

NOTAS SOBRE «DE REPUBLICA» DE CICERON

Para Cicerón, la *res publica* es, como su misma etimología proclama, *res populi* (1), entendiendo por pueblo no el conglomerado humano amorfo y sin concierto, sino el ordenado por el Derecho en una dirección teleológica de utilidad común. Distingue Cicerón el *hominum coetus quoquo modo congregatus* y el *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus* (2). La causa que impulsa al hombre a vivir en sociedad no es tanto la consideración de su propia impotencia, de su propia *imbecillitas*, de la necesidad que siente de potenciar sus limitadas fuerzas sumándolas a las de sus congéneres, como el impulso congénito irreprimible, la tendencia natural que le arrastra a vivir en la *naturalis hominum congregatio* (3). El hombre no es determinado a unirse a los demás sólo utilitariamente, para multiplicar sus angostas posibilidades, sino que vive en sociedad porque, como muy expresivamente dice el propio Cicerón, el humano no es un *solivagum genus* y la sociabilidad constituye una radical inclinación del hombre: *natura hominum es solitudinis fugiens et communionis ac societatis adpetens* (4).

La consideración ciceroniana de la *res publica* suscita por contraste el concepto de *res privata*, esto es, de las cosas pertenecientes al individuo, que afectan a éste de modo directo, y que sólo indirectamente interesan al Estado.

Si para definir la *res privata* nos valemos de esta delimitación negativa que considera particular o privado aquello que el Estado deja al individuo por no interesar, o interesar sólo indirectamente a los fines estatales, la conclusión que de tal supuesto se desprende es que el individuo deriva todo aquello que reputa suyo, que considera sujeto a su personal actuación, de una concesión o dejación del pueblo.

Según esto, no se da una contraposición de zonas precisamente determinadas, la pública y la privada, dotadas de autonomía propia y recíproca inde-

(1) *De rep.*, I, 25, 39.

(2) *De rep.*, I, 25, 39.

(3) *De rep.*, I, 25, 39.

(4) LACTANCIO: *Inst.*, 6, 10, 18.

pendencia, sino que el ámbito de la *res privata* será lo que el *populus* deja, lo que no recaba para sí.

Frente a esta concepción de la *res privata* como algo residual y negativo, que deriva de la mera concesión o dejación del Estado, se halla la que considera ambas esferas positivamente delimitadas, autónomas y absolutamente libres de recíprocas interferencias. La palabra griega ἴδιος, correspondiente a la expresión latina *res privata*, significa lo que es propio, la esfera autónoma del individuo, que éste no tiene por concesión, sino porque es radicalmente suya, y que se contrapone con perfecta independencia a το κοινόν o *res populi*.

Las anteriores consideraciones nos llevan forzosamente al planteamiento de un problema fundamental: el de determinar cuál fué la posición del Estado-ciudad, de la πόλις, en orden al individuo ciudadano de la misma.

Se puede afirmar, con Jellinek, que en el mundo antiguo hubo un reconocimiento de la libertad individual tan sólo *de facto*, no *de iure* (5); pudiera también admitirse que el individuo fuese considerado exclusivamente como miembro de la comunidad política a que pertenecía y que, consiguientemente, el Estado, la πόλις de aquel tiempo, absorbiese la vida total del individuo, de suerte que no fuese posible la existencia de una esfera individual, acotada y autónoma, libre del poder absorbente de la πόλις (6).

La libertad en su significado originario entraña ausencia de toda constrictión o violencia. Es el impulso contrario a toda limitación impuesta por un poder externo. Podríamos decir que es un impulso antiheteronómico, opuesto a esa *sociabilitas* de que antes hablábamos y que postula necesariamente un ordenamiento normativo que haga posible la convivencia y que coarte la tendencia antisocial que anida también en los estratos más íntimos del hombre.

Nadie más certeramente que Aristóteles ha captado la esencia de ese instinto primigenio de libertad que radica en el fondo del ser humano y que repudia todo constreñimiento o limitación. Esa *libertas* instintiva, salvaje, radical, consiste, según el estagirita, en τὸ εἶναι ὡς βούλεται τις (7).

En otro pasaje de la misma obra dice: ἐλεύθερον δὲ καὶ ἴσον τὸ ὅτι ἂν βούληται τις ποιεῖν (8). Es decir, que para Aristóteles, en los textos transcritos, la libertad consiste en vivir como uno quiere o en hacer cada uno lo que le plazca.

Es evidente que se trata de una libertad, impulso instintivo, radical, independiente o más bien contrario a toda consideración social y comunitaria. No hace falta decir que Aristóteles recusa abiertamente esta idea de la libertad.

(5) *Allgemeine Staatslehre*, 3.^a ed., págs., 292 y sig.

(6) JELLINEK: *Ob. cit.*, pág. 295.

(7) *Pol.*, VI, 2, 1317 b.

(8) *Pol.*, V, 9, 1310 a.

esta forma de vivir «conforme al deseo» εἰς ὃ χρήτων. Al afirmar que τοῦτο δ' ἐστὶ φαῦλον, condena este concepto, y por si no bastase esta condena clara afirma seguidamente que οὐ γὰρ δεῖ οἰεσθαι δουλείαν εἶναι τὸ ζῆν πρὸς τὴν πολιτείαν, ἀλλὰ σωτηρίαν (9), lo que en nuestra lengua quiere decir que vivir con sujeción a la ciudad no es vivir en esclavitud, sino salvarse.

Esquemmatizando ahora las expuestas ideas aristotélicas, resulta que libertad en su sentido primigenio e instintivo es el impulso antisocial de vivir como uno quiere τὸ ξῆν ὡς βούλεται τις. Vivir como uno quiere es, en definitiva, lo que caracteriza al hombre libre y le distingue del esclavo, pues éste vive precisamente como no quiere: τοῦ δουλεύοντος τὸ ζῆν μὴ ὡς βούλεται (10).

Ahora bien, este concepto de libertad es, como ya hemos dicho, inadmisibile, por antisocial y anárquico; ἐστὶ φαῦλον como dice Aristóteles.

Es la ley la que ordena la vida social de una comunidad, y el mismo autor que acabamos de citar la llama muy expresivamente νόμος βασιλεύς esto es, el rey-ley.

