ordenaba el mal, que no podían por el mismo artificio teúrgico ser rescatados de aquel temor por quien pedía el favor y quedar libres para otorgarlo. (*Civ. dei* X, 10)

El envidioso amenaza a los dioses, de manera —afirma Porfirio— que los dioses temerían a una divinidad superior, pues caso de que su deseo no fuera satisfecho el envidioso podría invocar a una divinidad todavía más poderosa. Tras afirmar “que todo eso son invenciones de los demonios engañosos”, Agustín se pregunta por qué el caldeo no hace lo mismo. Lo sabe y lo contesta: porque no puede con su arte. De donde se sigue que se trata de artes distintas, circunstancia que el filósofo de Hipona difumina en función de sus intenciones apologéticas¹⁰⁵⁵.

La relación entre magia (*goêteia*) y teúrgia es compleja. Aunque en sentido estricto no son lo mismo, si se consideran aisladamente los componente práctico-cultuales de la teúrgia puede hablarse de una magia teúrgica, pues hay una apropiación caldea de las prácticas mágicas; la teúrgia *no es* magia vulgar, pero *usa* sus procedimientos con fines religiosos: en ambos casos está en juego el deseo de dominar lo divino, lo demoníaco o lo espiritual. Las distinciones, en todo caso, son muy sutiles, al punto de que hay que reconocer que difícilmente el no iniciado podrá captarlas¹⁰⁵⁶. Jámblico acepta que “el teúrgo da órdenes a los poderes cósmicos merced a la fuerza de los símbolos inefables”, como el mago, pero, a diferencia de él, no actúa como hombre, “sino como si estuviera ya en el rango de los dioses”: cuando el teúrgo “recurre a amenazas superiores a su propia esencia” no demuestra su propio poder, sino el de los dioses que le han otorgado el conocimiento de los símbolos inefables, pues, insisto de nuevo, la salvación y la felicidad no está en los hombres, sino en la divinidad, pues sólo ella libera del vínculo de la fatal necesidad, liberación en la que consiste la felicidad.

Jámblico vuelve a ser extremadamente sutil y coherente: para liberarse y evadirse de los vínculos de la fatal necesidad “no hay otro medio sino el conocimiento de los dioses”: el conocimiento es medio

¹⁰⁵⁵ Cfr. F. W. Cremer (1969), pp. 11-12.

¹⁰⁵⁶ Cfr. E. R. Dodds (1973), pp. 200 y ss.

que conduce a la felicidad, pero no es la felicidad (*De myst.* X, 5). Hay que conocer que hay una ciencia del bien y una ciencia del mal (“la primera salva la verdadera vida, elevándola hacia su padre, la segunda hace descender al hombre primordial hasta lo que nunca permanece sino que fluye siempre”), a propósito de la cual Jámblico habla de un “primer camino hacia la felicidad, que satisface intelectualmente a las almas con la unión divina” y “prepara la mente para la participación y contemplación del bien y para la liberación de todo lo opuesto”. Estamos, decía, en camino hacia la felicidad, pero todavía no somos felices, pues aún es necesario que la teúrgia conduzca el alma al demiurgo universal, poniéndola a su lado y uniéndola, más allá de toda materia, a la razón eterna y única. De donde se sigue con necesidad que no todos podemos ser felices, circunstancia de la que se aprovechan los magos prometiendo y vendiendo falsos atajos y reconfortantes, pero falaces, consolaciones. Sólo pueden serlo quienes gracias a la teúrgia se habitúan, aun estando todavía en el cuerpo, “a estar alejados de los cuerpos y a retornar hacia su principio eterno e inteligible” (*De myst.* I. 12). Pero si únicamente los teúrgos alcanzan este deseable estado, hay que concluir la absoluta identidad entre teúrgia y teúrgo: si sólo la teúrgia salva y si la teúrgia se identifica con el teúrgo, sólo el teúrgo se salvará, sólo él se liberará de los vínculos de la necesidad y la fatalidad. El mago, por el contrario, no convierte en magos a sus clientes.

Si el mago obtiene beneficios forzando supuestamente la voluntad de los dioses, peor aún es el caso de esos “ateos” que consideran que en los sacrificios interviene un demonio malo. Tal vez Jámblico esté pensando en los cristianos, que atribuyen la eficacia de los cultos paganos a la intervención de las fuerzas del mal. *De myst.* III, 31 distingue dos tipos de hombres: aquellos que tienen relaciones con los dioses y están purificados por el arte teúrgico y, frente a ellos, “los que sin ley ni orden saltan sobre las cosas divinas”, bien sea “por la debilidad de la propia acción o del poder existente en ellos”, bien sea que “a causa de ciertas manchas” queden excluidos “de la unión con los espíritus puros”. En estos momentos la división se plantea como tajante enfrentamiento entre el bien y el mal, pues los alejados de los dioses, por su desvío, se tornan malvados e impíos y se entregan a toda suerte de placeres desenfrenados: “se hacen semejantes a los malos demonios con los que se unen”. Por ello se enfrentan a los teúrgos, que “expulsan y destruyen por completo todo espíritu malvado, y extirpan totalmente toda maldad y toda pasión”. Pero no debe olvidarse que estas afirmaciones se producen en un contexto polémico: Jámblico

está criticando con energía a aquellos que en los rituales sagrados atribuyen la causa de la adivinación "a un género de naturaleza engañosa" que suplanta a los dioses, a los demonios buenos o a las almas de los muertos: están en juego los ateos a los que me refería líneas más arriba, aquellos que consideran que toda la mántica es obra de un demonio malvado. Jámblico replica que quien mantiene esta opinión está poseído por los demonios malvados, por lo cual ni tan siquiera merece que se le mencione en las discusiones en torno a los dioses. Tales individuos quedan excluidos de antemano, pues están "alimentados desde el principio en las tinieblas" y ni tan siquiera "pueden reconocer los principios de los que todo ello procede". Entre la absoluta maldad de ateos y magos y la total bondad de los teúrgos queda un espacio intermedio, en el que podría situarse, por ejemplo, Porfirio.

El título auténtico del *De mysteriis* es *Respuesta del maestro Abamón a la Carta de Porfirio a Anebo y soluciones a las dificultades que ella plantea*¹⁰⁵⁷. El texto es lo que dice su título: Porfirio ha dirigido una carta a Anebo donde plantea un conjunto de dudas y dificultades a las que responde Abamón/Jámblico. Que tenga dudas y dificultades pone de manifiesto que Porfirio todavía no ha alcanzado la perfección del teúrgo, pero la naturaleza y características de unas y otras permiten suponer que no estamos ni frente a un mago ni ante alguien poseído por los demonios malos. Jámblico afirma con toda claridad que no todas las almas se encarnan de la misma manera: aunque todas experimentan el proceso de auto-alienación al que me refería más arriba, no todas lo sufren con la misma intensidad¹⁰⁵⁸. Desde este punto de vista, la división no se establece de manera tajante entre los buenos por entero y los radicalmente malos, pues hay tres tipos de almas (materiales, noéticas e intermedias). Las materiales, la mayoría, están inmersas en el mundo sensible y se identifican por completo con el cuerpo y las pasiones; las noéticas son muy escasas: su conciencia se asimila con el *nous* separado y sin mezcla, siendo de este modo superiores a los poderes de la naturaleza. De esta manera, los humanos se dividen en tres grandes grupos: la mayoría está sometida a la naturaleza, mira hacia abajo y realiza lo que dispone la fatalidad del destino; sólo unos pocos "se elevan al intelecto separado y sin mezcla, y al mismo tiempo ellos llegan ser superiores también a los

¹⁰⁵⁷ Cfr. E. A. Ramos Jurado (1997), p. 7.

¹⁰⁵⁸ Cfr. G. Shaw (1993), pp. 121 y ss.

poderes naturales". Entre unos y otros están los que o bien llevan una vida mixta o bien se liberan de lo inferior y cambian a lo mejor (*De myst.* V, 18). Podemos suponer, pues, que Porfirio forma parte de este tercer grupo.

Desde este punto de vista, el *De mysteriis* puede enmarcarse dentro de esa práctica característicamente romana en la que el filósofo actúa como consejero de un individuo que, todavía no virtuoso, desea avanzar por la senda de la virtud. Que el camino adopte formas teúrgicas no quita para que en esencia la situación sea la misma, por ejemplo, que la que se lee en la correspondencia de Séneca con Lucilo. Jámblico también sabe que debe aconsejar *ad singulam*, pues dado que hay diferentes almas, cada una de ellas necesitará un tipo diferente de sacrificio. De igual modo, y dado que existen "esencias y poderes divinos" de tres clases¹⁰⁵⁹, habrán también diversas estrategias: en función del sujeto y de la deidad venerada cada alma deberá adorar a los dioses y celebrar los rituales adecuados a su nivel de conciencia¹⁰⁶⁰. Decía más arriba que sólo el teúrgo se salva, lo cual implica que el teúrgo, para salvar a los hombres, tiene que instruirlos en la teúrgia, pero como ésta es una práctica, debe hacerlos practicar, convertirlos en teúrgos. Y para satisfacer tan elevada misión han venido algunos individuos al mundo.

En su investigación sobre alma, de la que conocemos fragmentos gracias a Estobeo (I, 380, 6-14), Jámblico distingue tres "descensos", pues hay almas que se encarnan para salvarse y purificarse, otras para ejercitarse y corregir sus hábitos morales, y las terceras para ser castigadas y juzgadas. En el primer caso, el descenso es voluntario; en el segundo, escribe, "no acontece enteramente sin pasión y el alma no está totalmente liberada", pues aunque se desciende voluntariamente, se hace con el objetivo de poner a prueba el carácter del alma sometida a esta extrema prueba. En el tercer caso, el descenso es forzado. ¿Por qué y para qué descienden las almas que cabe identi-

¹⁰⁵⁹ "Los que tienen alma y naturaleza sometida y obediente a sus creaciones (...) otros completamente separados del alma y la naturaleza (...) algunos, intermedios entre estos", los sacrificios y prácticas teúrgicas deberán adecuarse a la divinidad venerada" (*De myst.* V, 19).

¹⁰⁶⁰ "No es preciso, pues, que lo que tiene lugar con esfuerzo y tardíamente en un sólo hombre en la culminación del arte hierática se declare común a todos los hombres, ni que se haga común inmediatamente para los que se inician en la teúrgia, ni a los que están a medio camino, pues éstos, de una manera cualquiera, hacen corpórea su practica de la santidad" (*De myst.* V, 20).

car con las noéticas del *De mysteriis*? Sólo cabe una respuesta: para salvar y purificar el mundo¹⁰⁶¹. Pitágoras era una de estas almas.

Pitágoras está muy presente en Porfirio y Jámblico, pero también aquí se observan interesantes diferencias. En su *Vita Pythagorae*, Porfirio lo presenta como extremadamente virtuoso (7), el verdadero *anêr philósophos* (16), que vive una vida pura y se entrega a los más profundos pensamientos (46), que viajó por Egipto, Asiria y otros lugares para adquirir la filosofía oriental (7-11), alcanzando de este modo una sabiduría y un autocontrol (12) que le permitía tener un gran poder sobre los males del cuerpo y del alma (32-33) y sobre los animales irracionales (23-35). A pesar de su carácter excepcional, el Pitágoras de Porfirio sigue conservando rasgos humanos. En el *De Vita Pythagorica* de Jámblico, por el contrario, es ya un ser con rasgos y características divinas. En el *De mysteriis* aparece como un individuo que obtuvo "la enseñanza conveniente merced a las inscripciones sagradas de su época" (*Vit. Pit.* I, 1), porque tanto él como Platón crearon su filosofía tras leer "las antiguas estelas de Hermes" (I, 2). Este contacto con lo divino no debe extrañar dadas las extrañas condiciones de su nacimiento: su alma bajó de los cielos (*Vit.* II, 8), haciendo de él un dios encarnado (VI, 30). Pitágoras, adoptando la forma humana (XIX, 92), fue un benefactor de la humanidad: Jámblico hace de él "el inventor de toda la educación política" (XXVII, 130), el liberador y legislador de la Magna Grecia (VII, 33-34)¹⁰⁶², además, unió la filosofía y el culto, promulgando "las purificaciones y los denominados misterios, pues tenía el más exacto conocimiento de ellos" (XXVIII, 151).

No puede sorprender que una figura de estas características excitara la imaginación de un Juliano que, muy probablemente, estaba convencido de formar parte de esta privilegiada categoría de almas que habían venido al mundo para salvarlo. Ahora bien, dadas sus peculiares circunstancias disponía, o creía disponer, de resortes más efectivos que los señalados por Porfirio o Jámblico para alcanzar la redención del mundo, como si fuera un nuevo Alejandro.

¹⁰⁶¹ Cfr. J. Dillon (1973), p. 243.

¹⁰⁶² "La mejor forma de gobierno, concordia, comunidad de bienes entre amigos, culto a los dioses, deberes piadosos para con los difuntos, legislación, educación, silencio, sagacidad, carácter divino, y demás bienes, para decirlo de una vez, todas las cosas dignas de ser amadas con pasión por los que gustan aprender y anheladas, merced a él [Pitágoras] vieron la luz" (*Jam. Vit. Pit.* VI, 32).

XXV. EL EMPERADOR JULIANO O EL MUNDO CLÁSICO COMO SUEÑO E IDEA

1) En la historiografía, retórica, filosofía y poesía romana donde aún perviven de algún modo nostalgias republicanas, la figura de Alejandro Magno aparece teñida de ambigüedad. Tácito y Suetonio constatan que muchos emperadores lo admiraban hasta el extremo de tomarlo como modelo, si bien en primera persona acostumbran a expresarse con cautela, por lo general de manera negativa. De igual modo, aunque Séneca admite que el macedonio tenía algunas cualidades positivas (*ad Luc.* 59, 12; 53, 10), tiende a ofrecer una imagen crítica: albergaba pensamientos más allá de toda medida humana (*Ben.*, 1, 13, 3), era ambicioso e imprudente (*ad Luc.* 94-62), había abandonado las costumbres helenas, asumiendo las persas (*Ira*, 3, 17, 1)¹⁰⁶³. Una concepción parecida puede leerse en Lucano, para el que hasta en los autócratas hay grados y categorías: la imagen del tirano se empequeñece de Alejandro a Nerón pasando por César (*Farsalia*: IX, 154 y X, 272)¹⁰⁶⁴. Todos estos autores presentan un retrato moral negativo de Alejandro, expresión de la tradicional repugnancia griega y romana por el despotismo oriental, encarnación de todos los vicios de la tiranía. Curcio Rufo y Dión Casio también ven en él el prototipo de monarca helenístico oriental, señalando a la vez que representa un modelo ideal para muchos emperadores¹⁰⁶⁵. Lo que para éstos es arquetipo a seguir en la formación de un imperio solidario, integrado y con pretensiones universalistas, para los autores críticos con las políticas imperiales es megalomanía, desequilibrio y egolatría¹⁰⁶⁶. Tal vez esta contradictoria valoración refleje las tensiones entre integración y dominio que cabe encontrar en la personalidad y las acciones del macedonio (*Plut. Fort. Alex.* 329 a-d). Posteriormente, su figura se fue difuminando cada vez más: un demon que aconseja a Heliogábalo o a Alejandro Severo¹⁰⁶⁷.

Este es el Alejandro Magno de Juliano: de acuerdo con Libanio, era amigo suyo y "no le permitía dormirse en los laureles" (*Or.* XVII, 17), el Alejandro, en definitiva, que le inspira la campaña persa para

¹⁰⁶³ Cfr. D. Lassandro (1984).

¹⁰⁶⁴ Cfr. J. M. Crosille (1990), p. 275

¹⁰⁶⁵ Cfr. A. Cascón Dorado (1990).

¹⁰⁶⁶ U. Espinosa (1990), p. 38 y 45.

¹⁰⁶⁷ D. Plácido (1990), p. 75

defender y universalizar la cultura y la tradición greco-romana, idealmente iniciada por el macedonio y que el emperador quería reinstaurar en toda su pureza y esplendor¹⁰⁶⁸. La digresión de Amiano Marcelino sobre Persia en el libro XXIII de su *Historia* consigue transmitir una imagen de las tierras orientales como lo otro, lo maravilloso y oculto, que necesariamente tenía que tentar a Alejandro y a Juliano, su émulo¹⁰⁶⁹. Al margen de que éste quedara más o menos hipnotizado por la empresa llevada a cabo por su predecesor, hasta el punto de perder el sentido de la realidad, parece evidente que la campaña persa se planeó y llevó a cabo desde un estado mental y con unas esperanzas muy concretas, que Libanio expresa con palabras en las que resuena el firme convencimiento de la absoluta superioridad y unidad de la cultura greco-romana¹⁰⁷⁰.

Juliano se considera griego y a la vez descendiente de Rómulo y Eneas (XI ["Al rey Helios"], 154 a), piensa que Roma es la ciudad que "reina sobre todas las ciudades" (I ["Elogio del emperador Constancio"], 5 c; XI ["Al rey Helios"], 131 d) y la "más poderosa y amada por los dioses" (VIII ["A la madre de los dioses"], 161 b). Dado que Roma y Atenas nacieron de la tarea civilizadora del dios Apolo, se constituyen en símbolos de los principios político-culturales sobre los que descansa el Imperio, es decir, la civilización¹⁰⁷¹. De aquí la necesidad —imperiosamente sentida por Juliano— de aprehender

¹⁰⁶⁸ Cfr. F. J. Lomas Salmonte (1990), pp. 306 y ss.

¹⁰⁶⁹ Cfr. J. Fontaine (1977), pp. 64 y ss.

¹⁰⁷⁰ "Nosotros pensábamos que todo el territorio de los persas sería una provincia romana, que se administrarían según nuestras leyes y recibirían de aquí a los gobernadores, que pagarían tributo, que cambiarían de lengua, que vestirían de forma distinta y se cortarían las cabelleras. Creíamos que sofistas formarían como retores a los hijos de persas en Susa; que nuestros templos, adornados con los despojos traídos de allí, enseñarían a la posteridad la magnitud de esta victoria, y que el autor de estas hazañas organizaría certámenes retóricos en los que se compondrían encomios de sus gestas; que mostraría su admiración por unos sin rechazar a los otros y disfrutaría con los primeros sin disgustarse con los demás" (*Orat.* XVIII, 282).

¹⁰⁷¹ "Apolo civilizó la mayor parte de la tierra habitada por medio de las colonias griegas, facilitando la sumisión de los romanos, que no sólo son de raza griega, sino que también han establecido y guardado leyes divinas y la confianza en los dioses desde el principio hasta el fin como algo griego; además, no fueron inferiores a ninguna de las ciudades mejor gobernadas en lo referente a la organización de su ciudad, por no decir que fueron superiores a todos los demás regímenes usados, al menos hasta ahora. Por ello creo que Apolo reconoció a esta ciudad un origen y una constitución griegas" (XI ["Al rey Helios"], 152 d-153 a).

esta tradición greco-romana en su esencial unidad y continuidad, porque sólo dentro de ella puede lograrse el fin dictado por la filosofía, conocerse a uno mismo, alcanzar la divinidad y unirse con ella (VII ["Contra el cínico Heraclio"], 225 d). Porque Apolo/Helios, "el príncipe de la filosofía", también es el "responsable de todos los bienes para los griegos, el guía, legislador y rey común de Grecia" (IX ["Contra los cínicos incultos"], 188 a). En los *Césares* se explica con toda claridad, bajo ropaje satírico, que la misión política del Imperio y su vocación espiritual son anverso y reverso de una misma moneda, porque para Juliano religión, filosofía y política forman un continuo absoluto.

En el panegírico dedicado a Juliano, Mamertino afirma que el nuevo emperador ha restaurado la *res publica* y la antigua libertad en toda su gloria (30, 3-4), reflejando así su ideal: suprimir algunas de las innovaciones más recientes y regresar a lo que él consideraba la auténtica tradición greco-romana. El continuo religión/filosofía/política no sólo obliga a una remoralización de la corte¹⁰⁷², por encima de ello —como exigencia política, religiosa y cultural elemental— pide restaurar las ciudades como unidades elementales políticas, religiosas y culturales. Juliano, al menos hasta cierto punto, reacciona contra la burocratización y centralización llevada a cabo por sus predecesores, un proceso que, según Dión Casio (LXXII, 36, 4), había comenzado con Marco Aurelio y que supuso el declive de la vida ciudadana, sustituida por una política centralista. No este el momento de analizar las múltiples y complejas causas y repercusiones de esta situación. Sólo señalar que el emperador la considera un ataque a la fuerza intelectual y religiosa de la cultura greco-romana, que él entiende ligada a la existencia de ciudades.

Aunque Juliano concibe idealmente al Imperio como una acumulación de ciudades semi-autónomas, libres para cultivar sus propias tradiciones culturales, nunca duda de que deben subordinarse al poder central encarnado por él y en él. Su sueño e idea queda claro, un conjunto armónico de ciudades bajo los principios y valores político-religiosos universales en los que descansa la "Roma eterna", pues sólo de este modo surgirá una ciudad feliz y próspera, en la que abundan templos y sacerdotes, los cuales, para mantener la pureza de la ciudad, expulsan de ella "todo lo superfluo, malvado y perverso, es decir, los baños públicos, los prostíbulos y las tabernas y, en una

¹⁰⁷² Amiano pinta un escenario de gran degradación moral, en la que los "vicios vergonzosos" se añadían a los "escándalos en la disciplina militar" (22, 4, 6).

palabra, todos los establecimientos semejantes" (IX ["Contra los cínicos incultos"], 186 d).

Juliano comparte con Jámblico la idea del sacerdote filósofo manifestación de lo divino entre los hombres: hay que honrar a estos seres excepcionales en tanto que ministros y servidores de la divinidad, pues "cumplen para nosotros los oficios de los dioses ayudando a la dosis de bienes que los dioses nos otorgan, pues sacrifican y suplican en nombre de todos" (*Ep.* 89b, 296 b); debemos mirarlos con respeto y piedad "como la posesión más honrosa de los dioses" (*Ep.* 89b, 297 a). Y aunque el fundamento teórico de esta concepción podía encontrarlo en un neoplatonismo capaz de justificar y explicar las prácticas culturales a las que el emperador era aficionado incluso en exceso¹⁰⁷³, su estructura organizativa sigue patrones cristianos. Muy ligado a la idea del Imperio como conjunto de ciudades felices y prósperas, se encuentra el sueño de una iglesia pagana según el modelo de la cristiana, pero servida por sacerdotes con funciones determinadas por la teúrgia y los ideales neoplatónicos, una casta sacerdotal filosófica estructurada jerárquicamente con una estricta organización interna, en cuya cúspide, gracias a los mismos dioses, estaría él mismo en calidad de sumo pontífice (*Ep.* 89b, 298 d), pues, de acuerdo "con nuestras tradiciones", el emperador es "gran sacerdote" (*Ep.* 88, 451 b). Bajo el *pontifex maximus* se encontrarían sacerdotes del tipo de Jámblico, un cuerpo sagrado formado por "los mejores en las ciudades y, sobre todo, los más amantes de los dioses"; al margen de su condición social ("aunque sea del pueblo") debe designarse para el sacerdocio a quien reúna en sí el amor a los dioses y a los hombres (*Ep.* 89b, 305 a). Tal es el contexto más general donde situar la restauración del paganismo, la cual, al margen de las creencias particulares de Juliano (de cuya sinceridad no hay motivo alguno para dudar), tiene una fuerte carga político-organizativa¹⁰⁷⁴.

¹⁰⁷³ De acuerdo con Amiano Marcelino, Juliano era "supersticioso más que auténtico defensor de la religión" e "inmolaba innumerables víctimas sin reparo alguno" (25, 4, 17; tb. 22, 12, 6).

¹⁰⁷⁴ No hay que olvidar que la palabra "paganismo" era un término despectivo usado por los cristianos para designar todas aquellas formas de religiosidad que de un modo u otro y por una u otra razón no encajaban en la nueva fe; "paganismo" quiere decir desviación de lo correcto en materia religiosa. De aquí que no fuera extraño que se lo identificara con las artes mágicas y la marginalidad, y que la represión de las segundas encubriera a menudo purgas políticas (Amiano Marcelino, 28, 1; 29, 2). Cfr. R. Sanz Serrano (2003), pp. 23 y ss. y 73.

La discusión en torno a la “apostasía” de Juliano es en gran medida ociosa, pues el asunto dependerá de saber si fue en algún momento ferviente cristiano, como suponen los escritores cristianos. Libanio considera que Juliano volvió a los dioses tradicionales en un momento de gracia (*Or.* XII, 34; XIII, 11; XVIII, 18), sugiriendo así que en su conversión no estaría en juego el mero hecho de que unas creencias reemplazaran otras, sino la intensidad de la nueva experiencia, que le llevaría a sentir un profundo horror y repugnancia frente a las creencias y la forma de vida anteriores¹⁰⁷⁵. Retrospectivamente, Juliano se refiere a sus juveniles creencias cristianas con la expresión “aquellas tinieblas” (XI [“Al rey Helios”], 131 a) y en el discurso “A la madre de los dioses” agradece a Cibeles que no lo “dejara errando en las tinieblas” (VIII, 174 c). Amiano Marcelino, sin embargo, afirma que Juliano “estuvo inclinado al culto de los dioses” desde su más tierna infancia y que según fue creciendo “aumentaron sus deseos de practicarlo”, pero que “por temor, realizaba los ritos pertinentes de la forma más secreta posible” (22, 5, 1); luego, sin embargo, una vez en el poder, “ordenó que se abrieran los templos, que se llevaran víctimas a los altares y que se restituyera el culto a los dioses” (22, 5, 2). Desde este punto de vista, más que de un cambio súbito y repentino, tal vez fuera más acertado hablar de un proceso gradual de abandono de las creencias cristianas en las que fue educado para regresar a creencias más antiguas. Todo dependerá, pues, de lo que se entienda por “conversión”¹⁰⁷⁶.

Resulta abusivo tomar como modelo la concepción paulina y cristiana de la conversión, de acuerdo con la cual sólo “se convierte” quien niega todas las restantes divinidades, pues ello supone una idealización ahistórica que toma pie en casos muy especiales y no tiene en cuenta lo que sucedió, con toda probabilidad, en la mayoría de los casos después de Constantino: transformaciones que en modo alguno implicaban crisis de identidad personal¹⁰⁷⁷. En el caso concreto de Juliano no puede olvidarse que el momento de gracia (según Libanio) o en el que pudo hacer lo que deseaba (en la versión de Amiano Marcelino) coincide con la muerte de Constancio. El historiador señala que el emperador consentía que cada cual, sin ningún

¹⁰⁷⁵ Cfr. A. D. Nock (1933), pp. 185, 218 y ss.

¹⁰⁷⁶ Una visión general de las distintas teorías sobre la conversión puede leerse en N. Shumate (1996).

¹⁰⁷⁷ Cfr. R. Macmullen (1981), p. 4.

temor, tuviera sus propias creencias, pero añade a continuación que obró de esta manera porque sabía que “al aumentar las discrepancias gracias a la permisividad, no tendría que temer luego a un grupo único” (22, 5, 3-4). Los intereses de Juliano no eran sólo teológico-especulativos, sus reflexiones están cruzadas por una clara intencionalidad práctica. Porque Juliano también fue César y Augusto: Amiano habla de un filósofo obligado a actuar como príncipe (16, 5, 10).

2) ¿Qué *vita* tiene preeminencia, la *contemplativa* o la *activa*? ¿Cuando en el invierno del 356 Juliano pasó abruptamente de la una o la otra, lo hizo por su propia voluntad o forzado por las circunstancias?¹⁰⁷⁸ En el “Discurso de Antioquía”, retrospectivamente, escribe que su ascensión política fue voluntad de los dioses¹⁰⁷⁹ y no duda de que la *vita contemplativa* es la forma más elevada de existencia humana. En la carta 8, dirigida a Eumenio y Fariano, todavía redactada durante su estancia en la Galia, afirma que nada hay “más agradable o más útil que filosofar en el ocio y sin preocupaciones” (*Ep.* 8, 441 a)¹⁰⁸⁰. La alternativa, sin embargo, es hasta cierto punto falsa y, en cualquier caso, Juliano puede acudir al Platón que enseña que la misión del filósofo no es personal, sino colectiva, por lo que no

¹⁰⁷⁸ Cfr. P. Athanassiadi (1992), pp. 56 y ss.

¹⁰⁷⁹ “El que entregó este honor o favor, o como quiera que os guste llamarlo, no quería entregarlo, y el que lo recibió, como saben todos los dioses, rehusaba sinceramente. Pero esto es y será según la voluntad de los dioses” (XII, 352 d).

¹⁰⁸⁰ En la “Carta a Temistio” se expresa de la misma manera: “Pero si suponemos que esto es cierto o decimos que sólo encuentran la felicidad en la gestión de los asuntos públicos los que son soberanos y reinan sobre muchos hombres, ¿qué diremos entonces de Sócrates? Por otra parte, Pitágoras, Demócrito y Anaxágoras de Clazomene dirás quizá que fueron felices a causa de la contemplación. Sócrates, que había rechazado la contemplación y se había abrazado a la vida activa y que no era dueño ni de su propia esposa ni de su hijo, ¿tenía al menos poder sobre dos o tres ciudadanos? ¿Acaso no llevaba una vida activa porque no era dueño de nadie? Pues yo afirmo que el hijo de Sofronisco llevó a cabo mayores hazañas que Alejandro y hasta él hago ascender la sabiduría de Platón, los conocimientos estratégicos de Jenofonte, el valor de Antístenes, la filosofía de Eretria, la de Mégara, Cebes, Simias, Fedón y otros innumerables; y no hablo de las colonias que de él nacieron, el Liceo, el Pórtico y las Academias. ¿Quién se salvó por la victoria de Alejandro? ¿Qué ciudad fue mejor gobernada? ¿Qué ciudadano particular se hizo mejor por ello? Podrías encontrar muchos que se hicieron más ricos, pero más sabios ninguno, y ni siquiera Alejandro se hizo más moderado, sino más fanfarrón y orgulloso. En cambio, todos cuantos hoy se salvan gracias a la filosofía se salvan gracias a Sócrates” (*Orat.* VI, 264 b-d).

debe mirar a su felicidad particular, sino a la de toda la comunidad, aunque ello le obligue a regresar entre los hombres (*Rep.* 540 a y ss.).

El problema debe plantearse en los términos de la política a seguir dentro de la caverna y a este respecto el pensamiento y la praxis de Juliano están cruzados por una tensión no resuelta: de un lado, la afirmación de la legitimidad dinástica como rasgo esencial de la realeza, una estrategia, por cierto, utilizada por muchos de sus predecesores como medio para combatir la fragmentación del poder¹⁰⁸¹; de otro, la tesis de que *areté* y *andreía*, no el nacimiento, caracterizan al verdadero rey justo¹⁰⁸². En "Sobre las acciones del emperador" o "Sobre la realeza" (*Or.* III, 81 a-92 b) Juliano afirma que es verdaderamente rico y noble quien posee la virtud, al margen de que descienda de nobles antepasados, pues dado que nos diferenciamos de los animales por el alma, "sería natural que por ella juzgáramos acerca de la nobleza" (III, 82 a). Hay que mirar el alma y no "la inmensa riqueza blanqueada por el tiempo", tampoco el poder que viene de "abuelos o bisabuelos". Por otra parte —añade—, "los que mandan sobre una gran extensión de tierra e innumerables pueblos" no son libres ni fuertes ni valientes "aunque el presente no les ofrezca ningún obstáculo y naden en la abundancia" (III, 84 a), pues sólo lo es "el que es valiente y magnánimo acompañado de la virtud"¹⁰⁸³.

