

NATURALEZA Y RELACIÓN DE LAS NOCIONES CICERONIANAS DE *SAPIENS* Y *PRINCEPS*

The ciceronian *sapiens*, differently from the stoic one, accepts both opinion and doubt, and, in contrast to the epicurian one, implicates his wisdom in political tasks. This *sapiens* is the epistemological foundation of the *princeps*, who requires that sort of nondogmatic and practical wisdom. The *sapiens* makes his way to politics as an exigence due to reason and the *princeps* approaches philosophy as an open and plural foundation.

I. EL SABIO NEOACADÉMICO Y LA OPINIÓN

Partimos de la hipótesis de que Cicerón no dejó nunca de mostrarse deseoso de una verdad ideal —aspiración esencial de la sabiduría perfecta— aunque, convencido de la imposibilidad epistemológica de alcanzarla y sobre todo de la indeseabilidad política de permitir que alguien la considerara posible —por el dogmatismo teórico se llegaría a la dictadura política—, propuso el criterio de la probabilidad para conseguir, cuando menos, la verosimilitud como moderada satisfacción de una sabiduría imperfecta, pero única posible.

Nuestro análisis se centrará en conocer cuáles fueron sus previsiones teóricas acerca de la posibilidad de hacer efectivas *in re* las aspiraciones a una verdad probable o verosimilitud que fundamentara la consecución política de un sistema equilibrado de poderes que garantizara la *libertas* republicana. La figura que en la realidad política podría garantizar ese sistema sería el *princeps*; sin embargo, Cicerón, que, según confiesa reiteradamente, nunca dejó de filosofar¹, no podrá dejar de buscar

¹ A Cicerón nadie le niega el mérito de haber dignificado el estudio y facilitado la difusión —también a través de su tarea de adaptador de la terminología filosófica griega— de la filosofía en Roma. Él había gozado de una completa y compleja formación en su juventud y parece que, según sus reiterados testimonios públicos y privados, nunca abandonó la lectura y la predisposición íntima por la filosofía. Así puede leerse, entre muchos otros testimonios, el que ofrece en *De nat. deor.* I 3, 6:

un correlato y fundamento epistemológico a esa figura política; ésa es precisamente la búsqueda que nos proponemos: a través del análisis de las ideas de *sapiens* y de *princeps*, y reconociendo su distinta naturaleza, mostrar al mismo tiempo la cierta *uis attractiua* que ejerce la primera sobre la segunda, que es tanto como decir la epistemología antidogmática ciceroniana sobre su rica filosofía política.

Señala Achard² que, del análisis de los discursos políticos de Cicerón, se puede deducir que espera de sus amigos —de la amplia gama de los *optimates* / *boni uiri*— que, como defensores de la *res publica* —por el hecho de serlo y para poder serlo en condiciones— tengan *consilium*, *prudentia* y *sapientia*. *Consilium* sería la capacidad de adoptar decisiones, *prudentia*, la de escoger una conducta con fundamento en la experiencia, y la última, pero fundamental, la *sapientia*, el juicio claro y ponderado sobre las cosas; y decimos fundamental en el sentido estricto, como base de las otras dos, en la medida en que tomar decisiones y mantener una determinada conducta son derivaciones necesarias del juicio previo sobre todas las cosas.

Según esto, que, como se ha dicho, se plantea en relación con los discursos y la acción política, la sabiduría se constituye en la cualidad epistemológica y política radical, la que permite inspirar la mejor acción posible después de obtener el mejor conocimiento o juicio posible de las cosas.

En el orden epistemológico, primero, Cicerón recurre a la figura concreta del *sapiens*, como lo hace toda la filosofía clásica, particularmente la helenística que él ha conocido tan ampliamente; a pesar de que habla a menudo de ese concepto, el hecho es que el resultado global de su filosofía no produce una figura del sabio con perfiles tan fuertes y protagonismo tan destacado como las del sabio estoico o del sabio epicúreo. En estas dos escuelas el sabio es sobre todo una figura concreta e individualizable, que concentra las virtudes que cada una de ellas

Nos autem nec subito coepimus philosophari nec mediocrem a primo tempore aetatis in eo studio operam curamque consumpsimus, et cum minime uidebamus tum maxime philosophabamur. Pero no valen sólo los testimonios de los tratados filosóficos que escribe durante los últimos años de su vida, que podrían considerarse interesados. En realidad, Cicerón, contra lo que a menudo se considera, produce una filosofía de notable calidad ya cuando redacta, en plena actividad política todavía en su madurez, el *De re publica* o el *De oratore*: sólo desde un punto de vista ciegamente técnico o incluso de un absurdo corporativismo filosófico podría negarse genuino valor filosófico al menos a esas dos producciones que, entre la intensa formación de su juventud y la intensa producción de su vejez, marcan sin duda una verdadera continuidad filosófica activa y de hecho, más allá de la simple predisposición o afición íntima.

² G. Achard, *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les Discours «Optimates» de Cicéron*, Leiden 1981, p. 399.

considera constitutivas de la sabiduría y la vida virtuosa. Sin excluir que Cicerón pudiera pensar alguna vez en un *sapiens* neoacadémico que actuara como figura alternativa o incluso contradictoria de las otras dos, creemos que el conjunto de su obra no induce a pensar tanto en sabios individuales y modelos concretos de vida inteligente y virtuosa cuanto en una idea genérica referida más a un colectivo no personalizado, como sugiere Boyancé³, o en la cualidad abstracta más que en las personas cualificadas en exclusiva por esa noble atribución.

Teniendo en cuenta, pues, esta relativización del perfil general de nuestro *sapiens*, nos referiremos a él —dando por supuesto que en adelante se trata, salvo otra indicación, del sabio de inspiración neoacadémica— en primer lugar por contraste con las otras figuras de sabio, singularmente la estoica, que es la única que Cicerón, al menos externamente, respeta.

La primera diferencia es de carácter epistemológico radical: la aceptación de —casi instalación en— la duda:

Nec inter nos et eos qui se scire arbitrantur quidquam interest nisi quod illi non dubitant quin ea uera sint quae defendunt, nos probabilia multa habemus, quae sequi facile, adfirmari uix possumus⁴.

