

---

## 4 *Imitatio* y memoria colectiva: una propuesta de gobierno ideal

---

**Sumario** 4.1 Intertextualidad y traducción como dinámicas imitativas para la construcción de la memoria colectiva. – 4.1.1 El vínculo inseparable entre la *imitatio* y la memoria colectiva. – 4.1.2 La traducción como programa político para la actualización de un pasado común. – 4.2 *Imitatio* y memoria en la propuesta del gobierno ideal: una lectura del *De re publica*. – 4.2.1 Recordar solo aquello digno de ser imitado. – 4.2.2 *Imitatio* y memoria colectiva en la comprensión del gobierno mixto.

### 4.1 Intertextualidad y traducción como dinámicas imitativas para la construcción de la memoria colectiva

#### 4.1.1 El vínculo inseparable entre la *imitatio* y la memoria colectiva

En *Il Giardino dei Finzi-Contini* el escritor ferrarense Giorgio Bassani realiza un bello homenaje al poder recreativo de la memoria. La novela comienza con la visita de un grupo de personas a una necrópolis etrusca. Giannina, una niña de nueve años, tras escuchar la voz de su padre anunciando que van a apearse del coche para echar un vistazo a unas tumbas que tienen cuatro o cinco mil años, apoya la cabeza en el respaldo del asiento al tiempo que suspira: «Che malinconia!». El padre, con aire despreocupado, responde que no hay motivo, pues los sucesos acaecidos hace tanto tiempo no producen ya melancolía. Giannina no se conforma con la explicación de su progenitor e incide: «perché le tombe antiche fanno meno malinconia di quelle più nuove?». El padre no se amedrenta y despliega con naturalidad

su respuesta como si estuviera apoyada en la más estricta evidencia científica: «I morti da poco sono più vicini a noi, e appunto per questo gli vogliamo più bene. Gli etruschi, vedi, è tanto tempo che sono morti che è come se non siano mai vissuti, come se siano sempre stati morti». Es como si nunca hubieran existido. Después de una pausa reflexiva ante tan implacable sentencia, Giannina lanza con ingenuidad su réplica, que resulta ser un proyectil implacable: «Però, adesso che dici così, mi fai pensare che anche gli etruschi sono vissuti, invece, e voglio bene anche a loro come tutti gli altri». A Giannina no le falta razón: no genera menos melancolía la cercanía de un suceso en el tiempo que la conciencia sobrevenida del olvido, pues, rescatada la memoria, todo tiempo pasado puede ser acreedor digno de aprecio.

El diálogo que acabo de relatar parece recrear el uso de las nociones de memoria comunicativa y cultural como los dos modos de registro del pasado que se dan en toda sociedad y que han sido tematizados por Jan Assmann.<sup>1</sup> La primera abarcaría los recuerdos relacionados con el pasado reciente compartidos por el individuo con sus contemporáneos y que, por el hecho de basarse en vivencias directas, poseerían una mayor afectación. La memoria cultural ya no es directa y en las sociedades antiguas en las que aún no existía la escritura o esta no se había generalizado como medio para preservar el recuerdo – que son aquellas a las que Assman dedica su estudio – registraría únicamente la historia recordada, no la fáctica, por lo que resultaría mucho más sencillo construir mitos fundadores que porten una simbología con funcionalidad integradora.<sup>2</sup> El pasado que se narra por la memoria cultural no nos afecta ya directamente – aunque sus efectos son en ocasiones aún visibles – y es por ello por lo que al padre de esa criatura tan sagaz de nueve años le parece obvio distinguir entre unos muertos y otros.

Si profundizamos en la distinción entre memoria comunicativa y memoria cultural en el mundo antiguo, puede observarse fácilmente el hecho de que el pasado no es en ellas algo natural sino una creación cultural. Como muestra el egiptólogo alemán, no existe el pasado hasta que este no se reconstruye en el recuerdo, y para ello resulta imprescindible que dicho recuerdo no haya desaparecido del todo y ofrezca una diferencia sustancial con respecto al presente. Algunas culturas y, en concreto, las de tradición grecorromana, desarrollaron un gran número de técnicas para conservar la memoria; estas técnicas, que Assman denomina «arte de la memoria» son un rasgo específico de Grecia y Roma, y tienen que ver con el desarrollo in-

**1** Antes del trabajo de Assman, resulta necesario citar otro, de referencia sobre esta cuestión, imprescindible para la clarificación de los términos memoria colectiva o memoria histórica. Me estoy refiriendo al estudio del sociólogo francés M. Halbwachs 2004, notablemente influido por la filosofía bergsoniana.