En las líneas siguientes dibuja su modelo de gobernante ideal: piadoso, amante de su familia, agrada a los mejores ciudadanos si bien se ocupa con justicia del provecho de la mayoría (III, 86 a), no se complace en la guerra y odia las discordias civiles, pero se opone valerosamente y rechaza con energía a los que se sublevan (III, 86 b); "trabajador y por naturaleza magnánimo" (III, 86 c), es como un pastor que prevé "cómo florecerán y aumentarán sus crías pastando en praderas abundantes y tranquilas" (III, 86 d), da "la soberanía a la parte de su alma que es por naturaleza regia y soberana y no a la parte irascible y concupiscible" (III, 87 d) y se preocupa, como si fuera un médico, por la justicia y el derecho, porque la ley nace de la justicia y ésta, a su vez, es "monumento sagrado y verdaderamente divino del dios más grande" (III, 89 a-b). Si la ley y la justicia son asunto del rey, y si la justicia es a su vez "monumento sagrado y verdaderamente

¹⁰⁸¹ Cfr. P. López Barja de Quiroga, F. J. Lomas Salmonte (2004), p. 416.

¹⁰⁸² P. Athanassiadi (1992), pp. 63 y ss.; pp. 90 y ss.

¹⁰⁸³ "El que, en cambio, es vencido por los placeres, dominado por su cólera y toda clase de apetitos y obligado a sucumbir incluso ante los más pequeños de ellos, ése ni es fuerte ni es valiente en lo que constituye la fortaleza humana" (III, 84 c).

divino del dios más grande”, habrá que concluir que el rey, en último extremo, es guardián del mundo divino (y no “ley animada” como afirmaba la propaganda imperial). De donde sigue que al margen del nacimiento (que no es garantía suficiente de *aretê*), pero también de la virtud, la legitimidad imperial descansa en la voluntad de los dioses. Con mayor precisión: el rey justo se legitima por la virtud, pero su virtud nace, precisamente, de su posición intermedia entre hombres y dioses.

Poco antes de la caracterización del buen rey, parafraseando el platónico *Menexeno* (247 e y ss), Juliano había señalado que cualquier hombre, pero sobre todo el gobernante, dispone de la mejor manera posible su vida “si hace depender de dios todo lo que lleva a la felicidad” (III, 68 c). El buen rey es por encima de todas las cosas sacerdote y profeta del dios, servidor de Helios/Zeus. Porque Juliano, inspirándose de nuevo en Platón (ahora en *Apología* 28 d-e), no duda de que cuenta “como aliado con el dios que nos colocó en este puesto” (*Ep.* 14, 385 c), el de rey, siente que su misión es un deber que le han impuesto los dioses: el tránsito de la *vita contemplativa* a la *activa* se justifica teológicamente. Así lo expresa en el discurso “Al Senado y al pueblo de Atenas”: se vio obligado a aceptar su proclamación como Augusto porque “los dioses deseaban que esto sucediera” (*Or.* V, 284 d) y porque le prometieron otorgarle su alianza hasta el final (V, 287 d)¹⁰⁸⁴. Cuando Juliano pasa de la caracterización general y abstracta del rey bueno y justo a su autocomprensión como tal, introduce un elemento de naturaleza teológica que hace que la afirmación incondicionada de la *aretê* ceda el paso a una concepción teocrática de la realeza, que el emperador intenta justificar filosóficamente, si bien, por otra parte, conviene tener presente que el reforzamiento del papel divino del emperador es otra estrategia utilizada en la lucha contra la fragmentación del poder¹⁰⁸⁵.

En general, la palabra “filósofo” aplicada a un emperador no apunta sólo al cultivo de la *vita contemplativa*, sino a la plasmación de los ideales especulativos en una forma de vida donde se materializan las virtudes filosóficas: las que vemos más arriba en el retrato del

¹⁰⁸⁴ De acuerdo con Libanio, un dios, no los soldados, provocó el levantamiento de París que convirtió a Juliano en Augusto (*Or.* XII, 59-60) y Amiano Marcelino puntualiza que el Genio protector del Imperio se le apareció a Juliano en sueños advirtiéndole de que si no era recibido ahora, que contaba con el apoyo de todos, se iría humillado y triste (20, 5, 10).

¹⁰⁸⁵ Cfr. P. López Barja de Quiroga, F. J. Lomas Salmonte (2004), p. 416.

gobernante ideal que es rey justo. En la competencia entre los diversos emperadores que Juliano narra de forma satírica en *Los Césares (Orat. X)* todos ellos, excepto Constantino, pueden alegar cosas positivas. Julio César recuerda sus hazañas militares y su clemencia (321 d-c). Alejandro Magno afirma que en defensa de los griegos se vengó de los persas y justifica su crueldad como un mal necesario (323 d-325 c). Aunque también menciona su actividad militar, Octaviano pone el acento en no haber “cometido ningún error contra la filosofía” y haber empleado su tiempo “en la legislación y en la reparación de las desgracias causadas por la guerra” (325 c-327 a). Trajano también alega su clemencia y su veneración por la filosofía (327 a-328 b). Cuando le toca el turno a Marco Aurelio, preguntado por cuál creía él que era “el fin más bello de la vida”, responde “con tranquilidad y modestia” que “imitar a los dioses”¹⁰⁸⁶. Evidentemente, la mayoría de los dioses votó a favor de este emperador, porque ejemplifica la perfecta vida filosófica donde no hay ruptura entre *vita contemplativa* y *activa*, porque una y otra son una constante imitación de los dioses.

Pero Juliano también conoce las peculiaridades de la *vita activa*: “los que viven en los asuntos políticos no pueden respirar sin la fortuna”, escribe en la “Carta a Temistio” (VI, 256 c). El tema es tradicional, pero el emperador le imprime un curioso giro, porque el problema no es tanto soportar sus reveses cuanto no envanecerse cuando ella sonríe: “No es admirable oponerse a la fortuna cuando nos hace la guerra; lo que es mucho más admirable es mostrarse digno de los bienes recibidos de ella” (VI, 246 a). Estamos ante un límite infranqueable de la *vita activa*, o, más bien, un límite que sólo puede superarse gracias a la filosofía, pues ésta consiste en asemejarse a la

¹⁰⁸⁶ “Al instante pareció que la respuesta no era innoble, sino totalmente digna. Incluso Hermes no quería continuar su examen, convencido de que todas las respuestas de Marco Aurelio serían adecuadas. Y los restantes dioses eran de la misma opinión; sólo Sileno dijo: “Por Dionisio, no voy a soltar a este sofista. ¿Por qué, entonces, comías y bebías, no como nosotros, ambrosía y néctar, sino pan y vino?” “En efecto, yo no pensaba imitar a los dioses en mis comidas y bebidas; alimentaba mi cuerpo convencido, quizá equivocadamente, de que vuestros cuerpos necesitan el alimento del humo de los sacrificios. Además, no era en esto en lo que creía que debía imitaros, sino en la inteligencia.” Y Sileno, como alcanzado por el golpe de un diestro boxeador, dijo: “Eso no está mal dicho seguramente, pero dime, ¿qué creías que era imitar a los dioses?” Y él respondió: “Tener las mínimas necesidades y hacer el bien al mayor número posible”. “¿Es que no necesitabas nada?” Y Marco Aurelio: “Yo, nada, quizá mi cuerpo algunas pequeñas cosas” (333 c-334 a).

divinidad: el buen rey supera la escisión entre *vita activa* y *contemplativa*, ahora bien, vía religión, pues el buen gobernante, pese a su naturaleza humana, “debe ser por su conducta un ser divino y un demon” y “debe arrojar de su alma todo lo mortal y animal, salvo aquello que necesita mantener para la conservación de su cuerpo” (VI, 259 a).

De acuerdo con Amiano Marcelino las virtudes fundamentales son cuatro: moderación, prudencia, justicia y valor, a las que habría que añadir las propias del gobernante, el conocimiento del arte militar, la autoridad, la fortuna y la liberalidad. El historiador señala que Juliano cultivó todas ellas “con afán constante” (25, 4, 1). Pero no se quedaba aquí, pues, añade, una vez que había resuelto los asuntos relativos a la *vita activa*, era “increíble el afán con el que recorría mediante prudentes pensamientos todos los campos de la filosofía, avanzando así en la búsqueda de la esencia de materias sublimes, como si necesitara alimento para su ánimo, en un intento de elevarse a más altas esferas” (16, 5, 6). Porque Juliano encontraba su legitimación tan sólo en las más altas esferas: la filosofía (*vita contemplativa*) al servicio de la teocracia (*vita activa*).

3) Entre los maestros de Juliano habría que citar, en primer lugar, no sólo cronológicamente, al eunuco Mardonio, que le insufló, digámoslo así, un *éthos* homérico. El emperador recuerda que frente a la voluptuosidad de los antioqueños le enseñó “a ir a la escuela mirando al suelo” (XII [“Discurso de Antioquía”], 351 a; V [“Al Senado y al pueblo de Atenas”], 274 d). De acuerdo con Libanio, Mardonio fue “el guardián de su moderación” (*Or.* XVIII, 11); también le puso en guardia contra el extremismo profesado por ciertos cínicos, filósofos tan sólo en su apariencia externa (IX [“Contra los cínicos incultos”], 198 a). Más adelante, habría que mencionar, negativamente, a Jorge de Capadocia, obispo de Alejandría, el cual, de acuerdo con Amiano, “olvidándose de su vocación, que no aconsejaba otra cosa que la justicia y la bondad, recurría las prácticas viles de los delatores” (22, 11, 5). Nicocles (“sacerdote de la justicia y versado como nadie en los arcanos del pensamiento homérico” [*Lib. Or.* XV, 27]) fue importante porque lo introdujo en la interpretación alegórica de Homero: buen abono para que prendiera la semilla neoplatónica. Pero en el desarrollo intelectual de Juliano fue decisiva, sobre todo, su estancia en Pérgamo y Éfeso, donde entró en contacto con círculos neoplatónicos próximos a Jámblico: en el discurso “Al rey Helios” señala que este filósofo (inferior a Platón “en el tiempo, mas no en inteligencia”) le

inició en la filosofía a través de sus *logoi* (XI, 146 a)¹⁰⁸⁷. La filosofía, pues, es una “iniciación”, muy bien servida por el neoplatonismo, donde Juliano podía encontrar respuesta a una inquietud teórico-existencial fundamental: evitar el peligro de que la vida “fluya por muchos caminos y al fluir se divida y al dividirse se pierda” (VII [“Contra el cínico Heraclio”], 222 a-c). Ya citaba más arriba el texto del discurso “Contra el cínico Heraclio” en el que el emperador, caracterizando a la filosofía, señala que pasar de la pluralidad de la vida a la uniformidad e indivisibilidad de la *ousía* es asemejarse a la divinidad (*Or.* VII, 225 d; *tb.* VI, 183 a). Juliano, pues, establece un continuo absoluto entre filosofía, religión y política, pero ¿qué entiende por filosofía?

En el discurso “Contra los cínicos incultos” considera tres posibles concepciones. En primer lugar, en la tradición aristotélica, es “arte de las artes y ciencia de las ciencias”. Todo el mundo puede conseguir la *epistêmê*, porque el género humano (“que posee un alma que no es sino razón y ciencia como encerradas en su interior”) tiene una inclinación natural al “aprendizaje, a la investigación y a la actividad múltiple como a lo más propio de sí mismo (VII [“Contra el cínico Heraclio”], 206 b). En segundo lugar, la filosofía puede concebirse como un “asemejarse a los dioses en lo posible”, como afirma Platón en *Teeteto* 176 b. Del mismo modo que debemos venerar a Apolo, la filosofía exige un acto de fe, pues las “hipótesis” tienen que demostrarse; pero las “creencias” deben reverenciarse (XI [“Al rey Helios”], 148 b). La filosofía es en estos momentos, en la tradición neoplatónica, una especie de sacerdocio. En tercer lugar, considera que la filosofía se identifica con el “conócete a ti mismo”; en “Contra el cínico Heraclio” precisa que aquí, en este precepto délfico, se encuentra su principio guía (VII, 211 b).

En último extremo da igual una u otra definición, pues las tres guardan una estrecha relación entre sí (IX, 183 a). No hay contradicción ni tensión entre estas tres concepciones, pues la religión y la *epistême*, y más en general la cultura (grecorromana), son las dos caras de una misma moneda. Juliano, que se consideraba a la vez un filósofo y un teólogo (VIII [“A la madre de los dioses”] 161 a), en tanto que emperador era también pontífice máximo y estaba convencido de disfrutar de especial protección de los dioses, tal vez porque su piedad

¹⁰⁸⁷ Sobre las decisivas experiencias de infancia y adolescencia de Juliano, así como sobre su formación intelectual, cfr. R. Sanz Serrano (1993).

personal estaba muy ligada con su amor a la filosofía (*Or.* 5, 161 b). No sorprende, pues, que considere a la teúrgia como la forma suprema de filosofía, ni tampoco, dado que la verdad es una, que la auténtica y verdadera filosofía sea igualmente una (*Or.* IX [“Contra los cínicos incultos”], 185 c). Así lo pone de manifiesto el discurso “Contra los cínicos incultos”.

La discusión en torno al cinismo era tradicional. Diógenes Laercio señala que cínicos y estoicos coincidían en afirmar que el fin era la vida virtuosa, pero que algunos, fuera de los círculos estoicos, entendían que, frente a las elevadas exigencias y la profundidad y complejidad de esta filosofía, el cinismo representaba un camino corto o un atajo hacia la virtud (D.L. VI, 103-104). Los estoicos respondían negándose a reducir el cinismo a las extravagancias de Diógenes y afirmando que la forma cínica de vida exigía una sólida preparación intelectual (D.L. VII, 129). En esta línea, Juliano afirma que a diferencia del auténtico cinismo representado por Diógenes, sus imitadores, los falsos cínicos, son *apaideutoi*, carecen de cultura y educación. La valoración, decía, es tradicional, si bien en Juliano adquiere nuevos e interesantes matices en consonancia con su forma de pensar o sus obsesiones, porque la línea de demarcación entre falsos y auténticos cínicos se traza en función del sueño o la idea de una tradición cultural unitaria greco-romana, dentro de la que se encuentran los auténticos cínicos, frente a los falsos, en tanto que “incultos”, o tal vez, con mayor precisión, “in-educados”, porque quebrantan tal tradición. Y dada la vinculación entre religión y cultura esta forma de proceder es “impiedad”: el primer ataque de Juliano a los falsos cínicos se construye a partir de la afirmación incondicionada de la absoluta unidad de teología, filosofía y política dentro del Imperio (VII, “Contra el cínico Heraclio”). El error de los cínicos aparentes no es sólo intelectual, sino también político y moral, pues “siembran el desconcierto en las leyes comunes al introducir una conducta ciudadana no mejor ni más pura, sino peor y más repugnante” (VII, 210 b): abandonan su patria, vagabundean por todas partes y perturban los campamentos (VII, 224; Lib. XVIII, 157). Lo cual, dados los fundamentos teocráticos de la visión política juliana, es a su vez un desprecio a la auténtica religión. Puede incluso pensarse que la tarea de deslindar entre cínicos buenos y malos (o bien de enseñar los auténticos principios del cinismo) constituye un paso previo a las críticas a los “galileos”.

De acuerdo con Juliano, tanto Diógenes como Crates enseñaban a ocuparse de uno mismo, expulsar del alma todas las pasiones, confiar

los asuntos a la recta razón y gobernarse con la inteligencia. Con respecto a las anécdotas más o menos pintorescas que la tradición atribuye al primero comenta que lo hizo “por pisotear” el orgullo de los hombres, enseñándoles “que ellos realizaban cosas mucho peores y crueles, pues éstas son conforme a nuestra naturaleza, mientras que aquéllas no son conforme a nada, sino que están originadas por una perversión”¹⁰⁸⁸. Los falsos cínicos, por el contrario, escogen “lo más fácil y lo peor” y no ven “lo mejor” (IX [“Contra los cínicos incultos”], 201 d-202 d). La diferencia entre unos y otros se expresa con claridad en “Contra los cínicos incultos”, donde Juliano, tomando como modelo a un Diógenes idealizado, ofrece una guía a los que “quieren tomar este género de vida” (IX, 181 d). Porque el cinismo, aun a pesar de sus profundas exigencias intelectuales, más que un cuerpo de doctrina, es una forma de vida “de acuerdo con la naturaleza”, alcanzada gracias a la *autarketa* y a la *apatheia*. Juliano no dice “estudiar” el cinismo, sino practicarlo¹⁰⁸⁹. El emperador exige ser filósofo de verdad, no quedarse en las apariencias: no valen los atajos. Se entienden así las críticas que en “Contra el cínico Heraclio” dirige a los cínicos. A la ya señalada de impiedad (VII, 205 a; VII, 226 d-227 b; VII, 234 d) se une la de inutilidad; Juliano pregunta a Heraclio qué cosas ha hecho, qué tipo de vida ha practicado, a quiénes ha mejorado, y si acaso cree que es una gran acción dejarse crecer el pelo y merodear por las ciudades y los campamentos “injuriando a los mejores y consolando a los peores” (VII, 223 b-c).

El auténtico cínico desprecia todas las costumbres humanas y se vuelve hacia sí mismo y hacia el dios, despreciando los alimentos exquisitos y renunciando a los placeres del amor, colma “el cuidado de su cuerpo con lo que encuentra al azar”, para luego extender “su mirada desde lo alto de la cumbre del Olimpo sobre los demás

¹⁰⁸⁸ Diógenes, señala Juliano, “creía que primero había que dominar el placer y luego los apetitos y, en tercer lugar, marchar a la prueba más decisiva, enfrentándose desnudo a las opiniones del vulgo, que son causa para muchos de infinitos males” (IX [“Contra los cínicos incultos”] 198 c-d).

¹⁰⁸⁹ “Pero volvamos a la necesidad que tiene el que empieza a practicar el cinismo de castigarse duramente lo primero, y de refutarse y no adularse, sino de examinarse a sí mismo con la mayor exactitud y ver si se complace con los alimentos caros, si necesita un blando lecho, si es vencido por la gloria o por la opinión, si busca la admiración y si, aunque sea vana, la considera sin embargo honrosa. Que no se rebaje a frecuentar la multitud, que no guste del lujo, como se dice, ni con la punta de los dedos hasta que lo haya pisoteado completamente; sólo entonces nada le impide tocarlo si llega la ocasión” (IX [“Contra los cínicos incultos”], 200 b-c).

hombres" (VII ["Contra el cínico Heraclio"], 225 d-226 b). Se comprende que Juliano también los acuse de hipocresía: al igual los galileos, "renuncian a pequeñas cosas, pero acumulan muchas" VII, 224 a-b). Predicando una vida de acuerdo con la naturaleza, persiguen la riqueza, rehusan toda fatiga y se entregan a los placeres (IX ["Contra los cínicos incultos"], 198 b-c)¹⁰⁹⁰. Por todo ello, los falsos cínicos no son filósofos; de donde se sigue que filosofía y piedad se dan la mano, pues su objetivo es el mismo. Podemos ahora, tras la caracterización negativa ofrecida por los falsos cínicos, regresar a las tres determinaciones positivas de la filosofía mencionadas más arriba (IX ["Contra los cínicos incultos"], 183 a-186 b).

Cínicos y estoicos afirman lo mismo (si bien los segundos "viendo que las ciudades rechazan la excesiva sencillez y pureza de la libertad del perro, la recubrieron, a mi entender, con disfraces"), que debe vivirse de acuerdo con la naturaleza, para lo cual hay que conocer quién y cómo se es por naturaleza, "pues el que desconoce quién es no sabrá, naturalmente, qué es lo que le conviene hacer". El "conócete a ti mismo" es un mandato divino, porque quien satisface este precepto conoce tanto su cuerpo como su alma. Comienza entonces un proceso guiado y motivado por la prescripción délfica: quien la sigue conoce, con respecto al alma, que no es suficiente con saber que el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo, pues por encima de ello hay que indagar su esencia y facultades, y, todavía más allá, buscar si existe algo mejor y más divino que ella. Quien se conoce a sí mismo, respecto al cuerpo, considera si es simple o compuesto, examina su armonía, sus pasiones y facultades "y todo, sencillamente, cuanto necesita para su permanencia", investigando también los principios de las artes que ayudan a tal permanencia, las necesarias, como la medicina y la agricultura, pero también las ociosas y superfluas, "concebidas para

¹⁰⁹⁰ Pocas líneas más abajo vuelve a comparar a Diógenes con estos falsos cínicos, insistiendo de nuevo en la íntima vinculación entre filosofía y religión: "Que el cínico no sea como Enómao, un impúdico y un desvergonzado que desprecia a un tiempo todo lo divino y lo humano, sino reverente en lo que se refiere a la divinidad como Diógenes. Obedeció al dios pítico y no se arrepintió de haberlo obedecido; si porque no se acercaba ni rendía culto en los templos ni a las estatuas ni a los altares, cree alguien que eso es un signo de impiedad se equivoca; porque lo que ocurría es que no tenía ni incienso ni libaciones ni dinero con qué comprarlos. Se conformaba con que su pensamiento sobre los dioses fuese correcto, pues les rendía culto con su propia alma, ofreciéndoles, según creo, lo más digno de sí mismo, es decir, la santificación de su alma por sus pensamientos" (IX ["Contra los cínicos incultos"], 199 a-b).

la adulación del elemento pasional del alma" ("no ignorará ni su apariencia ni a qué partes del alma se adecuan"), pero para no perseverar en ellas. Por esto la filosofía es ciencia de todas ciencias y arte de todas artes: el "conócete a ti mismo" es principio de todo arte y toda ciencia y, al mismo tiempo, "abarca sus razones universales", pues conocernos a nosotros mismos es conocer lo divino que está en nosotros y lo perecedero dado "por nuestro destino mortal", pues el hombre, animal situado entre estos dos principios, es mortal en su individualidad e inmortal en su universalidad. Con respecto al "asemejarse en lo posible la divinidad", señala Juliano, "no es más que procurarse el conocimiento de los seres asequebles a los hombres": es conocer a los dioses, conocer que los dioses conocen a los dioses, y que, en consecuencia, conociéndose a sí mismos, conocen lo mejor. Su autoconocimiento es "ciencia de lo mejor". Dicho de otra manera, "asemejarse en lo posible a la divinidad" es conocerse a sí mismo en el más alto grado, pues es conocerse a sí mismo como lo hacen los dioses, en el hecho mismo de ser divinos.

Se comprende de este modo que la invectiva contra el cínico Heraclio ponga de manifiesto los aspectos místico-teúrgicos que conducen a la luz divina de la salvación. La polémica contra los cínicos incultos apunta al mismo fin, pero destacando los aspectos más racionales del mismo proceso. Desde diferentes intereses y estrategias argumentativas ambos textos convergen, porque la verdad es una, aunque se presente de diferentes maneras y se llegue a ella por distintos caminos¹⁰⁹¹. ¿Qué verdad? ¿Qué caminos?

4) En *La gruta de las ninfas* Porfirio acude a los misterios para ofrecer una lectura alegórica de Homero, porque tanto aquéllos como éste tienen interés filosófico interpretados desde la luz del neoplatonismo. Sin embargo, este atractivo no radica tanto en los cultos místéricos considerados en sí mismos, cuanto en aspectos específicos del ritual y la doctrina abstraídos de su punto de referencia cultural, pues desde los intereses del neoplatonismo los misterios no importan en sus aspectos culturales o rituales, sino en la medida en

¹⁰⁹¹ "Así pues, que nadie nos divida la filosofía en varias partes ni la corte en varias ramas y, sobre todo, que no haga muchas de lo que es una sola. Pues como la verdad es una sola, así también la filosofía; y no es nada extraño que caminemos hacia ella por diversos caminos, puesto que si algún extranjero o, por Zeus, algún antiguo ciudadano quisiera regresar a Atenas, podría hacerlo por mar o por tierra" (IX ["Contra los cínicos incultos"], 184 c-d).

que (convenientemente interpretados) expresan una forma de conocimiento espiritual sólo accesible a aquellos capaces de comprender el sentido intelectual de su simbolismo: los misterios contienen profundas lecciones filosóficas porque permiten conocer algo oculto¹⁰⁹², como se desprende del examen llevado a cabo en "Contra el cínico Heraclio" sobre "cómo deben ser los que inventan mitos" (215 c-217 a).

En primer lugar, Juliano expone la división tradicional de la filosofía: lógica, moral, física y matemáticas. La mitografía, si acaso, tiene que ver con aquella parte de la moral "que se refiere a un solo individuo", pero sobre todo guarda estrecha relación con "aquella parte de la teología que se refiere a la iniciación y a los misterios", porque sería insoportable que la esencia oculta de los dioses fuera arrojada "con desnudas palabras a oídos impuros"¹⁰⁹³. Los misterios son un cierto tipo de mitos. Porque como dice Jámblico y recuerda Juliano en la inverosimilitud de los mitos habita la verdad, con mayor precisión, el acicate para buscarla¹⁰⁹⁴. Cumpliendo el voto de silencio que obliga a los iniciados, añade que "no hay que decir nada de lo que no está permitido" y pide que los dioses le concedan "el disfrute de ello, igual que a todos vosotros, que todavía no estáis iniciados".

Algunos autores sostienen que Juliano era un iniciado en los misterios mitraicos. Desde esta perspectiva el texto fundamental sería el discurso "Al rey Helios" (*Orat. XI*), leído como una celebración de Mitra con otro nombre, de forma que este escrito demostraría la preeminencia de esta divinidad en el pensamiento religioso de Juliano: interpretado desde las categorías filosóficas del neoplatonismo, Helios/

¹⁰⁹² Cfr. R. Smith (1995), pp. 120 y ss

¹⁰⁹³ "Por eso la naturaleza inexpresable y desconocida de los símbolos tiene su utilidad, porque cura no sólo las almas, sino también los cuerpos, y propicia la presencia de los dioses. Esto es lo que, creo yo, se produce también a menudo por medio de los mitos cada vez que ante los oídos de la multitud, incapaces de recibir con pureza las palabras divinas, se manejan los enigmas junto con la puesta en escena de los mitos" (VII, 216 c-d).

¹⁰⁹⁴ "Lo que hay de inverosímil en los mitos, con eso mismo se abre camino hacia la verdad, porque cuanto más paradójico y prodigioso es el enigma, tanto más parece atestiguar no la fe en sus propias palabras, sino la búsqueda de lo oculto y el no rendirse antes de que, bajo la guía de los dioses, su descubrimiento inicie, o mejor perfeccione, nuestra inteligencia y lo que hay en nosotros superior a la propia inteligencia, esa pequeña porción del Uno y del Bien que contiene el todo indivisible, el pleroma del alma, que la incluye toda entera en el Uno y en el Bien por medio de su presencia superior, distinta y excelsa" (VII, 217 c-d).

Mitra sería la deidad suprema del Imperio¹⁰⁹⁵. Mitra es una divinidad que tiene una presencia preeminente en los círculos militares y, en consecuencia, en torno a su culto se potenciaron valores propios de estos ambientes: lealtad, disciplina, solidaridad de grupo, concepción de la vida como combate, etc..., unos valores, en suma, que coinciden con los dominantes en la Roma Imperial¹⁰⁹⁶. En el caso concreto de Juliano, la divinidad le ordena ser piadoso con los dioses, fiel a los amigos y humanitario hacia sus súbditos, "a los que gobernarás y guiarás hacia lo mejor, pero sin ceder a esclavizarte ni a tus propias pasiones ni a las suyas" (VII ["Contra el cínico Heraclio"], 233 d-234 a). Juliano se siente constantemente asistido por Mitra, deidad siempre invicta y administradora de justicia, que castiga a los buenos y premia a los malos. Una dimensión muy funcional no sólo en los ámbitos militares, sino también en contextos más amplios¹⁰⁹⁷. Mitra no sólo sería guía y protector, sino también constante modelo de conducta y actuación para un Juliano que se piensa como una especie de encarnación de la divinidad, pues ha escuchado y obedecido las palabras que los dioses le dirijan¹⁰⁹⁸.

De acuerdo con la interpretación clásica de Cumont, el mitraísmo, culto de origen iranio difundido en el mundo romano por magos grecohablantes, supone un dualismo cósmico radical, con su escatología correspondiente¹⁰⁹⁹. Contra esta explicación se ha argumentado que no hay ninguna razón para acudir a las religiones iránicas (como hizo Cumont) para explicar cultos occidentales¹¹⁰⁰, incluso se ha llegado a entenderlo como una invención romana consciente, lejos de toda transmisión de antiguas doctrinas persas¹¹⁰¹. En todo caso, no

¹⁰⁹⁵ Cfr. P. Athanassiadi (1992), capt. II: "Miles Mithrae".

¹⁰⁹⁶ R. Turcan (1972), p. 113.

¹⁰⁹⁷ R. L. Gordon (1972), p. 107.

¹⁰⁹⁸ "Marcha, pues, adornado con esta panoplia, atravesando toda la tierra y todo el mar, obedeciendo nuestras leyes inmutables, y que nadie, ni hombre ni mujer, ni familiar ni extranjero, te convenza de olvidar nuestras instrucciones. Pues si permaneces en ellas serás querido y honrado por nosotros respetado por nuestros buenos servidores y temido por los hombres malvados e impíos. Comprende que tu carne te ha sido dada para este servicio, pues queremos, por respeto a tus antepasados, purificar el linaje de tus progenitores. Acuérdate de que tienes un alma inmortal que desciende de nosotros y de que, si nos sigues, serás un dios y verás con nosotros a nuestro padre" (VII ["Contra el cínico Heraclio"], 234 b-c).

¹⁰⁹⁹ Cfr. F. Cumont (1987).

¹¹⁰⁰ R. L. Gordon (1975).

¹¹⁰¹ Cfr. M. J. Vermaseren (1981).

puede olvidarse que, sin prejuzgar sus devociones particulares, el interés de Juliano es práctico. El problema será entonces determinar qué papel pueden jugar los cultos mitraicos en un programa político de restauración del paganismo, para algunos autores crucial, en el supuesto de que desde los tiempos de Cómodo en adelante estos cultos fueron favorecidos porque respondían a una necesidad política: proporcionaban un sólido apoyo a las políticas autocráticas. Es la tesis de Cumont (virtudes militares en función de pretensiones autocráticas, y viceversa), que en los últimos tiempos ha sido criticada, argumentando que de que el mitraísmo fuera útil como instrumento de cohesión de los ejércitos fronterizos, no se sigue en modo alguno su conversión automática en la religión oficial del Imperio, sobre todo si se tiene en cuenta su fuerte particularismo (excluía, por ejemplo, a las mujeres) y que, frente al carácter público de otros cultos, se caracterizaba por su interiorización¹¹⁰².