Es radical esa diferencia porque de ella nacerán las demás: los otros creen estar seguros de saber —son sabios que no dudan—, mientras nosotros —los teóricos o sabios de la Nueva Academia— no nos atrevemos a afirmar, sólo a seguir aquello que parece probable. La diferencia se produce ya en lo que podríamos denominar actitud de confianza epistemológica que, como tal actitud, incluso es previa al mismo proceso racional; en contraste con ella, tildada casi de irracional desde el lado neoacadémico, se erige la altiva figura del sabio estoico, para el cual está muy definida la frontera entre la verdad y su posesión —la sabiduría—, por un lado, y el error, la ignorancia y también la opinión, por el otro:

E quo sensibus etiam fidem tribuebat, quod, ut supra dixi, comprehensio facta sensibus et uera esse illi et fidelis uidebatur, non quod omnia essent in re comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset relinqueret, quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset unde postea notiones rerum in animis imprimerentur, e quibus non principia solum sed latiores quaedam ad rationem inueniendam uiae aperierentur. Errorem autem et temerita-

³ Boyancé, «Travaux récents sur Cicéron», en *Assoc. G. Budé-Actes du Congrès de Lyon*, 1960, pp. 254-291.

⁴ Cic., *Acad.* II 3, 8.

tem et ignorantiam et opinionem et suspicionem, et uno nomine omnia quae essent aliena firmatae et constantis adhesionis, a uirtute sapientiaque remouebat⁵.

La síntesis de la posición epistemológica de Zenón, el estoico, se concentra en la veracidad propia de la aprehensión de los sentidos —la llamada «representación cataléptica»—, constituida como norma de ciencia y fundamento de los razonamientos, en oposición a «todo aquello que fuera extraño a un asentimiento constante y firme»; es decir, el error, la temeridad o atrevimiento, la opinión y la conjetura, quedan segregadas para Zenón de la virtud y la sabiduría; de donde deducimos que el sabio estoico no solamente no quiere vivir en el error, sino que tampoco puede hacerlo —porque se le asimilan— en el atrevimiento de actuar por indicios sólo probables, en la opinión no plenamente segura de lo que dice o en la conjetura que expresa posibilidades explicativas de un fenómeno sin cerrar una solución. Creemos que no puede quedar mejor expresada la contrafigura del sabio neoacadémico en relación con el estoico; ambos rechazan el error, pero el neoacadémico acepta el terreno, epistemológicamente intermedio respecto a la verdad, de la opinión con un margen de error posible o de la conjetura para suplir provisionalmente la completa ignorancia.

Otro elemento de contraste entre las dos figuras es el referente al problema de la actuación práctica que, según los estoicos, se vería impedida por la inseguridad cognoscitiva que aceptan los neoacadémicos. El estoico reclama que el sabio tenga principios para la vida, sin los cuales no podría pasarla o simplemente vivirla. Contra esto, se apunta el atrevimiento académico de actuar desde la probabilidad, considerándola más que suficiente para inspirar e impulsar la acción; esta probabilidad actúa después de haberse suspendido un asentimiento que —con un hábil *retorqueo argumentum*— encuentra su razón en «evitar el atrevimiento» de adherirse a la falsedad o de defender, sin admitir ni una duda, lo que no haya sido visto y conocido con suficiente profundidad:

Quid est enim temeritate turpius aut quid tam temerarium tamque indignum sapientis grauitate atque constantia quam aut falsum sentire aut quod non satis explorate perceptum sit et cognitum sine ulla dubitatione defendere?⁶.

Argumentos como éste le permiten a Cicerón establecer una comparación directa y explícita entre «vuestro y nuestro sabio»:

Quaeret igitur haec et uester sapiens et hic noster, sed uester ut adsentiat cre-

⁵ Cic., *Acad.* I 11, 42.

⁶ Cic., *De nat. deor.* I 1, 1.

dat adfirmet, noster ut uereatur temere opinari praeclareque agi secum pudet si in eius modi rebus ueri simile quod sit inuenerit⁷.

Un elemento aparentemente contradictorio es el miedo que el sabio neoacadémico parece que tiene de «opinar»; esto estaría en contradicción con buena parte de afirmaciones nuestras anteriores y, especialmente, con lo que constituye el trazo central del perfil de nuestro sabio: su condición de «opinador»; la contradicción se resuelve atendiendo al adverbio *temere*: ciertamente, una cosa es defender, contra el dogmatismo estoico, el derecho del sabio a opinar —sin que eso degrade su figura— y otra cosa invitar al sabio a opinar de cualquier manera, temerariamente y con desmesura. Prueba de que Cicerón acepta esta posición es que el final del fragmento ratifica la conocida conformidad con la verosimilitud —aproximación y parecido con la verdad, fundamento de la opinión— como objetivo personalmente satisfactorio para el sabio.

A pesar del contraste acentuado que en el orden estrictamente epistemológico se da entre uno y otro sabio, hay puntos de aproximación que Cicerón recoge positivamente, porque contienen, además de coincidencia teórica, connotaciones muy gratas para él de orden emotivo: concretamente, en lo que hace referencia a la «vocación práctica» del sabio, Cicerón encuentra un buen aliado en el estoico —ciertamente moderado— Panecio, tan vinculado a su admirado Círculo de los Escipiones. Él es, en efecto, quien, con su teoría de los deberes medios de la vida normal, *καθήκοντα*, traducido como *media officia* por Cicerón, prepara un acercamiento del ideal de sabio estoico a una dimensión práctica mucho más humana y realista. El estoicismo de Zenón situaba la idea de virtud en la consecución de un bien supremo prácticamente innaccesible, el *κατόρθωμα*, que Panecio considera alejado de las posibilidades reales de cumplimiento en la vida humana. Si Zenón predicaba una austera llamada a vivir consecuentemente, Panecio la reafirma, pero con el añadido de «conforme a la naturaleza integral», es decir, conforme con un ser humano que es alguna cosa más que una pura espiritualidad racional⁸.

⁷ Cic., *Acad.* II 41, 128.