Hay un pasaje de uno de los discursos de Lysias, el de la justificación de la muerte de Eratóstenes, que refleja de modo breve y elocuente este imperio o realeza de la ley. El tema de esta ἀπολογία es el adulterio cometido por Eratóstenes con la mujer de Eufileto. Eufileto sorprende *in fraganti* a los adúlteros y mata a Eratóstenes ante varios testigos, causando lo que se denomina en términos técnicos un φόνος δίκαιος esto es, un homicidio legítimo. Cuando Eratóstenes, sorprendido en flagrante adulterio, ruega a Eufileto que se apiade de él y no le mate, éste le contesta: οὐκ ἐγὼ σε ἀποκτενῶ ἀλλ' ὁ τῆς πόλεως νόμος (11), no soy yo quien te mata, sino la ley de la ciudad, que tú has violado por tenerla en menos que tu placer.

En este texto de Lysias hay una como personificación de la ley cuyo imperio es preciso acatar. Su infracción provoca la reacción punitiva de modo automático.

Habida cuenta, pues, del concepto absoluto de la libertad, por un lado, del vivir conforme al propio antojo, εἰς ὃ χρήτων y, por otro, de esa feliz personificación del imperio de la ley, del νόμος βασιλεύς recogido con plasticidad y fuerza ejemplares en el aludido pasaje de Lysias, tenemos ya los ingredientes conceptuales de la conocida definición de libertad contenida en D. 1, 5, 4. pr. Si la libertad es *naturalis facultas eius quod cuique facere libet nisi si quid vi aut iure prohibetur*, tenemos, en esencia, los mismos elementos que el análisis descubre en la concepción griega de la libertad, a saber, un τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις y una limitación de esta libertad tan abso-

(9) Pol., V, 9, 1310 a, y V, 9, 1310 a.

(10) Pol., 1317 b.

(11) LYSIAS: ἮΠΕΡ ΤΟΥ ΕΡΑΤΟΣΘΕΝΟΥ ΦΟΝΟΥ ΑΠΟΛΟΓΙΑ 26.

lutamente entendida por el νόμος esto es, la norma. Se repite con frecuencia en los textos literarios de la antigüedad clásica y la idea de la sumisión a la ley, de la ley como expresión de la voluntad propia de la comunidad política, como norma querida por el pueblo, la ley, en suma, considerada como un auténtico *rex* o βασιλεύς.

Un ejemplo de esta realeza de la ley nos lo ofrece aquel mundo de la Roma antigua, que es un verdadero estado de Derecho, porque al capricho irracional, instintivo del individuo, sustituye la fuerza espiritual del imperio de la norma, el ordenamiento objetivo, impersonal, por encima de magistrados y ciudadanos (12).

Es Cicerón quien tributa los más encendidos elogios a ese estado de Derecho que somete gobernantes y gobernados al ordenamiento jurídico y produce el armónico y equilibrado funcionamiento de la estructura institucional de la *res publica*, entendida ésta no como abstracción, sino como una comunidad de ciudadanos concreta y precisa. No se pretenda hallar en los mismos juristas de Roma ideas abstractas, conceptos metafísicos del Estado.

El romano, con su mentalidad realista y su propensión a lo concreto, repudia toda construcción abstracta, y su concepción del Estado es fruto también de esas características mentales que tanto le distinguen del griego. Es muy cierta la afirmación que a este respecto hace Ihering: *Der Römer wusste, dass, so wie der Staat nichts anders ist als seine Bürger, so auch die gens, das municipium die colonia nichts anders als die gentiles municipes coloni* (*Der Zweck im Recht*, I, 440).

* * *

En el comienzo de *De republica* tiene Cicerón buen cuidado en advertir que no le guía al escribir este libro un afán meramente especulativo. No pretende pergeñar la estructura de su *res publica* con un gálbo puramente imaginativo e ideal.

Se trata en esta obra de Cicerón de fraguar la contextura real y concreta de una ciudad, no la de aquella república de Platón, *praeclaram quidem fortasse sed a vita hominum abhorentem et moribus* (13). Porque nada ocupa peor un ocio que el idear una ciudad que nada tenga de humano. Nada más vano e impropio de una mente romana que cavilar utopías y producir engendros ideo-

(12) *Legum idcirco omnes servi sumus ut liberi esse possimus*, dice CICERÓN en *Pro Cluent.*, 146; y LIVIO escribe: *Imperia legum potentiora quam hominum* (2, 1, 1). *Cum is qui imperat... nec leges imponit populo quibus ipse non pareat.* (CIC.: *De rep.*, I, 24, 52.)

(13) *De rep.*, II, 11, 21.

lógicos carentes de la más mínima viabilidad, *a vita hominum abhorrentes et moribus*.

La normalidad de ese Estado, tema de la obra de Cicerón, consiste, según este autor, en el equilibrio de poderes, en el funcionamiento armónico de sus elementos constitutivos, de tal suerte que la actividad del Estado produzca la impresión de un concierto sinfónico en el que la singularidad de las voces e instrumentos se funde en una unidad sonora y plena de armonía (14).

La armonía de funcionamiento de todo el conjunto institucional es signo de normalidad. No se puede emplear la violencia para conseguirla, y si es acertado colmar la laguna de que adolece el texto ciceroniano, como tradicionalmente se viene haciendo, con otro texto de Pompeyo Trogo, y siempre utilizando el símil musical, debe hacerse vibrar las cuerdas de la lira suavemente *non vi et impetu* (15).

Esta comunidad a que Cicerón se refiere necesita una dirección espiritual, un *consilium*, que asegure con una prudente rectoría el imperio de la justicia y la realización del bien común. Esta misión directiva del *consilium* se concreta en proyectos, decisiones, mandatos imperativos, los cuales constituyen los medios que impiden que la república caiga en situaciones críticas y difíciles. A este *consilium* alude en cierto modo Horacio, encarnándolo en Augusto cuando en una de sus odas le llama *optime Romulae custos gentis, dux bone*, etcétera (16).

La necesidad de este *consilium* plantea lógicamente el problema de la organización del poder del Estado, de esa *lebenserhaltenden geistigen Staatswillen* (17) que puede actuar mediante un órgano uni o pluripersonal. El número de los que encarnan el *consilium* sirve de adecuado criterio para clasificar las formas estructurales típicas del Estado: monarquía, aristocracia y democracia. Todas estas formas pueden ser aceptables en tanto consigan mantener la cohesión y buen funcionamiento del Estado, pero cada una de ellas, por sí sola, no es lo mejor que la mente humana puede concebir.

