

**EL ALMA POLÍTICA Y EL ALMA DEL MUNDO EN LA
DOCTRINA FILOSÓFICA CICERONIANA**

El tema que nos convoca en esta circunstancia, a saber las “*el alma político y el alma del mundo en el Discurso Pro Marco Marcello*” no pretende tomar distancia de la temática general de la XXXV Semana Tomista Argentina sino todo lo contrario, pues creemos necesario, ante una realidad que se auto construye en el discurso convulso de falsos políticos, volver la mirada a la raíz greco-romana-hispánica que ha informado, de manera inteligible, nuestra tierra naturalmente, y por destinación, argentea. Por otra parte vertebraremos esta presentación con los lineamientos generales del pensar político del Doctor Angélico, pues a pesar de que la fuente inmediata ha sido la obra aristotélica y agustiniana, reverbera en el aquilate la comprensión preclara de la forma inteligible romana. Ahora bien la obra ciceroniana podría ser tratada desde tres aspectos: **1.** La importancia del discurso como “*Pro Marcello*” como obra literaria, que permite inferir una simetría en tensión para con César, que el mismo orador define como sostenida en la “*amicitia, familiaritas et consuetudinis*” tal como aparece en la trama textual de su obra “*De Provinciis consularibus*”, **2.** la ubicación del discurso en el seno del “*imperium emergens*” que finalizará su consolidación tras el principado de Augusto, hecho de singular importancia ya que el esbozo de las virtudes políticas que Cicerón avizora en César constituirá a su vez una metonimia por cuanto éste es símbolo de una otra realidad que es la occidental institución republicana en orden a una nueva y singular forma de gobierno y **3** el discurso en cuestión no puede separarse de la visión teológica de la República y de su relación para con la proporción del cosmos entero tal como aparece en su obra “*De Republica*”, esencialmente en el libro VI o “*De somno Scipionis*”, escrito que ya estaba compuesto, al menos en un tercio, en la primavera del año 54 a.C, razón por la cual es claro que las virtudes del político delineadas en el “*Pro Marcello*” constituyen el reverbero de la justicia o proporción del cosmos, de allí que la “*pietas*” del entramado de la obra “*De Republica*” sea el marco semántico, teológico y metafísico de la “*clementia*” del discurso en cuestión.

Dados estos tres aspectos nos centraremos en delimitar los hábitos morales del alma política ciceroniana, y decimos “*anima*” al considerar que ésta es una cierta partícula desprendida del Fuego divino o del alma universal – “*divinae particula aerae*” – “*symphes emin pneuma*” – siendo una participación en el alma del universo o “*eheemonikov kai pronoia*” que torna al orbe en realidad ordenada e inteligible. De alguna manera esta