⁸ En relación con lo cual leemos en Valentí Fiol, «Introducció» a Cic., *Dels deures*, Barcelona 1952, p. XXII: «Així no és solament la coneixença del bé suprem que ens donarà la garantia del viure conformement amb la natura, sinó l'harmonia de l'ànima que ens asseguri a cada moment la subordinació adequada dels impulsos inferiors a la raó guiadora. El savi, per tant, no serà "apathés", sinó "éuthymos", amb l'alegria que dóna l'expansió de les facultats pròpies, de la pròpia "euérgeia"; la "euérgeia" entesa en el sentit de Paneci és essencialment el plaer d'un home d'acció. Així, en l'oposició entre la vida contemplativa i la vida pràctica, Paneci opta per un

Cicerón defiende en múltiples ocasiones la idea de unidad de saber y acción, o la dimensión práctica del saber, que no hay que confundir con el pragmatismo grosero de quien desprecia la contemplación o la especulación —según parece que hacía Catón el Viejo— sino con la actitud de quien, después de alabarla sincera y solemnemente, no puede dejar de pensar que el sabio también convive, como en el siguiente texto:

Quomque se ad ciuilem societatem natum senserit, non solum illa subtili disputatione sibi utendum putabit, sed etiam fusa latius perpetua oratione, qua regat populos...⁹,

y sigue una larga lista de acciones sociales concretas que el sabio, desde su sabiduría, puede efectuar en beneficio colectivo; nos parece de gran interés subrayar el enlace teórico de esta dimensión práctica: en efecto, Cicerón no «salta» de la teoría a la práctica con una simple ilación argumental, que en otros lugares sí utiliza, del tipo «todo el discurso de los filósofos no ha aportado tanta utilidad a los negocios humanos como satisfacción a los ocios»¹⁰, sino que invita a «ensanchar el discurso», con cuyo ensanchamiento consiga gobernar y todos los otros fines prácticos que siguen en aquel texto. Es decir, presenta la acción práctica como inherente al discurso teórico —la «sutil discusión especulativa»— debidamente extendido y sostenido —*fusa latius perpetua oratione*—; creemos que constituye una muestra de pragmatismo intelectualista tan alejado del pragmatismo pre-idealista de Sócrates, por un lado, como de los pragmatismos modernos, tanto los de inspiración empirista como los de inspiración revolucionaria, por otro. La opinión de Valente¹¹ es que Cicerón sustituye al sabio griego por el legislador romano como sabio práctico: la idea es gráfica, pero creemos que no es del todo fiel a este espíritu que acabamos de expresar, según el cual Cicerón —que pone muy alta la función legislatora y de gobierno— mantiene siempre, tanto en la práctica de su vida como en las formulaciones teóricas, una perpetua comunicación de la vertiente práctica con la teórica, hasta llegar a la afirmación comentada, donde la práctica es ampliación y di-

ideal de coneixement dotat ensems d'una eficiència pràctica. Aquesta és en realitat la posició romana típica. Enfront de la repugnància grollera d'un Cató a tot el que signifiqués activitat espiritual desinteressada, el cercle d'Escipió troba la fórmula que permet d'aliar els dos tipus d'activitat.»

⁹ Cic., *De leg.* I 24, 62.

¹⁰ Cic., *De re pub.* I 1 e: *Vereor ne, non tantum uideatur utilitatis adtulisse negotiis hominibus quantum oblectationem otii.*

¹¹ Valente, *L'Éthique Stoïcienne chez Cicéron*, París 1956, p. 403 ss.

fusión de la teoría. La riqueza —y alguna frivolidad— de la producción ciceroniana permite encontrar textos que fundamenten tesis menos complacientes con el respeto de Cicerón a la teoría, pero no son menos ciertas las posibilidades de mostrar, como lo estamos haciendo, una más seria actitud de respeto a la base teórica de la actividad práctica; podemos aportar uno, menos ligado a la exaltación retórica del contexto de la cita anterior, que formaba parte de una especie de himno a la sabiduría: éste también pertenece al mismo tratado y dice que

ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam;¹²

es decir, que una ciencia tan eminentemente práctica —sobre todo para un romano— como el derecho tiene que alimentarse de la profundidad del saber más teórico y especulativo, la filosofía; sería difícil sostener, pues, que se renuncia a un cierto tipo de sabiduría, en su sentido más tradicionalmente especulativo, en la obra —y la vida, hay que recordarlo— de Cicerón. Dicho de otro modo, y reencontrando la figura del sabio que nos ocupa, el suyo es un sabio teórico-práctico, más que un simple sabio práctico.

Cicerón, que no puede resistir la tentación de recorrer a métodos extra-rationales de exposición de sus teorías al encontrarse con los límites del conocimiento, dedica la única parte que se conoció siempre del tratado *De re publica*, el *Somnium Scipionis*, a sostener, entre otras, la tesis del encadenamiento del sabio a la tierra, justo para que se ocupe —muy platónicamente, en el fondo y en la forma— de servir a los intereses colectivos desde su superior visión —*theoria*— de la realidad.

En contraste con esta perspectiva idealizante y mitológica de la tesis del sabio teórico-práctico que Cicerón propone, Wisniewsky toma pie en *De finibus bonorum et malorum* I 23-25 para argumentar su opinión, según la cual Cicerón habría hecho todavía una aportación personal a este planteamiento paneciano de la unión de teoría y práctica en el sabio dando relieve a un elemento que para el estoico era despreciable: «L'accomplissement des devoirs civiques est cause de plaisir et de joie intérieure paraît être un apport personnel de Cicéron. Cette idée du plaisir étroitement associé à la pratique des vertus civiles et à l'activité politique au sein de la société est pour la première fois exprimée d'une manière aussi nette par Cicéron»¹³. Es una opinión que subraya la importancia que Cicerón atribuye a la actividad práctica del sabio, que se vería premiada también con el placer; nos parece, por otra parte, cohe-

¹² Cic., *De leg.* I 6, 17.

¹³ Wisniewsky, «Devoir et plaisir chez Cicéron», *Latomus* 42, 1983, pp. 597-600.

rente con la permanente voluntad de combatir al otro sabio, el epicúreo, que sostenía justamente la tesis contraria, según la cual el placer que sólo puede dar una vida tranquila excluye necesariamente la dedicación a los asuntos públicos.

Ahora bien, el problema es con qué bagaje nuestro sabio se enfrenta a la complejidad de la realidad práctica, particularmente la de la política. Sabemos que es un sabio que, por no adherirse temerariamente a la falsedad o a lo que no se ve bastante claro, practica la duda y suspende el asentimiento y se conforma con la prueba de la verosimilitud como criterio de acción: pero en la mente del sabio ¿qué resultado consigue tan refinada actitud? ¿Ciencia, opinión, ignorancia? ¿Y qué efecto producirá en él: impulso, parálisis, indiferencia?

Quaecumque res eum sic attinget ut sit uisum illud probabile neque ulla re impeditum, mouebitur. Non enim est e saxo sculptus aut e robore dolatus; habet corpus, habet animum, mouetur mente, mouetur sensibus, ut esse ei uera multa uideantur, neque tamen habere insignem illam et propriam percipiendi notam, eoque sapientem non adsentiri, quia possit eiusdem modi existere falsum aliquid cuius modi hoc uerum¹⁴.

