

**LA CONCEPCIÓN CICERONIANA DE
REPÚBLICA, LEY Y VIRTUD
PLANTEAMIENTO FILOSÓFICO-JURÍDICO
Y PERSPECTIVA ACTUAL SOBRE SU VIGENCIA**

MARÍA ISABEL LORCA

This paper considers Cicero's political and legal philosophy, focussing on the ciceronian concepts of republic, law and virtue, on which Cicero's systematic construction of the State and the Right rests.

“La república romana se funda en la moralidad
tradicional de sus hombres” (Ennio, *Anales*)

“La sabiduría es lo que necesitamos comprender para vivir
bien, afrontar los problemas centrales y evitar los peligros
en los trances en que se encuentran los seres humanos”

(Robert Nozick, *Meditaciones sobre la vida*)¹

Una detenida reflexión sobre nuestro mundo actual nos puede conducir a un serio replanteamiento de las estructuras político-sociales y de la escala de valores en que éstas aparecen sustentadas. Quizá, resulte muy oportuno una mirada hacia las líneas directrices y argumentos clásicos de la filosofía política y jurídica, para redescubrir inesperadamente en ellos la sorprendente y feliz vigencia en nuestra época contemporánea de su legado.

¹ R. Nozick, *Meditaciones sobre la vida*, Gedisa, Barcelona, 1992, 219, trad. de Carlos Gardini.

En nuestro caso, resultará fecundo detenernos aunque sea brevemente en el pensamiento del jurista romano Marco Tulio Cicerón, que si bien fue un importante hombre del foro romano, adquiriendo gran relevancia en el terreno de la actividad política, no dejó de mostrarnos en sus escritos su clara inclinación a estudiar el fundamento último del Derecho, así como a rastrear en sus indagaciones la mejor forma posible de *república*. De manera que en su obra queda patente su preocupación por la virtud ciudadana y por la ley natural fundamental que ha de servir de suprema legitimación de todo orden jurídico positivo para que éste sea justo. Con lo cual, descubrimos la obra ciceroniana envuelta en un profundo aroma moral. Pues se alza la virtud como el nexo que vincula conectando unos planteamientos con otros, y haciéndonos discurrir desde su filosofía política, de carácter eminentemente práctico, a su filosofía jurídica sin solución de continuidad.

Así, pues, estimamos que ha llegado la hora de rescatar al insigne Cicerón de ese abismo de profundidades en el que le situara alegóricamente el poeta italiano Dante Alighieri, en su *Divina Comedia*², en el *infierno*, compartiendo lugar destinado a lo más granado y honrado del saber, con Sócrates, Platón, Demócrito o el mismo Séneca (canto IV, 141). El retorno –el “eterno retorno” por utilizar la expresión que diera título a la conocida obra de Heinrich Rommen *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*– hacia sus planteamientos políticos, jurídicos y morales, supone abrir la puerta a la esperanza y dejar que la cálida brisa romana, influida por el panteísmo estoico, nos inunde cuando en nuestro momento presente nos enfrentamos al inicio de un nuevo milenio, en el que presentimos un profundo resquebrajamiento en la escala de valores de nuestra civilización occidental.

En un *primer acercamiento*, hemos necesariamente de aludir al libro I del diálogo *De republica*³, por la importancia que dicha

² D. Alighieri, *Divina Comedia*, traducción, prólogo y notas de A. Crespo, Barcelona, 1984.

³ M. T. Cicerón, *Sobre la República*, introducción, traducción, apéndice y notas de A. D’Ors, Planeta, Barcelona, 1995. Vid. v. gr.: R. De Estrada y Burgos, *Cice-*