En efecto, si consideramos el pueblo como origen y raíz de todo poder y nos fijamos exclusivamente en la forma democrática, habremos de recusarla

(14) ... *ex dissimillarum vocum moderatione concurs tamen efficitur et congruens, sic ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus ut sonis moderata ratione consensu dissimillimorum concinit; et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia, artissimum atque optimum omni in republica vinculum incolumitatis, eque sine iustitia nullo pacto esse potest*. El texto transcrito es de *De republica*, II, 42, 69, completado con otro de AUGUSTO: *Civ.*, 2, 21.

(15) *Leniter atque placide fides, non vi et impetu concuti debere...* Frag. XVI.

(16) *Carm.*, IV, 5, vs. 1-2 y 5.

(17) KARL BÜCHNER, en su introducción a la edición de *De republica* de la editorial Artemis, Zürich, 1952.

forzosamente por asentarse en el principio de la igualdad y no reconocer ni tener en cuenta el *gradus dignitatis* del individuo (18).

En la monarquía, en cambio —dice Cicerón—, los elementos que integran el *populus* tienen escasa participación en el *consilium*, personificado en el monarca, defecto éste que ofrece igualmente la forma aristocrática, aunque más atenuado.

Pero, además, en cada una de estas formas hay una tendencia autodegenerativa propia hacia la tiranía de los más, de unos pocos o de uno solo. A estas formas degeneradas sigue la lucha por restablecer las formas típicas clásicas (19).

Plantéase Cicerón el problema de determinar quiénes sean los más aptos para desempeñar funciones de gobierno (20). Según él, los «mejores» ofrecen una segura garantía de acierto en el ejercicio del poder, pero esta frase suscita la cuestión de precisar quiénes sean los «mejores». Por esto Cicerón se pregunta: *Qui enim iudicatur iste optimus?* Por una fatal casualidad se ha perdido la parte del texto ciceroniano en que se desarrollaba la respuesta. En la parte conservada de dicho texto se contiene una sencilla enumeración de las condiciones que confieren al hombre que las posee la calidad de *optimus*, la cual le hace preferible para el ejercicio de la función rectora del Estado.

Según Cicerón, no basta naturalmente atribuirse uno con estúpida jactancia esas condiciones o cualidades precisas para gobernar. De nada sirve alardear de esa superioridad y primacía que habilitan para las funciones de gobierno si efectiva y realmente no se poseen. Precisa un reconocimiento de esas virtudes, refrendado por una extensa adhesión (21).

Para puntualizar mejor ese concepto de *optimus*, distingue el famoso orador entre *virtus* y *otium*, entre esfuerzo tenso y grata desocupación, y no hace falta decir que, para él, la vida realmente digna de vivirse, la que legitima y consagra al hombre, es aquella que responde a esa necesidad íntima de constante y progresivo mejoramiento, la que consiste en el empeño sostenido y firme de superarnos y en la aspiración a informar, con el relieve, eficacia y

(18) *Eaque quae appellatur aequabilitas iniquissima est; cum enim par habetur honos summis et infimis, qui sint in omni populo necesse est, ipsa aequitas iniquissima est* (De rep., I, 34, 53.)

(19) *Dificultas ineundi consilii rem a rege ad plures, error et temeritas populorum a multitudine ad paucos transtulit.* (CICERÓN: De rep., I, 34, 52.)

(20) *Certe in optimorum consiliis posita est civitatum salus.* La misma naturaleza ha establecido *ut summivirtute et animo praessent imbecillioribus sed ut hi etiam parere summis velint.* Hay, pues, como un imperio natural de los que, por su calidad, aventajan a los demás y una correlativa sumisión de éstos a los mejores. (CICERÓN: De rep., I, 34, 51.)

(21) *Nam optimatis quidem quis ferat qui non populi concessu sed suis comitiis sibi nomen advogaverunt.* (CICERÓN: De rep., I, 33, 54.)

valor social de nuestras aportaciones, la vida toda de la comunidad a que pertenecemos. Esa *virtus*, como afirma Büchner (22), es siempre un quehacer, una ocupación, y el quehacer más noble es, sin duda, el que impone la rectoría del Estado. La entrega a la comunidad, la constante disposición a arrostrar todo género de sacrificios por la consecución del bien público, constituye —y esto es lo paradójico— un goce íntimo para el político capaz de sentir la noble autenticidad de su elevado oficio. Y cuando se compara la actividad del político con la del filósofo, forzoso es concluir con Cicerón que, aunque las elucubraciones de la filosofía suelen ser ubérrimas *fontes virtutis et scientiae* (23), no es menos cierto que constituyen, por lo común, un recreo egoísta del espíritu más que una aportación útil a la comunidad (24).

Resulta de lo expuesto que la posición del orador es radicalmente antinómica con la del epicureísmo, el cual, como es sabido, condenaba toda intromisión en la política. De haber prevalecido esta doctrina epicúrea, menguado hubiera sido el destino de Roma, si sus hombres más útiles hubiesen practicado el inhibicionismo político preconizado por aquella escuela. La naturaleza misma se ha encargado de impedir ese abstencionismo aconsejado por Epicuro, imbuendo en el hombre esta noble pasión por la cosa pública, capaz, con su fuerza, de vencer todas las solicitudes y atractivos que la contrarrestan (25).

Cicerón, volviendo ahora de nuevo al problema de la forma de gobierno, muestra una clara preferencia por aquella que reúne y sintetiza las tres formas puras y en la que se compensan y neutralizan las deficiencias de las formas típicas aisladamente consideradas. Cada una de esas tres formas o tipos de gobierno —dice Cicerón— «*non perfectum... neque mea sententia optimum*» (26).

En cierto pasaje del diálogo ciceroniano, Lelio ruega a Escipión que declare a cuál de las tres formas de gobierno otorga sus preferencias: «*Ex tribus istis modis rerum publicarum velim scire* —dice Lelio— *quod optimum iudices.*» En su respuesta, comienza Escipión por manifestar que sólo en aquellas formas políticas en que la *summa potestas* radica en el pueblo hay verdadera libertad *qua quidem certe nihil potest esse dulcius* (27). Y aunque Escipión estima preferible un sistema ecléctico, condenando las formas típicas puras, si se viese

(22) *Einleitung* a la ed. *De rep.* de la casa Artemis de Zürich, 1952, pág. 13.

(23) LACTANCIO: *Inst.*, 3, 16, 5.

(24) LACTANCIO: *Inst.*, 3, 16, 5.

(25) *Unum hoc definitio, tamen esse necessitatem virtutis generi hominum, a natura tantumque amorem ad comunem defendendam datum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otique vicerit* (*De rep.*, I, 1, 1); *De rep.*, I, 26 42.