comprensión metafísica fundamental aparece en la urdimbre tomista al afirmar un orden de participación monárquico del cosmos en el Ser y en la Inteligencia Divina¹, principio rector de la operación natural y humana. La primera gran afirmación ciceroniana es contundente: “*Tu modum vitae tuae salute rei publicae definies*” (Pro Marcello VIII, 25)², concepción que guarda simetría con la noción estoica de Posidonio de Apamea sobre la constitución metafísica y teológica del cosmos. La totalidad del orbe existente presenta las notas de un cierto monismo cósmico, que lejos de aniquilar la multiplicidad, da cohesión esencial a la totalidad de lo disperso y diverso. Este cosmos, como unidad bella y absoluta de la diversidad de los seres, se constituye como tal en tanto está inhabitado por el Pneuma, que penetrándolo todo, da vida, movimiento, inteligencia, racionalidad y unidad, otorgándola una cierta *sympatheia* metafísica. Esta misma comprensión emerge en el pensar del aquilate cuando afirma, pues así como el cosmos es gobernado por una Causa Primera, y orientado a la misma Causa Final, así el mismo gobierno es participación en la unidad por encima de toda unidad, de allí que “gobernar no es otra cosa que dirigir las cosas a su fin natural”. Por otra parte se avizora que la doctrina ciceroniana acerca del mundo y del alma del mundo ha sido tomada de la obra de Zenón de Citio, pues el romano, al explicar lo referente al supremo bien y el supremo mal, cita a Zenón en aquello que dice: “*el supremo bien, (...) consiste en eso que los estoicos llaman concordia (homología) y nosotros adecuación (convenientia)*”³. Dicho esto puede entenderse que el homologarse estoico, o hacerse uno con el Lógos o Razón primera y eterna, que Cicerón define con el sustantivo “*concordia*” importa una cierta “*convenientia*” o adecuación para con el bien supremo, tal que la bondad de todo lo cosmos es efecto de la unidad en la Unidad Primera de la Razón Eterna, por lo cual tanto la metafísica, como la física ciceroniana, surte de una cierta teología primigenia. Ya en el exordio del discurso de agradecimiento que Cicerón pronunciara ante César y ante el Senado, por la restitución que el primero hiciera de Marcelo a la República aparece una primera virtud la de la **mansedumbre** que irrumpe en la especificidad de la **clemencia**: “*Tantum enim mansuetudinem, tam inusitatum inauditamque clementiam (...) tacitus praeterire nullo modo possum*” (P. M. I, 1). Cicerón ha demarcado, en esta sentencia exclamativa, dos prerrogativas esenciales que atienden, respectivamente, al **espíritu** – “*animus*” – como a la condición natural del político. Ellas son la **mansedumbre** y la **clemencia**, que surten de un alma moderada y cincelada por

¹ Santo Tomás de Aquino, “*Comentario a la Política de Aristóteles*”, Ed. EUNSA, Pamplona, Proemium, Lectio I.

² Ciceron, “*Pour Marcellus – Oeuvres Completes*”, Société d’Édition Les Belles Lettres, Paris, 1952. (En adelante P. M.).

³ Cfr. “*Los estoicos antiguos – Fragmentos*”, Editorial Gredos, Madrid, 2002, Frag. 289, p. 93.

la sabiduría. De esta forma la “*mansuetudinis*”, cuyo término proviene de la unidad entre “*manus et suesco*”, es decir la “*contención de la obra específica de la mano o de la fuerza*” es una cierta dulzura del espíritu que brota de aquel que ha sabido **vencer sobre sí mismo** – “*te ipse vicisti*” (P. M. IV, 12). Atendamos a estas virtudes desde una doble línea interpretativa, a saber histórica y semántica:

a. Desde una interpretación histórica o estoikhética podemos afirmar que la mansedumbre implica la distinción ciceroniana entre “*hostis*” e “*inimicus*” que a su vez se fundamenta en la tensión existente entre la perspectiva política cesariana sostenida en el favor del “*populus*” que parecía atentar a la unidad de la aristocracia del Senado, y por ello a la esencia misma de la República, y por otro lado la perspectiva ciceroniana, que partidaria de la política conservadora de los “*boni*”, velaba por la integridad senatorial como alma de la vida de la República. Hay que afirmar que el orador romano es heredero de la perspicua visión política sostenida por el historiador griego Polibio que vivió en Roma entre los años 167 al 151 a.C. Polibio es quien por primera vez describe la república romana como el equilibrio perfecto de la monarquía (los magistrados), de la aristocracia (el senado) y de la democracia (el pueblo), hecho que supone que la política polibiana, sostenida a su vez en la interacción jurídica del “*ius agendi*” y del “*ius impidendi*”, se soporta en el principio metafísico de la unidad o monarquía del cosmos, que regulado por un único principio eterno y racional, permite una gradación perfecta de seres ordenados en planos de perfección. De allí que la monarquía, como forma pura de gobierno, sea el alma misma de la República, que opera por medio de la aristocracia del Senado en orden a la unidad del pueblo en el bien. Cicerón, cien años después, finca su crítica a César basado en este mismo principio por el cual comprende, que tanto Mario como César, al colocar un excesivo poder en el elemento democrático, quiebran el equilibrio de la vida política de la República al quitar del horizonte la unidad de la monarquía como eje vertebrador y cuya causa ejemplar es el imperio de la Razón o Lógos Eterno. Bajo esta línea de reflexión histórica la primera virtud en cuestión no significaría más que la contención de César en el ámbito de la facticidad de la ley romana.