La cuestión es compleja y rebasa con mucho el marco del presente trabajo, si bien no parece arriesgado aventurar que un culto con estas características poca influencia política real podía tener o difícilmente podía rentabilizarse políticamente. Planteadas así las cosas, parece conveniente sacar el discurso "Al dios Helios" de la discusión mitraica y ponerlo en relación con el neoplatonismo de Jámblico¹¹⁰³, sobre todo si se tiene en cuenta que, en la acogida juliana del mitraísmo, el neoplatonismo tiene una importancia fundamental, pues al margen de la cuestión de si su Mitra psicopompo, esa deidad que conduce a las almas a su juicio (X ["Los Césares"], 336 c), es el auténtico Mitra o el Sol sincrético venerado por el emperador¹¹⁰⁴, no cabe duda de que las creencias y cultos evolucionan en función de los contextos en los que se desenvuelven, y el juliano está marcado por una fuerte impronta religiosa¹¹⁰⁵.

En el discurso "Al dios Helios", Juliano lo alaba describiendo su *ousía* y origen, sus poderes y actividades, así como los beneficios que ofrece a todos los *kosmoi*. "Al dios Helios" es la exposición de la *physis* de Helios, tomando como base conceptual la interpretación de Jámblico de los *Oráculos Caldeos*, y más en concreto la doctrina de los tres cosmos (*De myst.* I, 19-20), por lo que la consideración de Helios

¹¹⁰² Sobre estas cuestiones cfr. J. Alvar (2001), pp. 162 y 256.

¹¹⁰³ Cfr. R. Smith (1995) pp. 144 y ss.

¹¹⁰⁴ R. Turcan (1975).

¹¹⁰⁵ Cfr. J. Alvar (2001), p. 111

tendría que hacerse atendiendo a su naturaleza y funciones en cada uno de estos *kosmoi*. Al igual que Juliano, los oráculos asumen que la totalidad de la realidad consiste en tres universos jerárquicamente ordenados: inteligible (noético), intelectual (noérico), visible (material). Sin embargo, las fronteras que los demarcan no son las mismas en los Oráculos y en el discurso. En ambos textos el primer *kosmos* es noético; pero Juliano lo subdivide en dos *kosmoi*: uno noético y otro noérico. El segundo mundo de los Oráculos consiste en las esferas de las estrellas fijas y en los siete planetas. El tercero se corresponde con las regiones sublunares y la tierra. Pero esto implica que el mundo segundo y tercero de los Oráculos es coextensivo con el *kosmos* visible juliano. Estas divergencias pueden explicarse señalando que Juliano no sigue directamente a los Oráculos, sino la exégesis de Jámblico¹¹⁰⁶. “Al dios Helios” sería lo que Juliano dice que es: el producto de un platónico seguidor de Jámblico, que declarándose “seguidor del rey Helios” (XI, 130 c), compone un elogio para conmemorar el festival público de un dios del Imperio romano.

¿Con qué finalidad? Juliano no lo dice expresamente, pero de su texto se desprende que de la constante comparación entre el mundo sensible y el suprasensible, así como del énfasis puesto en su unidad, se sigue la necesidad de que el alma se eleve hacia las regiones más elevadas, meditando sobre Helios, en su calidad de mediador entre las distintas regiones o esferas del universo. Tras declararse seguidor del rey Helios, escribe Juliano en los primeros compases de su discurso:

Desde niño me penetró un terrible amor por los rayos del dios, y desde jovencito dirigía hasta tal punto mi pensamiento hacia la luz etérea, que no deseaba sólo contemplarlo continuamente, sino que también, cuando marchaba de noche bajo un cielo sereno y sin nubes sin hacer caso a ninguna otra cosa, fijaba mi atención en las bellezas celestes, y ni entendía nada de lo que pudieran decirme ni yo mismo me fijaba en lo que hacía (XI, 130 c-d).

Pero años más tarde, tras haber estudiado con ahínco a Platón y Jámblico, ha llegado un momento en el que sí se fija y sí entiende, a saber, entiende que el sol visible es imagen del sol eidético. Algo más adelante escribe: “es difícil, ya lo sé, comprender tan sólo la grandeza del dios invisible deduciéndola del visible” (XI, 131 d). El discurso “Al rey Helios” es exactamente esto, un ejercicio para comprender la grandeza del dios invisible deduciéndola del visible. Más adelante, investigando los beneficios que Helios concede a los humanos,

¹¹⁰⁶ Cfr. R. Smith (1995), p. 152.

admite que se ha ocupado de aquello “cuanto por naturaleza pueden conocer todos”; sin embargo, el beneficio máximo que concede el dios, y que sólo ahora menciona, no es cuestión de demostración, sino de creencia. Ya señalaba más arriba, cuando mencionaba las tres posibles concepciones de la filosofía, que mientras que las “hipótesis” exigen ser probadas, las “creencias” deben ser reverenciadas. Juliano, en definitiva, cree y reverencia la siguiente verdad, presente no sólo en los cultos mitraícos, sino en la interpretación neoplatónica de los cultos místicos en general:

Pues nacidos de él, de él nos alimentamos. Así pues, los bienes más divinos y cuantos dio a las almas liberándolas del cuerpo y elevándolas después hasta las substancias emparentadas con el dios, y lo suave y tonificante de su divino resplandor dado a las almas como una especie de vehículo de segura vuelta hacia la generación, que sea celebrado por otros como merece, que por nosotros será creído más que demostrado; en cambio, cuanto por naturaleza pueden conocer todos no hay que dudar en tratarlo (XI, 152 b).

¿Cómo dar el salto de la creencia a la demostración? Tarea esta fuera del alcance humano, pues si es difícil comprender la grandeza del dios invisible deduciéndola del visible, “expresarla es totalmente imposible, aunque se aceptase quedar por debajo de su dignidad” (XI, 132 a). Sólo caben ejercicios en esta dirección, y si en “Al rey Helios” tal ejercicio toma pie en una reflexión cosmológica realizada al hilo de la interpretación de Jámblico de los *Oráculos Caldeos*, en el discurso “A la madre de los dioses” Juliano, con esta misma intención de ejercitarse en la captación de lo inefable, acude a una interpretación simbólica del mito de Atis y Cibele: ¿quién es Atis? ¿Quién es la madre de los dioses? ¿Qué tipo de purificación está en juego?

El discurso que Juliano dirigió “A la madre de los dioses” (*Orat. VIII*) es una defensa de la tradición greco-romana como una teología, de nuevo a partir de la tradición platónica, con mayor precisión, la tradición platonizante presente en la exégesis de Jámblico de los *Oráculos Caldeos*¹¹⁰⁷. Porque estamos ante una tradición, la greco-romana, cuya unidad se señala en los primeros compases de este discurso al hilo de la historia de la llegada del culto a Cibele a Roma, la misma tradición que subyace a las críticas a los falsos cínicos, también presente en “Al rey Helios”, cuando se identifica a Helios con Zeus y Apolo (XI, 136 s y ss.), cuando se trazan sus relaciones con

¹¹⁰⁷ Cfr. P. Athanassiadi (1992), pp. 141 y ss.

otros dioses del panteón greco-romano (XI, 150 b y ss.) y cuando es declarado fundador de Roma (XI, 153 d y ss.).

Al igual que en el discurso "Al dios Helios", Juliano acude a las categorías intelectuales del neoplatonismo. Jámblico, recordemos, había dividido el universo en tres grandes esferas: inteligible, intelectual y material (*De myst.* I, 19). Cibele coincide con la inteligible, en tanto que principio noético en su aspecto dinámico¹¹⁰⁸. Esta diosa, continúa explicando Juliano en calidad de filósofo y teólogo, "experimentó un desapasionado amor por Atis", que es de este modo principio mediador entre la Madre y el mundo material (VIII, 165 c). Atis engendra todo, "hasta el último grado de la materia", en la medida en que contiene en sí "todas las razones y las causas de las formas materiales" (VIII, 161 c) o lo que es lo mismo: Atis es la emanación del tercer creador, Helios, luz de vida que emana del sol: "dios intelectual semejante a los rayos solares" (VIII, 165 c). Pero Atis, en su progreso, "llegó hasta los confines (...) descendió a la cueva y se unió a la ninfa" (VIII, 165 c), degradándose a sí mismo por este contacto con el sexo y la materia (la oscuridad de la cueva), degradación cuyo final expresa el mito simbólicamente con su auto-emasculación, que le permitirá regresar a la pura región de las Ideas. Pero esto dice Juliano que Atis es "el último de los dioses", pero también "el que preside todas las razas divinas" (168 c). Estamos en el centro de los *Oráculos Caldeos* y la teúrgia de Jámblico: el descenso de los rayos solares y el ascenso del alma: "la venida del fuego de los dioses" y de "una especie inefable de luz" que caen sobre el poseído (*De myst.* III, 6), "la satisfacción completa de nuestra alma por el fuego divino (...) hasta elevarnos a lo más alto" (*De myst.* V, 26). Porque así considerado, Atis también es *lógos* a través del cual las almas pueden ascender, así como divinidad que participa en este mundo y lo ordena, es decir, ejemplo y garantía de salvación.

La mutilación de Atis ha sido objeto de las más diversas (y pintorescas) interpretaciones. Para Juliano, que, insisto una vez más,

¹¹⁰⁸ "¿Quién es entonces la Madre de los dioses? La fuente de los dioses intelectuales y creadores que gobiernan a los dioses visibles, la que engendra y cohabita con el gran Zeus, la gran diosa subsistente después y junto con el gran creador, señora de toda vida y causa de toda generación, la que fácilmente lleva a su fin lo que crea, la que engendra sin sufrimiento y crea los seres junto con el padre; ella es, en efecto, la virgen sin madre, la que comparte el trono con Zeus, la que es esencia madre de todos los dioses. Al haber recibido en sí misma las causas de todos los dioses inteligibles supercósmicos se convirtió en fuente de los dioses intelectuales" (VIII, 166 a).

se mueve dentro de los esquemas conceptuales neoplatónicos de la teúrgia de Jámblico, el asunto es claro: su castración es “la interrupción del infinito” (VIII, 167 c). Aunque la providencia creadora ha deseado que la generación quede confinada a unas formas limitadas, Atis, en su descenso, se colocó fuera y superó la medida. La emasculación expresa simbólicamente el fin de este proceso de desbordamiento y agotamiento, o lo que es lo mismo, el inicio del regreso de la infinitud, indeterminación y pluriformidad de la materia a la unidad y absoluta determinación del Uno. El mito, en definitiva, expresa simbólicamente una soteriología: la tarea que aguarda a los hombres que deseen salvarse¹¹⁰⁹. Juliano lo expresa de manera enfática (“¿que podría haber, pues, más generoso y qué más alegre que un alma que huye del infinito y de la generación, de su propia agitación, y es transportada hacia los propios dioses?”), pero se trata en realidad de un programa de acción o de un ejercicio ascético, cuya condición de posibilidad es la purificación (“el objetivo de la propia purificación decimos que es la ascensión de las almas” [VIII, 175 b]) como proceso por el que las almas se dan a sí mismas a los dioses y como instante en el que la luz divina las ilumina, iluminación a la que no fue ajeno Juliano, que —de acuerdo con Libanio— se comunicaba con los dioses a través de cientos de ceremonias (XXIV, 36) y que tal vez de este modo daba el salto hacia la creencia al que me refería más arriba.

5) Si se acepta que los “los ateos que consideran que toda la mántica es obra del demon malvado” del *De mysteriis* III, 31 (caracterizados por su ignorancia filosófica y por vivir en la más absoluta de las oscuridades) son los cristianos, cabría entonces pensar que las críticas de Juliano a los “galileos” se enfazan en Jámblico, pues también ellos son unos ignorantes, al igual que los falsos cínicos. El punto de partida juliano vuelve a ser el sueño y la idea de la integridad de la cultura clásica, lo cual, en el caso concreto de los galileos, implica que no cabe usar y acoger la poesía de Homero sin creer al mismo tiempo en sus dioses. No puede aceptarse la filosofía y la cultura griega sin admitir al mismo tiempo la religiosidad de la

¹¹⁰⁹ “Tras este símbolo en que el rey Atis detiene el infinito mediante una mutilación, los dioses nos ordenan mutilar también en nosotros mismos el infinito y, separándonos de ello, ascender hacia lo limitado y uniforme y, si es posible, hacia el propio Uno” (VIII, 169 c).

tradición greco-romana. Tal es trasfondo teórico de la discutida ley del 17 de junio de 362, en la que Juliano se arroga el monopolio de la decisión de lo que puede y debe enseñarse¹¹¹⁰. Amiano Marcelino precisa y lamenta el contenido de esta ley:

Sin embargo, hizo algo injusto y que merecería ocultarse en el más profundo de los silencios: no permitir que los maestros de retórica y de literatura pudieran impartir sus enseñanzas si eran seguidores de la fe cristiana (22, 10, 7).

En la carta 61c Juliano justifica la medida, argumentando que la educación “no es una fastuosa armonía en las palabras y en la lengua, sino la sana disposición de una inteligencia razonable y las opiniones verdaderas sobre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo” (422 a). De donde se sigue, en general, que quien piensa una cosa y enseña otra a sus alumnos “está tan lejos de la educación cuanto de ser un hombre honrado” (422 b). Aplicado a los cristianos: “Es absurdo que los que interpretan sus obras [de Homero, Hesíodo, Demóstenes, Heródoto y Tucídides, Isócrates y Lisias] deshonren a los dioses por ellos honrados” (423 a), no cabe alabar la calidad literaria de Homero, presentándolo como modelo, y a la vez acusarlo “de impiedad, locura y extravío respecto a los dioses” (423 b).

Estos textos indican qué entendía Juliano por cultura y tradición greco-romana. Gregorio de Nazancio distinguía dos sentidos de “helenismo”: usar la lengua griega o bien el conjunto del lenguaje, la cultura y la religión helenas (*Or. IV*, 103). Este es el sentido de Juliano, que siempre tiene presente la tradición greco-romana en su integridad. Desde esta perspectiva, ataca en primer lugar la noción cristiana de “revelación”, porque todos los hombres poseen por naturaleza un conocimiento de lo divino que hace superficial cualquier forma de revelación específica y particular. Jámblico ya había señalado que el conocimiento de los dioses coexiste con nuestra misma esencia y con la tendencia del alma hacia el bien, siendo algo anterior a todo razonamiento y demostración (*De myst. I*, 3).

¹¹¹⁰ “Es conveniente que los maestros y profesores sobresalgan primeramente por sus costumbres, luego por su elocuencia. Pero, como yo no puedo estar en persona en cada ciudad, ordeno que todo el que quiera enseñar no se lance a este oficio repentinamente ni a la ligera, sino que, aprobado por el juicio del senado municipal, se haga acreedor al decreto de los decuriones con la aprobación conjunta de los mejores. Y este decreto se hará llegar hasta mí para ser estudiado, de manera que con un cierto honor de mayor rango nuestros juicios estén presentes en las enseñanzas de las ciudades” (*Cod. Theodos. XIII*, 3, 5 = *Cod. Justin.* 53, 7).

Sin embargo, Juliano está más preocupado por cuestiones sociales y políticas que por aspectos doctrinales: de su ataque a los cristianos emerge más una filosofía de la historia que una especulación de carácter metafísico¹¹¹¹. El discurso “Contra los galileos” es en esencia teoría neoplatónica sobre la universalidad del gobierno (hegemonía) de Roma. Juliano sitúa a cada nación bajo la especial protección de una divinidad nacional considerada emanación de la Primera Causa: los dioses étnicos subordinados a la Causa Primera son como los gobernadores de las provincias, que están bajo su *basileús* y restauran el orden cuando entra en crisis. El dios de los hebreos —afirma— no es el creador del universo ni gobierna sobre todas las cosas, sino que “está muy restringido y tiene un imperio limitado junto con los demás dioses”¹¹¹². Juliano coincide con Moisés en afirmar un “creador inmediato del universo”, pero lo concibe de manera más adecuada, pues supone que el dios supremo, Helios/Zeus, es “el amo común a todo” bajo el que se encuentran los dioses nacionales a los que me refería más arriba, todos ellos en relaciones cordiales, todos ellos dignos de ser honrados, lejos del partidismo y la exclusividad exigida por la deidad mosaica (CG 148 b-c). Juliano plantea una estricta jerarquía en cuya cima se encuentra Zeus/Helios, divinidad de todo el Imperio, luego los diversos dioses étnicos que presiden cada nación, bajo cuya autoridad se encuentra, a su vez, “un mensajero, una divinidad y un héroe y un género particular de almas que obedece y trabaja para los dioses superiores” (C.G. 143 a-b), porque Helios genera a los seres más poderosos, “a los mensajeros, a los demonios, a los héroes y a todas las almas parciales” (XI [“Al rey Helios”] 145 c).

La interpretación juliana del mito de la torre de Babel, ofrecida en el contexto de la explicación de las diferencias de los pueblos en sus caracteres, leyes y lenguas, puede leerse en esta misma dirección. De acuerdo con el emperador, los judíos temieron que los hombres hicieran algo contra su dios “si construían un paso para ellos hasta el cielo, teniendo la misma lengua y la misma intención” (C.G. 137 c). Él, por su parte, argumenta que las características de cada nación son las manifestaciones visibles de su deidad nacional (“de acuerdo con la

¹¹¹¹ Cfr. A. Meredith (1980). P. Athanassiadi (1992), pp. 161 y ss.

¹¹¹² “Los nuestros afirman que el creador es el padre y el rey común de todo [Helios/Zeus], y que lo demás ha sido repartido por él a los dioses nacionales de los pueblos y protectores de ciudades, cada uno de los cuales gobierna su propio lote de acuerdo con su propia naturaleza” (C.G. 115 d-e).

esencia propia de los dioses propios se rigen los pueblos gobernados por ellos" [C.G. 115 d-e]); así, por ejemplo, Ares gobierna a los pueblos belicosos, Atenea a los belicosos con inteligencia y Hermes a los que son más inteligentes que osados. Tal es el origen del concepto de tradición nacional como representación visible del correspondiente prototipo divino. Pero dada la fragilidad de la raza humana "es natural que sus obras sean también perecedoras y totalmente cambiantes; pero, al ser dios eterno, sus órdenes deben ser también eternas y, al ser así, son la naturaleza de las cosas o están de acuerdo con la naturaleza de las cosas" (C.G. 143 c). De donde se sigue con necesidad el imperativo de guardar las leyes tradicionales que dieron los dioses, "porque no serían tan buenas si hubiesen tenido un origen simplemente humano" (*Ep.* 89a, 453 b), lo cual —reconoce Juliano con dolor— han hecho los judíos pero no los romanos: "nosotros nos comportamos tan despreocupadamente en lo relativo a los dioses que nos olvidamos de nuestras tradiciones" (*Ep.* 89a, 453 d), las que amenazan los falsos cínicos, las presentes en el discurso "Al dios Helios" y en la interpretación del mito de Atis y Cibeles, las tradiciones que Juliano desea restaurar en toda su unitaria pureza y que en su crítica a los galileos descubren sus dos principios fundamentales: el de la invariabilidad de cada cultura y el de la universalidad y eternidad del Imperio y su misión.

Juliano no niega carácter divino de Jehová, reconoce que es uno de esos dioses nacionales tutelares emanados del Primer Principio y que, en calidad de tal, es responsable del destino de los judíos¹¹¹³. También admite que los galileos son "en parte piadosos", porque honran "a quien es verdaderamente el ser más poderoso y más bueno que gobierna el mundo sensible", y sabe asimismo que griegos y romanos adoran a esta misma deidad con otros nombres, por todo lo cual le parece muy natural que los galileos "no transgredan sus leyes". Pero los galileos, no obstante, se equivocan, pues, deseosos de agradar a su dios, no adoran también a los demás dioses, creyendo ("llevados a esta locura por su bárbara jactancia") que estas divinidades sólo convienen a los gentiles (*Ep.* 89 a 453 d-454 a).

¹¹¹³ "Conviene, pues, creer que el dios de los hebreos no es el creador de todo el universo y que no ejerce su autoridad sobre todas las cosas, sino que más bien hay que creer, como dije, que está restringido y tiene un imperio limitado junto con los demás dioses" (CG 106 d-d).

Una única equivocación, pero crucial, pues los galileos quieren que un dios étnico monopolice el Imperio. Y como los caracteres de estos dioses se reflejan o transmiten a las naciones, el carácter de la nación judía, si llegara a hacerse efectiva su “bárbara jactancia”, se adueñaría del Imperio, lo cual significaría la mayor y más aberrante perversión de la cultura greco-romana, una verdadera pesadilla, pues el dios cristiano es una deidad que expulsa al hombre del paraíso al ver “que participaba de la inteligencia y para que no gustara del árbol de la vida”, una divinidad, en suma, iracunda que se caracteriza por “su exceso de envidia y de celos” (C.G. 93 e-94 a). Juliano, por otro lado, también llama la atención sobre la contradicción entre el particularismo del dios de Moisés (que “eligió al pueblo hebreo, y a él sólo hace caso y en él piensa y de él sólo tiene cuidado” [C.G. 99 e]) y el hecho de atribuirle “la hegemonía del universo”¹¹¹⁴. ¿Qué sería de la Roma eterna —el sueño y la idea del mundo clásico— si la divinidad galilea se apoderara del Imperio transmitiéndole la envidia, los celos, la ira, el partidismo? Se comprende que Juliano quedara convencido “de que la maquinación de los galileos es la invención de unos hombres compuesta por maldad” (CG 39 a).

6) Hacia el final de su breve vida encontramos a un Juliano cada vez más ensimismado, más inmune a las críticas, menos permeable a las opiniones ajenas. Desde esta perspectiva, pero también como ejercicio de autocritica, puede leerse el “Misapogon” o “Discurso de Antioquía” (*Or.* XII), donde, de acuerdo con Amiano, “con mala intención, enumeraba las faltas de esta ciudad, excediéndose en el relato” (XXII, 14, 2). Dado que para hacer bueno a un hombre sólo se necesita una buena *paideta*, y puesto que Juliano se concibe a sí mismo como el auténtico y máximo pedagogo de toda la ecúmene, se comprende su desilusión y profunda frustración ante los sucesos de Antioquía, que el emperador entiende como blasfemias contra su

¹¹¹⁴ “Porque si el creador inmediato del universo fuese el que anuncia Moisés, nosotros tenemos opiniones mejores que él, al suponer que es el amo común de todo y que hay otros dioses nacionales que están subordinados a él y son como delegados del rey, administrando cada uno de forma diferente su provincia. Y no hacemos de él un rival partidista de los dioses que le están subordinados. Pero si Moisés honró a un dios partidista y le atribuyó por el contrario, la hegemonía del universo, es mejor reconocer, como nosotros creemos, al dios del universo, sin dejar de reconocer a aquel dios, que honrar a quien ha obtenido la hegemonía en una mínima parte en vez de al creador de todas las cosas” (148 b-c).

propia y sagrada persona (XII, 364 a). Porque los frívolos antioqueños, incapaces de controlar sus pasiones, representan la contrafigura idealizada de la auto-imagen que Juliano quería proyectar de sí mismo (XII, 358 a-360 b; XII, 347 b-348 b), tal y como aparece, por ejemplo, en el mito autobiográfico de "Contra el cínico Heraclio" (VII, 227 c-234 c).

Había una vez un hombre muy rico pero injusto, pues se preocupaba poco de los dioses; tal vez por ello, por su impiedad, era también "inculto" e "ignorante": dejó a sus hijos su hacienda, sin enseñarles el arte de administrarla y sin cuidar de que fueran virtuosos, lo cual, "naturalmente, fue el comienzo de sus mutuas injusticias". La profanación de las leyes divinas y humanas trajo el desorden y el crimen. Pero Zeus se apiadó de los humanos y así, dirigiéndose a Helios, le hizo jurar que cuidaría de un niño que era retoño suyo ("pariente de ellos, aunque un poco dado de lado e ignorado, sobrino de aquel hombre rico y primo de los herederos"), si bien existía el peligro de que se apagara el fuego que el Sol había encendido en él. Helios escuchó con alegría las palabras de Zeus "al ver que todavía se hallaba viva en él una pequeña chispa de sí mismo", y desde ese momento crió al niño, el cual, cuando creció, estupefacto ante la magnitud de los males que podía contemplar, estuvo a punto de arrojarse al Tártaro. Helios le quitó la idea y lo sumergió en una especie de sueño; al despertar, se retiró a la soledad, donde meditó cómo escapar de tantos y tan variados males. En tal situación se le apareció Hermes bajo la forma de un jovencito de su misma edad, conduciéndole hacia una elevada montaña, en cuya cima está sentado el padre de todos los dioses: "fíjate, pues, y ahí está el mayor peligro, en la forma de adorarle de la manera más piadosa y pídele lo que quieras". Hermes desaparece y el muchacho queda anonado, pues quería preguntar al dios qué tenía que pedir al padre de todos los dioses, si bien —señala Juliano— acabó tomando una buena decisión:

Pidamos, pues, lo mejor a la Buena Fortuna, aunque no veamos todavía claramente al padre de los dioses. Zeus padre, o cualquiera que sea el nombre con el que te gusta ser llamado, muéstrame el empinado camino que lleva hacia ti, pues me parecen mejores aquellas regiones que te rodean cuando advino la belleza que hay en ti, derivada del esplendor de los lugares que hemos recorrido hasta llegar aquí.

Tras esta súplica le sobrevino un éxtasis: Zeus le muestra a Helios en persona y el muchacho resuelve entregarse y consagrarse al dios solar, que le ordena regresar al mundo para administrarlo y gobernar-

lo. El muchacho se resistía, temiendo que si se sumergía en los males del mundo nunca regresaría a las regiones celestes, mas al final accede (y esto es importante en la autocomprensión de Juliano) a ser instrumento de los dioses: “Excelso Helios y Atenea —respondió el muchacho—, os tomo por testigos, así como al propio Zeus: utilizadme para lo que queráis”. Recibe entonces una serie de consejos de la diosa: “vela para que el adulator, valiéndose de la franqueza del amigo, no vaya a engañarte sin que te des cuenta”, “vigílate firmemente a ti mismo y venéranos solamente a nosotros los dioses y a cualquier hombre que se nos parezca, pero a nadie más”. Helios le ordena amar a los dioses como los dioses a él: “Considera lo relativo a nosotros los dioses por delante de todos los bienes, pues nosotros somos tus bienhechores, amigos y salvadores”. El mito finaliza con las palabras que la deidad solar dirige al muchacho que está a punto de comenzar su misión como enviado e instrumento de los dioses¹¹¹⁵.

¿Qué ha pasado? ¿Ha desobedecido Juliano las leyes inmutables de los dioses? ¿Ha olvidado sus instrucciones? ¿Qué ha fallado? Al hilo del caso concreto de Antioquía, en alguna medida anecdótico, el “Misapogon” también es en gran parte un ejercicio de autojustificación. Juliano recuerda las platónicas *Leyes* (730 d-e): es digno de honra quien no comete injusticia, pero lo es en mayor grado quien además no permite que otros la cometan (XII, 353 d y ss.). Sabe que procediendo de esta manera se ganará enemigos, pero él aspira a ser el “perfecto campeón de la virtud”. Porque como dice Platón y recuerda Juliano los ancianos y los gobernantes deben practicar la justicia y la templanza para servir de modelo a los gobernados.

¿Por qué entonces ha sido tratado con ingratitud y hostilidad? Sólo cabe una respuesta: porque se ha dirigido a los antioqueños con franqueza, sin adularles en sus vicios y perversiones (“hasta tal punto nos esforzamos en discutir con vosotros y seros odiosos, en vez de agradaros y engatusaros” [XII, 354 d]). En XII, 366 c se pregunta por

¹¹¹⁵ “Marcha, pues, adornado con esta panoplia, atravesando toda la tierra y todo el mar, obedeciendo nuestras leyes inmutables, y que nadie, ni hombre ni mujer, ni familiar ni extranjero, te convenza de olvidar nuestras instrucciones. Pues si permaneces en ellas serás querido y honrado por nosotros, respetado por nuestros buenos servidores y temido por los hombres malvados e impíos. Comprende que tu carne te ha sido dada para este servicio, pues queremos, por respeto a tus antepasados, purificar el linaje de tus progenitores. Acuérdate de que tienes un alma inmortal que desciende de nosotros y de que, si nos sigues, serás un dios y verás con nosotros a nuestro padre”.

la causa del descontento y odio que sienten contra él, y aunque en principio muestra su perplejidad (XII, 366 c y ss.), al final da con la respuesta: él mismo es culpable de sus males por dispensar sus favores "a almas desagradecidas": "Esto es propio de mi estupidez y no de vuestra libertad" (XII, 371 b), porque, más allá de la obvia disposición moral viciosa de los antioqueños, el problema tiene un profundo sentido político: ¿cuánta libertad cabe conceder al pueblo?

Los antioqueños no ignoran que Juliano exige ser "esclavo de los dioses y las leyes", cosa que ellos no aceptan en modo alguno, pues les gusta "ser libres en todo" (XII, 343 a-c; XII, 356 d), "no sólo respecto a sus gobernantes, sino también respecto a los dioses" (XII, 345 c). Juliano plantea severas exigencias morales, los de Antioquía "por su libertad están acostumbrados a divertirse" (XII, 355 c): "sería arrebatar y romper la esencia de la libertad si alguien impidiera a los hombres decir y hacer lo que quieran" (XII, 356 b). Pero Juliano (que a diferencia de otros neoplatónicos conoce bien al Platón más político) sabe con qué facilidad la democracia degenera en tiranía (*Rep.* 563 c y ss.). Sin embargo, no seguirá el ejemplo de su hermano Galo (XII, 370 c), no castigará a Antioquía, la ignorará, lo cual no deja de ser una clara expresión de una concepción teocrática del poder, pues qué mayor castigo cabe para Antioquía que privarla de la amorosa vigilancia y cuidado de la divinidad¹¹¹⁶.

Juliano es consciente de la dificultad de su tarea, pues su forma de ser y su misión choca con los deseos y expectativas de los antioqueños, que ejemplifican la verdadera y auténtica contrariedad a la que debe enfrentarse el gobernante filósofo¹¹¹⁷. Tal vez la conciencia del fracaso sea responsable de ese Juliano cada vez más ensimismado y desilusionado al que me refería más arriba, que se refleja en el tono

¹¹¹⁶ Cfr. P. Athanassiadi (1992), p. 215.

¹¹¹⁷ El emperador se dirige a sí mismo las siguientes palabras: "¿Tú, en cambio, no lo comprendes y opinas que hay que gobernarlos con prudencia? ¿No te das cuenta qué cantidad de libertad se encuentra incluso entre las mulas y los camellos? Los que las alquilan las conducen a través de los pórticos como a las recién casadas, pues las calles descubiertas son estrechas y las anchas no han sido hechas para esto, para que las utilicen los asnos con albardas, sino que se han hecho a causa de cierto ornato y lujo, pero como los asnos, llevados por su espíritu de libertad, quieren utilizar los pórticos, nadie se lo impide a ninguno de ellos para no arrebatarle su libertad; de la misma manera es la libertad de esta ciudad. Y tú quieres que los jovencitos que viven en ella estén tranquilos y, sobre todo, que piensen lo que a ti te gusta, y, si no, que digan sólo aquello que oyes con gusto" (XII, 355 b-c).

y ambiente del "Misapogon", su última obra antes de emprender la compañía contra los persas, interpretada en ocasiones como un intento de buscar la muerte y la expiación combatiendo contra el enemigo secular del mundo greco-romano: es la explicación que ofrece Amiano Marcelino, que convierte al emperador en una especie de héroe trágico, sobre todo en los libros donde la narra la expedición contra Persia (XXII-XXV)¹¹¹⁸.