**2** Cf. Assman 2011, 47 y ss.

dividual de un depósito de recuerdos para los más variados usos y el ejercicio de diversas profesiones. El arte de la memoria tendría, por tanto, un fuerte carácter pedagógico vinculado con la conformación de los modos de vida individual. Pero hay otro uso de la memoria, este sí generalizado o universal, que respondería a una obligación integradora del grupo - no referido por tanto a la formación de los individuos concretos - y que se relacionaría con el desarrollo de horizontes sociales de sentido y de tiempo. Assman denomina a este uso «cultura del recuerdo». En ambos casos, la memoria ocupa un lugar central, pues tanto el arte de la memoria como la cultura del recuerdo requieren la construcción de un pasado al que remitirse.<sup>3</sup>

El análisis de Assman permite clarificar *prima facie* la diferencia de puntos de vista entre Giannina y su padre: mientras este apela a un tipo de recuerdo individual, ella introduce en su respuesta un sesgo universal y, en consecuencia, una apelación más que manifiesta a lo colectivo. Los olvidados por hallarse tan alejados en el tiempo son también humanos, siendo esta una razón suficiente para recordarlos. No individualmente, pues ello sería ya imposible por ausencia de la experiencia directa que constituye una memoria comunicativa, sino colectivamente: su recuerdo debería formar parte de la memoria colectiva, de esa cultura del recuerdo de la que habla Assman.

Tanto esta bella evocación al recuerdo con la que Bassani abre su novela como el riguroso tratamiento del egiptólogo alemán pueden ser de ayuda para introducirse en ese espacio, entre desesperado y nostálgico, que posee la repetida apelación al recuerdo que subyace a la concepción ciceroniana sobre la imitación. La propuesta del Arpinate en torno al hecho imitativo asigna a la memoria el lugar central al que se refiere Assman y un interés por recuperar un pasado que podría refundar un presente decadente. En la medida en que logra ser utilizada en los términos explicados en este trabajo, la imitación contribuye a evocar la memoria colectiva: si la memoria falla, la imitación cesa y, por tanto, también la continuidad de aquellos discursos que contribuyen a mantener la cohesión social.<sup>4</sup> Por lo tanto, existe una suerte de necesidad mutua entre imitación y memoria que multiplica los efectos políticos y culturales de las distintas dinámicas imitativas.

Durante el proceso imitativo, la actualización de un recuerdo siempre resulta selectiva. Un recuerdo no es en ningún caso un hecho, sino la imagen de una serie de caracteres obtenida mediante un proceso natural de abstracción y, por lo tanto, de distinción, apropiación y rechazo. Los recuerdos se crean y modifican de manera involun-

<sup>3</sup> Cf. Assman 2011, 34.

<sup>4</sup> Propuesta que puede hacerse extensiva al resto de los autores de esta época, como afirma Innes 1989.

taria, pero también se construyen deliberadamente. Más aún cuando en ellos se pretende fundar un conjunto de valores al servicio de la continuidad política. A este respecto, Cicerón no se conformó con cualquier recuerdo, sino con aquellos que remitían a las tradiciones que consideraba fundacionales de la *res publica*.

No pretendo con ello afirmar que Cicerón idealice un pasado en términos absolutos. Al contrario, como he tratado de explicar hasta aquí, existen muchos indicios de que nuestro autor no consideraba este conjunto de valores como dogmas cerrados e inamovibles. Si tanto el modelo de orador como el de ciudadano que se dibujan en sus obras resulta convincente es tan solo porque posee una naturaleza *probabile*, esto es, porque es *veri simile*. No es un modelo definitivo, sino potencialmente ajustable a las necesidades de cada momento. Este es precisamente su valor. Como ha escrito Fantham, el hecho de que para Cicerón existan tantos *genera dicendi* como oradores, sitúa al modelo propuesto en el trance entre la preservación de la continuidad y el favorecimiento de la evolución de la tradición.<sup>5</sup> Así es: recuérdese que la imitación debe ayudar a «hacer viable y vigoroso lo que ya ha sido procreado», por lo que, insistiré una vez más en esta idea central, no puede entenderse como una mera reproducción, sino como instrumento para la indagación de uno mismo. Los capítulos anteriores han tratado de mostrar que este tipo de indagación no ha de entenderse únicamente como una estrategia de conocimiento individual, sino también y más fundamentalmente como un conocimiento colectivo. Cualquier modelo de comunidad política ha de quedar abierto a otras posibilidades, pero siempre dentro del marco de los principios del *decorum*, lo que, en el caso específico de Roma, serían los *mores maiorum*.<sup>6</sup> De ahí que el modelo de comunidad deba venir acompañado de un relato que establezca unos vínculos entre pasado y presente. De nuevo, la imitación, entendida como estrategia colectiva y no solo individual, resulta ser un instrumento idóneo para el establecimiento del vínculo narrativo entre pasado y presente.