b. Desde una interpretación semántica, la “*mansuetudinis*”, no es sólo la contención dentro del ámbito de la ley, sino que es una virtud por la cual el alma adquiere cierta fijeza en la medida en que participa de un principio de permanencia. Es factible, que la raíz subyacente de la voz “*mansuetudinis*” guarde relación con el verbo latino “*manere*”, que significa “permanecer”. La misma raíz estructural del verbo en cuestión se encuentra en la base del sustantivo latino “*mansio-mansionis*”, por lo que queda estatuida una relación semántica entre esta voz y el sustantivo “*mansuetudinis*”. Desde esta línea de interpretación la primera

virtud es un hábito del alma por medio del cual queda radicada en la inhabitación de un principio de permanencia. Así puede entenderse, que para Cicerón, el “*dictator*”, en tanto ha conservado las instituciones republicanas, que radican a Roma en el plexo de la eternidad del mito, como lo ha visto Virgilio al unir el surgimiento de Roma con la épica del héroe troyano Enéas, permanece en el orden de lo en sí, y por lo tanto, conserva la esplendencia de la urbe política en la unidad monárquica del cosmos. Si bien Santo Tomás no parece ubicar esta virtud como propia del alma política, sí la perspectiva de su “contención en el orden” emerge cuando, al ubicar la causa final del político, que no es otra que el bien común, y la de la ley misma, hace radicar la totalidad en el punto unitivo de la “*virtus*”⁴, que no es sino el reverbero de la “*tranquillitatis libertas*” ciceroniana. Ahora bien, junto a esta primera virtud se encuentra, según el texto ciceroniano, una segunda, a saber la de la “*clementia*”. La perífrasis afirma: “*Tantum enim mansuetudinem, tam inusitatam inauditamque clementiam*” (P. M. I, 1). Explicaremos esta virtud teniendo en cuenta las dos líneas interpretativas dichas *supra*:

a. Desde una interpretación histórica o estoikhética la clemencia de César debe entenderse a partir de la tensión de las facciones políticas, saber la de los “*boni*” y del “*populus*”. Desde esta perspectiva la clemencia se ubica en el cruce de la actividad militar y la práctica política. “*En la esfera práctica militar, colectiva por naturaleza, la clemencia aparece construida como el acto individual de César, que lo diferencia y distancia de los otros vencedores de una guerra civil*”⁵. Concebido esto, la clemencia operaría dentro del marco de la “*liberalitas*” y del “*beneficium*”, vale decir dentro del contexto de una “*gratia*” que se concede, no por justicia, sino por liberalidad de quien detenta el poder. En primer lugar Cicerón antepone, a la expresión de la virtud en sí, dos adjetivos calificativos, cuales son: “*tam inusitata inauditaque*”, tal que la clemencia, no sólo es real, sino también “inusitada e inaudita”. Esto guarda relación con una expresión emergente del tercer discurso “*Pro Rege Deiotaro*”, cuando dice: “*quae semper in civili victoria sensimus, ea te victore non vidimus*” (Pro Rege Deiotaro, 32) – *siendo tú el vencedor no hemos visto aquello que siempre experimentamos en una victoria civil* – por la que podría entenderse que la temperancia cesárea es sólo una “*gratia*” expresiva de su función como “*dictador*”.

b. Desde una interpretación semántica la virtud en cuestión supone una cierta “*inclinatio mentis*”. La voz “*clementia*”, compuesta por el verbo “*clinare*” y el sustantivo “*mens-*

⁴ Santo Tomás de Aquino, “*Comentario a la Política de Aristóteles*”, op.cit., Libro II, nro. 297.