(26) *Quartum quoddam genus reipublicae maxime probandum esse sentio quod est ex his quae prima dixi moderatum et permixtum tribus* (*De rep.*, I, 29, 45).

(27) *De rep.*, I, 30, 46 y 47.

forzado a optar por uno de los tres sistemas puros no duda en proclamar que se decidiría por el monárquico: «... *eorum* (de los sistemas puros) *nullum ipsum per se separatim probo anteponoque singulis illud quod conflatum fuerit ex omnibus*. El pensamiento de Escipión es claro y ceñido, y el punto de arranque de la argumentación con que trata de justificar sus preferencias es una breve anécdota de la que es protagonista aquel famoso Arquitas tarentino. Visitaba éste una villa propia, al frente de la cual se hallaba el *villicus*. El *villicus* no había cumplido las órdenes que Arquitas le había dado, y al comprobar éste la negligencia de su encargado, exclama en el colmo de su indignación: «¡Infeliz, te hubiese matado a golpes si no me hallase presa de la ira!» (o *te infelicem quem necassem iam verberibus, nisi iratus essem!*) (28). El *villicus* se libra del castigo por hallarse su dueño arrebatado por la cólera, la cual, por ser tan mala consejera, nos fuerza ella misma a prevenirnos y a esforzarnos por eludir su funesta tiranía. Arquitas consideraba la cólera como una rebeldía contra la serena monarquía de la razón; venía a ser como una sedición del ánimo, *seditionem quondam animi*, que debe ser apaciguada, sofocada, restableciendo la hegemonía de lo racional (*consilio sedari volebat*). Ahora bien, si en la esfera individual debe aspirarse a que impere siempre la razón, el *consilium* como Cicerón le llama, a que las pasiones estén sometidas a lo que es elemento superior de nuestra estructura psíquica, esto es, a la razón, porque sólo así se dará una auténtica monarquía de esta facultad y, consiguientemente, un equilibrio, un orden perfecto de todo nuestro ser, lo mismo debe suceder en la comunidad, pues si el poder es ejercido por muchos, *si in plures translata res sit* (la palabra *res* en este texto es sinónima de poder), no habrá *imperium* propiamente, el cual, como dice Cicerón, si no es único no puede existir. *nisi unum sit nullum esse potest* (29).

Esta predilección por la monarquía que hace decir a Escipión: *ex tribus primis generibus longe praestat mea sententia regium* (30), no implica la aceptación de un sistema dinástico; antes al contrario, se rechaza enérgicamente el prejuicio de considerar sólo idóneos para el ejercicio de las funciones de gobierno a quienes ostentan un cierto origen o pertenecen a una determinada familia. La capacidad y no la alcurnia es lo que hay que exigir en el que gobierna: *virtutem et sapientiam regalem, non progreniem quaeri oportere* (31), frase ésta que creo fuertemente inspirada por la condición de *homo novus*, *d'uomo da se* del autor de esta obra.

Parece como que Cicerón, al poner esta frase en boca de uno de los inter-

(28) *De rep.*, I, 38, 59.

(29) CICERÓN: *De rep.*, I, 38, 60.

(30) CICERÓN: *De rep.*, I, 45, 69.

(31) CICERÓN: *De rep.*, II, 12, 24.

locutores del diálogo, hace gala de poseer un espíritu libre, que no profesa una sumisa reverencia a la *nobilitas* y al linaje, y acepta tan sólo, como títulos que realmente capacitan para gobernar, la *virtus* y la *sapientia*.

* * *

Se ha pretendido ver en esta defensa del régimen monárquico una como justificación teórica anticipada de lo que llama Büchner, *die dauernde Herrschaft eines Mannes* (32), un alegato en favor de la monarquía encarnada en un Pompeyo o más tarde en Augusto. Esta presunta actitud mental de Cicerón se hallaría en contradicción manifiesta con la constante línea política de su vida, con sus reiteradas manifestaciones contrarias siempre al poder personal, cualquiera que sea la forma que éste adopte.

Pues si bien Cicerón ve en la monarquía (33) la ventaja innegable de la unidad de dirección que caracteriza esta forma típica, tal preferencia resulta claramente atenuada, porque Cicerón antepone a la monarquía el sistema integrado por las tres formas clásicas (34).

Para Cicerón, un régimen en el que la existencia y el destino de un pueblo se halle estrechamente vinculado a la vida efímera del monarca, no es el ideal de las formas de gobierno, pues de la caducidad de quien encarna el poder participa el régimen que éste personifica. «*Est igitur fragilis —nos dice— ea fortuna populi quae posita est in unius ut dixi antea voluntate vel moribus*» (35). El pueblo de Roma profesó siempre una gran veneración a sus reyes buenos. Cicerón les llama «*patriae custodes*», porque el buen rey, como él nos dice, no es dueño y señor del reino, sino su custodio y servidor (36).

Insistimos en que para Cicerón la forma monárquica no es la más excelente.

(32) BÜCHNER: *Einleitung*, cit., pág. 26. En el *princeps* bosquejado en *De republica*, ha creído advertir MEYER, en su obra *Caesars Monarchie und das Prinzipat des Pompeius*. Stuttgart-Berlín, pág. 189, una clara referencia a POMPEYO. MEISTER, en *Der Staatslenker in Ciceros de republica* (*Wiener Studien*, 1939, págs. 57-112), cree que CICERÓN no trata aquí de recoger la concepción política de determinado personaje histórico, sino de postular la idea abstracta de un restaurador de la república. REITZENSTEIN ve en la obra de CICERÓN que comentamos una como prefiguración del principado de AUGUSTO (*Die Idee des Prinzipats bei Cicero und Augustus*, *Hermes*, 1924, págs. 356 y sigs.; BRUWARNE sostiene que CICERÓN propugna en *De rep.*, un gobierno fuerte aunque respetuoso con las instituciones republicanas. (*La notion du prince chez Ciceron, Etudes sur Ciceron*, Bruxelles, págs. 70, 72 y 77.

(33) CICERÓN: *De off.*, I, 8, 26.

(34) CICERÓN: *De rep.*, II, 28, 50.

(35) CICERÓN: *De rep.*, I, 41, 64.

(36) *Non eros nec dominos appellabant eos quibus iuste paruerant, denique nec reges quidem sed patriae custodes, sed patres sed deos* (CICERÓN: *De rep.*, I, 41, 64.)