Aunque al principio le sonrió la fortuna, luego tentó a la suerte, porque Juliano, explica el historiador, animado por sus éxitos "tenía ya aspiraciones superiores a las de los mortales" (XXII, 9, 1), hasta el punto de que rechazaba la ayuda que otros pueblos le brindaban para emprender la campaña¹¹¹⁹. Porque al margen del deseo vehemente de vengar hechos pasados y de razones más o menos objetivas dentro de la tradición romana ("Debemos acabar con el más enojoso de los pueblos, en cuyas espadas quedan restos aún de la sangre de nuestros amigos" [XXIII, 5, 19]), Marcelino considera que la guerra se emprendió por motivos, digámoslo así, más personales:

Además, deseaba ardientemente esta campaña por dos razones: en primer lugar, porque no podía soportar la tranquilidad y soñaba con el sonido de los clarines de guerra y con los combates. En segundo lugar, porque, en la flor de la juventud, cuando se había enfrentado ya a pueblos crueles, sus oídos ardían aún recordando las súplicas de reyes y de príncipes que, en principio, habían dado la impresión de que sería más fácil aniquilarles que forzarles a tender sus manos suplicantes. Por ello, ardía en deseos de ser llamado "Pártico" gracias a sus ilustres hazañas" (XXII, 12, 2).

O sea, pura y dura *hybris*, porque, a pesar de sucederse los presagios nefastos y ominosos¹¹²⁰, Juliano permaneció sordo y ciego a estos avisos: señal inequívoca de que la fortuna le había vuelto la espalda. Recordemos que antaño el genio público se le apareció, ahora ve cómo se marcha (XXV, 2, 4), porque el destino ha de cumplirse: aun cuando el emperador recibió una carta de Salustio en la que le rogaba detuviera la expedición contra los partos y evitara un

¹¹¹⁸ Cfr. F. J. Lomas Salmonte (1990), pp. 311 y ss.

¹¹¹⁹ "El emperador, lleno de orgullo, les contestaba que no convenía que Roma defendiera sus propios asuntos mediante ayuda extranjera, cuando lo apropiado era que la propia Roma ayudara a sus amigos y aliados con sus recursos, si es que éstos se veían obligados a solicitar esa ayuda" (XXIII, 2, 1).

¹¹²⁰ Amiano Marcelino, XXIII, 1, 5; XXIII, 1, 6; XXIII, 1, 7; XXIII, 2, 6; XXIII, 2, 7-8.; XXIII, 3, 3; XXIII, 5, 4; XXIII, 5, 6; XXIII, 5, 8-10; XXIII, 5, 12-13; XXIV, 1, 11; XXIV, 6, 17; XXV 2, 4 y 7.

desastre seguro “ya que no había logrado aún la protección de los dioses”, Juliano —señala un Amiano Marcelino pleno de *páthos* trágico— no siguió el consejo “porque no existe ninguna fuerza, ni cualidad humana alguna que pueda conseguir que no suceda lo que está escrito en el destino” (XXIII, 5, 5).

Da igual que las cosas fueran así o de otra manera, pues el historiador, a fin de cuentas, ofrece un final muy helénico para el último emperador heleno, por entero dentro de la línea de pensamiento de Juliano: reinstaurar ese mundo clásico donde se funden de manera inextricable la glorias de Roma y Grecia, o tal vez crearlo para nosotros, los “nacidos tardíamente”, como dice el poeta.

ÍNDICE DE PERSONAS

Agustín de Hipona: 13, 220 n., 221, 542 n., 628.

Alejandro Magno: 283, 361, 388, 505 n., 532, 537, 552, 553, 633, 635, 636, 640 n., 643, 667.

Alejandro Severo: 592, 635.

Adriano: 501, 503, 518, 526, 538, 547.

Amiano Marcelino: 332, 337, 364.

Antípatro: 542-545, 565, 636, 638 n., 639, 642 n., 644, 657, 664, 665.

Antonino Pío: 490, 497, 498, 499, 500, 506, 508, 545 n.

Antonio/Marco Antonio: 76 n., 149, 154, 155, 168, 184, 188, 194, 195, 197, 201 n., 211, 215, 223, 23, 240, 241, 247, 261, 263, 414, 435, 513, 547.

Anneo Sereno: 321-322, 328, 505.

Apio Claudio: 309, 434.

Apolo: 215, 224-225, 232, 247, 249, 636, 637, 645, 654.

Apolonio de Tiana: 485, 577, 580, 585-592.

Apuleyo: 440, 529, 568, 576-585, 602.

Aristides, Elio: 517, 531, 532-538, 557, 563, 564.

Aristóteles: 11, 15, 19 n., 84, 89, 94, 97, 101 n., 163 n., 165-167, 196, 197, 202, 206, 262, 269, 271, 291, 320, 360, 390, 528, 555, 559, 574, 585, 603, 615, 616 n.

Atenadoro: 16, 322, 496.

Ático Pomponio: 114, 137, 142, 161 n., 168, 181, 185, 193, 294, 297, 299, 316, 357, 414.

Atis: 399, 441 n., 451-452, 454, 569, 654-656, 659.

Atreo: 336, 379.

Aulo Gelio: 30 n., 34 n., 44, 47, 183, 465, 501, 519, 524.

Augusto/Octaviano: 16, 69, 194-195, 210, 217, 220, 225, 223-227, 231-232, 238-239, 240-242, 244-245, 247-248, 250-251, 257, 259, 261, 263-266, 274-275, 281-284, 286-288, 310-313, 315, 317, 319, 332, 336, 361-362, 371, 388, 390, 398, 409, 411-412, 419, 420 n., 424-425, 472 n., 481, 496, 528-530, 541, 643.

Blosio: 91-92, 95, 99-101.

Bruto (Marco): 49, 62 n., 153, 155, 183, 194-195, 275, 278, 317, 383-384, 421, 428, 435, 481, 484, 499.

Bruto (Lucio Junio): 53, 62 n., 152, 163.

Burro: 333, 393.

- Calígula:** 314, 329-330, 332, 336, 358-360, 370-420, 569.
- Camilo:** 67, 238, 306, 308, 309, 480, 568.
- Carnéades:** 11, 32-34, 122, 149, 159 n., 161 n., 169-171, 182, 191, 219, 320.
- Casio Hemina:** 29.
- Catilina:** 169-170, 174-176, 188, 199, 206, 414, 444, 465.
- Catón el Viejo/el Censor:** 13, 15, 19 n., 22, 30-33, 35, 38-42, 45-46, 47, 49, 59-61, 110, 126 n., 149, 217, 229, 275, 281, 287, 298-299, 309, 336, 357, 414, 436, 467, 554.
- Catón de Útica:** 148, 151, 160, 274, 316-318, 336 n., 337, 373-374, 378, 380-389, 425, 427 n., 435, 481, 498, 499.
- Catulo:** 115, 238, 242, 439-458, 460, 461.
- Caracalla:** 77, 530, 591.
- Celso:** 502-503.
- César (Julio):** 49, 62 n., 69, 74-77, 118, 137, 138, 139, 146-147, 150 n., 151, 152, 155, 162, 164 n., 167, 173, 174, 179, 180, 188, 195, 197, 199, 201, 202, 203, 206-215, 220, 221, 222 n., 224, 226-227, 231, 253, 256, 274, 277, 278, 312, 316, 317, 318, 371-375, 377, 379-383, 386-391, 404, 426, 428, 444, 445, 446, 465, 481, 484, 530, 539, 635, 643.
- Cibeles:** 451-452, 569, 639, 654-655, 659.
- Cicerón (Marco):** 11, 15-16, 17, 19 n., 27, 28, 29, 33, 39, 43, 47-51, 62-65, 70-71, 73-74, 75, 76 n., 77, 80, 82, 84, 85 n., 88, 90, 91, 92, 103, 113, 114, 115, 120, 122, 134-210, 214, 218, 220, 222-223, 229, 240, 247, 250, 252, 259, 267-268, 271-272, 274, 277, 279, 285, 286, 288, 289, 292-303, 304, 305, 315-317, 319, 320330, 333, 345, 351 n., 354, 357, 358, 391, 381, 382, 414, 417, 425, 428, 436, 437, 438, 465, 467, 491 n., 505, 506, 508, 510, 535, 549, 554, 568, 570, 572.
- Cicerón (Quinto):** 77, 135, 136, 150, 184, 185, 186, 193, 223, 294, 297, 299, 535.
- Cincinato:** 12, 23, 49, 61, 308, 311.
- Cincio Alimento:** 59.
- Clarano:** 343, 344.
- Claudio (emperador):** 314, 329, 330, 332, 336, 420 n., 424, 482, 530, 563.
- Claudio Severo (filósofo peripatético):** 496.
- Claudio Mamertino:** 540, 541, 637.
- Cleantes:** 73, 85 n., 97, 323, 331, 358.
- Cleopatra:** 240, 247, 264, 265, 435, 440.
- Clodia:** 437, 440.
- Clodio:** 142, 147, 157, 223, 414, 440.
- Colatino:** 113, 163, 308 n., 434.

- Cómodo:** 520, 652.
Constancio: 545, 636, 639.
Cornelia: 91, 113, 435.
Cornelio Nepote: 38, 39, 45, 46, 103, 414, 438.
Cornuto: 397, 401.
Crántor: 285.
Craso: 34-35, 139, 154, 155, 183, 184, 186, 220, 290 n., 386.
Crates: 72, 446, 468.
Cremucio Cordo: 317, 329, 330, 421-423, 425.
Crisipo: 15, 71, 82-83, 85-91, 97, 121, 150, 182, 262-263, 279, 285, 323, 349-354, 356, 358, 370, 418, 466, 555-556.
Critolao: 11, 34 n.
Curcio Rufo: 635.
- Demetrio el cínico:** 16, 114, 342, 485, 589.
Demóstenes: 153, 166, 296, 428, 520, 523, 525, 526, 528, 657.
Dido: 246-247, 250, 435, 440.
Diógenes de Babilonia: 91.
Diógenes el Cínico: 11, 34 n., 72, 91, 468, 647-648.
Diógenes Laercio (D.L.): 107 n., 322, 466, 468, 646.
Dión Casio: 212, 313, 315, 333, 337, 342, 375 n., 393, 399, 506 n., 635, 637.
Dión de Prusa: 431, 520, 525, 526, 588.
Dioniso de Halicarnaso: 42, 524-525, 529.
Domiciano: 419, 420, 429, 485, 586, 586, 591.
Druso: 315, 319, 424 n.
- Empédocles:** 105.
Eneas: 36, 42, 59, 235, 242, 243-251, 254-257, 312, 313, 371, 380 n., 388, 435, 500, 529, 601, 636.
Ennio: 45, 46, 104, 252.
Epícaro: 46.
Epícteto: 16, 395, 396, 430, 467, 468, 472, 473, 482-513, 519, 522, 559, 592.
Epícuro: 84, 103-108, 112-115, 119, 159, 320, 323, 333, 335, 402, 405, 406, 473, 491, 609.
Escipión Africano: 14, 63, 82, 207, 299, 302.
Escipión Emiliano: 12, 14, 33, 43, 49, 80, 81, 82, 86, 99, 125, 128, 129, 150, 200.

Esquines: 166, 516, 526.

Eurípides: 75, 361, 362, 363, 368, 378, 434 n., 479, 491.

Evémero: 46.

Fabio Pictor: 36-38, 40, 59, 245.

Favorino: 501, 525, 526.

Fígulo: 221, 571.

Filodemo de Gádara: 14, 16, 84, 103.

Filón de Alejandría: 575 n.

Filóstrato: 485, 515, 516, 518, 519, 523, 524, 526, 527, 585, 586, 587, 588, 589, 591.

Frontón: 16, 211, 490.

Galba: 424.

Galeno: 86, 350, 352.

Gayo (jurista): 438.

Gayo (filósofo medioplatónico): 575.

Germánico: 315, 337, 424 n., 527.

Graco (Tiberio): 91-95, 99, 101, 113, 138 n., 140, 144, 147, 155, 179, 210, 290 n., 300, 301, 315, 435, 481.

Helios: 545, 637, 642, 652-655, 658, 661-662.

Helvidio: 499.

Hércules: 31 n., 119, 240, 254, 255, 262 n., 360-370, 384, 404, 460, 530, 584 n.

Hermes: 578, 633, 643 n., 659, 661.

Herodes Ático: 516, 517, 519.

Heródoto: 657.

Hesiodo: 434, 657.

Hiparquía: 466, 468.

Hipérides: 428.

Hipócrates: 220 n.

Homero: 83, 234, 285, 403 n., 449 n., 491, 520, 523, 525, 528, 557, 618 n., 644, 649, 656, 657.

Hortensio (pontífice): 51.

Hortensio (orador): 151, 153, 301, 302.

Horacio: 19 n., 21, 229, 255, 256, 257, 259-288, 310, 377, 384, 397, 402, 403, 434 n., 465, 491.

Hostio Quadra: 342, 345, 346, 347.

Íbico: 266.

Ireneo: 597, 598, 599, 609.

Isócrates: 101 n., 515, 525, 526, 528, 538, 657.

Jámblico: 614, 615-633, 638, 644, 652, 652, 653, 654, 655, 656, 657.

Juliano (emperador): 13, 502, 540, 541, 545, 569, 633, 635-665.

Juliano el teúrgo: 623,

Juno: 217, 275 n., 361, 362, 363, 364 n., 365, 367, 368, 369.

Júpiter: 51, 99, 147, 216, 217, 226, 236, 237, 252, 253, 254, 256, 261, 264, 266, 362, 363, 364, 365, 366 n., 380, 382 n., 401 n., 404, 568 n., 581, 596.

Juvenal: 211, 230, 400, 572, 609 n.

Lelio: 33, 43, 77, 92, 150, 298, 302, 357.

Libanio: 635, 636, 639, 642 n., 644, 656.

Licurgo: 130, 131, 133, 134, 155, 552, 560.

Longino: 378, 592.

Lucano: 15, 158, 195, 221, 371-391, 394, 402, 404, 405, 406, 408, 430, 635.

Luciano: 518 n., 520, 521, 527, 584, 602.

Lucio Pisón: 16.

Lucrecia: 113, 311, 434.

Lucrecio: 12, 15, 103-120, 197, 218, 235, 238, 315, 322, 377, 411, 491 n.

Magencio: 541.

Marcial: 400, 452, 465.

Marco Aurelio: 16, 17, 19 n., 211, 384, 481, 513, 517, 522, 545 n., 550, 559, 637, 643.

Mario: 60-61, 62, 86, 157, 180, 220, 238, 294, 300, 302, 312, 363, 375, 387, 390, 554, 555.

Marte: 235-236, 237, 243, 256, 568 n., 596.

Mecenas: 240, 261, 264, 273-278, 280, 282, 288, 399.

Memmio: 112, 114, 115, 444, 445, 446.

Minerva: 217.

Mitra: 569, 650-651, 652.

Musonio Rufo: 151, 468-473, 479, 486, 586.

Nerón: 16, 99, 286, 314, 330, 332-334, 337, 338, 340, 370, 393-395, 397-399, 404-404, 407-408, 412, 420, 424, 481, 484, 485, 526, 547, 549, 553, 577, 582, 586, 587-589, 635.

Nerva: 17, 429, 499, 542, 591.

Nevio: 272, 273.

Numa: 27-30, 34, 47, 253-254, 286, 294, 300, 311, 529, 554, 560, 564, 568.

Odiseo: 388, 470 n., 601, 612, 618.

Otón: 420, 465.

Ovidio: 28 n., 112, 216, 226, 229, 231, 242, 252-254, 315, 361, 403, 435, 441, 458-465, 479.

Panecio: 70-71, 80, 82-83, 91-92, 99, 101, 150, 153, 162, 179, 219, 220, 298, 322, 330, 349, 356, 466, 556.

Pausanias: 525.

Petronio: 394, 398, 401-408, 412, 465.

Persio: 397-402, 405, 408, 412, 509.

Pitágoras: 27-29, 47, 253-254, 400, 528, 577, 585-586, 589, 593, 633, 640 n.

Plinio el Viejo: 12, 32 n., 33, 74, 224, 531.

Plinio el Joven: 412, 535.

Platón: 15, 19 n., 41, 94, 97, 99, 101 n., 156, 209, 299, 316, 320, 352, 366, 367, 380, 403, 476 n., 491, 496, 505, 523, 526, 528, 555, 559, 560, 566, 574, 575 n., 577, 578, 580, 585, 596, 598, 612, 615, 616 n., 623, 633, 640, 642, 644, 645, 653, 662, 663.

Plauto: 23-24, 45, 217, 270, 272, 273, 407.

Plotino: 14, 19 n., 566, 580, 592, 595-616, 621, 626.

Plutarco: 11, 14, 16, 27, 33, 71 n., 72 n., 74 n., 91, 97, 220, 240, 275, 278, 383, 387 n., 396-397, 420 n., 465, 470-480, 519, 528, 535, 536, 538, 545, 547-566, 572-573, 581, 616.

Polibio: 18, 23, 58, 67, 74, 79, 80-82, 94, 95, 100, 103, 121-135, 145-146, 197, 198, 252, 277 n., 291, 413-415, 537, 548.

Pompeyo: 69, 75-77, 137, 139-146, 195, 199, 200, 210, 215, 220, 261, 274, 311, 312, 318, 371, 372, 374, 375, 382, 383, 384, 386-389, 404, 445, 446, 467.

Porcia: 435.

Porfirio: 587, 592, 595, 605, 615-633, 649.

Posidonio: 70, 73, 83, 96, 150, 220, 221, 249, 250, 330, 349-352, 356, 370, 380.

Propercio: 110-111, 241, 435, 439, 440.

Quintiliano: 151, 383, 412, 571.

Rea Silva: 243.

Rómulo: 31, 36, 50, 59, 77, 132, 148, 205, 235, 243, 244, 245, 287, 289, 306, 313, 390, 445, 529, 530, 568, 636.

Rústico: 490.

Safo: 83, 440-442.

Salustio: 12, 22, 60, 75, 123, 137, 142, 143, 147, 148 n., 174, 175 n., 180, 275 n., 276, 277, 281, 289, 306, 316, 363, 382, 415 n., 423, 440, 444, 465, 528, 664.

Sempronia: 440.

Séneca: 15, 16, 17, 19, 75, 84, 85 n., 99, 113, 114, 148, 214, 249, 250, 315-370, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 381, 382, 385, 386, 388, 395, 397 n., 399, 401, 404-411, 418, 423, 424, 466-467, 470, 479, 481, 482, 483, 484, 485, 489, 492, 499, 505, 506, 507, 508, 509, 511, 512, 519, 530, 55, 573, 587, 632, 635.

Septimio Severo: 591.

Servio Tulio: 53, 68, 179, 535.

Sexto Cecilio: 501.

Sexto Empírico: 110, 169, 294, 465, 521, 522, 523.

Sila: 49, 147-148, 191, 199, 215, 220, 312, 387, 390, 465, 467, 547.

Simónides: 266, 434.

Sísifo: 116, 118, 277.

Sócrates: 41 n., 155, 156, 165, 166, 188 n., 298, 299, 320, 330, 336, 357, 400, 401, 467, 480, 484 n., 580, 640.

Solón: 56, 155, 413, 474.

Sorano: 394.

Suetonio: 74, 75, 215, 217, 221, 224, 225, 226, 283, 310, 311, 317, 358, 359, 360, 383, 393, 407 n., 411, 465, 582, 635.

Sulpicio Rufo: 154, 183.

Tácito: 12, 15, 16, 19 n., 48, 56, 81, 137, 151, 210, 212, 214, 217, 311, 317, 332, 333, 336, 337, 338, 340, 358, 393, 394, 398, 404, 405, 407, 408, 411, 413-431, 465, 481, 484, 499, 527, 530, 531, 532, 539, 542, 571, 635.

Tarquínio: 17 n., 129, 132, 205, 217, 311, 434 n.

Tarpeya: 434.

Teócrito: 230, 233.

Terencia: 437.

Tiberio: 314, 416, 420 n., 422 n., 423-424.

Tito (emperador): 499 n., 554 n., 586, 589.

Tito Livio: 12, 15, 16, 23, 25, 28, 29, 30, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 190, 302, 303-310, 311, 372, 387 n., 528, 535, 549.

Trajano: 412, 422, 518, 531, 545 n., 558, 592 n., 643.

Trásea: 16, 99, 394, 408, 429, 481, 499.

Tucídides: 101 n., 310, 396, 420, 523, 657.

Valente: 542, 544.

Valentiniano: 544.

Varrón: 221-222, 580.

Venus: 105, 106, 109 n., 110, 111-113, 117, 226, 235, 236, 241, 242, 243, 245, 246, 256, 259, 402, 435, 450, 451, 458, 463, 464, 581, 596.

Verres: 43-44, 63, 149, 223, 301, 427 n.

Vespasiano: 424, 425, 426, 430, 499, 545 n., 547, 563, 586, 588, 589.

Virgilio: 15, 225, 229-257, 283, 292, 310, 344, 361, 364, 371, 372, 388, 390, 391, 403, 462, 531, 580.

Vitelio: 420, 424, 588.

Zenón: 15, 71, 72, 82, 85, 87-89, 97, 99, 163 n., 262, 323, 333, 352, 358, 466, 553.

Zeus: 85 n., 99, 121, 331, 484 n., 518 n., 532, 537, 581, 592 n., 603, 642, 649, 654, 655, 658, 661, 662.

ÍNDICE DE CONCEPTOS

Aborígenes: 12, 42, 59, 252, 528.

Academia Nueva: 15, 169, 181, 219.

Adivinación/prácticas adivinatorias/mántica: 218-219, 221, 222 n., 416, 590 n., 591, 631, 656.

Adulación: 215, 278, 329, 330, 332, 334, 338, 395-397, 412, 420, 421 n., 423, 429, 430, 483, 485, 520, 527, 649.

Adulterio: 73, 275, 337, 467, 472, 544.

Afeminado/feminización: 176, 263, 265, 266, 365, 399, 400-442, 446, 453, 454, 460, 465, 475.

Alma: 43, 90, 106, 107, 108 n., 116, 209, 328, 336, 340, 342, 343, 344, 367, 383, 477, 478 n., 480, 486, 494, 511, 512, 513, 566, 575, 579, 580, 583, 591, 601, 604, 610-614, 616, 617, 618-621, 623.

— **Partes/funciones/fuerzas del alma:** 71 n., 84, 87, 89, 106, 268, 351-352, 366, 370, 473, 488, 520, 533, 551, 556, 559, 593, 595, 596, 597, 605, 606, 607.

— **Enfermedades/perturbaciones/curación del alma:** 326, 327, 345, 349, 379, 400, 401, 410, 487, 489, 509, 512, 555, 590, 625.

— **Cuidado/tranquilidad del alma:** 16, 109, 119, 347, 355, 483, 487, 492, 495.

— **Movimientos del alma:** 87, 354, 379.

— **Alma del mundo/del cosmos:** 623, 624.

— **Alma humana/del hombre:** 486, 580, 597, 624, 626.

— **Salvación del alma:** 575, 617, 624, 625.

Amistad/amicitia/amicus: 63, 73, 91, 99, 103, 112, 114, 115, 117, 135, 143, 145, 147, 159, 180, 270, 273-275, 277-278, 280, 282, 288, 311, 396, 427, 465, 466, 471-475, 478-479, 538.

Amor:

— **Lucrecio sobre el amor:** 106, 109-113, 235-236, 411, 434, 440.

— **Virgilio sobre el amor:** 229, 230, 234 n., 239-243, 246-247.

— **Horacio sobre el amor:** 262-263.

— **Catulo sobre el amor:** 242, 439-458.

— **Ovidio sobre el amor:** 242, 281, 435, 458-465.

— **El estoicismo sobre el amor:** 465-472.

— **Plutarco sobre el amor:** 470, 472-479.

— **Costumbres amorosas de los bárbaros:** 542-543.

Anakyklosis/teoría de los ciclos: 105, 131-133, 372.

Apatheta: 72, 316, 374, 647.

Arcadia: 230, 233, 236, 237.

- Aristocracia:** 31, 35, 37, 43, 95, 126, 128, 132, 134 n., 137, 144-146, 176, 205, 212, 245, 293, 315, 340, 516, 537, 564.
- Aristotelismo/Aristotélico:** 16, 32, 99, 160, 165, 167, 184, 188, 189, 196, 259, 275, 291, 350, 356, 403, 496, 529, 561, 574.
- Asambleas:** 52-53, 55-135, 140, 145, 164, 165, 199, 213, 214.
— *Concilium plebis*/asamblea de la plebe: 51-53, 55, 60, 100, 137, 146-147, 223, 426, 518.
- Ascesis/askesis:** 116, 358, 361, 486-487, 492, 510, 567, 609, 622, 656.
- Astrología:** 219-221.
- Ataraxia:** 72, 114, 411.
- Aticismo y asianismo:** 153-154, 215, 296, 521, 525-526.
- Átomos:** 105-108, 118, 235.
- Auctoritas:** 51, 55, 57-58, 64, 151, 182, 193, 198, 212, 213, 290-291, 298, 300, 315, 398, 438, 537, 552.
- Audiencias:** 260, 293, 297, 304-309, 377, 393, 395, 399, 518.
- Auspicios:** 63, 217, 284, 450, 568.
- Autarquía/autosuficiencia:** 90, 96, 98, 161, 456, 467, 622, 647.
- Bacanales (*senatusconsultum* sobre las):** 24-26, 29, 437, 570.
- Bárbaro/bárbaros/barbarie:** 21, 24, 27, 41, 73-75, 128-129, 141, 243-244, 245, 249-251, 357, 362, 435, 513, 529, 534, 539-540, 543, 555, 591.
— Barbarie espiritual/como actitud ética: 75, 77, 335, 401, 513, 524-525, 529, 532, 534, 540-543, 545, 553 n., 564-565, 577, 592.
- Brujería:** 577, 589-591.
- Caballeros/equites/rango ecuestre:** 50, 63, 136, 141, 144, 174-175, 198-200, 340, 552.
- Canon:** 58, 61, 64, 143, 283, 290, 300, 523, 528, 551, 601.
- Castidad/pudicitia:** 129, 306, 434, 450, 582.
- Cinismo/tradición cínica/cínicos:** 72, 74, 82, 97, 259, 268-271, 280, 320, 342, 361, 363, 385, 466, 468, 485, 589, 644-649, 654, 656, 659.
— El cínico perfecto: 488-489.
- Ciudadano/ciudadanía:** 12, 40, 52-53, 56-57, 65, 67-77, 93, 94, 114, 145, 157, 174, 179, 196, 198, 211, 240, 251, 268, 276, 358, 371, 433, 451, 457, 468, 517, 529-531, 533-534, 540, 567, 568-570.
- Civitas:** 186, 196, 323, 542 n.
- Civitas sine sufragio:** 67, 68.
- Civitas optimo iure:** 68.

- Clasicismo/clásico: 13, 18, 46, 215, 403, 519-520, 525-527, 539, 545, 555, 556.
— Imitación de modelos clásicos: 515, 523, 528, 551-552, 556-558.
— Unidad de la cultura y la tradición clásica greco-romana: 36, 538, 551, 636-637, 646, 654, 656-657, 660, 664-665.
- Clemencia/*clementia*: 42, 214, 255, 275, 333 n., 334-335, 358, 361-363, 410, 411, 540, 643.
- Clientelismo/clientelas: 46, 75, 77, 135, 142, 143, 145, 179, 184.
- Colonia/colonial: 45, 49, 68-69, 77, 139.
- Concordia *ordinum*: 64, 101, 174, 198, 200 n., 207.
- Conciencia moral: 121, 165, 180, 189, 192, 204, 208, 335, 337, 342, 357, 358, 370, 374, 381, 382, 384, 482, 500, 503, 505, 509.
- Conocimiento: 99, 105, 107, 124, 125, 154, 156, 160, 169-172, 183-184, 421, 486, 571, 575, 599, 602, 614, 626-627.
— Conocimiento de uno mismo/autoconocimiento: 320, 324, 341, 360, 595, 601, 649.
- Consulado: 100, 115, 165, 190, 210, 213.
- Constitución: 41, 92, 97, 196, 277 n., 298, 496, 505 n.
— de Roma/romana: 39, 63, 94, 152, 195, 198, 206, 298, 537.
— Constitución mixta: 72, 101, 195-196, 206, 537.
— Polibio sobre la constitución mixta: 126-134, 197-200, 537.
— Cicerón sobre la constitución mixta: 134-148, 197, 202, 205.
- Cosmopolitismo/universalismo político: 70, 72-74, 77, 216, 552.
— Ciudadano del mundo: 72, 185, 505.
- Cristianismo/cristianos: 13, 15, 19 n., 232 n., 257, 513, 542, 545, 569, 570, 575, 593, 614, 630, 638, 639.
— Críticas de Juliano al cristianismo: 656-660.
- Cuidado/inquietud de sí: 327, 329, 338, 358, 489, 595.
- Cursus honorum*/carrera política: 115-116, 163, 214, 217, 281, 419, 315, 534, 562 n.
- Deber/deberes/*officium/oficia*: 15, 48, 65, 71, 79, 85-86, 88, 96, 111, 121, 123, 125, 127, 158, 161-162, 204, 207, 229, 240, 247-248, 268, 281, 335, 346 n., 350, 352, 358, 448, 465, 467, 490, 497, 498.
— Deberes ciudadanos/políticos: 12, 39, 40, 61, 68, 82, 94, 163-164, 202, 207, 216, 277, 468, 471, 559, 560, 642.
— Sentido del deber: 15, 86, 164, 277, 313.
— Deber ser: 48, 125, 240, 248, 338.
- Decadencia/degeneración/corrupción: 23, 30, 42, 46-47, 79, 103, 117, 119, 127-128, 132, 175-176, 187-188, 191, 243, 252, 272, 304-306, 342, 345, 373, 390, 397, 399-400, 402, 406, 408, 417, 423, 425-430, 444, 516, 525, 542 n., 544, 548, 554, 596, 623.