parte presenta para entrar en el conocimiento de *la filosofía política práctica ciceroniana*. Los diversos interlocutores abordan el tema de averiguar cuál es la mejor forma de gobierno tras haber disertado previamente de forma breve sobre aspectos relativos al mundo físico, discurso que es abandonado, pues, como dice Escipión, uno de los protagonistas del diálogo, “lo relativo a la investigación de la naturaleza o es superior al alcance de la razón humana o en nada afectaba a la vida de los hombres” (10, 15-16). Asumiendo, así, Escipión el llevar el discurso principal a requerimientos de Lelio, que le pide que explique cuál es la mejor forma constitucional de la ciudad, ya que el ser útiles para la ciudad es “el mayor servicio de la sabiduría, y la máxima prueba y máximo deber de la virtud” (20, 33), pues parece ser que “la mejor forma de gobierno de la ciudad era la que nos habían transmitido nuestros antepasados” (21, 34). Para abordar esta problemática se define, como cuestión previa, lo que sea la *república*, diciéndose que la cosa pública es lo que pertenece al pueblo, entendiéndose por tal no todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, “sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual”. A lo que contribuye decididamente la “tendencia asociativa natural de los hombres, pues el género humano no es de individuos solitarios...” (25, 39). La vida virtuosa adquiere, por tanto, en Cicerón una magnitud comunitaria, social, de servicio a la *civitas*. Es decir, los asuntos públicos, o el negocio o gobierno público (*res publica*) conciernen al pueblo, siendo éste objeto de los desvelos de aquel. En este sentido, resulta interesante despejar la cuestión de cuál es la forma que este gobierno adoptará para mejor resolver los problemas o satisfacer las necesidades de todos. Lo cual dependerá en última instancia de la virtud que anime a los gobernantes. Siendo, así pues, la *virtud* el elemento ético aglutinador que actúa de base anudadora común en todo el

rón como escritor y como político, Imprenta de José M. Ducazal, Madrid, 1868, 23, en donde podemos leer: “Como hombre político, mostróse Cicerón animado constantemente del más vivo amor hacia la libertad de su patria. Hasta el fin de sus días mereció Cicerón el nombre de *vir bonus* en la verdadera acepción de la palabra”.

esquema ciceroniano, tanto en su filosofía política práctica como en su filosofía jurídica, esto es, tanto en su preocupación por la organización política del Estado, como en sus reflexiones sobre el fundamento último del Derecho.

Ahora bien toda república necesita para su organización de un *gobierno* (26, 42). Aquí Cicerón establece la clásica distinción, ya tratada por Platón y Aristóteles, entre formas tolerables –aquellas que buscan el bien común–, así: monarquía, aristocracia, democracia, y degeneradas o corruptas –sólo buscan el bien del gobernante– que se derivan respectivamente de las anteriores (tiranía, oligarquía, demagogia), pues toda forma de gobierno con el tiempo inevitablemente degenera, hallándose en una relación cíclica y dialéctica entre sí siempre en la historia. Ninguna de estas formas de república es, empero, la ideal o perfecta (26, 42). La única *forma de gobierno perfecta*, que ha de actuar de modelo por encima de todas es aquella que “se modera por la combinación de aquellas otras tres que antes mencioné” (29, 45). Es decir, es la tendencia a la virtud, a ese “justo medio” o *mesotes* como el Estagirita la denominaba, el único elemento que nos indica con rigurosa fidelidad la forma de gobierno que es adecuada.

Así, Escipión nos dice en un extenso pasaje: “...¿qué puede haber mejor cuando la virtud gobierna la república? Cuando el que manda a los demás no es esclavo de su ambición, cuando él mismo vive todo aquello que predica y exige a los ciudadanos, sin imponer al pueblo unas leyes a las que él no obedece, sino ofreciendo a sus ciudadanos su propia conducta como ley...” (34, 52). O como señala más adelante, al contemplar la prudencia como freno de la ira, que es “una alteración del alma contraria a la razón”, al apuntar que el gobierno debe ser de la prudencia, pues es la parte principal del alma, y “gobernando la prudencia, no tendría lugar la concupiscencia deshonesta, ni la ira, ni la temeridad” (38, 60). De manera que un régimen de gobierno moderado, equilibrado, virtuoso, en definitiva, sólo se contiene en aquella forma en la que vienen a refundirse todas (35, 54). Estamos, pues, en presencia de la idea de *constitución mixta*, a la que podemos considerar como precedente remoto de la división de poderes que alumbrara el genio de Mon-

tesquieu, así como base última en la que encuentra sus primeras raíces nuestro actual Estado de Derecho.