Todas las comunidades humanas necesitan relatos que favorezcan la cohesión de sus miembros. En momentos en los que dicha cohesión se halla verdaderamente en riesgo, la ausencia de dichos relatos puede ser letal, en tanto que pone en riesgo la subsistencia de la comunidad. Este es el caso de la Roma republicana de mediados del s. I a.C.: como ya se ha explicado, Cicerón contemplaba el triunfo de algunas ideas de la oligarquía de su época como un atentado contra los pilares de un entramado institucional que llevaba años tambaleándose. Nuestro autor consideraba imprescindible contribuir a la construcción de

<sup>5</sup> Cf. Fantham 1978, 1-16.

<sup>6</sup> Para un desarrollo mayor del vínculo entre *imitatio* y *decorum*, me remito a Martínez Fernández 2020a.

un nuevo relato que integrase a los romanos sobre la base de los principios fundacionales de la república. De ahí que su propuesta recurra al pasado, apelando a la memoria de sus conciudadanos para actualizar aquellos valores morales y políticos, los llamados *mores maiorum*, que deberían regresar al presente para regular la convivencia. Cicerón no era en absoluto un reaccionario, sino un magistrado consciente del agotamiento de un programa político que avocaba a la comunidad a la ruptura y, con ella, a su desintegración. Ante esta situación, el Arpinate concibió una suerte de tercera vía que trataba de conjugar los discursos y reivindicaciones de los últimos tiempos con aquellos otros que tradicionalmente habían servido de base a la convivencia. Su propuesta consistía en fijar un nuevo relato al que era posible llegar a través de la historia recordada de Roma, esto es, a través de lo que Assman denomina la memoria cultural.

Como se recordará, la creación del modelo de *orator perfectus* como referente en el que podía mirarse el político, así como de un modelo de ciudadano que favorecía, apoyando al primero, la articulación de un *consensus omnium bonorum* había tomado pie en las figuras del pasado. Su intento de legitimación apelaba pues a la memoria colectiva de los grandes hombres que habían dirigido en otra época los destinos de Roma. Pero dicha propuesta no agotaba su programa de regeneración política. Durante los años 50, en la misma época en la que definía su modelo de *eloquentia philosophica*, Cicerón redactó también *De re publica*, un tratado en el que se bosqueja un modelo de gobierno ideal a través de un diálogo entre personajes que formaban parte de la memoria cultural de Roma y que Cicerón recrea utilizando múltiples recursos retóricos.

Todo relato se construye retóricamente y el Arpinate, convencido de la productividad de la *imitatio* en términos políticos, utiliza, como ya había hecho antes, algunas de las dinámicas imitativas habituales en su época con objeto de reforzarlo. Quisiera detenerme en este aspecto, pues considero que un estudio sobre el concepto de imitación en la obra de Cicerón debe necesariamente referirse, además de a la descripción de la idea en sí y a sus usos desde un punto de vista teórico, a su utilización en la *praxis* vital de quien la teoriza, pues, tal y como Cicerón la concibe, la *imitatio* nace de la experiencia y a ella quiere dirigirse. Como he tratado de mostrar, el uso de los modelos o anti-modelos resulta extraordinariamente productivo en los discursos forenses y políticos del Arpinate. Ahora quisiera destacar, por su importancia en la construcción de relatos de integración cultural y política de la comunidad, otras dinámicas imitativas de las que Cicerón se sirvió de forma proficua como orador que escribe un discurso con la finalidad última de persuadir.

De entre las dinámicas más interesantes que sirven a este fin práctico, se encuentra la traducción de textos a los que nuestro autor había tenido acceso o la transcripción de conversaciones que había

presenciado o le habían narrado sus maestros. El análisis de las traducciones ciceronianas resulta imprescindible por sus implicaciones en diversos ámbitos a los que me referiré de inmediato. Ahora bien, aunque no se ha destacado antes este aspecto, considero que adquieren una singular relevancia desde el punto de vista filosófico-político desde un doble punto de vista: por un lado, cooperan con la tentativa de configurar una memoria cultural por medio de lo que Assman denomina la reconstrucción colectiva del recuerdo; y, por otro, constituyen un ejemplo del servicio que presta dicha memoria cultural al presente como depósito de textos y de *exempla*.