Ciertamente que esta forma política es la que mejor reproduce la estructura propia de la vieja familia romana sometida a la autoridad excluyente y omnimoda del *pater*, el cual es un auténtico monarca en el recinto de la *domus*; pero, a pesar de esta gran similitud institucional y de encarnar la monarquía, mejor que ninguna otra forma de gobierno, el principio autoritario (lo que explicaría la preferencia que Escipión le otorga en este diálogo ciceroniano), se insiste mucho en su bondad condicional, en la subordinación de su buen funcionamiento y eficacia a la buena calidad personal, a la *auctoritas* (37), de quien ejerce el poder real (38). Solamente cuando se da la feliz conjunción del poder material, de la *vis dominationis*, con la *auctoritas*, esto es, con el ascendiente y prestigio moral de la persona que ejerce el poder, es cuando la monarquía adquiere el grado sumo de eficacia y de bondad.

El peligro de la monarquía, como el de todas las formas puras, es su fácil degeneración en su correspondiente forma viciosa, en que, como dice nuestro autor, «*existat ex rege dominus*» (39), esto es, en que el rey se convierta en dueño y tirano. En razón de esta fácil tendencia degenerativa de la monarquía, Escipión, su ilustre admirador, proclama de modo claro la decidida preferencia que siente por la constitución política romana, una constitución que no fué creada por el genio de un individuo, sino que es obra de muchos hombres y fruto maduro, sazonado, de una gestación plurisecular. A esta constitución política equilibrada y armónica no es comparable otra alguna (40). El perfecto orden funcional de las instituciones constitucionales y su eficacia provoca en Escipión aquellas frases admirativas, con que este eximio personaje del diálogo cierra el libro primero de *De republica* (41).

Roma posee un genio asimilador que opera el milagro de dar carta de naturaleza a instituciones extrañas, romanizándolas y consiguiendo así que entren, sin violencia, a integrar las propias estructuras jurídicas y políticas. Quizás aquella frase de Manlio en que con cierto deje arrogante afirma que nada han influído en la educación y formación mental del romano artes y disciplinas importadas, y sí tan sólo las autóctonas, sea recusable por jactanciosa. Es, sin duda, más exacto el pensamiento de Escipión al ponderar la sabiduría de los antiguos, los

(37) Cuando *esset optimi cuiusque ad illam vim dominationis adiuncta auctoritas*. CICERÓN: *De rep.*, II, 9, 15. CICERÓN emplea esta palabra en una acepción moral, como tiene también en nuestra lengua, cuyo contenido constituye en el régimen que instaura AUGUSTO, el *substratum* ético en que se basa el poder del *princeps*.

(38) CICERÓN: *De rep.*, I, 41, 64.

(39) CICERÓN: *De rep.*, I, 45, 69.

(40) *Non in unius esset ingenio sed multorum, nec una hominis vita sed aliquot constituta seculis et aetatibus*. (CICERÓN: *De rep.*, II, 1, 2.)

(41) CICERÓN: *De rep.*, I, 46, 70.

cuales, adoptando las cosas de otros países, las mejoraron (42). La frase de Escipión, sobre ser más veraz que la de Manlio, es también más elegante, porque después de ese cálido elogio que tributa al genio asimilador de Roma y de afirmar que la firmeza y solidez de sus instituciones no se deben al azar, sino que ambas han sido conseguidas *consilio et disciplina*, añade, sin duda para atenuar el matiz orgulloso y chovinista que pudiera tener esta afirmación, que también la fortuna (*non adversante fortuna*, dice) tuvo su parte en la grandeza de Roma. Y, siguiendo con el elogio de Roma, afirma Escipión que su mismo emplazamiento no pudo haber sido escogido con mayor acierto.

El lugar de asiento de la *urbs* fué elegido, dice, *incredibili opportunitate* (43). Su fundador no quiso hacerla ciudad marítima, levantándola *in ostio Tiberino*, por ejemplo, para no exponerla al peligro de ataques que amenazan especialmente a las ciudades costeras. Y no sólo es el ataque enemigo el peligro a que están expuestas estas ciudades. Soportan otro todavía más grave: el de la fácil variación de su fisonomía moral, la *mutatio morum*, el cambio de costumbres; porque si bien su ventajosa situación les depara por lo común una fácil prosperidad, no es menos cierto que son muy accesibles a modos exóticos y fermentos extraños que estragan las propias virtudes (44). Generalmente los habitantes de estas ciudades no suelen tener la reciedumbre de carácter propia de las gentes de tierra adentro. Las gentes marítimas, dice Cicerón en forma inmejorable, «*non haerent in suis sedibus*», no arraigan en sus sedes, tienen un ánimo viajero y vagabundo, *volucris semper spe et cogitatione rapiuntur a domo longius*, y, aunque físicamente no se muevan y permanezcan en sus ciudades, tienen siempre su ilusión puesta en el cambio incesante de ambientes y paisajes (45). Por esto aquel rey fundador, al elegir solar para la *urbs*, supo, con gran sabiduría, escoger uno que, ofreciendo las ventajas propias de las ciudades marítimas, no corriese el peligro que a éstas amenaza. ¿Y qué emplazamiento podía ser mejor para Roma que el que tiene, junto a un río de curso igual y perenne y con ancha desembocadura en el mar? (46).

La forma política en los inicios de Roma fué, como es sabido, una monarquía electiva, pues a la sangre real se prefiere la *sapientia regalis* (47). Con Servio

(42) ... *etiam aliunde sumpta meliora apud nos multo esse facta quam ibi fuissent unde huc translata essent atque ubi primum extitissent*. (CICERÓN: *De rep.*, II, 15, 29 y II, 16, 30.)

(43) CICERÓN: *De rep.*, II, 3, 5.

(44) *Et importantur non merces solum adventiciae sed etiam mores ut nihil possit in patriis institutis manere integrum*. (CICERÓN: *De rep.*, II, 4, 7.)

(45) *Etiam cum manent corpore, animo tamen exulant et vagantur*. (CICERÓN: *De rep.*, II, 4, 7.)

(46) CICERÓN: *De rep.*, II, 5, 10.

(47) BÜCHNER: *Einleitung*, cit., pág. 33.

Tulio es otorgada al pueblo la facultad de elegir sus reyes. Ciertamente que la distribución en clases y centurias se hace de modo que la mayoría resulta siempre una coincidencia de sufragio de las clases acomodadas, de los *beati possidentes*, ya que con votar los equites y la primera clase en un mismo sentido, se da la *vis populi universa*. Una privación del derecho electoral a las clases económicamente modestas habría sido injusto, pero conceder a la gran masa una preponderancia decisiva hubiese entrañado gravísimo peligro (48).