⁵ Marco Tulio Cicerón, “*Pro Marcello – Discurso de agradecimiento por el perdón de Marcelo*”, Centro de Estudios Latinos de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 1999, introducción, traducción y notas de Elisabeth Caballero de Del Sastre, Darío Maiorana, Beatriz Rabaza, Alicia Schniebs, en “*Comentarios*”, p. 58.

mentis”, implica una orientación natural del alma a la benignidad o al caído. Pero esta consideración debe interpretarse, no sólo desde el andamiaje etimológico, sino desde la perspicuidad metafísica y física de los estoicos antiguos. Ya Crisipo concebía que el mundo físico estaba constituido por una armonía de opuestos en perfecta gravitación o inclinación de uno para con otro, así el agua y la tierra, pesados y pasivos tienden hacia abajo, hacia el centro del mundo-cosmos, mientras el aire y el fuego son ligeros y activos tendiendo hacia arriba. En el intervalo medio del cosmos, fuera del cual existe un puro vacío o no-ser, se encuentra la tierra inmóvil y eterna suavemente inclinada hacia todos los opuestos, que al permanecer en una simetría, la coloca en una gravitación exacta, que es su propio bien y belleza. Cicerón sostiene este mismo principio al afirmar, en su obra “*De somno Scipionis*”, lo siguiente: “*todo el universo puedes ver encerrado en nueve órbitas, o mejor esferas, de las cuales hay una exterior celeste, que encierra a todas las demás, como el dios supremo que gobierna y contiene a los otros, y en la que están fijadas aquellas órbitas sempiternas que recorren las estrellas*”⁶, de este modo la física de Crisipo queda superada por la teología ciceroniana al colocar una inclinación, no sólo de opuestos entre sí, sino de una tensión inteligentemente ordenada por un Dios supremo por la cual cada realidad se encuentra inclinada en perfecta proporción para con otra. Esta interpretación, según creemos, es el marco preciso de la virtud de la clemencia. Ella no expresa una particular relación de poder sino una condición o sujeción al principio vivificador del cosmos que sostiene la armonía de los opuestos que conforma un orden de “*audivibilia et visibilia intelligentiae divinae*”. El carácter inaudito de la clemencia de César no se infiere de la pragmática militar con relación a lo que usualmente un tirano realiza habiendo vencido a sus adversarios, sino de la admiración que surge ante un alma que ha logrado temperarse en la proporción del principio primero, y que por ende torna audible, en la textura política, una moderación que de suyo parece inaudible al sólo orden natural humano. Si brevemente analizamos la cuestión de la “mansedumbre y la clemencia” en el angélico podemos comprobar la congruencia para con el texto ciceroniano, si bien en el aquinate estas virtudes estriban en la unidad de la caridad. De alguna manera “las dos orientan al orden, pero mientras la clemencia atiende directamente a atenuar el rigor del castigo, la mansedumbre propiamente hablando apaga la pasión de la cólera”. “*La clemencia, es la templanza en el poder de castigar, una verdadera dulzura del carácter*” (Séneca). ¿Por qué son tan importantes estas dos virtudes? Santo Tomás da la solución al decir que “bajo cierto aspecto, gozan de una verdadera supremacía sobre las otras virtudes que resisten a las malas

⁶. M. Tulio Cicerón, “*Sobre la República*”, op.cit., 17 (4), 17.