#### 4.1.2 La traducción como programa político para la actualización de un pasado común

Analizar el papel de las traducciones resulta especialmente necesario en el caso de Cicerón en la medida en que todos los trabajos que han abordado esta cuestión realizan una aproximación lingüística o filológica, dejando a un lado el hecho de que estamos ante materialidades u objetivos extralingüísticos que requerirían ser explicados, como estoy tratando de hacer, tomando en consideración elementos socioculturales y políticos. Lejos de asumir este hecho, sin embargo, los debates en torno a la capacidad de Cicerón para traducir del griego, así como todas sus derivadas (calidad de la traducción, innovaciones introducidas, no ya en el pensamiento latino sino, sobre todo, en la lengua) han solido dirigir su foco de atención a la capacidad del latín como lengua filosófica. Veamos algunas de sus aportaciones más notables en las últimas décadas.

En su ya clásica *Cicéron traducteur de Platon: L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Poncelet rebate una postura tradicional, ejemplificada entre otros por Meillet.<sup>7</sup> Este último, en un trabajo realizado en los años 20, había concluido que Cicerón era uno de los creadores de la civilización universal moderna y, en consecuencia, uno de los padres del pensamiento occidental europeo. Poncelet trata de rebatir esta tesis comparando las obras del Arpinate con las de Platón. Así, al principio de la obra se pregunta: «le rival latin de Platon est-il le créateur de la langue philosophique moderne?». La tesis del latinista podría resumirse, de manera muy sumaria, en que la originalidad del latín residía precisamente en su debilidad para la construcción de palabras que iban más allá de la conversación cotidiana y de la actividad práctica. El latín sería una mera forma, pero «ce constant n'a rien dépréciatif. La forme, c'est tout l'esprit». En

<sup>7</sup> Cf. Meillet 1928, 205 y ss.

cuanto a los contenidos, en ningún caso podía compararse con las aportaciones del griego; ahora bien, el latín sería creativo en la forma que habría modelado las ideas, ámbito en el que habría mantenido una determinada lógica. Es lo que Poncelet califica un poco pomposamente como «le levain» de los conceptos.<sup>8</sup>

El trabajo de Poncelet fue sin embargo acogido con cierto reparo por parte de los latinistas posteriores que abordaron esta cuestión, pues en él se lleva a cabo un análisis de las traducciones atendiendo a un criterio estrictamente técnico que medía su capacidad para la creación de conceptos estrictamente filosóficos. Sin embargo, no está claro que Cicerón tuviera la intención de construir un vocabulario de este tipo, ni en sus traducciones de textos griegos, ni en sus tratados filosóficos, los cuales, en ocasiones, parecen haber sido concebidos como versiones latinas de textos filosóficos griegos. En este sentido, Alain Michel, en contestación a Poncelet, opina que hay indicios muy claros que mostrarían cómo Cicerón no concibió sus tratados como textos técnicos, y se pregunta si hay en él «une certaine aversion pour le style technique ou pour les abus qu'on en fait» como reacción a la tecnificación del lenguaje que estaba operando la filosofía estoica.<sup>9</sup> Por ese motivo, el latinista francés opina que las traducciones ciceronianas de fragmentos platónicos son un trabajo fundamentalmente literario y no técnico-filosófico.

En un interesantísimo análisis a la versión ciceroniana del *Timeo* de Platón, Noemi Lambardi respondió también a la tesis de Poncelet que mantiene que las traducciones ciceronianas resultan insuficientes por ser el latín una lengua filosófica fallida.<sup>10</sup> Como antes Michel, la latinista italiana no veía en la traducción del *Timeo* un intento de hacer del latín una lengua técnica de la filosofía; parecería, por el contrario, que la palabra ocuparía un lugar en la lengua filosófica ciceroniana «più per ciò che suggerisce che per ciò che esprime e la tecnica del discorso è più allusiva che atta a definire puntualmente concetti».<sup>11</sup> A partir del análisis de las estructuras sintácticas y del léxico de la versión latina del *Timeo*, Lambardi concluye que en este texto se da «un concorso del tradurre 'artistico' e del tradurre 'scientifico'» en el que se observa un respeto a la fidelidad del contenido de la obra, así como a las estructuras formales y estilísticas propias del texto que sirve de modelo, a la vez que se observan rasgos típicos de la prosa ciceroniana como la *abundantia* expresiva, que colorea a su vez el es-

<sup>8</sup> Cf. Poncelet 1957.

<sup>9</sup> Cf. Michel 1960, 142.

<sup>10</sup> Concuere da con esta opinión también Powell 1995a, 284 y ss., quien, reconociendo en el trabajo de Poncelet un análisis muy minucioso de los textos ciceronianos, opina que la conclusión es absurda o, en el mejor de los casos, exagerada.