Se torna, por tanto, necesario una mirada hacia los clásicos, pues es allí en donde hallamos los cimientos de nuestra civilización y de nuestra forma de organizarla para alcanzar una adecuada convivencia en sociedad. El reencuentro fecundo con el pensamiento ciceroniano nos muestra en la llaneza y en la profundidad de sus argumentos la plena vigencia de sus postulados. Lo que nos lleva a aceptar las palabras de Escipión que cierran el libro I de su *De republica*: “Digo, pues, solemnemente, así lo pienso y afirmo, que de todas las repúblicas, no hay ninguna que, por su constitución, por su estructura o por su régimen, sea comparable con aquélla que nuestros padres recibieron de los antepasados y nos transmitieron a nosotros” (45, 69).

Así, esa nostalgia constante que lleva a Cicerón a recordar las bondades de una república virtuosa, hace que se lamente tristemente del declive moral de la vida política romana de su tiempo, y manifieste la conveniencia de iluminar el gobierno de la *civitas* desde la honradez y la limpieza de las actuaciones. En este sentido pueden leerse estas palabras de Cicerón que inician el libro V de su *De republica*: “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 cuidó de conservar su forma, al menos, y su contorno. Pues ¿qué queda de aquellas antiguas costumbres en las que decía Ennio que se fundaba la república romana? Las vemos ya caídas en desuso por el olvido, y, no sólo no se practican, sino que ni se conocen ya. Y ¿qué decir de los hombres? Porque las mismas costumbres perecieron por la falta de hombres, un mal del que, no sólo debemos rendir cuentas, sino incluso defendernos como reos de pena capital. No por infortunio, sino por nuestras culpas, –concluye Cicerón– seguimos hablando de república cuando hace ya mucho tiempo que la hemos perdido” (1, 2). Quizá, un certero sondeo psicológico de semejante exposición de principios nos proporcione la clave para entender esa constante alabanza a la virtud que apreciamos en la argumentación ciceroniana.

Es decir, partiendo de la idea de que en la antigüedad clásica de Grecia y Roma lo político y lo moral se mezclaban y confundían en un mismo concepto, pues la virtud tenía una dimensión social, esto es, el ejercicio de la virtud sólo se entendía *ad alterum*, hemos de apreciar, si queremos ser rigurosos, que Cicerón, tras desempeñar una importante actividad pública que culmina con su elección para la suprema magistratura de la nación, el consulado, conoce el exilio y el alejamiento de la vida política incluso ya durante el triunvirato, aunque sitúe ficticiamente este diálogo dos generaciones antes, en el año 129 a.C.

En consecuencia, Cicerón va a postular la idea de *un gobernante ideal* que aparece revestido de virtud. En este sentido puede leerse: “En efecto, como compete la ruta segura al timonel, la salud al médico y la victoria al general, así la vida feliz de los ciudadanos a este moderador de la república, para que esté segura de recursos, abunde en bienes, tenga gran gloria y viva honestamente; quisiera que él fuera el artífice de este principal y noble servicio entre los hombres” (libro V, 6, 8). Precisamente este empeño por hacer realidad la república soñada, por construir una vida comunitaria regida por la virtud, por hacer efectivo un gobierno preocupado por el bien común, en donde prevalezca el interés del pueblo por encima de los intereses y afectos particulares, lleva a Cicerón a escribir *De Officiis –Sobre los deberes–*⁴, pues el estado romano se ve abocado a una aguda crisis que amenaza por completo con su ruina, tras el asesinato de César, y el gobierno tiránico de Marco Antonio. Cicerón nos muestra su confianza en la creencia de que sólo una adecuada educación ciudadana pueda hacer de los individuos seres habituados a lo virtuoso, seres aptos para la vida societaria. Sólo así sería factible el renacimiento del Estado romano. Este pío deseo con el Cicerón trata de reconstruir la maltrecha vida política romana le impulsa a dedicar este escrito a su propio hijo, aunque en el fondo bajo la dedicatoria nominal subyace su deseo de instruir en los valores morales a toda la juventud romana. Así,