- Decoro/decorum:** 13, 123, 163, 180, 267, 316, 464, 490, 608.
- Demiurgo:** 469, 574, 593, 595-596, 600, 624, 626 n., 630.
- Democracia:** 114, 126, 127 n., 128, 133, 140, 146, 205, 213, 535-537, 563, 565, 588, 663.
- Demon/daimon:** 85 n., 380, 497, 509, 521, 577, 579-580, 587, 593, 615, 620-621, 624, 628, 630-631, 635, 644, 656, 658.
- Derecho/Ius:** 32, 47-48, 53, 56, 68-70, 73, 75, 94, 114, 118, 121, 135, 181-189, 191, 198-197, 213-214, 217, 271-272, 335, 343, 362, 436-437, 502, 536, 572, 641.
- Derecho civil/*Ius civile*: 56, 70, 182-184, 186, 187, 504.
 - Derecho natural/de la naturaleza: 32, 149, 182, 185-186, 189-190, 192-195, 343.
 - Debe tomar pie en la *ratio*/racionalización del derecho: 438, 502, 505.
- Deseos:** 159, 247, 268, 281, 290 n., 321-322, 331, 384-385, 465, 467, 476, 484-485, 488, 494-496, 510, 592 n., 612-613.
- Despreciar las cosas de este mundo/el cuerpo:** 116-117, 158, 185, 210, 275, 280, 323, 338, 340 n., 344, 346, 384, 483, 486-488, 493, 495, 497-498, 509, 511-512, 589, 610-611, 618, 647.
- Diatriba:** 259, 268, 271.
- Dictadura/dictador:** 38, 51, 74-76, 147, 151, 167, 191, 195, 207, 209, 210, 214, 220, 226, 308, 311
- Difamación:** 271-272, 397.
- Dignitas:** 15, 198-200, 272, 313, 315, 332, 552.
- Dios/dioses:**
- Culto a los dioses: 219 n., 239, 507, 568, 570, 633 n., 639.
 - *Theós ágnoŝtos*: 579.
 - Asemejarse/asimilarse/la divinidad: 556, 574, 592, 626, 643, 645, 649.
 - Castigo divino: 224, 375, 508.
 - Dioses inmortales: 185 n., 199 n., 317, 374, 414, 508 n., 568, 573 n.
 - Conocimiento de los dioses/religioso: 159 n., 580, 622 n., 629, 649, 657.
- Dualismo:** 107, 209, 512, 541, 545, 556, 566, 575, 598, 616, 620, 651.
- Edad de Oro:** 117, 232, 236, 237, 249, 250, 251, 254, 257, 261, 312, 365, 371, 404, 429, 454, 455, 463.
- Elección/proatresis:** 85 n., 87, 483-484, 486, 500, 610.
- Ekpyrosis/destrucción cíclica del universo:** 220, 221, 372, 384.
- Epicureismo/epicúreos:** 15, 19 n., 72, 84, 101, 103, 105, 106, 107, 113, 114, 115, 120, 158, 159, 160, 162 n., 164-165, 168, 188, 189, 218, 229, 235, 238, 259, 260, 275, 276, 280, 321, 323, 350, 356, 405-406, 413, 416, 439, 467-468, 487, 495-496, 507, 559.

Epóptica: 616.

Escatológico/escatológico: 209, 232, 367, 580, 611, 651.

Estoicismo/estoicos: 11, 15, 17, 19 n., 65, 70, 71-72, 73, 77, 79-101, 130, 131, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 157, 160, 161, 162, 165, 167, 168-170, 173, 179, 181, 182, 184, 186, 187, 188, 189, 192, 202, 216, 219, 220, 221, 222, 240, 245, 249, 252, 255, 259, 260, 265, 269, 273, 276, 279, 314, 316, 317, 320, 322, 323, 326, 329, 331, 333, 334, 335, 336, 338, 340, 349-352, 354, 356, 357-358, 360, 361, 363, 364, 372, 374, 376, 378, 379, 380, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 393, 397, 400, 401, 402, 406, 408, 409-411, 413-416, 458, 464-467, 469-470, 479, 481, 484, 487, 491, 493-496, 498, 502, 505, 507, 513, 519, 548, 550, 555-558, 563-564, 573, 574, 575 n., 585, 590, 593, 610, 611, 646, 648.

— Oposición estoica a los emperadores: 406-407, 481, 484.

— Paradojas de los estoicos: 71, 98, 157-158, 202, 276, 279, 291, 326, 337, 558.

Exemplum/exempla: 31, 38, 41, 50, 58, 62 n., 63, 65, 81, 157, 197, 205, 207-210, 237, 254, 257, 263, 267, 274, 287, 290, 292, 295, 299-302, 304-305, 308-313, 317, 336, 338, 375, 385, 386, 388, 417, 434, 439, 460, 490, 544, 551, 552, 556.

Expulsión de filósofos/de retores: 30, 32, 34, 35, 44.

Felicidad/infelicidad: 79, 83, 84, 104, 105, 119, 232, 233, 250, 255, 259, 316, 322, 324, 325, 332, 334, 361, 406, 417, 422, 429, 440, 470, 483, 489, 513, 563, 569, 583, 601, 607, 614, 619, 622, 629, 630, 640 n., 641, 642.

— Sabiduría y felicidad: 90, 161, 172 n., 328, 487.

— Virtud y felicidad: 97, 338, 339.

Filohelenismo/filohelénico: 14, 24, 27, 29, 46, 229, 407, 517, 524, 527.

Filosofía:

— Filosofía griega: 11, 14, 15, 19, 24, 27, 46, 70, 149, 151, 181, 184, 575 n., 604, 656.

— Cicerón sobre la filosofía: 150-158, 169, 177, 184-185, 201-204, 315.

— Séneca sobre la filosofía: 318, 320, 323, 325, 328, 330, 338-340, 341, 343-344, 356.

— Plutarco sobre la filosofía: 519, 555, 557-559, 560.

— Juliano sobre la filosofía: 637, 640 n., 643-644, 645-646, 648-650, 654.

— Filosofía como actitud/como forma de vida/vida filosófica: 330, 341, 396, 470, 490, 618, 619, 621, 642, 643, 647.

— La filosofía como consuelo: 150, 151 n., 201-204.

— La filosofía como saber de salvación/filosofía y religión: 542, 573, 591, 633, 637, 646, 648.

— El filósofo como guía o director espiritual: 316, 330, 332, 333, 401.

— Filosofía como medicina: 349, 468, 486.

— Filosofía y poder/política: 150, 481, 496, 505, 555, 560, 637, 646.

- Filosofía y retórica: 42, 150, 156, 554.
- Fortuna: 90, 343, 367, 371-372, 382, 414-415, 430, 506 n., 543, 545, 549, 582-583, 584 n., 643.
 - Polibio sobre la Fortuna: 125-126, 413-414.
 - Tácito sobre la Fortuna: 416-418.
 - Plutarco sobre la Fortuna: 549-550.
 - Fortuna y virtud: 415, 528, 549.

- Gloria/fama: 39, 62, 113, 165-167, 168, 207-210, 255, 274, 277-278, 281.
 - Despreciar la gloria: 168, 280.
 - Deseo desmedido de gloria: 162, 173, 189, 210, 277, 278, 523.
- Gnosis/gnósticos: 19 n., 566, 575, 575 n., 593, 595-602, 605-610, 612, 627.
- Grecia y Roma: 14, 21, 535, 584, 665.
 - Grecia como bien cultural y como idea/helenismo ideal: 524-526, 528, 538, 552.
 - Unidad de la tradición greco-romana: 36, 534, 538, 551, 616, 636-637, 646, 654, 657, 660, 664.
- Guerras/enfrentamientos civiles: 75, 149, 152, 158, 176 n., 187, 202, 210, 213, 216, 221, 222 n., 229, 230-231, 257, 261, 264-265, 287, 318, 371-375, 377-378, 383-384, 388, 390, 403-404, 424, 525, 547.
- Guerra justa: 250, 254.

- Historia:
 - Cicerón sobre la historia y la historiografía: 292-303.
 - Tito Livio sobre la historia y la historiografía: 303-310.
 - Historiadores romanos/historiografía romana: 35, 37, 202, 257, 288, 290-292, 296-297, 313.
 - Historiografía senatorial: 419.
 - *Fides historica*/verdad/veracidad histórica: 38, 294, 298-299, 301, 420, 423, 544.
- Hombres nuevos/*novi homines*: 50, 61-63, 64-65, 71, 77, 136, 141, 174 n., 200, 276, 282, 340, 363, 375.
- Homosexualidad: 399, 407, 445, 446, 474, 478, 479.
- Horóscopo: 219, 220, 221, 416.
- Humor/risa: 269, 271, 274, 285, 407, 521.
- Humanitas*/humanitario: 115, 334-335, 500, 651.

- Identidad:
 - Identidad romana: 29, 35, 43, 45, 257, 300-301.
 - Identidad griega: 538, 551.
 - Identidad de clase: 37.

Impotentia/akrasia/incontinencia: 89-90, 262-264, 366-368, 435, 442, 447, 472.

Indiferentes (cosas): 79, 97, 98, 325-327, 349, 483, 498, 519.

Iniciación/iniciado/iniciático: 567-569, 578-581, 582-584, 600 n., 625, 629, 645, 650.

Intención/intencionalidad: 121, 158, 321, 366, 499, 509.

Interés común: 92 n., 196 n., 197, 469, 568.

— Interés particular vs. interés común: 32, 41, 118, 136, 240, 162, 469.

Interioridad/vida interior: 325, 336, 337, 356, 369, 492, 507.

Judíos/judaico: 13, 571, 575, 658-659.

Justicia: 32-33, 47, 56, 73, 95, 99, 124-125, 127-128, 147, 159, 161, 162 n., 173, 179, 182, 186-187, 190 n., 191, 198, 200 n., 212, 232, 246, 249-250, 276, 287, 361-362, 406, 426, 469, 490, 500, 503, 524, 536, 564 n., 611, 613, 641, 644, 662.

— Justicia divina/de los dioses: 121, 185, 374, 453, 507-508, 560, 651.

Legitimación: 47, 50, 59, 71, 93, 190, 226, 256, 257, 363, 424, 644.

Lex/leges/Ley/leyes: 48-49, 53-55, 61, 73, 180-182, 187, 192, 202.

— *Ley de las XII Tablas*: 31, 44, 55-56, 197, 272, 501-502.

— *Ley natural/leyes de la naturaleza*: 92, 118, 163, 184, 372.

— *Ley de Talión*: 56, 501-502.

— *Lex Canuleia*: 197.

— *Lex Fannia*: 44, 175.

— *Lex Hortensia*: 50-51, 55.

— *Lex Iulia de maritandis*: 472 n.

— *Lex Oppia*: 30-31, 42, 49, 175.

— *Lex Papia Poppaea*: 472.

— *Lex Pompeia de Transpadanis*: 69.

— *Lex Sempronia*: 69.

— *Lex Titia*: 202.

— *Leyes agrarias*: 139, 179, 180, 418.

— *Leyes suntuarias*: 42, 50, 175.

— *Leyes divinas/de los dioses*: 173, 509, 636 n., 661.

— *Summa lex*: 181.

Libertad interior: 31, 374, 401, 464, 482, 484, 564, 606.

Magia/artes mágicas/*ars magica*: 262, 462-463, 491, 569, 572, 576-579, 583, 586, 591, 592, 629, 638.

Materialismo: 17, 252, 557.



- Matrimonio:** 67, 79, 117, 246, 446, 447, 449-452, 454, 456, 465-479, 530, 539, 553 n., 619.
- Matrona:** 31, 49, 311, 434, 440, 450.
- Mecanicismo:** 252.
- Megalopsychía/grandeza del alma:** 15, 142 n., 156 n., 164-168, 180, 317, 344.
- Memoria:** 60, 284, 289-290, 292, 294, 303-304, 419 n., 421-422, 429.
- Mendax:** 291, 295, 299, 300, 345.
- Miedo/temor:** 77, 87, 90, 105, 119, 126, 159, 167, 209, 218, 318, 326-328, 329, 349, 351, 358, 409-412, 482, 485, 508, 510, 572, 602, 629.
— Miedo a la muerte: 104, 115-117, 411 n., 590.
- Misterios/cultos místéricos:** 25-26, 225, 476, 567-570, 572-573, 575, 578, 581, 584, 593, 596, 600 n., 602, 605, 609 n., 623, 628, 633, 649-650, 654.
- Misticismo/mística:** 222, 575, 579-582, 585, 592, 601, 604, 605, 613-614, 615-616, 649.
- Monarquía/realeza:** 12, 50, 63, 73, 97-99, 114, 118, 119, 126-128, 132, 134, 146, 168, 205, 239, 279, 308, 314, 334, 425, 426, 496, 499, 537, 561, 565, 588, 641-642.
— Rey justo/*rex iustus*: 333, 336, 338, 358, 363, 368, 388, 409, 429, 560, 641, 643.
- Monismo:** 87, 351, 556, 593.
- Mos maiorum/costumbres de los antepasados:** 12, 47, 50, 57-59, 60, 63-65, 70-71, 81, 125, 142, 144, 192, 239-241, 257, 259, 262, 278, 287, 299-302, 313, 334-335, 374, 386, 405, 439, 502.
- Mujer:**
— Pasiones eróticas desbordadas/incontinencia de las mujeres: 263, 266, 438, 459, 461, 466.
— Tutela de las mujeres: 436-438.
— Las mujeres deben ser comunes: 72, 466.
- Municipium:** 68-70, 73, 76-77, 499, 535.
- Naturaleza:**
— Naturaleza humana: 12, 71, 79, 81 n., 84, 186, 188, 335-336, 469, 523, 644.
— del Todo/como un Todo: 72, 79, 85, 88, 497.
— Contrario a la naturaleza/antinatural: 73, 95, 170, 265, 346, 457 n., 475, 480.
— de acuerdo/conforme a la naturaleza: 12 n., 71-72, 79, 85-87, 163-164, 190, 233, 323, 331 n., 344, 350, 475, 488, 509 n., 511, 647-648, 659.
— Legalidad universal de la naturaleza/leyes de la naturaleza: 86, 88, 92, 118, 163, 184, 219, 372.

- Por naturaleza: 25, 85 n., 86, 97 n., 126, 131, 133, 154 n., 159, 163, 182, 188, 191-192, 196, 200, 322, 373, 457, 469, 478, 487, 606, 641, 648, 654, 657.

Ociolotium: 27, 33, 35, 47, 203, 229, 238, 242, 278, 319-324, 326, 342, 482, 640.

Ocuparse de uno mismo: 327, 595, 646.

Oligarquía: 26, 27, 40, 93, 128, 132, 135, 147, 205-206, 210, 213, 315, 565.

Oikumenê/ecúmene greco-romana: 36, 533, 536-538, 660.

Optimates: 64, 136-139, 141-143, 146, 193, 195, 198, 200, 205, 333, 373, 426, 535.

Oráculos: 38, 232, 249, 410, 528.

- Oráculos Caldeos: 621, 623-626, 628, 652-655.

Oratoria/retórica/elocuencia: 34, 42, 46, 269, 288, 289-290, 292-293, 295-297, 300, 302-303, 305, 317, 345, 412, 457, 463-464, 491, 554, 635, 657.

- Cicerón sobre la retórica: 149-158, 199, 202, 208.

- Tácito sobre la oratoria: 424-431.

- Retórica y oratoria en la Segunda Sofística: 516-521, 525-526, 528.

Pagano/paganismo: 630, 638, 652.

Paidéia/educación: 28 n., 32, 34, 40, 42, 47, 97, 121, 125, 130, 155 n., 201 n., 269 n., 270, 278, 287, 370, 398, 470, 480, 519-520, 522, 525, 528, 551, 554-555, 558-560, 602, 633, 646, 657, 660.

Parrésia/libertad de expresión: 114, 128 n., 269-271, 273 n., 314, 315, 397, 412, 496.

Participar/abstenerse/retirarse de la vida política/intervenir en los asuntos de la ciudad: 31, 144, 315, 428, 436, 518.

- El sabio estoico participa en la vida política: 72, 79, 96-97.

- Los epicúreos se abstienen de la vida política/apoliticismo del epicureísmo: 114, 116-118.

- Cicerón sobre esta cuestión: 136 n., 164-168, 173-177, 208.

- Séneca sobre esta cuestión: 317-329, 333.

Partidos políticos: 51-94, 138.

Pasión/pasiones/conductas pasionales/emociones:

- Control/dominio de las pasiones: 82, 263, 332-333, 367, 370.

- Extirpación/erradicación de las pasiones: 328, 349, 573.

- Moderación de las pasiones/*metriopátheia*: 82, 84, 479-480.

- Crisipo sobre las pasiones: 83-91, 262-263, 349-354.

- Posidonio sobre las pasiones: 83, 349-352, 356.

- Cicerón sobre las pasiones: 154, 167, 172, 188, 210.

- Séneca sobre las pasiones: 326, 328, 330, 332-334, 337 n., 345, 349-370, 377, 379, 395, 409-410.

- Marco Aurelio y Epícteto sobre las pasiones: 490, 495, 508, 512.
- Plutarco sobre las pasiones: 528, 548, 554, 555-556, 558, 561.
- Patricios: 62, 308.
 - Luchas entre patricios y plebeyos: 50-57, 59, 93, 418 n.
- Pax romana*: 250 n., 592.
- Pederastia/amor a los muchachos: 72, 79, 448-449, 475, 478, 479 n., 548 n.
- Phantasia*/representaciones: 88-89, 107-108, 169-171, 351, 485-486, 488-489, 493-494.
- Pietas*/piedad/impiedad: 75, 185, 223-224, 246, 247, 248, 253, 287, 306, 313, 361-362, 368, 374-375, 377, 379, 381, 384, 420 n., 456, 507-508, 524, 529, 570, 579, 584 n., 662, 638, 645-648, 657, 661.
- Pitagorismo/pitagórico: 27-29, 34, 46, 218, 221-222, 358, 574-575, 577, 585-586, 590, 592-593, 598, 626.
 - Neopitagorismo: 507, 567, 585.
- Platonismo/platónico: 11, 16, 17, 32, 84, 87, 99, 133, 148, 150, 155, 156, 182, 205, 206, 209, 300, 333, 351, 367, 403, 412, 471, 476-478, 504, 512, 532, 537, 552, 555, 556, 560-561, 567, 574-589, 590, 592, 595-596, 602, 607, 615, 617, 621, 623, 626, 628-629, 642, 653, 654, 662.
 - Medio/Neoplatonismo: 507, 574 n., 579, 584, 595, 623, 625, 638, 644-645, 649-650, 652, 655-656, 658, 663.
- Plebiscitos: 52-55, 137, 373 n.
- Plebeyos/plebe: 31 n., 50-56, 59, 64 n., 74, 93-94, 137, 139, 142-143, 193, 211, 223, 308, 309, 367, 403 n., 418, 421, 535.
 - Tribunalado/tribuno de la plebe: 50-52, 54-55, 93-94, 100, 132, 137, 143, 180-181, 190, 193, 197, 200, 210, 214.
 - potestad tribunicia: 212-214.
- Pólis*: 40, 94, 113, 196, 323, 468, 552, 559.
- Pompa funebris*/funerales: 58, 126, 303.
- Populus*: 40-41, 59, 61, 91, 135, 137, 140-144, 181, 186, 195, 196, 200, 417, 552.
 - Política/agitación *popular/popularis via*: 134, 136 n., 138, 146, 197, 211, 300, 382.
- Posibilismo: 92, 148, 161, 339.
- Proficiens*/aprendiz: 326, 338, 345, 386-387, 490, 497.
- Propaganda: 215-216, 225, 244, 311, 389, 393, 404, 408, 411-412, 424, 642.
- Proscripciones: 162, 180, 191, 255.
- Providencia: 85, 95, 185, 186, 195, 216, 238, 262, 313, 330, 374, 380, 414, 415 n., 506, 553, 560, 579, 591, 608, 609, 611, 656.
- Pudor*: 12, 25, 184, 259, 369-370, 393, 411, 424 n., 449, 464.
- Purificación: 248, 513, 567, 583, 607, 613, 616, 627, 628-629, 633, 654, 656.

Razón/lógos:

- Razón universal/cósmica: 79, 181, 186, 333, 356, 494, 497, 498, 509, 607.
- Vivir de acuerdo con la razón: 71, 85 n., 619.
- Racionalismo: 103, 173, 217, 434, 615.
- Razón e instintos/pasión: 86-87, 356, 379, 556.
- Irracionalidad: 84, 86-87, 89, 90, 92, 95, 168, 177, 180, 189, 221, 245, 297, 349-352, 366, 370, 379, 389, 396, 438, 473, 507, 510, 551, 556, 559, 576 n., 581, 607, 618-619, 621, 626, 633.
- *Ratio*: 73, 83, 181, 187, 191-193, 195, 198, 298, 370, 418, 500, 502-503.
- *Lógos*: 71, 79, 81, 87-90, 92, 170, 181, 186, 188, 195, 351, 354, 470, 486, 505, 556, 576, 598, 655.

Religión: 29, 46, 103, 105, 126, 216-227, 398, 510, 513, 528, 569, 573, 576, 578, 583, 591, 593, 609, 637, 638 n., 644-646, 648 n., 652, 656-657.

- Religiosidad oficial/tradicional de Roma: 25, 27, 217-219, 221, 223, 225, 374, 380-381, 567-568, 570.
- Religiosidad/religión oriental: 27, 218, 575 n., 601.
- Religiosidad imperial/del Imperio: 510, 595, 601, 623.
- Religión y política/instrumentalización política de la religión: 506, 568.
- Religiosidad íntima: 508-509.
- Tolerancia romana en cuestiones de religión: 26, 571.
- Cicerón sobre la religión: 185, 222-223, 507-508, 568, 572.

Res publica/República: 35, 37-41, 48, 52, 57, 59, 61, 64, 68-69, 136, 140, 143-144, 150, 151-152, 155, 157, 162, 173, 179, 190, 192, 196-198, 201-202, 207-208, 211, 213, 298-299, 317, 318 n., 361, 388, 417-418, 531, 568, 570, 637.

- Crisis de la República: 12, 65, 93, 144, 195, 202, 205, 213, 252, 315, 384, 403-404.
- República ideal: 298-299, 504.
- Ideal republicano: 118, 240, 300.
- Nostalgias republicanas: 373, 430, 481, 531, 635.
- Valores republicanos: 388, 429.
- Instituciones republicanas: 100, 195, 209, 210, 314, 330, 499, 516.

Responsa/respuestas jurisprudenciales: 182, 212, 536.

Responsabilidad: 47, 88, 277-278, 368-370, 384, 388, 417, 502, 580, 593, 608.

Roma:

- Roma eterna/eternidad de Roma: 215 n., 238, 248, 254, 257, 302, 390, 408, 541, 544, 637, 659-660.
- Misión/destino de Roma: 245, 248-249, 253, 256, 261, 313, 531.
- Roma como *communis patria*: 73, 76, 531.
- Roma como civilización e idea: 70, 76, 529, 532, 539-541, 544, 636.

- Expansionismo/imperialismo/hegemonía/dominación universal de Roma: 33, 36, 44, 46, 68, 70, 73-75, 121-124, 132, 134, 138, 145, 149, 180, 244, 304, 306, 330, 528, 534, 536-538, 548-549, 551, 553-554, 561, 658.

Sabio/sapiens: 49, 71, 72, 79, 82, 84-85, 90-91, 96-99, 113-115, 157, 161, 172, 265, 276, 279, 316-318, 323-326, 329-331, 333, 335-336, 338-339, 341, 353-354, 355, 358, 360, 364, 377-378, 382-384, 386, 401, 406, 458, 464, 465-469, 481, 482, 487, 490, 499, 508, 550, 563-564, 573, 586, 591, 610, 622.

Sacerdote/sacerdocio: 26, 51, 55, 217, 218, 222-224, 226, 371, 451-452, 508, 513, 571, 578, 583-584, 587, 602, 621, 627, 637-638, 642, 644.

Salvación/soteriología: 119, 233, 493, 512-513, 567, 569, 572, 575, 598, 600-602, 605, 617, 619, 620 n., 622-624, 626, 628-629, 649, 655-656.

Sensación/sensibilidad: 106-107, 108 n., 116, 350 n., 353, 620-621.

Simulacra: 106, 109 n.

Sincretismo: 221, 575, 581, 585, 590, 652.

Suicidio: 318, 340, 376, 385, 404, 503.

Sumo bien/*summum bonum*: 159-160, 162 n., 184, 202, 329, 357.

Superstición: 104, 105, 291, 401, 507-508, 513, 528, 541, 569-573, 577-578, 638 n.

Teatro:

- metáforas teatrales/representar un papel/el sujeto como actor: 260, 263, 265, 267, 279, 288, 393, 430, 458-461, 463-464, 563-564, 611.
- *theatrum mundi*: 260, 331, 338, 378, 458.

Teocracia/teocrático: 642, 644, 646, 663.

Teología/teológico: 184-185, 219, 221, 287, 330, 367, 382, 566, 575, 579, 581, 585, 606, 615-616, 623-624, 640, 642, 646, 650, 654.

Teúrgia/teúrgo: 15, 510, 614-615, 621, 623-632, 638, 646, 649, 655-656.

Tiranía/tirano: 12, 62, 75, 76, 95, 96, 99, 114, 127-128, 132, 152, 161, 164, 190-191, 194-195, 197, 201, 205, 214, 250, 253, 268, 329, 332, 336, 352, 358, 360, 363-364, 367-368, 371, 373, 393, 395-396, 408-409, 412, 421-422, 429, 481, 482-483, 485, 487, 495, 496, 537 n., 541, 572, 588, 589, 635, 663.

— Tiranicidio: 54, 163-164, 481.

— Tiranía de los placeres/de las pasiones: 366, 368, 485, 487, 495.

Transcendencia/transcendente: 576, 585, 597, 599, 606 n., 615.

Útil/conveniente vs. honesto/bueno: 91, 122, 157, 159, 162-164, 167, 188-189, 191, 276, 288 n., 429.

— *Utilitas reipublicae*: 164, 167, 174, 176, 208, 240.

Virtud:

- La virtud es deseable por sí misma: 64, 160, 162, 173, 192, 383.
- La verdadera virtud se acredita en las dificultades: 157, 337, 364, 409, 499, 586, 610.
- Virtudes (romanas) tradicionales: 14-15, 22, 47, 81, 306.

Vicios/vicioso: 60, 61 n., 87, 127, 185 n., 188, 204, 268, 275-276, 279, 304, 306, 326-327, 336 n., 337 n., 338, 339 n., 343, 346, 349, 353, 357, 366, 386, 395-397, 398, 400, 402, 407, 435, 444, 465 n., 484, 492, 524, 540, 541, 543, 559, 565, 572, 597, 635, 662-663.

Voluntad: 49, 72, 88, 350 n., 352-354, 355, 418, 484, 500.

- Voluntad del pueblo/popular/del *populus/postestas populi*: 94, 135, 145-146, 181, 192.
- Voluntad del Senado: 93, 137, 226.
- Voluntad de los dioses/divina: 218, 223, 245, 249, 484, 487, 494, 498, 598, 623-624, 626, 628, 630, 640, 642.
- Voluntad política/jurídica: 190, 214, 299, 306, 309, 501, 503-505.

BIBLIOGRAFÍA

A) Traducciones al castellano de las obras fuente citadas

- Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*. Traducción de Santos Santamaría del Rfo y Miguel Fuerte Lanero. Introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, MCMLXXVII.
- Amiano Marcelino, *Historia*. Ed. de María Luisa Harto Trujillo. Madrid: Akal, 2002.
- Apuleyo, *Las metamorfosis o El asno de oro*. Ed. de José María Royo. Madrid: Cátedra, 2000.
- *El asno de oro*. Ed. de Francisco Pejenaute Rubio. Madrid: Akal, 1988.
 - *Apología; Florida*. Introducción, traducciones y notas de Santiago Segura Marcos, Madrid: Gredos, 1980.
 - *Apología o discurso sobre la magia en defensa propia*. Introducción, traducción y notas de Roberto Heredia Correa. México: UNAM, 2003.
- Arístides, Elio, *Discursos*. Vol. I. Introducción, traducción y notas de Fernando Gascó y Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Gredos, 1987.
- *Discursos*. Vol. II. Introducción, traducción y notas de Luis Alfonso Llera Fueyo. Madrid: Gredos, 1997.
 - *Discursos*. Vol. III. Introducción, traducción y notas de Fernando Gascó. Madrid: Gredos, 1997.
 - *Discursos*. Vol. IV. Introducciones, traducción y notas de Juan Manuel Cortés Copete. Madrid: Gredos, 1997
 - *Discursos sagrados*. Contiene también: Luciano de Samosata, *Sobre la muerte de Peregrino. Alejandro o el falso profeta*. Edición de María C. Giner Soria. Madrid: Akal, 1989.
- Aulo Gelio, *Noches Áticas*, México: Porrúa, 1999 (sin indicación del traductor; con una breve introducción firmada por A.R.)
- *Noches áticas*. Selección y prólogo de José María de Cossío; traducción de Francisco Navarro y Calvo. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1952.
 - *O^oches Áticas*. 2 vols. Introducción, notas e índice onomástico de Amparo Gaos Schmidt. México: UNAM, 2000.
- Biógrafos y panegiristas latinos*. Introducción general de Víctor José Herrero Llorente; traducciones, preámbulos y notas por Luis Escolar Bareño, Francisco Samaranch Kirchner et al. Madrid: Aguilar, 1969.
- Catulo, *Poetas*. Introducción de Vicente Cristóbal; traducción de Rafael Herrera. Madrid: Ediciones Clásicas, 1997.
- *Poetas*. Texto revisado y traducido por Miguel Dolç. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
 - *Poemas*. Contiene también: Tíbulo: *Elegías*. Introducciones, traducciones y notas de Arturo Soler Ruiz. Madrid: Gredos, 1993.

- *Cármenes*. Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1969.
- *Poesías de Catulo*. Prólogo, texto y traducción de Juan Petit. Barcelona: Libros de la frontera, 1981.
- *Cincuenta poemas*. Selección, versión y notas de Aníbal Nuñez. Madrid: Visor, 1984. También en: Aníbal Nuñez, *Obra poética II*. Edición de Fernando R. de la Flor y Esteban Pujals Gesalí. Madrid: Hiperión, 1995.
- *Poesías*. Introducción, traducción y notas de Victor-José Herrero Llorente. Madrid: Aguilar, 1967.
- *Poesías*. Introducción, traducción y comentario de Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- *Poesía completa (C. Valerii Catulli Carmina)*. Versión castellana y notas de Juan Manuel Rodríguez Tobal. Madrid: Hiperión, 1991.
- César, *Comentarios a la guerra civil*. Traducción, introducción y notas de José Antonio Enríquez González. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- *Comentarios a la guerra de las Galias*. Introducción, traducción y notas de José Joaquín Caerols. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- *Guerra Civil*. 2 vols. Texto latino con traducción literal por Julio Calonge Ruiz. Madrid: Gredos, 1994-2001.
- *Guerra Civil*. 2 vols. Traducción, introducción y notas de Rafael Salinas. México: UNAM, 1981.
- *Guerra civil*. Traducción, introducción y notas de Rafael Salinas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- *Memorias de la guerra civil*. 2 vols. Texto revisado y traducido por Sebastián Mariner Bigorra. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- *Guerra de las Galias*. 2 vols. Ed. de Valentín García Yebra e Hipólito Escolar Sobrino. Madrid: Gredos, 1996-1999.
- Cicerón, *De los fines, de los bienes y los males*. Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 1997.
- *Del supremo bien y del supremo mal*. Introducción, traducción y notas de Victor Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 1987.
- *Las paradojas de los estoicos*. Introducción, edición, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 2000.
- *Cuestiones académicas*. Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 1980.
- *De los deberes*. Introducción de Antonio Gómez Robledo; versión española y notas de Baldomero Gómez Robledo. México: UNAM, 1962.
- *Sobre los deberes*. Estudio preliminar, traducción y notas de José Guillén Cabañero. Madrid: Tecnos, 2002. (Tb. en Madrid: Alianza Editorial, 2001).
- *Los deberes. Las paradojas de los estoicos*. Traducción, prólogo y notas por Agustín Blánquez. Barcelona: Iberia, 1962.