El hecho de que muchas cosas le parezcan verdad —sean verosímiles— es motor para él que, gráficamente explicado, no es ni de piedra ni de roble, sino sensiblemente humano. Tanto, que también lo conturba la variedad de las opiniones de los hombres¹⁵, especialmente la de los sabios¹⁶; pero la turbación que se origina —porque cree que, finalmente, la verdad es una y no es signo de ella tanta diversidad de pareceres— no lo lleva ni a la desesperación, la inhibición o la indiferencia —que es la tentación del sabio epicúreo— ni al refugio utópico del dogma del sabio estoico: contra uno y contra otro mantendrá justamente la naturalidad e incluso la bondad de un saber precario, un saber a medias, como es la opinión misma. Esto es lo que tenemos, esto es lo que podemos tener: seamos conscientes y articulemos un sistema de mejoramiento, de equilibrio y complementariedad de las opiniones, vendrá a decir; o, como dice Utchenko¹⁷, entre el ideal del sabio perfecto y el

¹⁴ Cic., *Acad.* II 31, 101.

¹⁵ Cic., *De leg.* I 17, 47: *Sed perturbat nos opinionum uarietas hominumque dissensio.*

¹⁶ Cic., *Acad.* II 36, 117: *Finge aliquem nunc fieri sapientem, nondum esse; quam potissimum sententiam eliget et disciplinam? etsi quamcumque eliget, insipiens eliget; sed sit ingenio diuino, quem unum e physicis potissimum probabit? nec plus uno poterit. Non persequor quaestiones infinitas; tantum de principiis rerum e quibus omnia constant uideamus quem probet, est enim inter magnos homines summa dissensio.*

¹⁷ Utchenko, *Cicerón y su tiempo*, Madrid 1987, p. 272.

hombre desinteresado o el malo, pongamos el *uir bonus* —sabio neoacadémico— que procura «hacer lo posible» desde su más ponderada opinión, articulada con otras —vía *consensus omnium bonorum*—; y es que, finalmente, Cicerón —en directa confrontación con la severidad dogmática, autoritaria, del sabio estoico que iguala la opinión con el error total, como se ha visto— se atreverá a proclamar la nobleza de la condición «opinadora» del sabio neoacadémico, de él mismo:

Ego uero ipse et magnus quidem sum opinator (non enim sum sapiens)¹⁸.

Conociendo la opinión, bastante alta, que tenía de sí mismo, es obvio que pretende que se considere la calidad noble del opinador neoacadémico, a la vez que se distancia del concepto tan apropiado sobre todo para los estoicos del *sapiens* que, por definición, no puede opinar, porque perdería su condición de sabio. Pero, lejos de conformarse con dejar la sabiduría como monopolio estoico, como prueba de que la negativa de considerar sabio al neoacadémico no era más que un recurso retórico para impresionar al lector y marcar contraste con el *opinator sum*, al final de las *Academicae* recupera la denominación de *sapiens* para el neoacadémico y postula, sin decirlo, lo que podemos considerar un sello de calidad socrática para él:

Egone [...] ad patris reuoluor sententiam, quam quidem ille Carneadem esse dicebat, ut percipi nihil putem posse, adsensurum autem non percepto, id est opinaturum, sapientem existumem, sed ita ut intellegeat se opinari¹⁹.

El sabio neoacadémico, pues, no percibe, no tiene representaciones catalépticas que le aseguren la verdad y tiene que opinar y opina con orgullo —*magnus opinator sum*—, pero de tal forma que sabe que opina: magnífica transposición del socrático «saber que no se sabe»; con esto Cicerón está sugiriendo la superioridad intelectual del sabio neoacadémico por encima del altivo sabio estoico, que, como aquellos atenienses pinchados por el aguijón de Sócrates, eran menos sabios que él sólo porque él conocía los límites de su propio saber. Entre Sócrates y Nicolás de Cusa, Cicerón habrá dado otra versión de *docta ignorantia* con su teoría del «sabio que opina sabiendo que opina». Para él, sin embargo, no será ni el trampolín hacia el conocimiento de las definiciones o esencias de los conceptos, ni hacia la aproximación gradual y nunca alcanzada hacia una verdad trascendente y una creencia religiosa,

¹⁸ Cic., *Acad.* II 20, 66.

¹⁹ Cic., *Acad.* II 48, 148.

sino hacia la más modesta dimensión de la acción política al servicio de la *res publica*.

II. CONSEJO Y OPINIÓN DE LOS *PRINCIPES*

También la idea de *princeps*, como decíamos inicialmente de la de *sapiens*, es de contornos imprecisos, aunque llega a tener tal prestigio, que se ocupará de aprovecharla magníficamente el fundador del nuevo estado imperial romano, Augusto. Parece que podemos afirmar, con apoyo en diversos autores, que la idea de *princeps*, como pasa a menudo en Cicerón, tiene los límites suficientemente imprecisos para convertirla en un genérico, de fácil uso ambiguo y polisémico. Béranger habla precisamente de esa polisemia del término²⁰, como Boyancé²¹; Achard²² concreta esta polisemia recordando utilizaciones que hace Cicerón de este término: a veces son los miembros más relevantes de la cámara senatorial, particularmente los consulares, dotados de la más grande *auctoritas* y otras veces se refiere a la totalidad de sus miembros, sin distinción; otras veces, son todos los *boni uiri* en su sentido más amplio, que pueden incluir personas destacadas que no vengan de la gran nobleza de la Ciudad; a veces son los notables de las ciudades extranjeras o, incluso, los grandes personajes del pasado glorioso de la República, por ejemplo, Lelio y Escipión. Ciertamente, muchos de estos sentidos no son necesariamente excluyentes, pero desdibujan el perfil o definición de este importante concepto en el conjunto de la obra ciceroniana. Tan impreciso es el término, que justifica una crítica de Jal²³ a la prestigiosa obra de Hellegouarch sobre el vocabulario político de la Roma republicana, recordando la imprecisión con que este término resulta tratado, a diferencia de la gran mayoría. Finalmente, para no alargarnos sobre ello, citemos a Martin²⁴, quien intenta demostrar la variedad de sentidos del término en distintas épocas de la obra de Cicerón, señalando que es verdad que aprovecha una palabra existente y en uso, pero que él es quien la pone de moda en el mercado de las doctrinas políticas con el intento, que comentaremos, de que le sea aplicada a él mismo.

A nosotros no nos interesa tanto intentar vanamente una definición

²⁰ Béranger, *Principatus*, Ginebra 1975, p. 125.

²¹ Boyancé, «Les problèmes du *De re publica* de Cicéron», *L'information littéraire* 16, 1964, pp. 18-25.

²² Achard, *Pratique rhétorique...*, p. 362.