⁴ M. T. Cicerón, *Sobre los deberes*, estudio preliminar, traducción y notas de J. Guillén Cabañero, Tecnos, Madrid, 1989.

acertadamente el prof. J. Guillén Cabañero ha apuntado que: “Los hombres de su edad eran ya como eran, y no había forma de reeducarlos, pero sobre la juventud soñaba Cicerón que algún día sus bien pensados principios y la selección de sus ejemplos influirían sin duda en la formación de unos ciudadanos nuevos y en la constitución de una patria unida por la concordia de intereses, en que la vida de todos los ciudadanos podría desarrollarse en paz y en la grandeza de la patria por él soñada y por la que tanto trabajaba. Cicerón –concluye J. Guillén– trata en esta obra de formar nuevos ciudadanos humanamente perfectos”⁵.

En esta atmósfera moral que aspira a reformar espiritualmente al hombre preparándolo para la vida política, la justicia se alza entre las especies de lo honesto, manteniendo –dice Cicerón– unida la sociedad de los hombres como en comunidad de vida, pues “es la más espléndida de todas las virtudes por la cual se constituyen los hombres de bien, y a ella aparece unida la beneficencia, que puede llamarse también bondad y generosidad. La primera obligación que impone la justicia es no causar daño a nadie, si no es injustamente provocado; la segunda, ordena usar de los bienes comunes como comunes y de los privados como propios” (*De officiis*, libro I, 7, 20).

Desde esta mención expresa que Cicerón realiza a la justicia como condición necesaria para la construcción de la *civitas*, cobra renovado vigor la observación agustiniana de que en el Estado romano, al no reinar en él los verdaderos intereses del pueblo, la búsqueda de su bien común, es decir, la verdadera justicia, no ha existido nunca en realidad como Estado (*De civitate Dei*, XIX, 21). En efecto, San Agustín en su *De civitate Dei*⁶ concibe el Estado de la ciudad terrena únicamente como legítimo en la medida en que en su peregrinaje se llegue a identificar con la ciudad de Dios, con esa “Jerusalén celeste” donde resplandece lo justo. Así, podemos leer

⁵ J. Guillén Cabañero, en su estudio preliminar a *Sobre los deberes*, XXIII-XXIV.

⁶ San Agustín, *De Civitate Dei*, en *Obras de San Agustín*, B.A.C., Tomo XVI, 1958.

que: “Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloría en sí misma, y la segunda en Dios, porque aquélla busca la gloria de los hombres, y ésta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia” (*De civitate Dei*, XIV, 28).

Sin embargo, el afán de Cicerón por ver salvada la república es truncado finalmente. Y si a ello unimos su desesperanza personal en el terreno de lo político por ser apartado de los asuntos públicos, así como determinadas circunstancias desgraciadas en su vida familiar como la muerte, a principios del año 45 a.C., a los 36 años de edad de su hija Tulia, podemos llegar a la conclusión de que Cicerón al margen de su objetivo que es la regeneración espiritual de la patria, busca en la reflexión filosófica un quicio seguro en el que apoyarse, un confortador consuelo, que le incitará a la redacción de su escrito *Del Supremo Bien y Del Supremo Mal*⁷. Como acertadamente apunta Herrero Llorente: “De manera general, puede decirse que la obra filosófica de Cicerón es una *consolatio ad se ipsum* “consuelo a sí mismo” y un intento de mitigar sus penas”⁸.