- *Tratado de los deberes*. Edición preparada por José Santa Cruz Teijeiro. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- *Disputas Tusculanas*. 2 vols. Versión, introducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 1987.
- *Debates en Túsculo*. Edición de Manuel Mañas. Madrid: Akal, 2004.
- *Disputaciones Tusculanas*. Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005.
- *Tusculanas*. Edición de José Enríquez González y Ángela Roperó Gutiérrez. Madrid: Coloquio, 1986.
- *La amistad*. Introducción, traducción y notas de José Guillén Caballero. Madrid: Trotta, 2002.
- *Acerca de la vejez*. Estudios introductorios: José Manuel Ribera Casado, Georges Minois, José Antonio Monge Marigorta; traducción de M.^a Nieves Fidalgo Díaz. Madrid: Triacastela, 2001.
- *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.
- *De la adivinación*. Introducciones, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 1988.
- *Sobre la naturaleza de los dioses*. Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 1976.
- *Sobre la naturaleza de los dioses*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.
- *El orador perfecto*. Introducción, traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria. México: UNAM, 1999.
- *Acerca del orador*. Introducción, traducción y notas de Amparo Gaos Schmidt. México: UNAM, 1995.
- *El orador*. Traducción, introducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- *De la partición oratoria*. Introducción, traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria. México: UNAM, 2000.
- *De la invención retórica*. Introducción, traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria. México: UNAM, 1997.
- *La invención retórica*. Introducción, traducción y notas de Salvador Núñez.
- *Bruto*. Introducción, traducción y notas de Juan Antonio Ayala. México: UNAM, 1966.
- *Bruto*. Introducción, traducción y notas de Manuel Mañas Núñez. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- *De la República*. Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 1984.
- *La República*. Introducción, traducción y notas de Rafael Pérez Delgado. Madrid: Aguilar, 1979.
- *Sobre la República*. Introducción, traducción, apéndice y notas de Alvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1984.
- *Las leyes*. Traducción, introducción y notas por Alvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

- *Las leyes*. Traducción, introducción y notas de Roger Labrousse. Río Piedras: Univ. de Puerto Rico, 1956.
- *Sobre la República. Sobre las leyes*. Estudio preliminar y traducción de José Guillén. Madrid: Tecnos, 1986.
- *La República. Las Leyes*. Edición de Juan María Núñez González. Madrid: Akal, 1989.
- *Catilinarias*. Prólogo, traducción y notas de Rafael Salinas. México: UNAM, 1973.
- *Catilinarias*. Texto latino con traducción literal y literaria por Francisco Campos Rodríguez. Madrid: Gredos, 1994.
- *Tres discursos ante César*. Introducción, versión y notas de Juan Antonio Ayala. México: UNAM, 1968.
- *Discursos cesarianos*. Prólogo, traducción y notas de José Miguel Baños Baños. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- *Pro Marcello: discurso en agradecimiento por el perdón de Marcelo*. Introducción, traducción y notas de Elisabeth Caballero del Sastre. Rosario: Univ. Nacional de Rosario, 1999.
- *Discursos*. Vol. I: "Verrinas: Discurso contra Q. Cecilio. Primera sesión. Segunda sesión (Discursos I-II). Introducción, traducción y notas de José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 1990.
- *Discursos*. Vol. II: "Verrinas: Segunda sesión (Discursos III-IV)". Traducción y notas de José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 1990.
- *Discursos*. Vol. III: "En defensa de P. Quincio", "En defensa de Q. Roscio, el Cómico", "En defensa de A. Cecina", "Acerca de la ley agraria", "En defensa de L. Flaco", "En defensa de M. Celio". Introducción, traducción y notas de Jesús Aspa Cerezo. Madrid: Gredos, 1991.
- *Discursos*. Vol. IV: "En agradecimiento al Senado", "En agradecimiento al pueblo", "Sobre la casa", "Sobre la respuesta de los arúspices", "En defensa de P. Sestio", "Contra P. Vatinió", "En defensa de T. Anio Milón". Traducción, introducciones y notas de José Miguel Baños. Madrid: Gredos, 1994.
- *En defensa de Celio. Epístolas con Marco Celio Rufo*. Introducción, versión y notas de Amparo Gaos Schmidt. México: UNAM, 1976.
- *En defensa de Murena*. Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 1972.
- *En defensa de Sexto Roscio de Ameria*. Introducción, notas y vocabulario por Eduardo Valentí Fiol. Barcelona: Bosch, 1967.
- *En defensa del poeta Arquías*. Edición comentada de Alvaro D'Ors y Francisco Torrent. Madrid: Ediciones Clásicas, 1992.
- *En defensa de L. Cornelio Balbo*. Introducción de Carmen Olmedilla Herrero; traducción de José Antonio Enríquez González. Madrid: Ediciones Clásicas, 1997.
- *Tres discursos jurídicos (Pro T. Annio Milone oratio; Pro A. Licinio Archia poeta oratio; Pro A. Caecina oratio)*. Prólogo de Francisco Pina

- Polo; edición y traducción de José María Royo Arpón. Madrid: Marcial Pons, 2004.
- *Discursos contra Marco Antonio o Filípicas*. Edición y traducción de José Carlos Martín. Madrid: Cátedra, 2001.
 - *Cartas a Ático*. 3 vols. Prólogo, traducción y notas de Juan Antonio Ayala. México: UNAM, 1975-1976.
 - *Cartas*. 2 vols. Introducción, traducción y notas de Miguel Rodríguez-Pantoja, Márquez. Madrid: Gredos, 1996.
 - *Cartas políticas*. Edición de José Guillén Cabañero. Madrid: Akal, 1992.
- Cicerón, Quinto Tulio, *Breviario de campaña electoral*. Nota preliminar, traducción y notas de Alejandra de Riquer. Barcelona: Acantilado, 2003.
- *El manual del candidato (Commentariolum petitionis)*. Edición comentada de Antonio Duplá Ansuátegui, Guillermo Fatás Cabeza, Francisco Pina Polo. Bilbao: Univ. del País Vasco, 1990.
- Cornelio Nepote, *Vidas*. Introducción, traducción y notas de Manuel Segura Moreno. Madrid: Gredos, 1985.
- Crisipo, *Fragmentos morales*. Traducción, introducción y notas de Francisco Maldonado Villena. Madrid: Ediciones Clásicas, 1999.
- Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*. Traducción, prólogo y notas de José Ortiz y Sainz. Barcelona: Iberia, 2000.
- *Vida de Epicuro: libro X de las Vidas de los filósofos ilustres*. Introducción, traducción y notas de Antoni Piqué Angordans. Barcelona: Univ. de Barcelona, 1981.
 - *Los cínicos: vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Ed. de Rafael Sartorio. Madrid: Alhambra, 1986.
 - *Los filósofos estoicos (Diógenes Laercio)*. Introducción, traducción y notas por Antonio López Eire. Barcelona: PPU, 1990.
- Dión Crisóstomo (Dión de Prusa), *Discursos*. 4 vols. Traducción, introducciones y notas de Gaspar Morocho Gayo y Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid, 1988-2000.
- Dioniso de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma*. 4 vols. Traducción y notas de Almudena Alonso y Carmen Seco. Madrid: Gredos, 1988.
- Ennio, *Fragmentos*. Texto revisado y traducido por Manuel Segura Moreno. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.
- Epicteto, *Manual (Enchiridión)*. Prólogo de Francisco García Adrados; introducción, traducción y notas de Reyes Alonso García. Madrid: Civitas, 1993.
- *Enquiridión*. Estudio introductorio, traducción y notas de José Manuel García de la Mora. Barcelona: Anthropos, 1991.
 - *Pláticas (Disertaciones por Arriano)*. 4 vols. Texto revisado y traducido por Pablo Jordán de Urríes y Azara. Barcelona: Alma Mater, 1958-1973.

- *Disertaciones por Arriano*. Traducción, introducción y notas de Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos, 1993.
- Filóstrato, Flavio, *Vidas de los sofistas*. Introducción, traducción y notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Gredos, 1982.
- *Vida de Apolonio de Tiana*. Traducción, introducción y notas de Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1979.
- Frontón, Marco Cornelio, *Epistolario*. Introducción, traducción y notas de Ángela Palacio Martín. Madrid: Gredos, 1992.
- *Los gnósticos*. 2 vols. Introducciones, traducciones y notas de José Montserrat Torrents. Madrid: Gredos, 1990.
- Horacio, *Odas y Epodos*. Traducción de Manuel Fernández-Galiano; introducción general, introducciones parciales e índice de Vicente Cristóbal. Madrid: Cátedra, 2000.
- *Odas y Epodos*. Traducción en verso, introducción y notas de Bonifacio Chamorro. Madrid: Instituto Antonio Nebrija, 1951.
- *Epodos y Odas*. Ed. de Vicente Cristóbal López. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- *Epodos y Odas de Horacio*. Prólogo, traducción y notas de Enrique Badosa. Granada: La veleta, 2001.
- *Sátiras. Epístolas. Arte poética*. Edición de Horacio Silvestre. Madrid: Cátedra, 2000.
- *Sátiras*. Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México: UNAM, 1993.
- *Epístolas. Arte poética*. Edición crítica, traducción y notas de Fernando Navarro Antolín. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 2002.
- *Epístolas*. Estudio introductorio, versión latinizante y notas de Tarsicio Herrera Zapién. México: UNAM, 1972-
- *Arte poética*. Estudio, traducción y comentarios de Manuel Mañas Núñez. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1999.
- *Arte poética*. Introducción, versión rítmica y notas de Tarsicio Herrera Zapién. México: UNAM, 1970.
- *Odas. Epodos. Canto secular. Arte poética*. Introducción, traducción y notas de Alfonso Cuatrecasas. Barcelona: Bruguera, 1984.
- *Sátiras. Epístolas. Arte poética*. Introducción, traducción y notas de Horacio Silvestre. Madrid: Cátedra, 2000.
- Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*. Introducción, traducción y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997.
- *Vida pitagórica*. Traducción, introducción y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid: Etnos, 1991.
- Juliano, *Discursos*. 2 vols. Introducción, traducción y notas de José García Blanco. Madrid: Gredos, 1979.

- *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes.* Introducciones, traducciones y notas de José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo. Madrid: Gredos, 1982.
- Juvenal, *Sátiras*. Prólogo, traducción y notas de Salvador Villegas Guillén. Madrid: Ediciones Clásicas, 2002.
- *Sátiras*. Traducción, introducción y notas de Manuel Balasch Recort. Madrid: Espasa Calpe, 1965.
- *Sátiras*. Traducción, estudio introductorio y notas de Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1996.
- *Sátiras*. Introducción, traducción y notas de Francisco Sotas. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- *Sátiras*. Introducciones, traducción y notas de Manuel Balasch. Madrid: Gredos, 1991.

- Libanio, *Discursos*. Vol. I: introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido. Vol. II y III introducción, traducción y notas de Ángel González Gálvez. Madrid: Gredos, 2001.
- Longino, *De lo sublime*. Traducción, prólogo y notas de Francisco Samaranch. Buenos Aires: Aguilar, 1972.
- *Sobre lo sublime*. Introducción, traducción y notas de José García López. Madrid: Gredos, 1979.
- Lucano, *Farsalia*. Edición preparada por Sebastián Mariner. Madrid: Editora Nacional, 1978 (Alianza Editorial 1996).
- *Farsalia*. Edición de Dulce Estefanía. Madrid: Akal, 198
- *Farsalia*. Versión de Mariano Roldán. Córdoba: Univ. de Córdoba, 1995.
- *La Farsalia*. 3 vols. Texto revisado y traducido por Victor-José Herrero Llorente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967-1981
- *Farsalia*. Introducción, traducción y notas de Antonio Holgado Redondo. Madrid: Gredos, 1984.
- *Farsalia*. Introducción, versión rítmica, notas e índice de nombres de Rubén Bonifaz Nuño y Amparo Gaos Schmidt. México: UNAM, 2004.
- Luciano de Samosata, *Historia verdadera. Prometeo o El Cáucaso. Timón o El misántropo. Diálogo de las hetairas*. Edición a cargo de Eulalia Vintró. Barcelona: Labor, 1974.
- *Relatos fantásticos (Relatos verdícos. Ícaromenipo o Menipo. En los cielos. Cuentistas o El descreído. El gallo. Lucio o El asno)*. Introducción de Carlos García Gual; traducciones de Carlos García Gual et al. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- *Diálogos de tendencia cínica*. Edición preparada por Francisco García Yagüe. Madrid: Editora Nacional, 1976.
- *Subasta de vidas*. Edición, introducción, traducción y notas por Inés Calero Secall. Málaga: Universidad de Málaga, 1988.

- *Obras*. Introducción general por José Alsina Clotas. Vol. I y II traducción y notas por José Luis Navarro González. Vol. III: traducción y notas por Juan Zaragoza Botella. Madrid: Gredos, 1992.
- Lucrecio, *La naturaleza*. Introducción, traducción y notas de Francisco Socas. Madrid: Gredos, 2003.
- *De la realidad*. Edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo. Madrid: Lucina, 1997.
- *De la naturaleza*. Ed. de Eduard Valentí Fiol, preparada y revisada por José Ignacio Ciruelo Borge. Barcelona: Bosch, 1976.
- *De la naturaleza de las cosas*. Introducción, versión, notas y comentarios de René Acuña. México: UNAM, 1963.

- Marcial, *Epigramas*. Introducción de Rosario Moreno Soldevila; texto latino preparado por Juan Fernández Valverde; traducción de Enrique Moreno Cartelle. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.
- *Epigramas*. 2 vols. Introducción, traducción y notas de Juan Fernández Valverde y Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Gredos, 1997.
- Marco Aurelio, *Pensamientos. Cartas. Testimonios*. Estudio preliminar, traducción y notas de Javier Campos Daroca. Madrid: Tecnos, 2004.
- *Meditaciones*. Introducción de Manuel J. Rodríguez Gervás; traducción y notas de Francisco Cortés Gabaudán. Madrid: Cátedra, 2001.
- *Meditaciones*. Prólogo y notas de Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- *Meditaciones*. Introducción de Carlos García Gual; traducción y notas de Ramón Bach Pellicer. Madrid: Gredos, 1977.
- Musonio Rufo, *Disertaciones y fragmentos menores*. Introducciones, traducción y notas de Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos, 1995.

- Ovidio, *Metamorfosis*. Edición de Consuelo Álvarez y Rosa M.ª Iglesias. Madrid: Cátedra, 2001.
- *Metamorfosis*. Libro I. Introducción, textos y comentarios de Julio Campos. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1970.
- *Metamorfosis*. Introducción de José Antonio Enríquez; traducción y notas de Ely Leonetti Jungl. Madrid: Espasa Calpe, 1999.
- *Metamorfosis*. Introducción y notas de Antonio Ramírez de Verger; traducción de Antonio Ramírez de Verger y Fernando Navarro Antolín. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- *Metamorfosis*. Texto revisado y traducido por Antonio Ruiz de Elvira. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1964.
- *Metamorfosis*. 2 vols. Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México: UNAM, 1979-1980.
- *Cartas desde el Ponto*. Introducción, texto de los libros I, III y IV, traducción y notas preparados por Ana Pérez Vega; texto y traducción del libro II preparados por Francisco Socas Gavilán. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

- *Tristes. Pónticas*. Introducción, traducción y notas de José González Vázquez. Madrid: Gredos, 1992.
 - *Tristes. Cartas del Ponto*. Introducción, traducción y notas de Rafael Herrero Montero. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
 - *Las tristes*. Introducción, versión rítmica y notas de José Quiñones Melgoza. México: UNAM, 1974.
 - *Epístolas desde el Ponto*. Introducción, versión rítmica y notas de José Quiñones Melgoza. México: UNAM, 1978.
 - *Amores. Arte de amar*. Edición de Juan Antonio González Iglesias. Madrid: Cátedra, 2000.
 - *Remedios de Amor. Cremas para la cara de la mujer*. Textos latinos preparados por Antonio Ramírez de Verger y Luis Rivero García; traducción de Francisco Socas. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998.
 - *Arte de amar. Cosméticos para el rostro femenino*. Edición de Enrique Montero Cartelle. Madrid: Akal, 1991.
 - *El arte de amar*. Texto latino por Antonio Ramírez de Verger; traducción de Francisco Socas. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
 - *Arte de amar. Remedios del amor*. Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.
 - *Amores*. Texto latino de Antonio Ramírez de Verger; traducción de Francisco Socas. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.
 - *Amores*. Introducción, traducción y breve comentario de Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
 - *Heroidas*. Texto revisado y traducido por Francisca Moya del Baño. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986.
 - *Cartas de las heroínas. Ibis*. Introducciones, traducciones y notas de Ana Pérez Vega. Madrid: Gredos, 1994.
 - *Heroidas*. Introducción, versión rítmica y notas de Tarsicio Herrera Zapién. México: UNAM, 1979.
 - *Fastos*. Edición preparada por M. A. Marcos Casquero. Madrid: Editora Nacional, 1984. También en León: Universidad de León.
 - *Fastos*. Introducción, traducción y notas por Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Gredos, 1988.
 - *Fastos*. Introducción, versión rítmica y notas de José Quiñones Melgoza. México: UNAM, 1986.
- Oráculos Caldeos. Con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Fragmentos y testimonios*. Introducciones, traducciones y notas de Francisco García Bazán. Madrid: Gredos, 1991.
- Pausanias, Descripción de Grecia*. 3 vols. Introducción, traducción y notas de María Cruz Herrero Ingelmo. Madrid: Gredos, 1994.

- Petronio, *El Satiricón*. Edición de Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Cátedra, 2003.
- *Satiricón*. Edición de Carmen Codoñer Merino. Madrid: Akal, 1996.
 - *El Satiricón*. Introducción, traducción y notas de Lisardo Rubio Fernández. Madrid: Gredos, 1978.
 - *Satiricón*. Introducción, traducción y notas de Roberto Heredia Correa. México: UNAM, 1997.
- Persio, *Sátiras*. Edición de Rosario Cortés. Madrid: Cátedra, 1988.
- *Sátiras*. Introducciones, traducción y notas de Manuel Balasch. Madrid: Gredos, 1991.
 - *Sátiras*. Introducción, traducción y notas de Germán Viveros. México: UNAM, 1977.
- Plinio el Viejo, *Historia natural*. Libros I-II. Introducción general de Guy Serbat; traducción y notas de Antonio Fontán et al. Libros III-VI. Traducción y notas de Antonio Fontán et al. Libros VII-XI. Traducción y notas de E. del Barrio Sanz. Madrid: Gredos, 1998, 2003.
- *Historia natural* (Libros dedicados a los animales y la farmacopea). Edición de Josefa Cantó, Isabel Gómez Santamaría, Susana González Marín y Eusebia Tarriño. Madrid: Cátedra, 2002.
 - *Textos de Historia del Arte (Historia natural 34-35)*. Edición de Esperanza Torrego. Madrid: Visor, 1988.
- Plinio el Joven, *Cartas latinas (Cicerón, Séneca y Plinio)*. Introducción, selección y notas de María Nieves Muñoz Martín. Granada: Universidad de Granada, 1985.
- *Panegírico*, en *Biógrafos y panegiristas latinos*.
- Plauto, *Comedias (Vol I: "Anfitrión", "La comedia de los asnos"; "La comedia de la olla", "Las dos báquides"*. Vol. II: "La comedia de la arquilla", "Gorgojo", "Epídico", "Los dos Menecmos", "El militar fanfarrón", "La comedia del fantasma", "El persa". Vol. III: "El cartaginés", "Pseudolo", "La maroma", "Estico", "Tres monedas", "Truculento", "Vidularia", Fragmentos). Introducción general de Agustín García Calvo; introducciones, traducciones y notas de Mercedes González-Haba. Madrid: Gredos, 1992-2002.
- *Comedias ("Anfitrión", "Las Báquides", "Los Menecmos")*. Edición de Benjamín García-Hernández. Madrid: Akal, 1993.
 - *Comedias ("El gorgojo", "El ladino cartaginés", "Las tres monedas", "El fiero renegón")*. Edición de Rosario López Gregoris. Madrid: Akal, 2004.
 - *Comedias*. 3 vols. Introducción, traducción y notas de Germán Viveros. México: UNAM. 1978-1982.
 - *El persa. El cabo. Estico*. Introducción, traducción y notas de José Antonio Enríquez González. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
 - *Rudens o la Cuerda*. Introducción, traducción y notas a cargo de J. Bermúdez Ramiro y E. Lázaro García. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 1993.

- Plotino, *Enéadas*. 3 vols. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1985-1998.
- Plutarco, "Sobre la educación de los hijos", "Cómo debe el joven escuchar la poesía", "Sobre cómo se debe escuchar", "Cómo distinguir a un adulator de un amigo", "Cómo percibir los propios progresos en la virtud", en *Obras morales y de costumbres (Moralia I)*. Introducciones, traducciones y notas por Concepción Morales Otal y José García López. Madrid: Gredos, 1985.
- "Sobre la fortuna", "Sobre la virtud y el vicio", "Consejos para conservar la salud", "Deberes del matrimonio", "Sobre la superstición", en *Obras morales y de costumbres (Moralia II)*. Introducciones, traducciones y notas por Concepción Morales Otal y José García López. Madrid: Gredos, 1986.
- "Isis y Osiris", "Diálogos Píticos", en *Obras morales y de costumbres (Moralia VI)*. Introducciones, traducciones y notas por Francisca Pordomingo Pardo y José Antonio Fernández Delgado. Madrid: Gredos, 1995.
- "Si la virtud puede enseñarse", "Sobre la virtud moral", "Sobre el refrenamiento de la ira", "Sobre la paz del alma", "Si las pasiones del alma son peores que las del cuerpo", en *Obras morales y de costumbres (Moralia VII)*. Introducciones, traducciones y notas por Rosa María Aguilar. Madrid: Gredos, 1995.
- "Erótico", "Narraciones de amor", "Sobre la necesidad de que el filósofo converse con los gobernantes", "A un gobernante falto de instrucción", "Consejos políticos", "Sobre la monarquía, la democracia y la oligarquía" en *Obras morales y de costumbres (Moralia X)*. Introducciones, traducciones y notas por Mariano Valverde Sánchez, Helena Rodríguez Somolinos y Carlos Alcalde Martín. Madrid: Gredos, 2003.
- "Sobre la generación del alma en el *Timeo*", "Las contradicciones de los estoicos", "Sobre las nociones comunes, contra los estoicos", en *Obras morales y de costumbres (Moralia XI)*. Introducciones, traducciones y notas de M.ª Ángeles Durán López y Raúl Caballero Sánchez. Madrid: Gredos, 2004.
- "Contra Colotes", "Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro", "De si está bien dicho lo de 'vive ocultamente'". En *Obras morales y de costumbres (Moralia XII)*. Introducciones, traducción y notas de Juan Francisco Martos Montiel. Madrid: Gredos, 2004.
- *El erótico: diálogo filosófico sobre Eros, o la confrontación de los amores pederástico y conyugal*. Introducción, texto, traducción y notas de Pau Gilibert Barberá. Barcelona: PPU, 1991.
- *Sobre el amor*. Traducción y edición de Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Espasa-Calpe, 1999.
- *Consejos políticos*. Introducción, texto revisado, traducción y notas de Fernando Gascó. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991.
- *Sobre la malevolencia de Herodoto*. Presentación de Carlos Schrader; versión de Ana Isabel Magallón y Vicente Ramón Palermo. Zaragoza: Univ. de Zaragoza, 1989.

- *Vidas paralelas*. Edición, introducción y notas de José Alsina; traducción de Antonio Ranz Romanillos. Barcelona: Planeta, 1991.
- *Vidas paralelas*. IV vols. Prólogo de Emiliano M. Aguilera; traducción y notas de Antonio Sanz Romanillos. Barcelona: Iberia, 1959.
- *Vidas de Sertorio y Pompeyo*. Edición de Rosa M.^a Aguilar y Luciano Pérez Vilatela. Madrid: Akal, 2004.
- *Vidas paralelas: Alejandro-César, Pericles-Fabio Máximo, Alcibíades-Coroliano*. Edición de Emilio Crespo. Madrid: Cátedra, 1999.
- *Vidas paralelas: Timoléon-Paulo Emilio, Pelópidas-Marcelo*.
- *Vidas paralelas: Dión-Bruto*. Traducción Antonio Sanz Romanillos. Madrid: Espasa-Calpe, 1972.
- *Vidas de Agis y Cléomenes*. Estudio introductorio, traducción y notas de Ricardo Martínez Lacy. México: UNAM, 1987.
- *Vidas de Artístides y de Catón*. Edición de Luz Conti Jiménez. Madrid: Akal, 2003.
- *Vidas paralelas*. Vol. I: "Teseo-Rómulo", "Licurgo-Numa". Introducción general, traducción y notas por Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1985.
- *Vidas paralelas*. Vol. II: "Solón-Publícola", "Temístocles-Camilo", "Pericles-Fabio Máximo". Introducción, traducción y notas por Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1996.
- *Vida de Foción*. Introducción, traducción y notas de Carlos Alcalde Martín. Madrid: Ediciones Clásicas, 2001.
- *Cuestiones romanas*. Edición de Manuel Antonio Marcos Casquero. Madrid: Akal, 1992.
- Polibio, *Historias*. 4 vols. Texto revisado y traducido por Alberto Díaz Tejada. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972-1989.
- *Historias*. 3 vols. Introducción de A. Díaz Tejera; traducción y notas de Manuel Balash Recort. Madrid: Gredos, 1981-1983.
- Porfirio, *La gruta de las ninfas. Carta a Marcela*. Traducción, introducción y notas de Miguel Periargo Lorente. Madrid: Ediciones Clásicas, 1992.
- *Sobre la abstinencia*. Traducción, introducción y notas de Miguel Periargo Lorente. Madrid: Gredos, 1984.
- Propertio, *Elegías*. Edición, traducción y notas de Antonio Tovar y María T. Belfiore Mártire. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones de Científicas. 1984.
- *Elegías*. Edición de Francisca Moya y Antonio Ruiz de Elvira. Madrid: Cátedra, 2001.
- *Elegías*. Introducción, traducción y notas de Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Gredos, 1989.
- *Elegías*. Introducción, versión y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México: UNAM, 1974.
- Quintiliano, *De institutione oratoria*. 5 vols. Edición, traducción y comentarios de Alfonso Ortega Carmona. Salamanca: Publicaciones Univ. Pontificia de Salamanca, 1999-2001.

- Retórica a Herenio*. Introducción, traducción y notas de Salvador Nuñez. Madrid: Gredos, 1997.
- Rhetorica ad Herennium*. Traducción, introducción y notas de Juan Francisco Alcina. Barcelona: Bosh, 1991.
- Salustio, *La conjuración de Catilina. La guerra de Yugurta*. Introducción, traducción y notas de Mercedes Montero Montero, Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- *Conjuración de Catilina. Guerra de Yugurta. Fragmentos de las "Historias". Cartas a César. Invectiva contra Cicerón*. Introducción, traducción y notas de Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Gredos, 1997.
 - *Guerra de Yugurta. Fragmentos de las Historias. Cartas a César sobre el gobierno de la República*. Introducción, traducción y notas de Agustín Millares Carlo. México: UNAM, 1998.
- Séneca, *Tragedias*. 2 vols. Introducción, traducción, notas e índice de Germán Viveros. México: UNAM, 1998-2001.
- *Tragedias*. Vol. I: *Hércules loco, Las troyanas, Las fenicias, Medea*. Introducciones, traducción y notas de Jesús Luque Moreno. Madrid: Gredos, 1979.
 - *Tragedias*. Vol. II: *Fedra, Edipo, Agamenón, Tiestes, Hércules en el Eta, Octavia*. Introducciones, traducción y notas de Jesús Luque Moreno. Madrid: Gredos, 1980.
 - *Medea*. Introducción, traducción y notas de Cristina Borobio Ibarrondo. Madrid: Ediciones Clásicas, 1998.
 - *Medea*. Prólogo, traducción en verso, notas e índices por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1982.
 - *Fedra*. Edición de Bartolomé Segura Ramos; con comentario léxico y métrico de C. Arias, L. Molero y R. Carande. Sevilla: Univ. de Sevilla, 1994.
 - *Cartas morales*. 2 vols. Introducción, versión española y notas por José María Gallegos Rocafull. México: UNAM, 1951-1953.
 - *Epístolas morales a Lucilio*. 2 vols. Introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1986.
 - *Diálogos: Sobre la Providencia, Sobre la firmeza del sabio, Sobre la ira, Consolación a Marcia, Sobre la felicidad, Sobre el ocio, Sobre la serenidad, Sobre la brevedad de la vida, Consolación a Polibio, Consolación a Helvia*. Edición de Carmen Codoñer. Madrid: Editora Nacional, 1984. (Tb. en Madrid: Tecnos, 1986).
 - *Diálogos: De la providencia, De la firmeza del sabio, De la ira, De la felicidad, De la vida retirada, De la serenidad del espíritu, De la brevedad de la vida*. Introducciones, traducción y notas de Matías López López, Lleida: Univ. de Lleida, 2000.
 - *Diálogos: Sobre la providencia, Sobre la firmeza del sabio, Sobre la vida feliz, Sobre el ocio, Sobre la tranquilidad del espíritu, Sobre la brevedad de la vida*. Introducciones, traducción y notas de Juan Mariné Isidro. Madrid: Gredos, 2000.

- *Sobre la felicidad*. Versión y comentarios de Julián Marías. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- *Sobre la clemencia*. Estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer. Madrid: Tecnos, 1988.
- *Diálogos: Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia, a Polibio; Apocolocintosis*. Introducciones, traducciones y notas de Juan Mariné Isidro. Madrid: Gredos, 1996.
- *Consolaciones: a Marcia, a Polibio, a Hevia su madre*. Introducción, versión española y notas por José M. Gallegos Rocafull. México: UNAM, 1948.
- *A su madre: consolación*. Texto, introducción y notas de Concepción Alonso del Real Montes. Pamplona: Univ. de Navarra, 1995.
- Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos. Seguido de "Vida de Pirrón" de Diógenes Laercio*. Prólogo de Bernard Besnier; traducciones y notas de Antonio Gallego Cao, María Teresa Muñoz Diego y María Isabel Méndez Lloret. Barcelona: Círculo de lectores, 1996.
- *Esbozos pirrónicos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Gredos, 1993.
- *Hipotiposis pirrónicas*. Edición de Rafael Sartorio Maulini. Madrid: Akal, 1996.
- *Contra los profesores*. 2 vols. Introducción, traducción y notas de José Bergua Caverro. Madrid: Gredos, 1997.
- Suetonio, *Los doce césares. Seguidos de gramáticos ilustres, retóricos ilustres y las vidas de Terencio, Horacio, Lucano, Plinio el Joven y Persio*. Traducción y notas de Jaime Arnal. Barcelona: Iberia, 1972.
- *Vida de los Césares*. Ed. de Vicente Picón. Madrid: Cátedra, 1998.
- *Vida de los doce Césares*. 4 vols. Texto revisado y traducido por Mariano Bassols de Climent. Barcelona: Alma Mater, 1964-1970.
- *Vidas de los doce Césares*. 2 vols. Introducción general de Vicente Picón García; traducción y notas de Rosa María Agudo Cubas. 2 vols. Madrid: Gredos, 1992.
- Tácito, *Anales*, 2 vols. Introducción, traducción y notas de José Luis Moralejo. Madrid: Gredos, 1980.
- *Anales*. Introducción, traducción y notas de José Tapia Zúñiga. México: UNAM, 2002.
- *Historias*, 2 vols. Introducción, notas y vocabulario por M. Bassols de Climent. Barcelona: Bosh, 1971.
- *Historias*. Edición de José Luis Moralejo. Madrid: Akal, 1990.
- *Historias*. 2 vols. Introducción, traducción y notas de José Tapia Zúñiga. México: UNAM, 1999.
- *Vida de Julio Agrícola. Germania. Diálogo de los oradores*. Edición de Beatriz Antón Martínez. Madrid: Akal, 1999.
- *Agrícola. Germania. Diálogo sobre los oradores*. Introducciones, traducciones y notas de José María Requejo. Madrid: Gredos, 1981.