En la Constitución romana, el poder de decisión corresponde realmente a la clase que se presume más interesada en el buen funcionamiento del Estado (49).

La primitiva monarquía degenera en tiranía con el último de los reyes. Atormentado por el crimen que cometiera en la persona de su predecesor, la constante acusación de su propia conciencia llega a privarle del uso de la razón, degenerando en aquella monstruosa figura de tirano tan elocuentemente anatematizada por Cicerón (50).

Cuando merced a un hecho histórico bien conocido termina la monarquía para dar paso a una nueva forma de gobierno, el poder en ella es detentado por la oligarquía senatorial. El pueblo, en realidad, puede poco, y la germinada magistratura consular representa un poder limitado por razón de su temporalidad y de su colegialidad. Es el Senado, el que con su tono templado y ecuánime, ejerce una verdadera hegemonía política. Viene a ser una forma de despotismo ilustrado, cuyo lema podía ser muy bien *pauca per populum*. La rectoría del Senado es garantía eficaz contra innovaciones y radicalismos peligrosos; la misma función legislativa comicial está en su ejercicio subordinada al *placet* senatorial: *populi comitia ne essent rata, nisi ea patrum adprobavisset auctoritas* (51). Estos senadores o *patres* tienen, como su propia denominación está indicando, una función paternal. Su sabiduría política, su gran experiencia y sus virtudes, les hace acreedores al afecto y al respeto de los ciudadanos. En los senadores ven los *cives* la más alta representación de la romanidad.

Por otra parte, como afirma Lübtow (52), los romanos no admitieron el principio de la división de poderes. Efectivamente, los comicios son competen-

(48) ... eoque ita disparavit ut suffragia non in multitudinis sed in locupletium potestate essent, curavitque, quod semper in re publica timendum est, ne plurimum valeant plurimi. (CICERÓN: *De rep.*, II, 22, 40.)

(49) Et is valebat in suffragio plurimum, cuius plurimum intererat esse in optimo statu civitatem. (CICERÓN: *De rep.*, II, 22, 39 y 40.)

(50) R. PARIBENI: *Storia di Roma. Le origini e il periodo regio. La Repubblica fino a la conquista del primato in Italia*. Bologna, 1954, págs. 75-76.

(51) Tenuit igitur hoc in status rempublicam temporibus illis, ut in populo libero pauca per populum pleraque senatus auctoritate et instituto ac more gerentur (CICERÓN: *De rep.*, II, 32, 56.)

(52) LÜBTOW: *Blüte u. Verfall der römische Freiheit*, Berlín, 1953, pág. 48.

tes para legislar, para elegir los magistrados y para juzgar. El Pretor al propio tiempo que ejerce funciones puramente administrativas, puede crear y crea Derecho. Supuesta y admitida esta promiscuidad de funciones en los diversos órganos del Estado, es evidente que en la constitución romana se da una clara delimitación de actividades, de tal modo, que no pueden interferirse unos órganos en las funciones propias de los demás, funciones que, aunque dispares y múltiples como hemos visto, corresponden con exclusividad a cada órgano estatal.

En una plena normalidad constitucional, estos órganos con las atribuciones que les son propias deben funcionar guardando un perfecto equilibrio, es preciso que se dé lo que Cicerón llama la *aequabilitas*, esto es, la reglada mecánica de las funciones públicas y la inteligente y armónica compensación de poderes (53).

Estos tres elementos, poder de los magistrados, autoridad en los órganos de consejo y libertad en el pueblo, son los propios de la república romana, y cuando tales elementos actúan dentro de la esfera de atribuciones que les es propia, se da, como hemos dicho, la plena normalidad constitucional.

Con todo, la forma del Estado romano, integrada por esos elementos, no cumple el ideal de perfección funcional, no realiza plenamente esa exigencia de *aequabilitas* a que Cicerón se refería, de ahí que las concepciones políticas se polaricen hacia ideales de perfección variables en las diferentes épocas históricas.

Así, por ejemplo, en la laguna de que adolece el párrafo 66 del libro II de *De republica*, Escipión abogaba por la creación de un *rector* único de la *res publica*. Para apoyar esta su postura ideológica, aduce el ejemplo del elefante y el *cornach*. Este desde su montura, rige y gobierna una bestia enorme, la lleva donde quiere y una leve insinuación táctil o una voz consigue la obediencia de la fiera (54). La aptitud para regir y gobernar, sólo un hombre de calidad relevante la posee, pues sólo él es capaz de mantener la concordia, la cual, por otra parte, no puede conseguirse sin la justicia. Como dice nuestro autor, esa armonía, esa paz *sine iustitia nullo pacto esse potest* (55).

La justicia es fundamento de la vida del Estado. Carneades, haciendo gala

(53) *Nisi aequabilis haec in civitate compensatio sit et iuris et officii muneris, ut et potestate satis in magistratibus et auctoritatis in principum consilio et libertatis in populo sit, non posse hunc incommutabilem reipublicae conservari statum.* (CICERÓN: *De rep.*, II, 33, 57.)

(54) ... *Sed tamen est ille prudens, qui ut saepe in Africa vidimus, immani et vastae insidens belvae coercet et riget belvam quocumque volt, et levi admonitu aut tactu inflectit illam feram.* (CICERÓN: *De rep.*, II, 40, 67.)

(55) CICERÓN: *De rep.*, II, 42, 69.

... su genio dialéctico, elogiando un día la justicia para combatirla al siguiente, provoca la reacción defensiva de Catón, el cual, al percibir el peligro que entrañaba para la salud moral de Roma la penetración de semejantes frivolidades y sofismas, insta por todos los medios a su alcance la expulsión de aquel filósofo cuyas versatilidades ideológicas tanto pugnaban con la *gravitas* romana (56).

Philo, en el diálogo de *De republica*, utiliza los argumentos esgrimidos por Carneades contra la justicia, partiendo de una concepción relativista del Derecho inspirada en la contingencia y variabilidad de éste en los distintos países y a través de las diferentes épocas. Esta incesante variación y divergencia que ofrece el Derecho, según se considere en una u otra época, en este o en aquél lugar, constituye para Philo un argumento concluyente en contra de la existencia de un Derecho que derive de la naturaleza, de un Derecho realmente natural, pues si existiera un Derecho inspirado en unos principios de justicia vinculativos en todos los tiempos y para todos los países, contrariamente a lo que ocurre, habría un Derecho invariable y de validez perpetua.