<sup>11</sup> Cf. Lambardi 1982, 7-21.

tilo platónico por medio de desviaciones sintácticas, omisiones, adiciones y perifrasis. Tales desviaciones cumplirían fundamentalmente dos objetivos: interpretar algunos fragmentos que al Arpinate le debían de resultar oscuros<sup>12</sup> y elevar otros a una mayor dignidad artística, hecho este último que resultaba habitual en las traducciones del periodo.<sup>13</sup> Es el caso de las traducciones de textos de Platón y Jenofonte que se proponen como ejemplos en los argumentos que el autor sostiene en ocasiones.<sup>14</sup> Otros estudiosos de la obra de Cicerón, como Traglia o Powell, en trabajos excelentes desde un punto de vista filológico, comparten, con matices en los que no puedo detenerme en este momento, las opiniones de Michel y Lambardi.<sup>15</sup>

Si me detengo en este debate es porque considero que, en realidad, sus cultivadores no han lanzado semillas en campo yermo, habida cuenta de que, traduciendo del griego, Cicerón contribuyó a la construcción de vocablos nuevos en una lengua que hasta entonces había sido relativamente ajena a la tradición filosófica.<sup>16</sup> Siendo lo anterior importante, considero sin embargo que estos análisis olvidan algo esencial: la verdadera funcionalidad de las diversas formas de traducción que se ofrecen en la obra de Cicerón consideradas como imitaciones que permiten recrear textos del pasado, hecho este que no posee relevancia solamente desde un punto de vista lingüístico, sino, sobre todo, desde el punto de vista de la reproducción de la cultura. Con su tarea de traductor, el Arpinate contribuyó así a transferir al mundo romano temas y perspectivas de un pensamiento foráneo que se incorporaba a partir de ese momento a la vida de la comunidad política romana del s. I a.C.<sup>17</sup> En consecuencia, el ejercicio de traducir ad-

**12** Como él mismo nos recuerda en *De finibus*, el *Timeo* de Platón es para Cicerón un ejemplo de escrito oscuro, pero de una oscuridad no pretendida, como aquella de Heráclito, que usa un lenguaje difícil a propósito [σκοτεινός, *perhibetur, quia de natura nimis obscure memoravit*], sino porque la materia en sí es oscura, como es el caso de la creación del mundo, tema del *Timeo*. En este supuesto, *cum rerum obscuritas, non verborum*, tanto como en el de Heráclito (lo hace a propósito) hay disculpa; no la tiene, en cambio, que pretendiendo ser claro, el discurso resulte oscuro (*Fin.* 2.5.15).

**13** Cf. Lambardi 1982, 54 y ss., 144.

**14** Cf. *Sen.* 22.79.

**15** Cf. Traglia 1971 y Powell 1995a.

**16** Sobre las dificultades del latín como lengua filosófica, véase la queja ya famosa de Lucrecio en *Lucr.* 1.136; 1.832 y 3.260. A diferencia del poeta, Cicerón se muestra más optimista ante las posibilidades del latín, que sitúa por delante del griego en capacidad de expresión de ideas filosóficas. A este respecto, véase *Fin.* 1.3.10; 3.2.5 y 15.51; *Tusc.* 2.15.35; 3.5.10 y 4.5.10. Sin embargo, Powell 1995a, 296 rebaja los resultados finales fruto de la capacidad ciceroniana para dicha creatividad. Sobre la pericia de Cicerón como traductor, véase también el citado trabajo de Traglia.

**17** Obsérvese el vínculo tan estrecho entre imitación y traducción como operación de reuso de discursos en otra lengua. A modo de ejemplo, basta observar cómo concibe Terencio su trabajo de traducción de una obra griega como un producto propio y diferenciado de aquel que se encuentra escrito en griego (*Ad.* 11). Solo es acusado de *fur*



quiría por sí solo relevancia política, si entendemos por ‘política’ todo aquello que afecta, en general, a la convivencia en comunidad. Sobre esta cuestión, que considero esencial para dilucidar en su justa medida la contribución ciceroniana a la teoría de las ideas y, en concreto, a la teoría política, quisiera tratar a continuación.