- *Diálogo sobre los oradores*. Introducción, versión y notas de Roberto Heredia Correa. México: UNAM, 1977.
- Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*. 6 vols. Introducción general de Ángel Sierra; traducción y notas de José Antonio Villar Vidal. Madrid: Gredos, 1990-1993.
- *Desde la fundación de Roma* (Libros I-II). Traducción, introducción y notas de Agustín Millares Carlo. México: UNAM, 1998.
- Virgilio, *Obras completas* (Contiene: *Bucólicas*. *Geórgicas*. *Eneida*. *Apéndice virgiliano de Suetonio*. *La Eneida de Brand*). Traducción de *Bucólicas*, *Geórgicas* y *Eneida*: Arturo Espinosa Pólit. Traducción de *Apéndice virgiliano*: Arturo Soler Ruiz. Edición bilingüe, introducción, apéndices y traducción de *Vida de Virgilio*: Pollux Hernández. Madrid: Cátedra, 2003.
- *Bucólicas*. *Geórgicas*. Edición y traducción de Arturo Soler Ruiz. Madrid: Espasa Calpe, 2000.
- *Bucólicas*. *Geórgicas*. *Apéndice virgiliano*. Introducción general J. L. Vidal; traducciones, introducciones y notas por Tomás de la Ascensión Recio García y Arturo Soler Ruiz. Madrid: Gredos, 1990.
- *Bucólicas*. *Introducciones, traducción y notas de Vicente Cristóbal*. Madrid: Cátedra, 2000.
- *Geórgicas*. Edición de Jaime Velázquez. Madrid: Cátedra, 1994.
- *Églogas*. Introducción, texto y notas de Antonio Tovar. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija (CSIC), 1951.
- *Eneida*. Libro II. Introducción, traducción y notas de Victor José Herreo Llorente. Madrid: Gredos, 1962.
- *La Eneida*. Traducción, estudio preliminar, bibliografía y notas de Dulce Estefanía. Barcelona: PPU, 1988.
- *Eneida*. Edición de José Carlos Fernández Corte; traducción de Aurelio Espinosa Pólit. Madrid: Cátedra, 2001.
- *Eneida*. Introducción, notas y vocabulario de R. Torner. Barcelona: Bosch, 1987.
- *Eneida*. 2 vols. Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México: UNAM, 1972.
- *Eneida*. Vol. II. Edición, estudio y comentario por Javier Echave-Sustaeta. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962.
- *Eneida*. Vol. VI. Introducción, traducción y notas de Heliodoro Fuentes. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966.
- *Eneida*. *Libro IV*. Texto latino con traducción yuxtalineal, versión literaria y vocabulario de nombres propios por Juan Luis Caballero Domínguez. Las Palmas: Univ. de las Palmas de Gran Canaria, 1993.
- Zenón de Elea, *Los estoicos antiguos*. *Fragments*. Introducción general de Francesc Casadesús Bordoy; traducción y notas de Ángel J. Cappeletti. Madrid: Gredos, 1984.

B) Bibliografía secundaria consultada

- Aalders, G. J. D., *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam: North Holland Publ. Co., 1982.
- de Blois, L., "Plutarch und die politische Philosophie der Griechen", en *ANRW*, II, 36.5, 1992.
- Abt, A., *Die Apologie von Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Gieben: A. Töpelmann, 1908.
- Achard, G., *Practique rhétorique et idéologie politique dans les discours "optimates" de Cicéron*, Leiden: Brill, 1981.
- Ahl, F. M., *Lucan. An Introduction*, Ithaca: Cornell Univ. Press, 1976.
- Alberte González, A., *Cicerón ante la retórica*, Valladolid: Univ. de Valladolid, 1987.
- Alexander, W. H., "Cato of Utica in the Works of Seneca Philosophus", en *Transactions of the Royal Society of Canada*, 3, 2/37, 1946.
- Adam, T., *Clementia Principis. Der Einflub hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca*, Stuttgart: Klett, 1970.
- Alföldy, G., *Historia social de Roma*, Madrid: Alianza Universidad, 1996.
- Alvar, J., *Los misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, Barcelona: Crítica, 2001.
- Anderson, W. S., "The Roman Socrates: Horace and his Satires", en *Essays on Roman Satire*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1982.
- André, J., *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris: Les Belles Letres, 1981.
- *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque eaugustéene*, Paris: PUF, 1966.
- Andreoni, E., "Sul contrasto ideologico fra el *de re publica* de Cicerone e il poema di Lucrezio (la genesi della società civile)", en *Studi di poesia latina in honore de Antonio. Traglia*, Roma: Ed. Di Storia e Letteratura, 1979.
- Angeli, A., "I frammenti di Idomeneo di Lampsaco", en *Croniche ercolanesi*, 11, 1981.
- Arce, J., *Memoria de los antepasados. Puesta en escena y desarrollo del elogio fúnebre romano*, Madrid: Electa, 2000.
- Armstrong, A. H., "The Background of the Doctrine "That the Intelligibles are not outside the Intellect", en *Sources de Plotin* ("Entretiens Hardt" 5), Vandoeuvres/Genève, 1960.
- *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1940.
- Armstrong, D., "The Addresses of the *Ars Poetica*. Herculaneum, the Pisones and Epicurean Protreptic", en *M.D.* 31, 1993.
- Astin, A. E., *Scipio Aemilianus*, Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Athanassaidi, P., *Julian. An Intellectual Biography*, London/New York: Routledge, 1992.
- Attridge, H. W., "The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire", en *ANRW* II, 16.1, 1978.
- Auguet, R., *Los juegos romanos*, Barcelona: Ayma, 1975.

- Babut, D., "Les stoïciens et l'amour", en *REG*, 76, 1963.
- Badian, E., "Livy and Augustus", en W. Schuller (Hrsg.), *Livius. Aspekte seines Werkes*, Konstanz: Univ. Verlag, 1993.
- Bailey, G., *Titi Lucreti Cari de Rerum Natura Libri Sex*. Ed. With Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary by..., Oxford: Clarendon Press, 1947.
- Barchiesi, A., "Insegnare ad Augusto: Orazio, *Epistole* 2, 1 e Ovidio, *Tristia* II", en *M.D.*, 31, 1993.
- Bartsch, S., *Actor in the Audience. Theatricality and Doublespeak from Nero to Hadrian*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1997.
- Bayet, J., *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid: Cristianidad, 1984.
- Beaujeu, J., *Apulée. Opusculs philosophiques et fragments. De Dieu de Socrate. Platon et sa doctrine. Du monde*. Texte établi, traduit et commenté par..., Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- Beard, M., North, J., Price, S. (eds.), *Religions of Rome*. Vol. I: "A History", Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.
- Beck, H., "Den Ruhm nicht teilen wollen. Fabius Pictor und die Anfänge des römischen Nobilitätsdiskurses", en U. Eigler et al. (Hrsg.), 2003.
- Uwe, W., *Die frühen römischen Historiker*. Bd. I: "Von Fabius Pictor bis Cn. Gellius". Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von... Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- Becker, C., *Das Spätwerk des Horaz*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.
- Becker, J., "The Influence of Roman Stoicism upon the Gracchi Economic Land Reforms", en *La parole del passato*, 19, 1964.
- Belardi, W., *Superstitio*, Roma: Ist. di Glottologia Univ. Roma, 1976.
- Béranger, J., "Les jugements de Cicerón sur les Gracques", en *ANRW*, I, 1, 1972.
- *Recherches sur l'aspect idéologique du Principat*, Basel: Reinhardt, 1953.
- Bettini, M., *Anthropologia e cultura romana. Parentela, tempo imagini dell'anima*. Roma: Einaudi, 1968.
- Beutler, R., "Porphyrios", en *RE* XXII i, 1953.
- Bianchi, U. (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden: Brill, 1966.
- Billerbeck, M., *Seneca. Hercules Furens*. Text, Übersetzung und Kommentar von..., Leiden: Brill, 1999.
- Bleicken, J., *Lex publica. Gesetz und Recht in der römischen Republik*, Berlin: Walter de Gruyter, 1975.
- Blum, H., *Die antike Mnemotechnik*, Hildesheim/New York: Georg Olms, 1969.
- Blumenthal, H. J., Clark, E. G. (eds.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Bristol: Bristol Classical Press, 1993.
- Bickerman, E. J., "Origines Gentium", en *Classical Philology*, XLVII, 2, 1952.
- Blösel, W., "Die Geschichte des Begriffes *mos maiorum* von den Anfängen bis zu Cicero", en Linke, B., Stemmler, M (Hgg.), 2000.

- Boissier, G., *L'Opposition sous les Césars*, Paris, 1913.
- Bömer, F., "Der commentarius", en *Hermes*, 81, 1953.
- Bowie, E.L., "Greek Sophists and Greek Poetry in the Second Sophistic", en *ANRW* 2, 33, 1, 1989.
- "Los griegos y su pasado en tiempos de la Segunda Sofística", M.I. Finley (ed.), *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid: Akal, 1981.
- Boyancé, P. *Lucrece et l'épicureisme*, Paris: PUF, 1963.
- Bramble, J. C., "Structure and Ambiguity in Catullus LXIV", en *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 16, 1970.
- Brehier, E., *La filosofía de Plotino*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1953.
- Bretone, M., "Il diritto antico nella polemica antiaugustea", en *Quaderni di storia*, 8, 1978.
- Bringmann, K., *Untersuchungen zum späten Cicero*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
- Brink, C. O., *Horace on Poetry: The Ars Poetica*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1971.
- Walbank, F.W., "The Construction of the Sixth Book of Polybius", en *The Classical Quarterly*, 48, 1954.
- Briscoe, J., *A Commentary on Livy, Books XXXIX-XXXVII*, Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Brisset, J., *Les Idées politiques de Lucain*, Paris: Les Belles Lettres, 1964.
- Brooten, B. J., *Love between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago/London: Univ. of Chicago Press, 1996.
- Brown, R. D., *Lucretius on Love and Sex*, Leiden: Brill, 1987.
- Brunt, P. A., "Marcus Aurelius in his Meditation", en *Journal of Roman Studies*, 64, 1974.
- Büchner, K., "Das neue Cicerobild-Der Denker Cicero", en Büchner, K. (Hrsg.), *Das neue Cicerobild*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- Cabisius, G., "Social Metaphor and the Atomic Cycle in Lucretius", en *Classical Journal*, 80, 1984/85.
- Cairns, F., *Virgils Augustean Epic*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989.
- Cameron, A., "Myth and Meaning in Petronius. Some Modern Comparisons", en *Latomus*, 29, 1970.
- Canali, L., *L'erotic e il grottesco nel Satyricon*, Roma: Laterza, 1986.
- Canfora, L., *César. Un dictador democrático*, Barcelona: Ariel, 2000.
- Canatarella, E., *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*. Madrid: Akal, 1996.
- Capriglione, J. C., "L'amore è un dardo. Le ragioni dell'omosessualità in Aristotele e Plutarco", en A. Pérez Jiménez, J. García López, R.M.ª Aguilar (eds.), 1999.
- Casavola, F., "Cultura y ciencia jurídica en el segundo siglo d.c.", "Ciencia, poder imperial, ordenamiento jurídico en los juristas del siglo II", en *Juristas Adrianeos*, Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1991.

- Cascón Dorado, A., "La labor desmitificadora de Curcio Rufo en su *Historia de Alejandro Magno*", en J. M. Croiselle (1990).
- Casson, L., *Travel in the Ancient World*, London: Allen and Unwin, 1974.
— *Libraries in the Ancient World*, New Haven: Yale Univ. Press, 2001.
- Cilento, V., *Paideia Antignostica. Ricostruzione di un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*, Firenze: Felice le Monier, 1971.
- Chaplin, J. D., *Livy's Exemplary History*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2000.
- Cherniss, H., *Plutarch Moralia*. Part. I. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1976.
- Clark, D. L., *Rhetoric in Greco-Roman Education*, New York: Columbia Univ. Press, 1957.
- Cole, T., "In Response to Nevio Zorzetti", en *Classical Journal*, 86, 1991.
- Colisch, M. L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Vol. I: "Stoicism in Classical Latin Literature", Leiden: Brill, 1985.
- Commager, S., *The Odes of Horace. A Critical Study*, New Haven: Yale Univ. Press, 1962.
- Conte, G. B., *Saggio di commento a Lucano, Pharsalia 6, 118-260. L'Aristia de Sceva*, Pisa: Goliardina, 1974.
- Cooper, J., "Posidonius on Emotions", en J. Sihvola (ed.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht: Kluwer Acad. Publ., 1968.
- Corbett, P., *The Scurra*, Edinburgh: Scottish Academic Press, 1986.
- Cornell, T. J., *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 B.C)*, London: Routledge, 1995.
- Cortés Copete, J. M., *Elio Arístides. Un sofista griego en el Imperio romano*, Madrid: Ed. Clásicas, 1995.
- Cramer, F. H., *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia: The American Philosophical Society, 1954.
- Crawford, M. B., "Amatorius. Plutarch's Departure from the *Peri Gamou Literature*", en A. Pérez Jiménez, J. García López, R.M.^a Aguilar (eds.) 1999.
- Cremer, F. W., *Die chaldäischen Orakel and Jamblich de mysteriis*, Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1969.
- Cremona, V., "Orazio poeta civile", en *Horace. L'oeuvre et les imitations. Un siècle d'interprétation* ("Entretiens Hardt" XXXIX), Vandoeuvres/Genève, 1993.
- Croisille, J. M. (ed.), *Neronia IV: Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*, Bruxelles: Latomus, 1990.
— "Alexandre chez Lucain: l'image du tyran", en J. M. Croiselle (1990)
- Culham, P., "Ten Years after Pomeroy: Studies of the Image and Reality of Women in Antiquity", en A. Skinner (ed.), *Rescuing Creusa. New Methodological Approaches to Women in Antiquity*, Lubbock: Texas Tech., 1987.
- Daudin-Payre, M., "Magistratures et administration municipale dans les Trois Gaules", en *Cites, Municipales, Colonies. Los processus de municipalisation sous le Haut-Empire romain*, Paris: Publ. de la Sorbonne, 1999.

- Daugue, Y. A., *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, "Latomus" 176, Bruxelles, 1981.
- "Vénus, Énée et l'Androgyne. Herméneutique virgilienne", en *Cahiers internationaux de Symbolisme*, 35/36, 1978.
- Davis, G., *Polyhymnia. The Rhetoric of Horatian Lyric Discourse*, Berkeley: Berkeley Univ. Press, 1991.
- Deininger, J., "Brot und Spiele. Tacitus und die Entpolitisierung des *plebs urbana*", en *Gymnasium*, 86, 1979.
- Deming, W., *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corintius*, 7, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995.
- Desideri, P., "Plutarco e Machiavelli", en I. Gallo, B. Scardigli (eds.), 1995.
- Dillon, J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 b.C. to a.C. 220*, London: Duckworth, 1996.
- *Iamblichi Chalcidensis. In Platonis Dialogos Commentarium Fragmenta*. Translation and Commentary by..., Leiden: Brill, 1973.
- Dirlmeier, F., *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.
- Dixon, S., *Reading Roman Women*, London: Duckworth, 2001.
- Dodds, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Madrid: Cristiandad, 1975.
- *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- "Supernatural Phenomena in Classical Antiquity", en *The Ancient Concept of Progress*, Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Dorandi, T. (ed.), *Filodemo: il buen re secondo Omero*, Napoli, Bibliopolis, 1982.
- Dörrie, H., "Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus", en *Sources de Plotin* ("Entretiens Hardt" 5), Vandoeuvres/Genève, 1960.
- Dowden, K., *Death and the Maiden. Girls Initiation Rites in Greek Mythology*, London: Routledge, 1989.
- Drexler, H., *Politische Grundbegriffe der Römer*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- *Tacitus. Grundzüge einer politischen Pathologie*, Frankfurt am Main: Diesterweg, 1939.
- Duby, G., Perrot, M. (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Vol. 1, Madrid: Taurus, 2000.
- Dumézil, G., *La religion romaine archaïque*, Paris: Payot, 1974.
- DuQuesnay, I. M., "Horace and Maecenas. The Propaganda Value of *Sermoes I*", en T. Woodman, D. West (eds.), *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984.
- Dyck, A. R., *A Commentary on Cicero De Officiis*, Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press, 1996.
- Eckstein, A.M., *Moral Vision in the Histories of Polybius*, Berkeley: Univ. of California Press, 1995.

- “*Physis and Nomos. Polybius, the Romans, and Catp the Elder*”, en P. Cartledge, P. Garnsey, E. Gruen (eds.), *Hellenistics Constructs. Essays in Culture, History and Historiography*, Berkeley: Univ. of California Press, 1997.
- Eigler, U., Gotter, U., Luraghi, N., Walter, U. (Hrsg.), *Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- Elder, J. P., “Lucretius 1.1-49”, en *TAPA* 85, 1954.
- Elsner, J., “Pausanias. A Greek Pilgrim in the Roman World”, en *P & P*, 135, 1992.
- Masters, J. (eds.), *Reflections of Nero. Culture, History & Representation*, Chapel Hill/London: The Univ. of North Carolina Press, 1994.
- Escribano Paño, M^a. V., “La ilegitimidad política en los textos historiográfico y políticos antiguos (Historia Augusta, Orosius, Codex Theodosianus)”, en *R.I.D.A.* 44, 1997.
- Espinosa, U., “La alejandrofilía de Caracala en la antigua historiografía”, en J. M. Croiselle (1990).
- Fantham, E., “Lucan’s Medusa Excursus. Its Design and Purpose”, en *Materiali e discussioni per l’analisi die testi classici*, 29, 1992.
- Farrington, B., “Form and Purpose in the *De rerum natura*”, en D.R. Dudley (ed.), *Lucretius*, London: Routledge & Kegan, 1965.
- Favez, C., “Le pessimisme de Sénèque”, en *REL*, 25, 1947.
- Feeney, D. C., *The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition*, Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Feldherr, A., “Cicero and the Invention of Literary History”, en Eigler, U., Gotter, U., Luraghi, N., Walter, U. (Hrsg.), *Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- Fernández Prieto, M., *La difamación en el derecho romano*, Valencia: Universidad de Vigo/Tirant lo Blanch, 2002.
- Ferrary, J. L., “L’Archéologie du *De re publica* (2.2.4-37, 63). Cicéron entre Polybe et Platon”, en *Journal of Roman Studies*, 74, 1984.
- “Le idee politiche a Roma nell’epoca repubblicana”, en Firpo, L. (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*. Vol. I: “L’Antichità classica”, Torino: Unione Tipograf./Ed Torinense, 1982.
- Festugière, A. J., *La Révélation d’Hermès Trismégiste*. Vol 2: *Le Dieu Cosmique*, Paris: Gabalda, 1949.
- “Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus”, en *Études de philosophie grecque*, Paris: Vrin, 1971.
- Fillion-Lahille, J., *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris: Klincksieck, 1984.
- Finley, M. I., *El nacimiento de la política*. Barcelona: Crítica, 1986.
- Fitzgerald, W., “Power and Impotence in Horace’s *Epodes*”, en *Ramus*, 17, 1988.

- *Catullan Provocations. Lyric Poetry and the Drama of Position*, Berkeley: Univ. of California Press, 1995.
- Flaig, E., "Die *Pompa Funerbris*. Adlige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der Römische Republik", en Oexle, O.G., (Hrsg.), *Memoria als Kultur*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- Fontaine, J., *Ammien Marcellin. Histoire. T.I: livres XXIII-XXV*, Paris: Les Belles Lettres, 1977.
- Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Madrid: Akal, 2005.
- *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona: Paidós. ICE/UAB, 2004.
- *Historia de la sexualidad. III: La inquietud de sí*, Madrid: S.XXI, 1987.
- Fowler, D. P., "Lucretius and Politics", en Griffith, N., Barnes, J. (1989).
- Franziosi, G., *Clan gentilizio e strutture monogamiche. Contributa alla storia della famiglia romana*, Napoli: Jovene, 1989.
- Friedländer, P., "Patterns of Sound and Atomistic Theory in Lucretius", en C. J. Classen (Hrsg.), *Probleme der Lukrezforschung*, Hildesheim: Olms, 1986.
- Friedenburg, K., *The Walking Muse. Horace on the Theory of Satire*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1993.
- Fraenkel, E., "Senatus consultum de Bacchanalibus", en *Hermes*, 67, 1932.
- *Horace*, Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Fritz, K. von, "Die Bedeutung des Aristoteles für die Geschichtsschreibung", en *Histoire et historiens dans l'Antiquité* ("Entretiens Hardt IV"), Vandoeuvres/Genève, 1956.
- "Zenon", en *RE X A*, 1972.
- "Leges sacrae and plebei scita", "Aufbau und Absicht des Dialogus de Oratoribus", en *Schriften zur griechischen und römischen Verfassungsgeschichte*, Berlin: Walter de Gruyter, 1976.
- *Antike und neue Tragödie*, Berlin: Walter de Gruyter, 1962.
- Fuchs, H., *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin: Walter de Gruyter, 1964.
- Gabba, E. "Le origini dell'esercito professionale in Roma: i proletari e la riforma de Mario", "Ricerche sull'esercito professionale romano da Mario ad Augusto", en *Esercito e società nella tarda Repubblica Romana*, Firenze: La Nuova Italia, 1972 a y b.
- (ed.), *Polybe*, ("Entretiens Hardt XX"), Vandoeuvres/Genève, 1974.
- Galinsky, G. K., "Troiae qui primus ab oris (*Aen.* I, 1)", en *Latomus*, 28, 1969.
- "Hercules in the *Aeneid*", en S. J. Harrison (ed.), 1990.
- Gallini, C., "Che cosa intendere per ellenizzazione? Problemi di metodo", en *Dialoghi di Archeologia.*, 7, 1973.
- Gallo, I., Scardigli, B. (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Milano: M.D'Auria Editore, 1995.
- Garbarino, G., *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fini del II secolo a.C.*. Recolta di testi con introduzione e commento, Torino: G.B. Paravia & C., 1973.

- García Bazán, F., "Introducción general" a *Oráculos Caldeos*, Madrid: Gredos, 1991.
- García Calvo, A., *Virgilio*, Madrid: Júcar, 1976.
- García Fernández, E., "Doctrina transmarina. La recepción de la filosofía griega en la Roma republicana", en Vega, L., Rada, E., Mas, S., *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al profesor Emilo Lledó*, Madrid: UNED, 2001.
- *El municipio latino. Origen y desarrollo constitucional*, Madrid: Ed. Complutense, 2001.
- García Gual, C., *Historia de la Filosofía Antigua* ("Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía", vol. 14), Madrid: Trotta/C.S.I.C., 1997.
- Gigante, M., Doranti, T., "Anassarco e Epicuro *Sul regno*", en F. Romano, *Democrito e l'atomismo antico*, Sicolorum Gymnasium 33, Catania, 1980.
- Gill, C., "The Sexual Episodes in the *Satyricon*", en *Classical Philology*, 87, 1973.
- Gelzer, M., "Gibt es eine klassische Form in der politischen Entwicklung?", en W. Jaeger (Hrsg.), *Das Problem des Klassischen und die Antike*, Leipzig/Berlin: Teubner, 1931.
- *Die Nobilität der römischen Republik. Die Nobilität der Kaiserzeit*, Stuttgart: Teubner, 1983.
- George, D. B., "Lucan's Cato and Stoic Attitudes to the Republic", en *Classical Antiquity*, 10.2, 1991.
- "Lucan's Caesar and *Oiketosis* Theory", en *TAPA*, 118, 1988.
- Glaesser, R., *Verbrechen und Verblendung. Untersuchung zum Furor-Begriff bei Lucan mit Berücksichtigung der Tragödien Senecas*, Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1984.
- Gössler, L., *Plutarch Gedanken über die Ehe*, Zurich: Artemis Verlag, 1962.
- Gold, B. K., "But Ariadne was never there in the first place'. Finding de Female in Roman Poetry", en N.S. Rabinowitz, A. Richlin (eds.), 1993.
- Gómez de Liaño, I., *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*, Madrid: Tecnos, 1992.
- *El círculo de la sabiduría. Diagramas del conocimiento en el mitratismo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, Madrid: Siruela, 1998.
- Gordon, R. L., "Mithraism and Roman Society. Social Factors in the Explanation of Religious Change in the Roman Empire", en *Religion*, 2, 1972.
- "Franz Cumont and the Doctrines of Mithraisms", en J. Hinnels (ed.), *Mithraic Studies*, Manchester: Proceedings of the International Congress of..., 1975.
- Gorman, E., *Irony and Misreading in the Annals of Tacitus*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000.
- Gossmann, L., "Orpheus Philologus. Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity", en *Transactions of the American Philosophical Society*, 73, 5, 1983.

- Gotter, U., "Die Vergangenheit als Kampfplatz der Gegenwart. Catos (konter)revolutionäre Konstruktion des republikanischen Erinnerungsraum", en U. Eigler et alt. (Hrsg.), 2003.
- Grant, R. M., *Gnosticism and Early Christianity*, New York: Columbia Univ. Press, 1966.
- Green, P., *Alexander to Actium. The Historical Evolution of the Hellenistic Age*, Berkeley: Univ. of California Press, 1990.
- Griffin, J., "The Fourth *Georgic*, Virgil and Rome", "Propertius and Anthony", en *Latin Poets and Latin Life*, London: Duckworth, 1985.
- "Augustean Poetry and the Life of Luxury", en *JHS*, 66, 1976.
- Griffin, M., *Seneca. A Philosopher in Politics*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1992.
- Griffith, M., Barnes, J. (eds.), *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1989.
- *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1999.
- Griffiths, J. G., *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, Leiden: Brill, 1975.
- Grimal, P. *Le siècle des Scipion. Rome et l'hellénisme au temps des guerres puniques*, Paris: Aubier, 1975.
- "Le poème de Lucrèce en son temps", en *Lucrèce*, ("Entretiens Hardt" XXIV) Vandoeuvres/Genève, 1978.
- *Senèque ou la conscience e l'Empire*, Paris: Fayard, 1978.
- "Les éléments philosophiques dans l'idée de monarchie à Rome à la fin de la République" en *Aspects de la philosophie hellénistique*, ("Entretiens Hardt" XXXII), Vandoeuvres/Genève, 1985.
- "La Véme. Éclogue et le culte de César", en *Mélanges d'Archeologie et d'Histoire offerts à Ch. Picard*, (Revue Arch. XXIX-XXXII), Paris: PUF, 1949.
- "Invidia infelix et la 'conversion' de Virgile", en *Hommages à J. Payet*, Bruxelles: Latomus, 1964.
- "L'éclecticisme philosophique dans l' 'Art Poétique' d'Horace", en A. Ceresa-Gastaldo (ed.), *I 2000 anni dell Ars Poetica*, Genoa, 1988.
- "Le poète et l'histoire", en *Lucan* ("Entretiens Hardt" XV), Vandoeuvres/Genève, 1970.
- "La religion des stoiciens, de Senèque a Marc-Aurele", en *VVAA*, 1985.
- Gruen, E. S., *Culture and National Identity Republican Rome*, Ithaca: Cornell Univ. Press, 1992.
- *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, Berkeley: Univ. of California Press, 1984.
- *Studies in Greek Philosophy and Roman Policy*, Berkeley: Univ. of California Press, 1996.
- Haarhoff, T. J., *The Stranger at the Gate. Aspects of Exclusiveness and Cooperation in Ancient Greece and Rome, with some Reference to Modern Times*, Oxford: Blackwell, 1948.

- Habinek, Th. N., *The Politics of Latin Literature. Writing, Identity, and Empire in Ancient Rome*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1998.
- Hadot, I., "Traditions stoïciennes et idées politiques au temps des Gracques", en *REL*, XLVIII, 1979.
- *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin: Walter de Gruyter, 1969.
- Hadot, P., *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris: Fayard, 1992.
- Haehling, R. von, *Zeitbezüge des T. Livius in der ersten Dekade seine Geschichtswerkes: Nec vitia nostra nec remedia pati possumus*, Stuttgart: Steiner Verlag, 1989.
- Haines, C. R., *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antonius Pius and Various Friends*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1962.
- Hall, J., *Lucian's Satire*, New York: Arno Press, 1981.
- Hammond, M., *City-state and World-state*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1951.
- Hampl, F. "Römische Politik in republikanischer Zeit und das Problem des Sittenverfalls", en R. Klein (1989).
- Harder, R., "Eine neue Schrift Plotinus", en *Kleine Schriften*, München: Beck, 1960.
- Hardie, P., *The Epic Successors of Virgil. A Study of the Dynamics of a Tradition*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993.
- Harrison, S. J. (ed.), *Oxford Readings in Vergil's Aeneid*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1990.
- *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2000.
- Hartke, W., *Römische Kinderkaiser. Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins*, Berlin: Akademie Verlag, 1951.
- Heinemann, I., *Poseidonios' metaphysische Schriften*, Bd. I [1921], Hildesheim: Georg Olms, 1968.
- Hellegouarc'h, J., *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris: Publ. de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Univ. de Lille, 1972.
- Helm, R., "Nachaugusteische nicht-christliche Dichter. Lucanos", en *Lustrum*, 1, 1956.
- Henderson, J., "Lucan/ The World at War", en *Ramus*, 16, 1987.
- Henry, P., "The Place of Plotinus in the History of Thought", Introduction to MacKenna's Translation of the *Enneads*, New York: Pantheon Books, 1957.
- Hermann, L., "Sénèque et la superstition", en *Latomus*, 29, 1970.
- Hershbell, J. P., "Plutarch and Stoicism", en *ANRW* II, 36.5, 1992.
- Heuss, A., "Zum Problem einer geschichtlichen Anthropologie", en Gadamer, H.G., Vogler (Hgg.), *Neue Anthropologie. Bd. 4: Kulturanthropologie*, Stuttgart: Thieme, 1973.
- Hijmans, B. L., "Apuleius Philosophus Platonicus", en *ANRW* II, 36.1, 1987.