Fácil es, sin embargo, advertir la escasa fuerza suasoria del argumento de Philo. Si fuese, dice, el Derecho natural tan palmario y evidente como la sensación gustativa de amargo o dulce, lo es para nuestro paladar, los criterios de lo justo y de lo injusto serían idénticos en todos (57). El símil argumental es —hay que reconocerlo— poco feliz, pues lo frío y lo cálido, lo amargo y lo dulce, no lo son en el mismo grado para todos, sino que depende su intensidad de la reacción sensorial, que no es la misma en todos los sujetos. Para negar la existencia de un Derecho natural insiste en la caprichosa variedad de leyes, en su contingencia. ¿Dónde se da, nos dice, un remoto indicio de inspiración

(56) Es oportuno recordar que lo más destacado de la sociedad de tiempos de CÍCERÓN, sentía una gran admiración por la cultura griega, no ciertamente por las degeneraciones de ésta, encarnadas en aquellos tipos inconsistentes, charlatanes y de dudosa moral, llamados en tono despectivo por las gentes *graeculi*. CÍCERÓN, formado, como es sabido, en la cultura griega, se esforzó por introducirla en Roma, pero sintió como una especie de pudor en exhibirla y alardear de poseerla ante la masa, por no pugnar con las fuertes corrientes nacionalistas imperantes a la sazón en la *urbs*. Lo dice en un reciente trabajo K. JAX: *In scharfen Widerspruch zu den oben festgestellten offenen Behauptnis zu den Bildungswerten der griechischen Kultur und ihrer Verteidigungsteht nun scheinbar die hin und wieder hervortretende Scheu, vor seinen Landsleute einzugehen und zu zeigen, welche Fülle von Wissen er der Beschäftigung mit griechischer Wissenschaft verdanke... Hierher gehört es schliesslich, wenn er als Redner vor der Masse des Volkes sich fast nur auf exempla aus der römischen Geschichte beschränkt und seine Geringschätzungen den Griechen gegenüber kaum je verhehlt.*» (*Ciceromana*, año I, fasc. I, Firenze, 1959, pág. 155.)

(57) ... *Si esset* (el Derecho natural), *ut calida et frigida et amara et dulcis, sic essente iusta et iniusta eadem omnibus.* (CÍCERÓN: *De rep.*, III, 8, 13.)

de estas normas contingentes y variables, en principios de Derecho natural, en una justicia superior?

Ius autem naturale esse nullum, no existe el Derecho natural, proclama Philo. El hombre, instintivamente, persigue en todo su propio provecho, y en el fondo más auténtico e insobornable de su propia conciencia, no reconoce otro Derecho que el de realizar sus fines egoístas. *Iura sibi homines pro utilitate sanxisse*, los hombres crearon el Derecho para su utilidad, afirmaba Carneades (58), y precisamente porque la utilidad de que el hombre persigue no es una y la misma siempre, también el Derecho es circunstancial y variable. Si los hombres y todos los seres animados son movidos por esa tendencia a conseguir su propia ventaja, forzosamente habremos de llegar a la conclusión que Carneades enuncia en forma dilemática: *aut nullam esse iustitiam aut si sit aliqua summam esse stultitiam quoniam sibi noceret alienis commodis consulens* (59). Según Philo, pues, o no hay justicia o si la hay es una gran necesidad, ya que en ocasiones, y contradiciendo ese instinto utilitario radicado en la misma esencia del ser animado, esa justicia cuyo *substratum* ético es infinidad de veces altruísta, nos obligará a procurar el bien de los demás (*alienis commodis*), sacrificando nuestro egoísmo.

La contundencia de esta conclusión a que conduce el escarceo dialéctico de Carneades no cede ante las gravísimas consecuencias políticas que de ella derivan por la misma Roma, dueña entonces del Orbe. Si el imperio de Roma restituyese, siguiendo los dictados de la justicia, todo aquello de que se adueñó, su gentes, indefectiblemente, volverían a habitar en cabañas y a vivir una vida mísera y estrecha.

Carneades trasladaba sus consecuencias a la esfera privada. Planteábase el supuesto del dueño de una casa que conoce los vicios de la misma, su escasa solidez, su insalubridad. ¿Dará a conocer estos defectos al comprador de esta casa o los silenciará? Si lo primero, será como él dice *bonus quidem quia non faller*, bueno porque no engaña, pero necio también, porque conseguirá un precio bajo o no la venderá (*stultus iudicabitur*). Si oculta, en cambio, los vicios del edificio, será prudente porque atiende a su provecho (*erit quidem sapiens quia rei consullet*), pero al mismo tiempo malo porque defrauda (*sed idem malus quia faller*) (60).

Y qué diremos —prosigue— de aquellos casos en que no se puede obrar justamente sin exponer la propia vida. La justicia prohíbe matar a un semejante, apropiarse de lo ajeno. Supongamos ahora que una nave naufraga y que

(58) LACTANCIO: *Inst.*, 5, 16, 2, 5.

(59) LACTANCIO: *Loc. cit.*

(60) LACTANCIO: *Loc. cit.* e *Inst.*, 5, 16; 5-13.

un hombre que viajaba en ella ve que otro náufrago más débil se ha apoderado de una tabla con la que pretende salvarse. Si aquél procede cuerdamente —dice— procurará salvar su vida privando por la fuerza de su tabla al que está asido a ella, pero si *mori maluerit quam manus inferre alteri*, esto es, si prefiere morir que causar violencia injusta a un semejante, será justo pero también estulto por salvar la vida del otro sacrificando la propia.

De los casos que Carneades enumera y de la digresión de Philo, se desprende la inconciliabilidad de la *sapientia* y la *iustitia*. La *sapientia* debe aquí ser entendida como cordura, sensatez, sentido práctico, que excluye todo sacrificio, toda renuncia a la propia utilidad en aras de un principio superior y altruista, de un imperativo, en fin, de justicia. Lo natural en el hombre es seguir el impulso egoísta que nos lleve a la consecución de nuestro fin, aunque para alcanzarlo sea forzoso causar daño a un semejante. En esta tendencia natural, egoísta y utilitaria, se apoya Carneades para proclamar la radical incompatibilidad entre lo que él llama *sapientia* o arte de vivir para satisfacer las exigencias de nuestro yo sin tener para nada en cuenta a los demás, y la *iustitia*, que es el conjunto de imperativos que nos impone los sacrificios más graves y costosos, antes que causar un daño a uno de nuestros congéneres.