²³ Jal, «Le vocabulaire politique de la Rome républicaine», *Revue des Études Latines* 42, 1961, pp. 210-231.

²⁴ Martin, «Cicéron, Princeps», *Latomus* 39, 1980, pp. 850-878.

exacta de este término en la obra de Cicerón, como apreciar su funcionalidad y la conexión que puede tener con el trasfondo epistemológico de su filosofía política a través de la idea del *sapiens* neoadadémico. Podemos partir, inicialmente, de una noción que, sin estar definida de forma propia en ningún lugar por el mismo Cicerón, se obtiene por sedimentación de una lectura global: *princeps* actuaría como concentración expresiva, incluso filosófica, de conceptos genéricos más comunes, como *optimates*, *boni uiri* e incluso *sapiens* en tanto que colectivo: esta última podría ser la opinión más arriesgada, pero veremos después cómo Cicerón asociará el principado y la sabiduría directamente y cómo se pueden establecer analogías entre los dos conceptos que los aproximan mucho; de hecho, ya de *sapiens* hemos dicho que podía considerarse no tanto una especificación individual o personalizada como la idea de un colectivo: esta idea de *princeps* como colectivo ha sido defendida por estudiosos de la talla de Grénade²⁵ o Béranger²⁶ y la alimenta el propio Cicerón al referirse a ella la mayoría de veces en forma plural; hay que decir, sin embargo, que, a diferencia del hipotético colectivo de *sapientes*, el de *principes* encontraría materializaciones más concretas, por ejemplo, entre los Senadores o, cuando menos, en el mínimo colectivo posible de los cónsules. En cualquiera caso, sin embargo, los príncipes no salen contra los buenos o los mejores, sino de entre ellos, y probablemente, como se deduce de la formación misma de la palabra, de los mejores entre los mejores.

Aunque no sea una cuestión esencial, muchos, como hemos dicho de Martín, se plantean la motivación de Cicerón para ocuparse tan a menudo de esta idea y aducen una sencilla respuesta: Cicerón pensaba en él mismo y buscaba una figura política que le resultara noblemente apropiada y distinguida, pero alejada de la detestada figura del dictador o tirano. Tanto Grimal²⁷ como Béranger²⁸ señalan que es mérito de Cicerón haber contribuido a fomentar el horror al tirano tanto de forma directa, con sus diversos y furibundos ataques, como de forma indirecta, con la promoción de una idea de *princeps* que excluye necesariamente —como tal idea; otra cosa pueden ser realizaciones históricas que la invoquen falsamente— la condición propia de la tiranía; la cual, entre otras, tiene el rasgo rechazable de la arbitrariedad, mientras que el principado, como veremos, se presenta como garantía de legalidad protegida por la virtud del príncipe. En cierta forma se puede decir que es el

²⁵ Grénade, *Essai sur les Origines du Principat*, París 1961.

²⁶ Béranger, *Principatus*, p. 122.

²⁷ Grimal, *Der Aufbau des Römischen Reiches*, Francfort 1966.

²⁸ Béranger, *Principatus*, p. 125.

anti-tirano, porque su dominio no es imposición de la violencia, sino derivación de la virtud.

Que Cicerón pensara en sí mismo, lo demuestran afirmaciones suyas en cartas y discursos del final de su vida —no en tratados teóricos— donde la espontaneidad revela disposiciones que se sustraen al discurso teórico; así lo resume Achard²⁹: «Ce n'est qu'à la fin de 44 que Cicerón, maintenant consulaire âgé, paré de la *dignitas* et de l'*auctoritas* suffisante, fasciné sans doute quelque peu par la rigueur du stoïcisme, se veut le chef. Il a alors plaisir à s'entendre appeler *dux* des Sénateurs, et explique qu'en absence de *principes* il faut bien qu'il soit lui même *princeps* (*Phil.* XIV, 14-17). Dans une lettre a Cornificius il proclame avec netteté qu'il *me principem senatui populoque Romano professus sum* (*Fam.* XII 24, 2)». No mucho antes, encontramos un breve texto³⁰ donde, de manera indirecta, se atribuye características del principado que después veremos:

Dum me ambitio, dum honores, dum causae, dum rei publicae non solum cura sed quaedam etiam procuratio multis officiis implicatum et constrictum tenebat.

En efecto, la *cura et procuratio rei publicae* la encontraremos entre los objetivos o finalidades propias de los príncipes, según él mismo. Estos y otros indicios que se pueden reconocer en diversos puntos de su obra —como la misma exaltación del *cedant arma togae*, que subrayaría, según Fortuny, la idea de sí mismo como prototipo de príncipe/orador³¹— hacen que muchos autores insistan en considerar la autoproclamación de Cicerón como uno de los príncipes en que podía haber pensado. De una forma insistente lo hace Martin, que llega a decir que sería una injuria para Cicerón pensar que su idea era sólo una especulación teórica o que había sido pensada para la utilidad de los enemigos de la República³²; a continuación añade, sin embargo, no muy lejos de un cierto tono injurioso, que el inmenso egocentrismo de Cicerón no le podía hacer pensar otra cosa y que esto demostraría el desconocimiento de la distancia entre su autoimagen, la imagen real y las posibilidades objetivas vinculadas a su *auctoritas* efectiva, que considera que era poca; o esto, o era una personalidad verdaderamente enferma y recuerda la tesis de Briot³³. Son muchos, además de Martin, también, los

²⁹ Achard, *Pratique rhétorique...*, p. 109.

³⁰ Cic., *Acad.* I 3, 11.

³¹ Fortuny, «Marcus Tullius Cicero, Princeps Romae» en Bermudo y otros, *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona 1983, p. 143.

³² Martin, «Cicéron, Princeps», *Latomus* 39, 1980, p. 851.

³³ Briot, «Traces obsessionnelles chez Cicéron», *Latomus* 36, 1977, pp. 475-481; defiende la existencia de una «neurosis obsesiva» en la personalidad de Cicerón.

autores que consideran verosímil que Cicerón hubiera pensado durante un tiempo —hasta que el primer triunvirato lo desengañó gravemente— que Pompeyo podía encarnar aquella figura ideal o, también, más tarde, que la pareja Pompeyo-Cicerón podía ser la reproducción actualizada de la pareja de *principes* —así directamente llamados a menudo— Lelio y Escipión, donde él habría sido la toga ilustre y elocuente que se hubiera servido del arma dócil y eficaz del otro príncipe Lelio-Pompeyo, como la cabeza dirige el brazo y lo hace rendir eficazmente; a esta idea añade Martin que se le adivina una especie de compromiso entre la teoría política platónica del poder y la realidad política de la Roma del siglo I a.C.³⁴, que expresaría la síntesis filósofo-militar que habrían formado Cicerón-Pompeyo.