Y sumido en este profundo sentir, Cicerón compuso este mencionado tratado, en donde desde una perspectiva aristotélica, y desde una crítica al epicureísmo, al estoicismo y a los académicos-peripatéticos, se propone establecer una línea fronteriza entre el bien y el mal, con la intención de dejar claro qué es cada extremo, así como estudiar las inclinaciones a las que responde la naturaleza humana y poder determinar qué bien proporciona al hombre una vida armoniosa y feliz. En esta línea, resulta muy revelador el libro V, al que cabe considerar como la síntesis de toda la obra, pues hallamos recomendaciones de Cicerón para llevar a cabo una vida virtuosa: “Ea, pues, querido Lucio, construye en tu espíritu el alto

⁷ M. T. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, introducción, traducción y notas de V. J. Herrero Llorente, Planeta, Madrid, 1996.

⁸ V. J. Herrero Llorente en introducción a Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, 10.

y magnífico edificio de las virtudes; entonces no dudarás que los hombres que las poseen y viven con ánimo noble y elevado son siempre dichosos, pues saben que todas las vicisitudes de la fortuna y los cambios de las cosas y de los tiempos serán flojos y débiles si entran en combate con la virtud” (24, 71). Junto con exhortaciones tales hacia la vida virtuosa, encontramos un concepto de moralidad, que aparece conformada por la armonía y mutuo acuerdo de las virtudes, de manera que “la moralidad no es otra cosa que la virtud misma o una acción virtuosa; y una vida acorde con estos principios y ajustada a las virtudes puede considerarse como recta, moral, firme y conforme a la naturaleza” (23, 66). De donde resulta que todas las virtudes constituyen una constelación armónica de bondades, cuya guía es la justicia: “Esta disposición de ánimo que da a cada uno lo suyo y mantiene con generosidad y equidad la sociedad y alianza humana a que me refiero, se denomina justicia y a ella van unidas la piedad, la bondad, la liberalidad, la benignidad, la cortesía y las demás cualidades de este género. Y estas cualidades, siendo propias de la justicia, son también comunes a las restantes virtudes” (23, 65). Adquiriendo el ejercicio de la virtud un carácter social, pues sociable es el hombre por naturaleza: “habiendo sido la naturaleza del hombre formada de tal manera que posee una especie de carácter cívico y popular innato, al que los griegos llaman *politikón*, lo que haga cada virtud no será contrario a la vida común ni al amor y a la solidaridad humana de que antes hablé, y a su vez la justicia, en la medida en que con su ejercicio influya sobre las demás virtudes, las abrazará a todas” (23, 66).

Esa búsqueda apremiante de la virtud en la vida ciudadana haría que Cicerón, henchido de un gran amor patrio, dirija un exaltado discurso contra su oponente en el *cursus honorum* hacia el consulado, el patricio Lucio Sergio Catilina, en sus famosas *Catilinares* o *Invectivas*⁹, buen exponente de la magistral oratoria ciceroniana, en donde denuncia la conspiración y conjura de éste. Así, pues, vemos reflejada la débil situación política de la república romana,

⁹ M. T. Cicerón, *Discursos. Catilinares y otros discursos*, introducciones, traducción y notas de J. Aspa Cereza, Planeta, Madrid, 1996.

aquejada de engaños, corrupción, e incluso, asesinatos. Con lo que descubrimos en este escrito de Cicerón un gran valor político pues nos introduce en el conocimiento de los vaivenes de la política, y la defensa, una vez más, de un retorno hacia los valores morales tradicionales que habrán de salvarla del abismo de lo deshonesto. De este modo, lanza un dura diatriba contra Catilina en su afán de preservar a la patria de todo daño. Conocidas son las palabras con las que Cicerón da comienzo a su discurso: “¿Hasta cuándo ya, Catilina, seguirás abusando de nuestra paciencia? ¿Por cuánto tiempo aún estará burlándose en esa locura tuya? ¿Hasta qué límite llegará, en su jactancia, tu desenfadada audacia? ¿Es que no te han impresionado nada, ni la guardia nocturna del Palatino ni las patrullas vigilantes de la ciudad ni el temor del pueblo ni la afluencia de todos los buenos ciudadanos ni este bien defendido lugar –donde se reúne el senado– ni las miradas expresivas de los presentes? ¿No te das cuenta de que tus maquinaciones están descubiertas? ¿No adviertes que tu conjuración, controlada ya por el conocimiento de todos éstos, no tiene salida? ¿Quién de nosotros te crees tú que ignora qué hiciste anoche y qué anteanoche, dónde estuviste, a quiénes reuniste y qué determinación tomaste?” (*Cat.*, I, 1, 1). Así, veremos pues que al final del libro I, Cicerón se dirige al resto de los senadores presentes expresando su máximo desvelo por erradicar de la vida romana toda perturbación del bien comunitario, toda veleidad política: “Yo os prometo, senadores, que en nosotros los cónsules habrá un celo tan ardiente, una autoridad tan poderosa en vosotros, una virtud tan notable en los caballeros romanos, un acuerdo tan unánime en todos los hombres de bien que veréis cómo, tras la partida de Catilina, todas las intrigas de la conjuración han quedado al descubierto, aclaradas, sofocadas, castigadas” (*Cat.*, I, 13, 32).