Cicerón no solo realizó un gran número de traducciones, sino que se refirió a su labor como traductor en numerosos textos. En *De finibus* define el ejercicio de traducción como aquel por el cual se crean palabras nuevas para nuevas cosas.<sup>18</sup> Como intermediario entre las dos lenguas, el traductor genera en ocasiones palabras nuevas en la lengua meta para designar realidades hasta entonces inexistentes y que, en consecuencia, no poseían un nombre. En consecuencia, Cicerón es muy consciente de la capacidad de la traducción para aportar nuevas palabras y para incrementar el campo semántico de otras ya existentes. Sin embargo, dicho objetivo resulta crucial no por una cuestión de productividad lingüística, sino en la medida en que las nuevas palabras suponen la introducción de perspectivas y temas ajenos – y, por ello, novedosos – en el espacio cultural de los hablantes de la lengua meta. Pues bien, considero que este último objetivo, y no tanto el incremento de los recursos expresivos del latín como lengua, es el que interesa realmente a Cicerón.<sup>19</sup>

En puridad, ambos elementos – incremento de recursos expresivos del latín e introducción de temas concretos en el espacio discursivo romano – son complementarios en la medida en que, como ya sabe-

---

cuando, como él mismo nos narra, en la presentación de *El eunuco*, un crítico afirma que la obra que está estrenando contiene escenas y personajes de obras latinas previas de Nevio y Plauto: *perficit sibi ut inspiciundí esset copia. Magistratus quom ibí adesset occceptast agí. Exclamat furera, non poetam fabulam dedisse et nihil dedisse verborum tarnen*. En el mismo sentido se pronunciará Horacio en *Hor. Ep. 1.19.19*. Sobre esta cuestión, véase el trabajo de Delgado Escolar 2002, sobre todo las pp. 417 y ss., aunque no termina de convencer su contraposición en esta época entre la imitación original, entendida como imitación meramente artística, y la imitación servil entendida como plagio. Sobre la cuestión del reuso, véase Lausberg 1975, 20; Brioschi, Di Girolamo 1984, 10-16; Neri 2007 o Crotti 2007. Sobre el *arte allusiva* propia de la literatura helenística, véase Pasquali 1994, 275-82; Giangrande 1967, 85-97; Conte 1985; 1986; Conte, Barchiesi 1989. Sobre la creación de espacios de tradición intertextual por medio de la imitación, véase Hinds 1998, 34-47. Sobre la reproducción de fragmentos traducidos de la poesía griega en la poesía latina, véase Ramminger 1991; Miller 1983 o Griffith 1995. Un recorrido sobre la configuración de la literatura latina en interacción con la griega puede observarse en Feeney 2016. La relación entre identidad y plagio en la Roma imperial ha sido estudiada por Mira Seo 2009 y el recurso al pasado para la construcción de la identidad romana por Mas 2006, 17-46; 2017a, 13-38. Para una indagación entre la difícil relación de préstamo y rechazo entre la filosofía griega y la romana, véase García Fernández 2001.

<sup>18</sup> Cic. *Fin.* 3.1.3: *parienda sunt inponendaque nova rebus novis nomina*.

<sup>19</sup> A este respecto, no deja de ser sorprendente cómo los estudios a los que acabo de hacer referencia miden el trabajo ciceroniano de traducción desde una perspectiva únicamente lingüística, como si el Arpinate fuese una suerte de filólogo, traductor profesional o intérprete (en sentido moderno) de los textos griegos.

mos, para Cicerón la forma (*verba*) completa el contenido (*res*): «Pues, ¿cuándo nos ha faltado a nosotros o, diré mejor, a los buenos oradores o poetas, desde el momento en que tuvieron un modelo a quien imitar, algún ornato propio de la expresión amplia o elegante?». <sup>20</sup> En efecto, para hablar con ornato se requiere en primer término un modelo a quien imitar. Dicho modelo nos lo ofrece, por ejemplo, un texto en lengua griega. La traducción pone las palabras latinas a ese modelo, y con esta transposición hace del texto resultante en latín un nuevo referente, tanto en la forma como en el contenido. De ahí que, salvo casos excepcionales, Cicerón no crea necesario traducir palabra por palabra (*verbum e verbo esprimere*), como suelen hacer los traductores carentes de elocuencia (*interpretes indiserti*), <sup>21</sup> sino, tomar de aquí y de allá para captar lo que podríamos denominar el meollo del asunto que se pretende trasladar al público.

Un texto de *De optimo genere oratorum* nos ayudará a comprender mejor esta idea esencial cuyas consecuencias son evidentes desde la perspectiva que adopto en el presente trabajo. Es el siguiente:

Vertí, pues, los dos excelentes discursos, contrarios entre sí, de los dos oradores más elocuentes de entre los áticos: Esquines y Demóstenes, pero no lo hice como un intérprete que traduce, sino como un orador, con palabras que se adaptaban a nuestra costumbre; en los mismos no tuve la necesidad de transponer palabra por palabra, sino que conservé lo que las palabras indicaban, así como su fuerza. Pensé que convenía más al lector que sopesara su valor y no tanto que las contara. <sup>22</sup>