Pero todo esto no dejan de ser conjeturas y suposiciones con mayor o menor fundamento en algunas expresiones del propio Cicerón; la otra cuestión que se debate tiene un carácter distinto, puesto que parte de una realidad histórica: la autoproclamación como *princeps* de César Augusto y la instauración de un régimen de gobierno que se llamará, obviamente, *principatus*. Son también muchas las consideraciones históricas y políticas que se han hecho en torno de esta especie de broma trágica de la historia: que Augusto, que al fin y al cabo es corresponsable del asesinato político de Cicerón, sea el encargado de liquidar el régimen político que éste defendía, precisamente con la utilización de una de las creaciones teóricas pensadas para haberlo sostenido. Parece innegable que la llegada y sostenimiento inicial de Augusto al poder es exactamente un proceso de tiranía en términos ciceronianos: violencia, miedo, terror, poder personal absoluto. Augusto, sin embargo, conocía perfectamente la denuncia ciceroniana de las formas regias y rehúye el término de *rex* que, además, sabía que era odioso a la tradición romana; también *imperator* lo ve demasiado estrictamente militar y connotador de imposición violenta; la solución es adoptar la fórmula elegante de su consejero, «príncipe» que, al menos formalmente, parece que incluye el respecto a la libertad; esto, parece, es lo que se deduce del mag-

Aduce como rasgos propios de esta anomalía psicológica la dificultad de pasar a la acción, la tendencia al autoanálisis, ciertas manifestaciones de prodigalidad, la voluntad de poder y el deseo incesante de perfeccionarse intelectualmente. Probablemente en Cicerón encontraríamos indicios firmes de todas y cada una de estas manifestaciones psicológicas; queda, sin embargo, poder precisar el grado —tarea tal vez imposible— a partir del cual se convierten en enfermizas, peligrosas o constitutivas de una personalidad gravemente enferma y antisocial. El propio autor llega a cuestionárselo y añade incluso que tal vez todo podría no ser más que un reflejo en una persona sensible de lo que podría denominarse una «neurosis de época».

³⁴ Martin, «Cicéron, Princeps», p. 855.

nífico tratado que había escrito su consejero y promotor político, Cicerón, acerca de la *res publica* instituida sobre el concepto de constitución mixta, donde la monarquía atenuada convive con la nobleza y el pueblo. Ahora bien, como señala Michel³⁵, no se puede decir que el principado de Augusto sea una encarnación fiel de la teoría de Cicerón, por mucho que se haya repetido que Cicerón preparó —inconscientemente, claro— el advenimiento de aquel régimen político; no se puede negar que Cicerón proporcionó excusas teóricas, pero no se puede afirmar que el resultado práctico de sus teorías tenía que ser aquél en la mente de Cicerón: sencillamente porque las instituciones republicanas, principalmente el Senado, fueron vaciadas de contenido real, el príncipe fue un rey absoluto y el pueblo, que obtuvo ventajas de otro tipo, vio reducida su libertad política; y éste no era en absoluto el objetivo político de Cicerón, ni el teórico ni el práctico. También opina parecidamente Syme³⁶, que dice que hace falta mucha fe para ver auténticas huellas del pensamiento de Cicerón en el principado de Augusto, fuera de las puramente nominales, arte que Augusto cultivó con éxito. La única curiosidad teórica que aporta a la idea de principado es el testamento político que hace para sus descendientes a los sesenta y cuatro años, que Béranger³⁷ resume en estos conceptos: mérito, dignidad, virtud, misión, fidelidad al lugar y al deber, como rasgos propios del príncipe: no es una gran aportación, porque la mayoría de ellos los suscribiría el propio Cicerón; el único concepto nuevo es el de «misión», que sugiere connotaciones imperiales y religiosas a un tiempo, lejos ambas del republicanismo ciceroniano.

Al margen, pues, de la doble frustración histórica del principado —que no se realice el auténtico, el suyo o el de Pompeyo; y que en cambio, se realice una parodia hostil a la concepción de su autor—, tenemos que ver cómo se presenta positivamente la conformación de los rasgos del principado ciceroniano; aunque no sea posible una significación exacta y unívoca, que pudiera expresarse en una definición.

Señalamos primero que se ha llegado a ver en la idea de los *principes* un elemento contradictorio con su concepción republicana de la constitución mixta y la defensa de la libertad: Morrall³⁸ lo considera así, porque, a pesar de que reconoce el uso frecuente del plural *princi-*

³⁵ Michel, *La pensée politique à Rome d'Auguste à Marc Aurèle*, Paris 1969, p. 23.

³⁶ Syme, *Roman Revolution*, Oxford 1952, p. 305.

³⁷ Béranger, *Principatus*, p. 157.

³⁸ Morrall, «Cicero as a political thinker», en *History Today*, March 1982, pp. 33-37.

pes, cree que las imágenes que se desprenden de sus comentarios a esta figura tienen sospechosas connotaciones dictatoriales; obviamente, según esta interpretación, Augusto habría sido un fiel aplicador de la teoría ciceroniana: ya hemos dicho, sin embargo, que no es ésta la convicción científica predominante. De hecho, Morrall no aporta especiales argumentos, como no sea recordar la obviedad de que Cicerón debió tener *in mente* personajes como Escipión Africano, lo cual por sí solo no demuestra nada.

Es hasta cierto punto comprensible que haya interpretaciones de este tipo si consideramos el poco interés que tuvo Cicerón por definir y regular funcionalmente la figura que utilizaba a veces con cierta ligereza retórica: esto da lugar a interpretaciones que exageran la personalización individual del *princeps* y agudizan como privilegios políticos lo que pueden ser simples valoraciones morales; éste sería el caso de una hipotética interpretación extrema de este fragmento:

Sit huic (Tarquinio) oppositus alter, bonus et sapiens et peritus utilitatis dignitatisque ciuilis quasi tutor et procurator rei publicae; sic enim appelletur quicumque erit rector et gubernator ciuitatis. Quem uirum facite ut agnoscatis; iste est enim, qui consilio et opera ciuitatem tueri potest³⁹.