Será, como vemos, la *virtud* el nexo o puente de unión que nos lleve a discurrir desde la filosofía política práctica de Cicerón al tratamiento de su *filosofía jurídica*. Con lo que en el estudio breve de su pensamiento que nos hemos propuesto, realizaremos un *segundo acercamiento* que nos situará en este interesante terreno. Ámbito en el que encontramos a Cicerón preocupado por hallar el

fundamento último del Derecho, situándolo en la *naturaleza racional del hombre*. Lo que propicia que por nuestra parte podamos incluir a Cicerón como una insigne figura de lo se denomina *iusnaturalismo racionalista*, que es precisamente entre las vertientes del iusnaturalismo la que más fortuna histórica ha alcanzado. Pues como ha puesto de manifiesto el prof. A. E. Pérez Luño: “El racionalismo constituye, por tanto, la más valiosa dimensión axiológica del iusnaturalismo para la legitimación del derecho y de la política. El iusnaturalismo racionalista ha cumplido a través de los tiempos la importante tarea de educar a la humanidad para organizar racionalmente, esto es, humanamente la convivencia. El principal mérito de la función histórica del Derecho natural reside en haber fomentado en la vida social el ideal de la racionalidad, el haber intentado prevenirla de la sugestión de los mitos e ideologías irracionales. De este modo, ha contribuido a sentar las bases de la convivencia según leyes que no sean el producto del arbitrio, la fuerza, o el capricho, sino de aquella facultad que hace del hombre un ser humano: la razón”¹⁰.

Como señala Guido Fassò la gran cultura jurídica y la experiencia forense así como política de Cicerón “le llevaron a ocuparse frecuentemente de problemas filosóficos del Derecho y del Estado, hasta tal punto que se le puede considerar como el primer auténtico filósofo del Derecho”¹¹. En efecto, Cicerón analiza la *fons iuris*, la fuente de donde emana el auténtico Derecho, llegando a la conclusión que es la naturaleza racional del hombre, y no la propia voluntad del legislador plasmada en normas positivas, la fuente primera y fundamental de donde nace lo jurídico.

El hombre a través de la razón aprehende la existencia de un *cosmos*, de un Todo ordenado donde se halla inserto. Así, en *De Officiis* Cicerón explica a su hijo Marcos que “no es pequeño privilegio de la naturaleza racional el hecho de que es el único ser

¹⁰ A. E. Pérez Luño, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Trotta, Madrid, 1992, 157.