*Converti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter seque contrarias, Aeschini et Demostheni; nec converti ut interpretes, sed ut orator, sententiis iisdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis; in quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi. Non enim ea me annumerare lectori putavi oportere, sed tamquam appendere. (Opt. Gen. 5.14)*

<sup>20</sup> Cic. *Fin.* 1.3.10: *quando enim nobis, vel dicam aut oratoribus bonis aut poetis, postea quidem quam fuit quem imitarentur, ullus orationis vel copiosae vel elegantis ornatus defuit?*

<sup>21</sup> Cic. *Fin.* 3.4.15: *nec tamen exprimi verbum e verbo necesse erit, ut interpretes indiserti solent, cum sit verbum quod idem declaret magis usitatum.*

<sup>22</sup> Trad. del Autor.

Normalmente, Cicerón utiliza el verbo *interpretari* con el significado de traducir literalmente:<sup>23</sup> este es el significado que adquiere *interpres* en *Off.* 1.2.6 y en *Fin.* 3.4.15. En el mismo sentido se utiliza *interpretari* en *Leg.* 2.18.45 para introducir una cita de Platón. En todos estos casos estamos ante traducciones si no literales tal y como hoy entenderíamos este calificativo, muy próximas al original. Refiriéndose a su trabajo como escritor de tratados filosóficos, afirma al comienzo de *De finibus* que no se limita «a la función de simple traductor», sino que expone las teorías de aquellos a quienes aprueba unida a su opinión personal.<sup>24</sup> Considero esta declaración de intenciones crucial para comprender el alcance y los objetivos del ejercicio ciceroniano de traducción. Una labor así concebida tiene mucho más que ver con una dinámica imitativa que con la transposición fiel realizada, insisto, por un traductor profesional tal y como hoy lo entenderíamos. Traducir no es, pues, parafraseando el título de la famosa obra de Umberto Eco, «dire quasi la stessa cosa»,<sup>25</sup> sino decir algo semejante pero distinto y hacerlo de forma consciente y voluntaria.

Tomemos, por ejemplo, el siguiente texto *Rep.* 1.42.65 y ss. y comparemoslo con el texto platónico de *R.* 562d, que trata de traducir:

cum enim inexplebiles populi fauces  
exaruerunt libertatis siti, malisque usus  
ille ministris non modice temperatam  
sed nimis meracam libertatem sitiens  
hausit, tum magistratus et principes,  
nisi valde lenes et remissi sint et large  
sibi libertatem ministrent, insequitur  
insimulat arguit, praepotentes reges  
tyrannos vocat

ὅταν οἶμαι δημοκρατουμένη πόλις  
ἐλευθερίας διψήσασα κακῶν  
οἰνοχόων προστατούντων τύχη, καὶ  
πορρωτέρω τοῦ δέοντος ἀκράτου  
αὐτῆς μεθυσθῆ, τοὺς ἄρχοντας δὴ,  
ἂν μὴ πάνυ πρᾶοι ᾖσι καὶ πολλὴν  
παρέχωσι τὴν ἐλευθερίαν, κολάζει  
αἰτιωμένη ὡς μιαρούς τε καὶ  
ὀλιγαρχικούς.

**23** Sin embargo, Isidoro de Sevilla le otorga un sentido distinto: *intrepres, quod inter pars medius sit duarum linguarum transfert* (*Orig.* 10.123). Sobre el significado y valor de *interpres* en la obra de Cicerón, véase Prencipe 2016.

**24** Cic. *Fin.* 1.2.6: *non interpretum fungimur munere [...] nostrum iudicium et Nostrum scribendi ordinem adiungimus.*

**25** Cf. Eco 2016.

4 • *Imitatio* y memoria colectiva: una propuesta de gobierno ideal

Cuando, secas por la sed de la libertad las fauces insaciables del pueblo, ha bebido este por la maldad de sus servidores una libertad no templada por la medida, sino excesivamente pura, entonces, si los magistrados y jefes no son muy complacientes y les procuran una amplia libertad, el pueblo insiste, acusa, discute y les llama déspotas, reyes, tiranos\*

Cuando, pienso, una ciudad gobernada por un régimen democrático, sedienta de libertad, se tropieza con malos escanciadores que se sitúan al frente de ella y se emborracha de ese vino puro más allá de lo conveniente, entonces castiga a sus gobernantes si no se muestran muy blandos y no le proporcionan la libertad en abundancia, acusándolos de ser despreciables y partidarios de la oligarquía\*\*

\* Utilizo la traducción de A. D'Ors.

\*\* Utilizo la traducción de F. García Romero, R.M. Mariño y S. Mas.