Decimos interpretación extrema de la que en primer lugar descontextualiza y olvida que todo el tratado *De re publica* es una defensa firme de una forma no dictatorial del poder; segundo, que no advierte la expresa contraposición de esta innominada figura —Cicerón anuncia el nombre, pero aparece una laguna— al tirano Tarquinio, respecto al cual la contrafigura no puede ser jamás un dictador o tirano, porque así lo ha querido declarar el autor; tercero, las calificaciones de *bonus* y *sapiens* no son precisamente connotadoras de dominio absoluto, sobre todo si van seguidas de un *peritus utilitatis dignitatisque ciuilis*, que apunta directamente al conocimiento de lo que es parte de la esencia del régimen republicano, según la gran definición ciceroniana de *res publica*: la *utilitatis communio*. Con esto, las atribuciones de *tutor et procurator* parece que pierden la fuerza paternalista-dictatorial que podrían tener para pasar a connotar sobre todo garantía o seguridad derivada de la identificación de la figura con la base constitucional de la ciudad. Suponemos que esta figura es el *princeps* porque en otros lugares reitera explícitamente atribuidas a él las condiciones aquí proclamadas de tutoría y procura: en cualquier caso, queda claro que se trata del anti-tirano que antes habíamos comentado. De hecho, parece que él sugiere el co-

³⁹ Cic., *De re pub.* II 29, 51.

lectivo de todos los que rigen y gobiernan la ciudad (*sic enim appelletur quicumque erit rector et gubernator ciuitatis*); y es evidente que se está refiriendo siempre a la ciudad constituida según los principios republicanos. Hemos dicho connotación de garantía y seguridad y encontramos apoyo directo en la interpretación de A. Michel⁴⁰.

El hecho de que esta figura del *princeps* aparezca ya en su tratado de filosofía política —otra cosa sería si hubiera aparecido más tarde— es un claro indicio de que resulta pensada no contra, sino desde la constitución que allí propone para preservar las instituciones republicanas; por eso, no se impone paternalistamente a la ciudad, sino que surge o deriva de la identificación constitucional con ella, por lo cual es su garantía, a la vista de sus excelentes condiciones personales. También la atribución de *rector* es analizada por Utchenko de forma parecida⁴¹, subrayando que predomina la connotación de modelo por encima de la condición de director-dictador; esta connotación de ejemplaridad la atribuía también a los *optimates* en general, de los cuales serían emanación destacada los *principes*.

La idea citada al comienzo del texto de Michel (ver nota 40) se refiere a la necesidad que siente Cicerón, ante la desintegración de las fuerzas que habían sostenido la tradición romana de gobierno, de asegurarla mediante el papel de los *principes*: también d'Ors argumenta parecidamente⁴², recordando que el equilibrio de los tres poderes —magistrados, senado, pueblo— había salido de una dialéctica estrictamente dual —patricios, plebeyos— que después de los Gracos resurge bajo otras formas y que amenaza con hacer caer el sistema; es entonces cuando la solución del *princeps* es buscada para actuar como elemento moderador del juego demasiado conflictivo entre los tres estamentos.

Nicolet aporta⁴³ otra interpretación de esta figura: según él, con apoyo en textos de Cicerón, el sentido predominante del *princeps* es el

⁴⁰ Dice así: «Cicéron, assistant à la dissociation des forces collectives qui préservèrent la République, a voulu, dans un esprit très conforme à son humanisme personnel, appeler des grandes individualités à son secours. Le modèle de *princeps*, qui est tuteur et modérateur d'une patrie chancelante ou déséquilibrée, était Scipion Emilien. Ajoutons que Cicéron n'attribue jamais à un tel personnage de pouvoirs extra-legaux, puisque son rôle revient précisément à garantir par sa vertu, par son exemple, les institutions traditionnelles: c'est le politique de Platon qui vient sauver la *politeia* du même philosophe. Ajoutons que le mot de *princeps* semble traduire le grec *prostatés* dont Platon, après certains sophistes, se servait déjà pour désigner le président d'un état démocratique» (Michel, *Histoire des doctrines politiques à Rome*, Paris 1984, p. 41).

⁴¹ Utchenko, *Cicerón...*, pp. 212-213.

⁴² D'Ors, «Introducción» a Cic., *Las Leyes*, Madrid 1970, p. 28.

⁴³ Nicolet, *L'Ordre Equestre à l'Epoque Républicaine*, Paris 1974, p. 690.

de asegurar la concordia; es evidente que no se aleja demasiado de las interpretaciones anteriores, en la medida en que la concordia es un resultado de la buena marcha institucional de la constitución mixta: se ponga, pues, el acento en la causa eficiente o en la causa final, el hecho es que parece que hay coincidencia en reconocer en el *princeps* ciceroniano una virtualidad de garantía adicional, de elemento lubricante del sistema que, solitario, parecía amenazado de parálisis; en un sentido parecido se expresa Syme⁴⁴ al insistir en que el tipo de gobierno defendido por Cicerón era ya un anacronismo incapaz de adaptarse a las exigencias de la nueva realidad imperial.

De todos modos, la ambigüedad de tratamiento de esta figura provoca que pueda predominar, como nos ha pasado hasta ahora, una perspectiva singularista de la noción de *princeps* frente de la otra, también ciceroniana, que podríamos denominar colegiada. Así encontramos diversas interpretaciones que consideran a los *principes* como colectivo plural con sede natural en el Senado; se alejarían de la figura del *rex* y, en todo caso, como quiere Brunt⁴⁵, recordando una antigua expresión, el Senado sería una «asamblea de reyes» a la que se deberían como servidores los magistrados, según el propio Cicerón⁴⁶; de esta forma, transformado el singular en plural y residenciados en el Senado, los *principes* difícilmente responderían a la imagen del dictador arbitrario, sino, como dice Fortuny⁴⁷, interpretando la influencia ejercida sobre S. Agustín por Cicerón, a la imagen del consejo de obispos —*principes* de la Iglesia— deliberando en sesión colegiada para tomar la decisión más justa como fruto del contraste de sus opiniones. Ésta es también la idea que defiende Nicolet al decir: «Le Sénat serait, dans cette vision, le lieu de rencontre de l'ancienne et la nouvelle élite, des talents héréditaires et des talents individuels; ainsi renové et vivifié, il devait, par son *auctoritas*, être l'élément modérateur d'une cité aussi proche que possible de l'idéal polybien ou aristotélicien: un conseil des princes, mais des princes par l'esprit»⁴⁸. Esta última idea de Nicolet —consejo de prínci-

⁴⁴ Syme, *Roman...*, p. 66.

⁴⁵ Brunt, *Social Conflicts in the Roman Republic*, Londres 1971, p. 76.