¹¹ G. Fassò, *Historia de la Filosofía del Derecho*, I, traducción de J. F. Lorca Navarrete, Pirámide, Madrid, 1980, 94.

animado que percibe lo que es el orden, lo conveniente y la medida en los hechos y en las palabras” (libro I, 4, 14). Por ello, entendemos que el pasaje de su *De Legibus*¹², en donde aparecen conversando el propio Marco, su hermano Quinto y Tito Pomponio Ático, tres amigos reunidos plácidamente en tierras de Arpino, sobre las leyes que deben regir la república, cobra trascendental importancia en el pensamiento ciceroniano, pues en él reside el núcleo principal de su argumentación acerca del fundamento último del Derecho. Por tanto, dejando a un lado el Edicto del Pretor y las Doce Tablas, propone Cicerón tomar por fuentes de la ciencia jurídica propiamente la filosofía esencial. Y dirá: “...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” (*De Legibus*, libro I, 5, 17). A lo que su hermano Quinto le responde: “En verdad, hermano, que planteas la cuestión con altura, y partiendo, como debe ser, del principio capital; los otros tratadistas del derecho civil presentan un método de litigar más que de justicia” (6, 18).

El hombre encuentra, pues, en su razón la sabiduría que le convierte en un ser comunitario, apto para la convivencia en sociedad. Un ser que comienza por conocerse a sí mismo, siguiendo el magno consejo del Oráculo délfico, para después desplegar una vida virtuosa en la *civitas* orientada por la prudencia. “Así, resulta –dice Marco- que la sabiduría es la madre de todo lo bueno, por amor a la cual, se llama en Griego “filo-sofía”. Nada en esta vida nos dieron los dioses inmortales más fecundo, brillante y excelente que la filosofía. [...] En efecto, el que se conozca a sí mismo empezará a sentir que hay algo divino en él; 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

¹² M. T. Cicerón, *Las Leyes*, traducción, introducción y notas por Álvaro D’Ors, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

por la naturaleza vino él al mundo, y de cuántos medios dispone para alcanzar y apropiarse la sabiduría, ya que, después de empezar por tener en su inteligencia unos conceptos como difuminados de todas las cosas, se percata de que, con la guía luminosa de la sabiduría, llegará a ser un hombre de bien, y, por ello mismo, dichoso” (*De Legibus*, I, 22, 58-59).

Este planteamiento filosófico de considerar la naturaleza racional del hombre como fundamento de lo jurídico, lleva a Cicerón a señalar –lo que claramente nos revela la conexión existente entre sus obras *De República* y *De Legibus*, la cual sirve precisamente de complemento a aquella– que el *governante ideal* de la república “se dedicaría a conocer el derecho y las leyes, indagando a fondo la fuente de las leyes, pero sin enredarse en dar respuestas, leer y escribir todo el día, para poder administrar la república y, en cierto modo, llevarla como un mayoral. Que sea muy docto en el derecho fundamental, sin el cual nadie puede llegar a ser justo” (*De Republica*, libro V, 3, 4).

Así, este gobernante ideal ha de conocer en profundidad el *derecho fundamental* o *summum ius*, es decir el *Derecho natural*. De esta manera, el *ius naturale* en Roma, en donde la ciencia jurídica era fundamentalmente un quehacer vital con un carácter, por tanto, eminentemente práctico de lo justo, encontraba su asiento en la *ratio naturalis*, y actuaba iluminando con sus preceptos de justicia la legislación positiva, al tiempo que servía de elemento interpretativo que humanizaba y flexibilizaba el Derecho civil de la *civitas*, por abarcar un conjunto de principios universales procedentes de la razón natural, y por tanto, comunes a todos los hombres de todos los pueblos. Lleva, por tanto, razón el romanista Juan Iglesias cuando acertadamente señala: “El jurista romano es un intérprete de lo humano eterno, de la tradición fecunda e inderogable, silenciosa y honda, que es sustancia de la historia. Gracias a esta *interpretatio* –tan extraña al estatoidolatrismo de la técnica jurídica moderna–, fue posible llevar el Derecho romano al *culmen* de un

raro y maravilloso perfeccionamiento”¹³. En este Derecho natural racionalista radicaba, pues, el principio constitutivo de la legislación positiva, conformando una norma suprema que ha existido siempre, antes de la promulgación de cualquier ley, hallándose impresa en la naturaleza humana. Es por ello que Cicerón proclamará: “Pero el principio constitutivo del derecho, tomémosle de aquella ley fundamental, que nació, para todos los siglos, antes de que se escribiera ninguna ley o de que se organizara ninguna ciudad” (*De Legibus*, libro I, 6, 19).