pasiones: al reprimir la cólera que impide la libertad de espíritu, la mansedumbre hace que uno sea más dueño de sí mismo; y al atenuar las penas, la clemencia entronca con la caridad, reina de las virtudes, que remedia los males del prójimo y le hace el bien”. Ahora bien atiéndase que Cicerón precisa la causa última que abre la posibilidad de la moderación y que permite el florecimiento de la clemencia, a saber: “**la sabiduría**”. “*Tam denique incredibilem sapientiam ac paene divinam (...) praterire nullo modo possum*” (P. M. I, 1), afirma Cicerón de aquel de quien, por virtud de la fama y de los Dioses, pende la vida misma de la República. Ahora bien, esta virtud particular de la “*sapientia*” comporta, no sólo una condición de la inteligencia o una realidad perfectiva de ésta, sino ante todo una cierta perfección del alma, que templada por el orden, tórnase en remedio que los Dioses ofrecen a la República por “*diversae voluntates civium fuerunt distraeque sententiae*” – P. M. X, 30). Es claro entonces que la noción de la virtud de la sabiduría, que emerge en este texto, y fiel a la filosofía estoica, es presencia, en el “*ordo visibilia*” del “*ordo invisibilia Animi Mundi*”, es decir, la sabiduría del político comporta la presencia del mismo orden del cosmos, cuya armonía entitativa se hace presente en él en tanto éste es principio y unidad de la pluralidad cívica, tal como el Pneuma es principio de unidad y de belleza de todo lo real.

Por otra parte esta virtud bien puede merecer las dos interpretaciones a las que nos hemos sujetado desde el principio.

a. Desde una interpretación histórica o estoikhética la sabiduría del político, concretamente de César, puede ser inteligida como el marco de racionalidad que caracterizó el nuevo proceso político tras la victoria en Farsalia acaecida el 9 de Agosto del 48 a.C. Desde esta línea interpretativa la sabiduría consistiría en una prudente relación para evitar la disgregación romana por la guerra civil entre populares y optimates con la pretensión de abrir un espacio de poder que concluiría en el “*imperium*”. De este modo la sabiduría no sería sino una cierta estrategia del vencedor en orden a una nueva unidad en la cual, la aristocracia del senado, quedaría sujeta a la unidad del “*imperator*”. Bajo esta forma interpretativa, algunos comentaristas del discurso explican el carácter de la “*familiaritas et consuetudinis*” como una mera frecuentación positiva de pareceres pero que en nada supondría la “*consensio amicitiae*” de la que hablará Cicerón en su obra “*Pro Laelio seu De Amicitia*” en el apartado VI.

b. Desde una interpretación semántica la sabiduría, como virtud esencial del alma política, debe entenderse como el conocimiento de lo justo o de lo preciso. Ya en la obra ciceroniana “*Académicos Posteriores II*” se advierte la simpatía de Cicerón con la afirmación de Aristón de Quíos, al reproducir un fragmento del estoico helénico, que dice así: “*Aristón que,*