- Holzberg, N., *Catull. Der Dichter und sein erotisches Werk*, München: Beck, 2002.
- Hose, M., "Fiktionalität und Lüge. Über einen Unterschied zwischen römischer und griechischer Terminologie", en *Poetica*, 28, 1996.
- Hunink, V., *Apuleius: Pro se de magia*. Vol. II. Amsterdam: J. C. Gieben, 1997.
- Hunt, E. D., "Travel, Tourism and Piety in the Roman Empire. A Context for the Beginnings of Christian Pilgrimage", en *EMC*, 3, 1984.
- Huttner, U., *Die politische Rolle des Heraklesgestalt im griechischen Herrschertum*, Stuttgart: Steiner, 1997.
- Igal, J., "Introducción a III 8 [30]: 'Sobre la naturaleza, la contemplación y el uno'", en *Enéadas III-IV*, Madrid: Gredos, 1985.
- Iso, J. J., "Introducción" a *Cicerón. Sobre el orador*, Madrid: Gredos, 2002.
- Jaeger, M., *Livy's Written Rome*, Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press, 1997.
- Jamroz, L., "L'Héraclès et la Dejanire de Sénèque comme *exempla*", en *Meander*, 27, 1972.
- Jenkins, R., *Virgils Experience. Nature and History: Times, Names and Places*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Jimenez Calvente, T., "Sobre los significados de *memoria* en latín. Breve estudio estructural", en B. García Hernández (ed.), *Estudios de lingüística latina 2*, Madrid: Ediciones Clásicas, 1998.
- Johnson, W. R., *Momentary Monsters. Lucan and his Heroes*, Ithaca: Cornell Univ. Press, 1987.
- Jonas, H., *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God & Beginnings of Christianity*, Boston: Beacon Press, 1992.
- Jones, C. P., *Plutarch and Rome*, Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Kajanto, I., *God and Fate in Livy*, Turku: Turun Yliopiston Kunstantama, 1957.
- Kahn, Ch., "Discovering the Will. From Aristotle to Augustine", en J. Dillon, A.A. Longs (eds.), *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley: Univ. of California Press, 1988.
- Kaser, M., "*Mos maiorum* und Gewohnheitsrecht", en *S.Z.*, 59, 1939.
- Kennedy, G., *The Art of Rhetoric in the Roman World, 300 B.C.-A.D. 300*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1972.
- Kenney, E. J., "Books and Readers in the Roman World", en E.J Kenney, W.V Clausen (eds.) *Cambridge History of Latin Literature*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982.
- Kienast, D., *Augustus. Prinzeps und Monarch*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- Kilb, G., *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero im dritten Buch "De finibus bonorum et malorum"*, Freiburg: Herder, 1939.
- Kidd, I. G., "Posidonius as Philosopher-Historian", en M. Griffith et al. (eds.), 1989.

- Klein, R. (Hrsg.), *Prinzipat und Freiheit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- *Das Staatsdenken der Römer*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- Klinger, F. M., *Virgil. Bucolica. Georgica. Aeneis*, Zurich: Artemis Verlag, 1967.
- Knoche, U., "Ciceros Verbindung der Lehre vom Naturrecht mit dem römischen Recht und Gesetz", Radke, G. (Hrsg.). 1968.
- Konstan, D., *Catullus' Indictment of Rome*, Amsterdam: Hakkert, 1977.
- Korfmacher, W. C., "Cicero and the *bellum iustum*", en *C.B.*, 48, 1972.
- Kroll, W., *Die Kultur der ciceronische Zeit*, Leipzig: Dieterich, 1933.
- Krostenko, B. A., *Cicero, Catullus, and the Language of Social Performance*, Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2001.
- Kunkel, W., *Historia del derecho romano*, Barcelona: Ariel, 1999.
- Kusyama, S. *La expresividad del cuerpo y la divergencia de la medicina griega y china*, Madrid: Siruela, 2005.
- La Penna, A., *Orazio e l'ideologia del principato*, Torino: Einaudi, 1963.
- Lassandro, D., "La figura di Allessandro Magno nell'opera di Seneca", en M. Sordi (ed.), *Allessandro Magno fra storia e mito*, Milano: Jaca Book, 1984.
- Latte, K., *Römische Religionsgeschichte*, München: Beck, 1967.
- Lebrecht, P. L., "Nero und das Theater", en J. Bländsdorf (Hrsg.), *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum*, Tübingen: Francke, 1990.
- Leigh, M., *Lucan. Spectacle and Engagement*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Levence, D. S., *Religion in Livy*, Leiden: Brill, 1993.
- Levi, M. A., *Neroni e i suoi tempi*, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1995.
- Levin, S., *Eis 'Pômên. To Rome by Aelius Aristides*. Translated with notes and introduction. Glencoe: The Free Press, 1950.
- Lewy, H., *Chaldeans Oracles and Theurgy* ("Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire" XIII), Le Caire, 1956.
- Lichtfield, H.W., "National *exempla virtutis* in Roman Literature", en *HSCPh.* 25, 1914.
- Liebeschuetz, J. H. W. G., *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Lilja, S., *The Roman Elegist' Attitude to Women*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia Toimituksia, 1965.
- Linke, B., M. Stemmler, M., (Hgg.), *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Stuttgart: Steiner, 2000.
- Linke, B., Stemmler, M., "Institutionalität und Geschichtlichkeit in der römischen Republik: Einleitende Bemerkungen zu den Forschungsperspektiven", en Linke, B. Stemmler, M., (2000).
- Lintott, A. W., "The Theory of Mixed Constitution at Rome", M. Griffin, J. Barnes (1999).
- "Lucan and the History of the Civil War", en *C.Q.*, 21, 1971.
- Lledó, E., *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Barcelona: Montesinos, 1984.

- Lomas Salmonte, F. J., "Lectura helénica de las *Res Gestae Iuliani* de Amiano Marcelino a la sombra de Alejandro Magno", en J. M. Croisille (1990).
- Long, A. A., "Chance and Natural Law in Epicureanism", en *Phronesis*, 22, 1977.
- López Barja de Quiroga, P., *Imperio legítimo. El pensamiento político romano en tiempos de Cicerón*, en prensa.
- "Los partidos políticos en la obra de Mommsen", en J. Martínez-Pinna (coord.), *En el centenario de Theodor Mommsen (1817-1903). Homenaje desde la Universidad Española*, Madrid/Málaga: Real Academia de la Historia/Univ. de Málaga, 2005.
- Lomas Salmonte, F.J., *Historia de Roma*, Madrid: Akal, 2004
- Luraghi, N., "Dionysios von Halikarnassos zwischen Griechen und Römern", en U. Eigler, U. Gotter, N., Luraghi, U. Walter (Hrsg.), 2003.
- Luraschi, G., "Sulle leges de citate (Iulia, Calpurnia, Plautia, Papiria)", en *SDHI*, 44,
- Lyne, R. O. A. M., "Vergil and the Politics of War", en S.J. Harrison (ed.), 1990.
- Macmullen, R., *Roman Social Relations*, New Haven: Yale Univ. Press, 1974.
- *Enemies of the Roman Order. Treasure, Unrest and Alienation in the Empire*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1966.
- *Paganism in the Roman Empire*, New Haven: Yale Univ. Press, 1981.
- Madoli, G., "Contatti antichi del mondo latino col mondo greco", en Vineis, E., *Alle origini del Latino. Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia*, Pisa: Biblioteca della Società Italiana di Glottologia, 1982.
- Malherbe, A. J., (ed.), *The Cynic Epistles. A Study Edition*, Missoula: The Scholars Press, 1977.
- Mangas Manjarrés, J., *Séneca o el poder de la cultura*, Madrid: Debate, 2001.
- Marti, B. M., "The Meaning of the *Pharsalia*", en *American Journal of Philology*, 66, 1945.
- "Tragic History and Lucan's *Pharsalia*", en C. Henderson (ed.), *Classical, Mediaeval and Renaissance Studies in Honor of Berthold Louis Ullmann*, Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1964.
- Martínez Lacy, R., "La época helenista en Plutarco", en I. Gallo, B. Scardigli (eds.), 1995.
- Martínez Pina, J., "Catón y la tesis griega sobre los Aborígenes", en *Athenaeum*, 87, 1999.
- Mas Torres, S., *TÉCHNE. Un estudio sobre la concepción de la técnica en la Grecia Clásica*, Madrid: UNED, 1995.
- *Ethos y Polis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Madrid: Istmo, 2003.
- Massaro, D., "I *Praecepta gerendae rei publicae* e il realismo politico de Plutarco", en I. Gallo, B. Scardigli (eds.), 1995.
- Masters, J., *Poetry and Civil War in Lucan's Bellum Civile*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992.
- "Deceiving the Reader. The Political Mission of Lucan *Bellum Civile* 7", en J. Elsner, J. Masters (eds.), 1994.

- Maurach, G., *Der Bau von Senecas Epistulae Morales*, Heidelberg: Winter, 1970.
- Mazzacane, A., *Savigny e la storiografia giuridica tra storia e sistema*, Napoli: Ligouri, 1976.
- Mellor, R., *Tacitus*, London: Routledge, 1993.
- Meier, Ch., "Ciceros Consulat", en G. Radke (Hrsg.), 1968.
- *Res Publica Amissa. Eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik*, Wiesbaden: Steiner, 1966.
- "Populares", en *R.E.*, Suppl. 10, 1965.
- Meredith, A., "Porphyry and Julian against the Christian", en *ANRW II*, 23, 2, 1980.
- Meyer, E., "Vom griechischen und römischen Staatsdenken", en R. Klein, 1989.
- Miles, G. B. *Livy Reconstructing Early Rome*, Ithaca: Cornell Univ. Press, 1995.
- Misch, G., *Geschichte der Autobiographie*. Bd. I: "Das Altertum", Frankfurt am Mein: G.Schulte, 1974.
- Mitchell, R. E., *Patricians and Plebeians. The Origin of the Roman State*, Ithaca: Cornell Univ. Press, 1990.
- Moatti, C., *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Paris: Seuil, 1997.
- Moses, J. L., "Livy's Preface", en *PCPhS*, 39, 1993.
- Momigliano, A., "Epicureans in Revolt", en *Secondo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1960.
- "Su alcuni dati della vita di Epicuro", en *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1975.
- "How to Reconcile Greeks and Trojans", en *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1984.
- Mommsen, Th., *Historia de Roma*. Vol. IV: *La revolución (1856), Desde la fundación de Roma hasta la reunión de los Estados itálicos [1856]*, Madrid: Turner, 2003.
- Montserrat Torrents, J., "Apéndices III y IV", en *Los gnósticos I*, Madrid: Gredos, 1983.
- Mortley, R., "Apuleius and Platonic Theology", en *American Journal of Philology*, 93, 1972.
- Morford, M., *The Roman Philosophers. From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*, London: Routledge, 2002.
- Most, W., "The Rhetoric of Dismemberment in Neronian Poetry", en R. Hexter, D. Selden (eds.), *Innovations of Antiquity*, New Haven: Yale Univ. Press, 1992.
- Musti, D. "Polibio e la storiografia romana arcaica", en Gabba, E. (ed.), 1974.
- Myerowitz, M., *Ovid's Game of Love*, Detroit: Wayne State Univ. Press, 1985.

- Narducci, E. "Le risonanze del potere", en G. Cavallo (ed.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. II, Roma: Salerno Ed., 1989.
- Näsström, B. M., *The Abhorrence of Love. Studies in Rituals and Mystic Aspects in Catullus' Poem of Attis*, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1989.
- Newman, J. K., *Augustus and the New Poetry*, Bruxelles: Latomus, 1967.
- Nichols, J. H., *Epicurean Political Philosophy. The De rerum natura of Lucretius*, Ithaca: Cornell Univ. Press, 1976.
- Nicolet, C., "L'inspiration de Tibérius Gracchus", en *Revue des Études Anciennes*, 1965.
- *L'Ordre Equestre à l'Époque Républicaine*, vol. I, Paris: de Boccard, 1974.
- *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris: Gallimard, 1976.
- Nicosia, S., "La seconda Sofistica", en G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina (dir.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. 4, Roma: Salerno, 1991.
- Nixon, C. E. V., Saylor Rodgers, B., *In Praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini*. Introduction, Translation and Historical Commentary. Berkeley: Univ. of California Press, 1994.
- Nock, A. D., *Conversion*, Oxford: Clarendon Press, 1952.
- Nocera, G., *Il potere dei comizi e i suoi limiti*, Milano: Giuffrè, 1940.
- North, J. A., "Religious Toleration in Republican Rome", en *PCPS*, 25, 1979.
- Nussbaum, M., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1994.
- Ogilvie, R.M., *A Commentary on Livy, Books 1-5*, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Oliensis, E., *Horace and the Rhetoric of Authority*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.
- Oliver, J. H., "The Ruling Power. A Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides", en *Trans. Amer. Phil. Soc.* 43, 1953.
- Oltramare, A., *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne: Payot, 1926.
- d'Ors, J. A., *Derecho privado romano*, Pamplona: EUNSA, 1986.
- "Sobre el hechizo de cosechas en las Doce Tablas", en *Parerga Histórica*, Pamplona: EUNSA, 1997.
- d'Ors, X., (ed.), *Antología de textos jurídicos*, Madrid: Akal, 2001.
- Otis, B., *Virgil. A Study in Civilized Poetry*, Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Parker, H. N., "Love's Body Anatomized: The Ancient Erotic Handbooks and the Rhetoric of Sexuality", en A. Richlin (ed.), 1992.
- Patterson, C., "Plutarch's *Advice to the Bride and Groom*. Traditional Wisdom through a Philosophical Lens", en S.B. Pomeroy (ed.), 1999.
- Pavan, M., "Das politische Ideal Lucans", en W. Rutz (Hrsg.), *Lucan*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
- Pecchiura, P., *La figura di Catone Uticense nella letteratura latina*, Torino: Pubblicazioni della Facoltà di Lettere y Filosofia. Univ. di Torino, 1965.

- Pelling, C. B. R., "Plutarch's Method of Work in the Roman Lives", "Plutarch and Roman Politics", en B. Scardigli (ed.), 1995.
- "Il moralismo delle Vite di Plutarco", en I. Gallo, B. Scardigli (eds.), 1995.
- Penwill, J. L., "Slavisch Pleseures and Profitless Curiosity: Fall and Redemption in Apuleius' *Metamorphoses*", en *Ramus* 4, 1975.
- Pérez Jiménez, A., García López, J., Aguilar, R. M.^a (eds.) *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Madrid: Ediciones Clásicas, 1999.
- Perret, J., *Virgile. Les Bucoliques*, Paris: PUF, 1961.
- Perry, B. E., *The Ancients Romances. A Literary-Historical Account of their Origins*, Berkeley: Univ. of California Press, 1967.
- Pichon, R., *Les sources de Lucain*, Paris: Leroux, 1912.
- Pina Polo, F., *Contra arma verbis. El orador ante el pueblo en la Roma tardorrepública*, Zaragoza: Univ. de Zaragoza, 1997.
- *Marco Tulio Cicerón*, Barcelona: Ariel, 2005.
- Pitch, J. G., "Pectus o nimium ferum: Act V of Seneca's *Hercules Furens*", en *Hermes*, 107, 1979.
- Plácido, D., "Materiales para el estudio de la magia y la superstición en la *pars orientis* del Imperio", en *VVAA*, 1985.
- "Alejandro y los emperadores romanos en la historiografía griega", en J. M. Croiselle (1990).
- "La *demokratía* en Plutarco", en I. Gallo, B. Scardigli, *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Napoli: M. D'Auria, 1995.
- Pohlenz, M., *Antikes Führertum. Ciceros de officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Amsterdam: Hakkert, 1967.
- *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- "Poseidonios' Affektenlehre und Psychologie", en *Nachr. von der Königl. Gesell. der Wissenschaften zu Göttingen*, 2, 1921.
- Pomeroy, S. B. (ed.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife. English Translations, Commentary, Interpretative Essays, and Bibliography*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1999.
- Pöschl, V., *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero. Untersuchungen zu Cicero Schrift De republica*, Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1936.
- "Horaz und die Politik", en R. Klein (Hrsg.), 1968.
- Pozo, J. M. del, *Cicerón: conocimiento y política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- Prini, P., *Plotino e la genesi dell'umaneismo interiore*, Roma: Abete, 1968.
- Puente Ojea, G., *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid: S. XXI, 1979.
- Putnam, M. C. J., "The Art of Catullus 64", en *Essays on Latin Lyric, Elegy, and Epic*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1982.
- Quinn, J., *Catullus. An Interpretation*, London: Batsford, 1972.

- Rabinowitz, N. S., Richlin, A. (eds.), *Feminist Theory and the Classics*, London/New York: Routledge, 1993.
- Radke, G. (Hrsg.), *Cicero ein Mensch seiner Zeit*, Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- Ramos Jurado, E. A., "Introducción" a *Jámblico. Sobre los misterios egipcios*, Madrid: Gredos, 1997.
- Randall, J. G., "Mistresse's Pseudonyms in Latin Elegy", en *Liverpool Classical Monthly*, 4, 1979.
- Rascón García, C., *Ley de las XII Tablas*, Madrid: Tecnos, 1993.
- Ratti, E., *L'età di Nerone e la storia di Roma nell'opera di Petronio*, Bologna: Rini, 1978.
- Reesor, M., *The Political Theory of the Old and Middle Stoa*, New York: J. J. Augustin, 1951.
- Regenbogen, O., *Lukrez. Seine Gestalt in seinem Gedicht*, Neue Wege zur Antike 2, 1, Leipzig: Teubner, 1932.
- Reinhardt, K., *Poseidonios*, München: Beck, 1921.
- Richard, J. C., "Sur deux discours programmes: à propos d'Ant. Rom. 3, 10, 3-11, 11", en *Pallas*, 39, 1993.
- Richlin, A., *The Garden of Priapus. Sexuality & Aggression in Roman Humor*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1992.
- (ed.), *Pornography and Representation in Greece & Rome*, New York: Oxford Univ. Press, 1992.
- Rist, J., "The Stoic Concept of Detachment", en J. Rist (ed.), *The Stoics*, Berkeley: Univ. of California Press, 1978.
- "The Originality of Plotinus", en *The Road of Reality*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1967.
- Robert, J. N., *Eros romano. Sexo y moral y en la Roma antigua*, Madrid: Ed. Complutense, 1999.
- Rodriguez Mayorgas, A., *La memoria de Roma: historia e identidad en la República Romana*, Tesis doctoral, Madrid: Univ. Complutense de Madrid, 2005.
- Roveri, A., "Tyche in Polibio", en *Convivium*, 24, 1956.
- Rowell, H. T., "The Forum and the Funeral Imagines of Augustus", en *MAAR*, 14, 1940.
- Rosenmeyer, Th. G., *Senecan Drama and Stoic Cosmology*, Berkeley: Univ. of California Press, 1989.
- Rudd, N., *Horace. Epistles II and Ars Poetica*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989.
- Ruch, M., "Le thème de la croissance organique dans la pensée historique des Romains, de Caton à Florus", en *ANRW I*, 2, 1972.
- Rudich, V., *Dissidence and Literature under Nero. The Price of Rhetoricization*, London/New York: Routledge, 1997.
- Rufus Fears, J., "The Stoic View of the Career and Character of Alexander the Great", en *Philologus*, 118, 1974.
- Ruiz Castellanos, A., *Ley de las XII Tablas*. Introducción, edición crítica, traducción e *index verborum* por..., Madrid: Ediciones Clásicas, 1992.

- Ruiz de Elvira, A., *Mitología Clásica*, Madrid: Gredos, 1995.
- Russell, D. A., *Plutarch*, London: Duckworth, 1973.
— *Greek Declamation*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983.
- Rutherford, R. B., *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- Rutz, W., "Lucan und die Rhetorik", en *Lucan* ("Entretiens Hardt" XV), Vandoeuvres/Genève, 1970.
- Ryberg, I., "Vergils Golden Age", en *TAPA*, 89, 1958.
- Sacks, S. K., *Polybius on the Writing of History*, Berkeley: Univ. of California Press, 1980.
- Saint-Denis, E. de, *Virgile. Bucoliques*, Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- Sandy, G. N., *The Greek World of Apuleius*, Leiden: Brill, 1997.
- Santayana, G., "Lucrecio", en *Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe*, Buenos Aires: Losada, 1943.
- Sanz Serrano, R., *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*, Madrid: Univ. Complutense, 2003.
— "Julian Apostata in Kleinasien", en *Istanbuler Mitteilungen*, 49, 1993.
- Scardigli, B. (ed.), *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Schadewaldt, W., "Sinn und werden der vergilischen Dichtung", en *Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur antike und neue Literatur*, Zürich/ Stuttgart: Artemis, 1960.
— "Humanitas Romana", en *ANRW I*, 4, 1973.
- Scheid, J., *La religión en Roma*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1991.
— "Religion et superstition à l'époque de Tacite. Quelques reflexions", en *VVAA*, 1985.
- Schlam, C. C., "Sex and Sanctity. The Relationship of Male and Female in the *Metamorphose*", en H. L. Hijmans, R. T. van der Paardt (eds.), *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, Groningen: Forsten, 1978.
- Schilling, R., *Rites, Cultes, Dieux de Rome*, Paris: Klincksieck, 1979.
- Schmitz, Th., *Bildung und Macht. Zur sozialen un politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*, München: Beck, 1997.
- Scholz, P., "Sullas commentarii-eine literarische Rechtfertigung. Zu Wesen und Funktion der autobiographischen Schriften in der späten Republik", en Eigler, U., Gotter, U., Luraghi, N., Walter, U. (2003).
- Schönberger, H., *Beispiele aus der Geschichte, ein rhetorisches Kunstmittel in Ciceros Briefen*, Augsburg: Pfeiffer, 1911.
- Schrijvers, P. H., *Horror ac divina voluptas. Etudes sur la poésie de Lucrèce*, Amsterdam: Hakkert, 1970.
- Scott, J. C., *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven: Yale Univ. Press, 1990.
- Sennet, R., *El declive del hombre público*, Barcelona: Península, 2002.
- Setaioli, A., *Seneca e i greci*, Bologna: Pàtron, 1988.
- Shaw, G., "The Geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy", en H.J. Blumenthal, E.G., Clark (eds.), 1993.

- Sharrock, A., *Seduction and Repetition in Ovid's Ars Amatoria II*, Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Shaw, B., "The Divine Economy. Stoicism as Ideology", en *Latomus* 44, 1985.
- Sherwin White, A. N., *The Roman Citizenship*, Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Shumate, N., *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press, 1996.
- Simon, Ch., "Gelzer's *Nobilität der römischen Republik* als Wendepunkt. Anmerkungen zu einen Aufsatz von R. T. Ridley", en *Historia*, 37, 1988.
- Sissa, G., *Greek Virginity*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1990.
- Skidmore, C., *Practical Ethics for Roman Gentlemen. The Work of Valerius Maximus*, Exeter: Exeter Univ. Press, 1996.
- Skinner, M. B., "Clodia Metelli", en *TAPA*, 113, 1983.
- Slater, N. W., *Reading Petronius*, Baltimore: The John Hopkins Univ. Press, 1990.
- Smith, A., "Iamblichus' View of the Relationship of Philosophy to Religion in *De mysteriis*", en H.J. Blumenthal, E.G. Clark (eds.), 1993.
- Smith, M., "De superstitione (*Moralia* 165 e-171 e)", en H.D. Betz (ed.), *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, vol. I., Leiden: Brill, 1972.
- Smith, R., *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London/New York: Routledge, 1995.
- Snell, B. "Arkadien. Die Entdeckung einer geistigen Landschaft", en *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg: Claasen, 1955.
- Solodov, J.B., "Livy and the Story of Horatius, I. 24-26", en *TAPhA*, 109, 1979.
- Sorabji, R., *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, New York: Oxford Univ. Press, 2000.
- Sorkin Rabinowitz, N., "Tragedy and the Politics of Containment", en A. Richlin (ed.) 1992.
- Stadter, Ph. A., "Philosophos kai Philandros. Plutarch's View of Women in the *Moralia* and the *Lives*", en S.B. Pomeroy (eds.), 1999.
- Starr, C. G., "The Perfect Democracy of the Roman Empire", en *American Hist. Rev.*, 58, 1952.
- Starr, R., "The Circulation of Literary Texts in the Roman World", en *Classical Quarterly*, 81, 1987.
- Ste. Croix, G. E. M. de, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona: Crítica, 1988.
- Steinweter, A., "Mos", en *RE* XVI, 1933.
- Stemmler, M., "*Auctoritas exempli*. Zur Wechselwirkung von kanonisierten Vergangenheit und gesellschaftlicher Gegenwart in der spätrepublikanischen Rhetorik", en Linke, B., Stemmler, M. (2000).
- Stewart, A., *Faces of Power. Alexander's Image and Hellenistic Politics*, Berkeley: Univ. of California Press, 1993.
- Stoesesandt, M., "Catull 64 und die Ilias. Das Peleus-Thetis-Epyllion im Lichte der neueren Homer-Forschung", en *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, Neue Folge 20, 1994/1995.
- Strasburger, H., "Optimates", en *R.E.* XVIII i, 1939.

- "Zur Sage von der Gründung Roms", en *Sitzungsb. Heidelberg. Akad.* 5, 1968.
- Sullivan, J. P., *Literature and Politics in the Age of Nero*, Ithaca: Cornell Univ. Press, 1985.
- Süssmuth, H. (Hrsg.), *Historische Anthropologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- Swain, S., *Hellenism and Empire. Language, Classicism and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- "The Reliability of Philostratus's *Lives of the Sophists*", en *CA*, 10, 1991.
- "Hellenic Culture and the Roman Heroes of Plutarch", en B. Scardigli (ed.), 1995.
- Syme, R., *Roman Revolution*, Oxford: Clarendon Press, 1939.
- "The Senator as Historian", en *Ten Studies in Tacitus*, Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Syndikus, H. P., *Die Lyrik des Horaz. Eine Interpretation der Oden* (Bd. II), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.
- Takács, S. A., *Isis und Serapis in the Roman World*, Leiden: Brill, 1995.
- Taeger, F., *Tiberius Gracchus. Untersuchungen zur römische Geschichte und Quellenskunde*, Stuttgart: Kohlhammer, 1928.
- Thomsen, O., *Ritual and Desire. Catullus 61 and 63 and other Ancient Documents on Wedding and Marriage*, Aarhus: Aarhus Univ. Press, 1992.
- Timpe, D., "Fabius Pictor und die Anfänge der römischen Historiographie", en *A.N.R.W.*, I, 2, 1972.
- Tsekourakis, D., *Studies in the Terminology of Early Stoics Ethics*, Wiesbaden: Steiner, 1974.
- Tsichiedel, H. K., *Caesars Anticato*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.
- Tupet, A. M., *La magie dans la poésie latine*, Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- Turcan, R., *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden: Brill, 1972.
- Utchenko, S. L., *Cicerón y su tiempo*, Madrid: Akal, 1987.
- Vegetti, M., "La saggezza dell'attore. Problemi dell'etica stoica", en *Aut-aut*, 195/196, 1983.
- Vermaseren, M. J., "Mithras in der Römerzeit", en J.M. Vermaseren (Hrsg.), *Die orientalischen Religionen*, Leiden: Brill, 1981.
- Veyne, P., *La elegía erótica romana. El amor, la poesía y el Occidente*, México: FCE, 1991.
- Viane, S., "Caton en Lybie. L'histoire et la métaphore (Lucain, *Pharsale* 9, 294-949)", en J.M. Croisille, P.M. Fauchère (eds.), *Neronia 1977*, Clermond-Ferrand: Latomus, 1982.
- Viene, P., "The Hellenization of Rome and the Question of Accultarations", en *Diogenes*, 106, 1979.

- Vittinghoff, F., *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus*, Wiesbaden: Akad. der Wissenschaften und Literatur Mainz, 1952.
- Vogel-Weidemann, U., "The Opposition under the Early Caesars", en *L'Antiquité Classique*, 22, 1979.
- Vogt, J., "Tacitus und die Unparteilichkeit des Historikers", en V. Pöschl (Hrsg.), *Tacitus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986.
- Vogt-Spira, G., (Hrsg.), *Studien zu vorliterarischen Periode im frühen Rom*, Tübingen: Scripta Oralia 12, 1989.
- VVAA, *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz: Univ. de Cádiz, 1985.
- Walbank, F. W., "Political Morality and the Friends of Scipio", en *JRS*, 55, 1965.
- *Polybius*, Berkeley: Univ of California Press, 1972.
- "Polybius between Greece and Rome", en *Polybe*, ("Entretiens Hardt" XX), Vandeuovres/Genève, 1974.
- "Polybius on the Roman Constitution", en *The Classical Quarterly*, 37, 1943.
- Wallis, R. T., *Neoplatonism and Gnosticism*, New York: State Univ. of New York Press, 1992.
- Walsch, P., *The Roman Novel*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1970.
- *Livy: His Historical Aims and Methods*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1961.
- Walker, B., *The Annals of Tacitus. A Study in the Writing of History*, Manchester: Manchester Univ. Press, 1952.
- Walser, G., *Rom, das Reich und die fremden Völker in der Geschichtschreibung der frühen Kaiserzeit*, Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1951.
- West, D., *The Imaginery and Poetry of Lucretius*, London: Bristol Classical Press, 1994.
- White, P., "Amicitia and the Profession of Poetry in Early Imperial Rome", en *Promised Verse. Poets in the Society of Augustean Rome*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1993.
- Williams, R., *El campo y la ciudad*, Buenos Aires: Paidós, 2001.
- "Dido's Reply to Aeneas (*Aen.* 4, 362-367)", en H. Bardon, R. Verdière (eds.), *Vergiliana*, Leiden: Brill, 1971.
- Williams, G., "Nero, Seneca and Stoicism in the *Octavia*", en J. Elsner, J. Masters (eds.) 1994.
- Winkler, J., *Auctor & Autor. A Narratological Reading of Apuleiu's Golden Ass*, Berkeley: California Univ. Press, 1985.
- Wirzubski, Ch., *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1950.
- Wiseman, T. P. "Democracy and Myth. The Life and Death of Remus", en *Liverpool Classical Monthly*, 16, 1991.
- Wood, N., *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley: Univ. of California Press, 1988.

- Woolf, G., "Becoming Roman, Staying Greek. Culture, Identity and the Civilizing Process in the Roman East", en *PCPhS*, 40, 1993/1994.
- Wyke, M., "The Elegiac Women at Rome", en *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 213, 33, 1987.
- Yates, F. A., *El arte de la memoria*, Madrid: Taurus, 1974.
- Yavetz, Z., *Plebs and Princeps*, Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Zanker, P., *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid: Alianza Universidad, 1992.
- Zehnacker, H., "Un traité de psychologie épicurienne: le livre iv du *De Rerum Natura*", en *Bulletin de la Faculté de Lettres de Strausbourg*, 47, 1968.
- Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. III, Hildesheim, 1963.
- Zetzel, J. E. G., "Looking Backward. Past and Present in the Late Roman Republic", en *Pegasus*, 37, 1994.
- Zintzen, C., "Alte virtus animosa cadit. Gedanken zur Darstellung des Tragischen in Senecas *Hercules furens*", en *Senecas Tragödien*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- (Hrsg.), *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.
- Zorzetti, N., "The *Carmina Convivalia*", en O. Murray (ed.), *Symptomata. A Symposium on the Symposium*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- "Poetry and the Ancient City. The Case of Rom", en *Classical Journal*, 86, 1991.







00002013879