De esta concepción ciceroniana acerca de la ley natural, brotará su bella definición de *lex vera*, contenida en el libro III (22, 33), de su obra *De Republica*, en donde se conjugan elementos tales como la razón, la naturaleza y la divinidad, en una suerte de panteísmo estoico, surgiendo un todo ordenado, armónico y unitario omnipresente en todas las cosas, que se alza en un digno y sorprendente precedente de las leyes divina y eterna del Cristianismo que desarrollará magistralmente la Escolástica. Así, esta ley verdadera es razón recta, congruente con la naturaleza, cuyo legislador y juez es el mismo dios, válida para todo tiempo y lugar, y de la que el hombre no puede desvincularse, pues “si alguien desobedece huirá de sí mismo y sufrirá las máximas penas por el hecho mismo de haber despreciado la naturaleza humana, por más que consiga escapar de los que se consideran castigos”.

Tras esta breve consideración de la filosofía política y jurídica de Cicerón, en donde hemos abordado las nociones de república, ley y virtud, como líneas directrices de su construcción sistemática del Estado y del Derecho que de él emana, podemos enunciar algunas conclusiones, que nos llevan a afirmar la vigencia de sus planteamientos. Primera, la lectura de las obras de Cicerón supone el reencuentro feliz y fecundo con un legado político que se halla marcado por un notable sentido de lo moral, donde la vida virtuosa adquiere una dimensión social, con lo que la búsqueda del bien común, del bienestar general, en el despliegue de todas las virtudes

¹³ J. Iglesias, *Derecho Romano. Instituciones de Derecho privado*, Ariel, Barcelona, 1965, 88.

para con los demás, hace posible una visión muy elevada de la *república*; pues, el cuidado o desvelo por la *res publica*, esto es, por los asuntos públicos o del pueblo, por parte del gobernante, es el objeto principal de la política ciceroniana. De esta manera, en nuestros planteamientos filosóficos actuales¹⁴ se hace oportuno, una vez más, y quizá más que nunca, una mirada a esas argumentaciones para restaurar nuestra convivencia ciudadana, nuestros gobiernos y estructuras estatales en los que parece resquebrajarse los sempiternos conceptos de lo que, con palabras de Christian Tomassi, denominaríamos lo *iustum*, lo *honestum* y el *decorum*. Segunda, la filosofía jurídica de Cicerón, por su parte, nos proporciona ese “eterno retorno” con el más dichoso y próspero iusnaturalismo, que se convierte en preludio de valores, que procedentes de la razón humana, y por tanto comunes y al alcance de todos los pueblos, deberán orientar todas las legislaciones positivas. Pues, se trata de ideas o principios que se traducirán en conquistas de enorme trascendencia social como los Derechos Humanos, que harán posible hablar el moderno lenguaje del Estado de Derecho y de la Democracia.

María Isabel Lorca Martín de Villodres
Facultad de Derecho
Universidad de Málaga
Boulevard Louis Pasteur, s.n.
Campus de Teatinos
Málaga España

¹⁴ En este sentido, vid. v. gr.: S. Giner, “Cultura republicana y política del porvenir”, en *La cultura de la democracia: el futuro*, Ariel, Barcelona, 2000, 137, en donde podemos leer: “La virtud cívica como espina dorsal de la democracia se perfila, cada vez más, como la aportación más deseable para mitigar algunos de los principales males que hoy la acucian”. Más adelante el autor subraya que: “La cauta confianza republicana en el pueblo como ciudadanía se apoya en una creencia en la posibilidad de la virtud cívica. Sin ciudadanos responsables dentro y fuera de la clase política el republicanismo no es viable. Lo que confiere a esta confianza cierta credibilidad es que [...] no reposa en una fe ingenua en la bondad innata de la inmensa mayoría de los ciudadanos, sino más bien en la constatación de sentido común de su capacidad, bajo circunstancias normales, para ejercer el civismo” (167).