Esta misma trágica antinomia se observa en la esfera propia del Derecho público. En efecto, la *sapientia* entendida al modo de Carneades, nos incita a aumentar por cualquier medio nuestro poderío y nuestras riquezas, a ampliar la extensión de nuestra patria a expensas del país limítrofe y así, conforme a este criterio, el mejor elogio que puede hacerse de un general —afirma— es decir de él: *finis imperii propagavit*, lo que generalmente viene a implicar el panegírico del despojo.

Incremento de poder, ampliación del solar en que se asienta un Estado, conseguir el mayor número posible de súbditos (*imperare quam plurimis*), tales son los imperativos de la *sapientia*. Los de la justicia son radicalmente antagónicos: respetar a nuestros semejantes todos, *parcere omnibus*; procurar el bien de todo el género humano, *consulere generi hominum*; dar a cada uno lo suyo, *suum cuique reddere*; abstenerse de lo ajeno, *aliena non tangere*. Con este antecedente, Philo llega a plantear la grave cuestión de la legitimidad o ilegitimidad de las conquistas llevadas a cabo por el pueblo romano. Esta Roma que siendo en sus orígenes ciudad minúscula, llegó a convertirse con el transcurso del tiempo en un extenso imperio, ¿se ha engrandecido siguiendo los dictados de la *sapientia* o los de la justicia? (61). Tal vez cupiese aplicar a las conquistas de Roma el pensamiento que expresa la respuesta de aquél famoso pirata, el cual al preguntarle un romano qué criminal impulso le había llevado a tener el

(61) CICERÓN: *De rep.*, III, 15, 24.

mar bajo su dominio, contestó: *eodem quo tu orbem terrae*, el mismo que te ha llevado a tí a sojuzgar toda la tierra (62).

Y después de contrastar la gran estimación social de que goza generalmente el poderoso con el poco aprecio que la sociedad dispensa a la virtud auténtica, traslada esta misma consideración a la esfera pública y concluye que no hay Estado que no prefiera dominar con injusticia que servir justamente (63).

Un eco moderno del pensamiento de Philo puede hallarse en la doctrina de Ihering, expuesta en aquel su conocidísimo libro *Der Zweck im Recht*. Según Ihering, nada en el mundo acaece por sí mismo, nada es *causa sui*, todo es consecuencia de algo anterior, *einer vorangegangenen andern*. Es la llamada ley de causalidad. Esta ley, prosigue Ihering, afecta también a la voluntad, ya que sin un motivo suficiente, tan inconcebible es un movimiento de la voluntad como un movimiento de la materia. La libertad de nuestra voluntad entendida con el significado de que la voluntad se mueve con una perfecta espontaneidad, sin un motivo impulsor *ohne irgend einen treibenden Grund*, constituye un palmario absurdo (64). Los movimientos de nuestra voluntad precisan también de un motor. En la naturaleza física opera una causa de índole mecánica, en la voluntad en cambio, el motivo es de carácter psicológico y final. El hombre actúa no por qué, sino para qué. *Kein wollen ohne Zweck*, no se da un querer algo sin una finalidad, tal es el principio que Ihering sienta en las primeras páginas de su libro.

El fin que mueve la voluntad del hombre es egoísta, un egoísmo como lo entiende Ihering, que incluso persigue el bien de los demás, porque —dice—: *es gibt kein Handeln für andere, bei dem das Subjekt nicht zugleich etwas für sich will* (65), esto es, no hay acción altruista en que la persona que la realiza no pretenda algo para sí. La naturaleza solamente puede conseguir del hombre que coopere en la realización de sus fines, moviendo en él la palanca del propio interés, del egoísmo.

No podemos detenernos en el análisis minucioso de la exposición de Ihering, en la explicación de cómo se produce la coincidencia del interés egoísta del individuo, con el fin que la colectividad persigue, de modo que, esforzándose aquél en la consecución del propio interés, realiza también, sin proponérselo siquiera y al mismo tiempo, el fin colectivo.

Contra las doctrinas expuestas, Cicerón afirma sin reservas la existencia de un Derecho natural y lo define con palabras, que por ser tan conocidas no pre-

(62) CICERÓN: *De rep.*, III, 15, 24.

(63) CICERÓN: *De rep.*, III, 17, 27 y 18, 28.

(64) IHERING: *Der Zweck im Recht*, Leipzig, 1923, págs. 1 y 2.

(65) IHERING: *Ob. cit.*, pág. 27.

cisa transcribirlas (66). La verdadera y suprema raíz del Derecho se halla, según Cicerón, en la naturaleza o, más precisamente, en Dios (67). Es Dios el creador del Derecho natural, un Derecho que no está condicionado espacial ni temporalmente, que es el mismo en Roma que en Atenas y que por no admitir la dispensa de su obediencia es también universalmente obligatorio (68). El Derecho positivo, en cambio, es inferior, sujeto a variaciones de espacio y tiempo y basado en consideraciones de oportunidad y conveniencia, más que en la razón.

No todo lo que la ley positiva ordena es obligatorio porque ese Derecho superior, ese *ius naturae*, puede impedir la obligatoriedad del precepto positivo cuando éste pugne con el Derecho natural.

Cicerón, sin embargo, de esta doctrina tan noblemente por él sustentada, no llega a la consecuencia lógica que de ella deriva, a saber: la condena de la esclavitud. Ciertamente que preconiza con machacona reiteración la necesidad de tratar bien al esclavo, y es bien sabido que predicó con el ejemplo, practicando aquél principio que él mismo enunciara: *etiam adversus infimus iustitiam esse servandam* (69), esto es, la justicia aun a los más humildes es debida.

La posición de Cicerón no tiene, sin embargo, en lo que a este problema se refiere, la admirable contundencia de la de Aristóteles, para quien, si es cierto que los hombres, por virtud de la ley νόμος son libres o esclavos, por naturaleza, en cambio, en nada difieren unos de otros φύσει δ' οὐδεν διαφέρει (70).

JOSÉ SANTA CRUZ TEIJEIRO

(66) CICERÓN: *De leg.*, 1, 6, 18; *De rep.*, III, 22, 33.

(67) *Repetam stirpem iuris a natura, qua duce* (*De leg.*, 1, 6, 20 in fine).

(68) CICERÓN: *De leg.*, 2, 4, 8.

(69) CICERÓN: *De off.*, 1, 13, 41.

(70) ARISTÓTELES: *Pol.*, 1253 b, 20.