⁴⁶ Cic., *Pro Sestio*, 137: *Haec est una uia, mihi credite, et laudis et dignitatis et honoris, a bonis uiris sapientibus et bene natura constitutis laudari et diligere, nosse descriptionem ciuitatis a maioribus nostris sapientissime constitutam, qui cum regum potestatem contulissent, ita magistratos annuos creauerunt, ut consilium senatus rei publicae praeponerent sempiternum [...]; Senatium rei publicae custodem, praesidem, propugnatorem conlocauerunt; huius ordinis auctoritate uti magistratus et quasi ministros grauissimi consilii esse uoluerunt; senatum autem istum proximorum ordinum splendorem confirmare, plebis libertatem et commoda tueri atque augere uoluerunt.*

⁴⁷ Fortuny, «Prólogo» a S. Agustín, *La Ciudad de Dios*, p. 135.

⁴⁸ Nicolet, *L'Ordre...*, P. 697.

pes por el espíritu— nos da pie para entrar en la parte que consideramos más cercana a nuestro objetivo; en efecto, el hecho de considerar a los príncipes como un consejo u órgano colegiado que delibera, contrasta opiniones y toma acuerdos que son resultado de transacción verbal o racional, nos sitúa de lleno en la consideración del valor epistemológico neoacadémico de la figura colectiva de los *principes*; si al sabio estoico se le puede atribuir un correlato político, por su dogmatismo, de dictador, al sabio neoacadémico la figura más próxima le sería la del príncipe que delibera en consejo, donde nadie dicta la verdad, sino que se busca por aproximación y probabilidad, conformándose a menudo con la simple verosimilitud.

Pero no es sólo el paralelismo analógico el que se puede buscar entre *sapiens* y *princeps*: la relación es más directa, porque, como hemos visto en un texto anterior⁴⁹ y se podría encontrar repetido en otros, una cualidad distintiva de esta figura del príncipe, al lado de *bonus*, es justamente *sapiens*; sea en uso de sustantivo o de adjetivo, la significación es clara: el príncipe no es ignorante, sino sabio, aunque sólo sea con aquella sabiduría de vieja inspiración socrática que veíamos al aludir a la conciencia propia del *sapiens* neoacadémico, que simplemente opina y sabe la precariedad cognoscitiva de la opinión. Veamos qué conocimientos le son exigidos.

Un primer tipo de conocimiento que Cicerón espera del príncipe es, como no podía ser de otro modo, el conocimiento del derecho y de las leyes⁵⁰:

Ergo, ut uilicus naturam agri nouit, dispensator litteras scit, uterque autem se a scientiae delectatione ad efficiendi utilitatem refert, si noster hic rector studuerit sane iuri et legibus cognoscendis, fontis quidem earum utique perspexerit, sed se responsitando et lectitando et scriptitando ne impediatur, ut quasi dispensare rem publicam et in ea quodam modo uilicare possit, summi iuri peritissimus, sine quo iustus esse nemo potest, ciuilis non inperitus, sed ita, ut astrorum gubernator, physicorum medicus; uterque enim illis ad artem suam utitur, sed se a suo munere non impedit.

Es un planteamiento de conocimiento instrumental, que no tendría mayor interés si no apuntara ahí la idea del conocimiento *summi iuris*, de lo que diríamos, en traducción adaptada a nuestra terminología jurídica, «fundamentos de derecho» o, mejor, «filosofía del derecho», que dice que es la que le ha de permitir ser justo; va más allá, pues, del jurisdiccionismo formal y litigioso, pidiendo que el derecho civil, el más esclavo

⁴⁹ Ver texto citado en nota 39.

⁵⁰ Cic., *De re pub.* V 3, 5.

del pleito diario, sea inspirado por el otro. Pero hay que recordar que esta necesidad de elevarse hacia el conocimiento filosófico como fundamento ya la hemos encontrado en aquella afirmación: *ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam*⁵¹; y ya sabemos cuál es su planteamiento del conocimiento filosófico, formador de la duda y fomentador del debate con acuerdo verosímil guiado por el criterio de probabilidad.

De la necesidad de elevar a los príncipes hacia la filosofía nos da muestra este texto⁵²:

Sunt enim multi qui omnino graecas non ament litteras, plures qui philosophiam; reliqui etiam si haec non improbant, tamen earum rerum disputationem principibus ciuitatis non ita decoram putant. Ego autem [...] nec litterarum graecarum nec philosophiae ullum auctorem requiro.

Contra una opinión generalizada adversa al interés de los príncipes por la filosofía, Cicerón proclama que se basta solo para tomar interés en el estudio de los griegos y de la filosofía; él, naturalmente, es un príncipe modélico que merece imitación.

Hay todavía otro texto, donde la calidad filosófica del príncipe es reclamada invocando ni más ni menos que a Platón; se trata de un breve fragmento de la magnífica carta sobre el arte de gobernar que dirige al hermano-príncipe Quinto⁵³:

Atque ille quidem princeps ingeni et doctrinae Plato tum denique fore beatas res publicas putauit, si aut docti ac sapientes homines eas regere coepissent aut ii qui regerent omne suum studium in doctrina et sapientia conlocassent; hanc coniunctionem uidelicet potestatis et sapientiae saluti censuit ciuitatibus esse posse.

La cita de Platón está traída de forma complaciente, es decir, compartiendo claramente el fondo de la cuestión, que queda magníficamente expresado en la idea de la unión de poder y sabiduría para salvar la ciudad.

De esta forma, se consuma una proximidad entre la figura colectiva del *sapiens* neoacadémico y la también colectiva del *princeps*; el primero camina hacia la política como una exigencia intrínseca de la disposición racional; el segundo camina hacia la filosofía como en busca de una necesidad fundamentadora en general, pero particularmente hacia un espacio de conocimiento abierto, no dogmático, donde se ejerce la racio-

⁵¹ Ver cita en nota 12.

⁵² Cic., *Acad.* II 2.

⁵³ Cic., *Ad Quint. fr.* I 1, 10.

nalidad limitada, pero compartida; insegura, pero a la búsqueda permanente de acuerdos aproximados —a la verdad— y aproximativos —entre los que la buscan.

Una epistemología abierta y antidogmática se ponía al servicio de una política que, más allá de los contenidos programáticos de cariz muy conservador, pretendía asegurar —siempre sobre la básica estabilidad del sistema republicano— una cierta pluralidad, equilibrio de poderes y libertad de opinar y actuar en conciencia. Condiciones todas difíciles de conciliar desde una inspiración epistemológica dogmática, o desde una sensista, únicas alternativas que se ofrecían al político romano que, como Cicerón, buscara un fundamento filosófico a su acción.

JOAN MANUEL DEL POZO