*habiendo sido discípulo de Zenón, probó con hechos lo que éste con palabras: que no hay nada bueno sino la virtud, ni malo sino lo que se opone, y consideró que nada eran aquellos intermedios que Zenón establecía. Para él (Aristón), el bien supremo consiste en no ser movido, en estas cosas, hacia ninguna de las dos partes, lo cual él llama adiaphoría*⁷. Este fragmento permite inferir que la virtud de la sabiduría, como virtud del alma política, se acerca, en el pesar de Cicerón, más a la impassibilidad estoica - *apatheia* – que a la moderación aristotélica o *metropatheia*, tal como claramente queda expuesto en su obra “*Tusculanas*” IV, 18. En cuanto a la perspectiva tomista la sabiduría “como hábito de los principios más universales y de las primeras causas” supera la nota de orden ciceroniana en tanto se expresa la participación misma del entender en el Intelecto Divino, dicho de otra forma la preeminencia del acto de Ser como fuente de todo orden. Estas virtudes, que en todo político genuino constituyen su deber y su gloria, se ordenan hacia fines específicos: “*constituere iustitiam*” (P. M. VIII, 23) “*revocare fidem*” (P. M. VIII, 23), “*comprimere libidines*” (P. M. VIII, 23) y “*propagare suboles*” (P. M. VIII, 23). Todos estos *facta* delinean al político bajo la imagen de un **médico**, que velando por aquello que **conviene a la Patria** (cfr. P. M. V, 13), soporta el grave destino de “*volnera mederi*” (P. M. VIII, 24). Es en este último deber que sana en donde la virtud de la clemencia del político refulge como manifestación de un alma que deber residir en el orden y que por ello es capaz, no sólo de la consecución de la gloria personal, sino también de la **magnanimidad** que florece siempre junto a la **justicia** (“*tua iustitia et lenitas florescet*” – P.M. III, 12) que no es sino la expresión cabal “*humanitas*” romana. Esto permite comprender que la magnanimidad sea la forma específica por la se realiza el bien de la amistad cívica, como a su vez por la noción y naturaleza de “*imperium*” se actualiza, en el seno de la historia, la unidad entre la fuerza sacra y la potencia telúrica. Dicho de manera sintética la magnanimidad, como el imperio, son las formas propias por las que obra “*una fuerza trascendente, a la vez creadora y ordenadora, con capacidad para actuar sobre lo real y hacerlo obediente a una voluntad (...) tal que si en la noción de imperio hay estreñimiento, éste es creador; no es para sí su propio fin*”⁸. Ahora bien, Cicerón ha sabido agregar una condición particular que brota de la unidad del alma perfeccionada por las virtudes anteriormente expuestas, a saber “*iudicium gravissimum*” (P. M. I, 3) ante aquello que debe hacerse y ante las opciones que deben elegirse, que no es sino el reverbero del *animus moderatus*. Por otra parte la aspiración de inmortalidad del político no constituye un reconcentramiento o movimiento centrípeto de sí por encima de la gloria de la

⁷ “*Los estoicos antiguos – Fragmentos*”, op.cit, Frag. 462, pp. 153-154.

⁸ Pierre Grimal, “*El imperio romano*”, Editorial Crítica, Barcelona, 2000, pp. 7-8.

Patria, sino todo lo contrario, pues en la medida en que permita que **su espíritu se inflame por amor a la Inmortalidad** (P. M. IX, 27) en esa misma medida prevalecerá en su alma el **esplendor de la verdadera gloria**, la **dignidad en la grandeza de ánimo** y el **acierto en el consejo** (cfr. P. M. VI, 19). La vida de estas virtudes, delineadas por Cicerón con una precisa distinción, nos impone la semántica de un alma política cincelada como obra de arte que supone la unidad entre lo histórico y lo sacro creando así a la “*verdadera cultura o humanismo*” lo que en Santo Tomás se presenta al modo de una unidad arquitectónica sostenida en la primacía de la noción del Ser que actúa de unidad, no sólo del orden metafísico, sino también del orden político, pues si fuera del ser sólo se radica la nada, no puede existir orden natural y orden político-social fuera de la primacía del bien la verdad objetiva. Todo alejamiento del orden y del ser irrumpe en la deconstrucción política, más “*si Usted quiere que se obedezca a las leyes, haga que se las ame y, para hacer aquello que es debido, basta con cuidar que se deba hacerlo. Ése era el gran arte de los gobiernos antiguos, en esos tiempos idos en que los filósofos daban las leyes a los pueblos. Pero nuestros gobiernos modernos, que creen tener todo hecho cuando han extraído el dinero, no imaginan que sea necesario o posible ir más allá*”⁹. Nuestras repúblicas mueren en guerras anodinas y en el espesor del discurso falaz, en cambio la arcana República romana moría para parir un Imperio. Gran diferencia y que obra de distingo final.

José María Boetto

⁹ Jean Jacques Rousseau, “*Sur l’économie politique – Oeuvres complètes*”, La Pléiade, París, 1951, pp. 251-252.