Obsérvese cómo la tesis platónica se recoge con palabras latinas de análogo significado, pero con un estilo que adecúa el contenido del griego como lengua fuente al esquema y dicción del latín como lengua meta. Asimismo, pueden apreciarse rasgos típicamente ciceronianos como su peculiar distribución de los periodos en la frase o la finalización del párrafo con tres elementos (*praepotentes reges tyrannos*) que no existe en el texto griego. En estos pasajes en los que la traducción se adapta libremente a las necesidades expresivas de nuestro autor, se trata de verter al latín una idea expresada antes en griego a la que se añaden *verba*, las palabras que permiten transformar el texto griego, no solo desde un punto de vista lingüístico, como decía, sino también «adaptando a las costumbres de la época» dicho texto. Encontramos traducciones similares en *Rep.* 1.43.67, donde continúa con la transformación en idénticos términos del texto platónico contenido en *R.* 563a-d, o en *Off.* 3.9.38, donde se adapta con el sentido que ya ha sido tratado en el capítulo 6 la fábula del anillo de Giges contenida en *R.* 359. En *Leg.* 2.27.67-8 Cicerón reproduce libremente de nuevo a Platón y, en concreto, el fragmento 958d-e del Libro XII de las *Leyes*. En *Sen.* 17.59 realiza una operación similar a partir de un fragmento del *Oeconomicus* de Jenofonte, y en *Fin.* 1.17.57-19.63, parece traducir libremente fragmentos de obras de Epicuro. En *Luc.* 10.32 explica a Carnéades a través de los cuatro libros de Clitómaco sobre la abstención del asentimiento.<sup>26</sup>

El vínculo entre traducción e imitación es en Cicerón evidente y puede observarse en distintos pasajes de su obra. Ya he hecho referencia a esta dinámica en *De finibus*, pero la hallamos de nuevo en

<sup>26</sup> La relación es solo ejemplificativa, pues los casos son tan abundantes que resulta imposible aludir a todos ellos en un trabajo de estas características.

términos similares en *de Orat.* 1.34.154 y ss., donde expone la necesidad de la realización de ejercicios de traducción del griego en el contexto del valor de la imitación y de la práctica en la formación del orador: *Latine redderem, non solum optimis verbis uterer et tamen usitatis, sed etiam exprimerem quaedam verbam imitando, quae nova nostris essent, dum modo essent idonea*, esto es, ponía en latín, no solo las mejores palabras y sin embargo corrientes, sino incluso imitando algunas por medio de la traducción (*exprimerem quaedam verbam imitando*), las que podían ser nuevas para nosotros, siempre que fueran idóneas.<sup>27</sup> La misma idea se expresa en *Ac.* 2.8, donde hace decir a Varrón que él no ha traducido literalmente a Menipo, sino que lo ha imitado (*imitare, non interpretari*), o en *Brut.* 90.310, donde explica cómo se ejercitaba en la declamación en griego para aprehender los rasgos ornamentales de esta lengua y usarlos de forma similar en latín (*similiter Latine dicendi*).<sup>28</sup>

Esto no significa que nuestro autor no actúe en ocasiones como un verdadero *interpres* que traduce de manera literal. Pero cuando así lo hace, suele indicar expresamente que está realizando una traducción *verbum e verbo*. Este tipo de traducciones, que también son frecuentes, no tienen por objeto deleitarse como traductor profesional, sino evitar las potenciales críticas por distorsión de los argumentos de las distintas escuelas que discute en sus escritos.<sup>29</sup> Esto se observa con claridad en el *De finibus* (por ejemplo, en el Libro I *passim* y en el II (2.7.21) en relación con los argumentos de Epicuro que trata de rebatir, pero ocurre lo mismo en otros tratados de naturaleza filosófica.<sup>30</sup>

Cicerón cultivó por tanto dos tipos de traducción: la del *interpres* que transpone un texto literalmente (*verbum e verbo*), y la del *orator* que trata de captar la fuerza de aquello que las palabras querían expresar (*genus omne verborum vimque servare*).<sup>31</sup> Ambas son formas

**27** Me separo, como en otras ocasiones, de la traducción e Iso, que dice: «cuando ponía en latín lo que había leído en griego, utilizar palabras no solo excelentes y, a pesar de ello corrientes, sino incluso acuñar mediante la analogía algunas que podían ser nuevas para nosotros, con tal de que fuesen apropiadas».

**28** Recuérdense que en *Off.* 2.17.60, Cicerón declara que sigue a Panecio, aunque no traduciéndolo literalmente: *secutus sum, non interpretatus*.

**29** En este sentido, véase Powell 1995a, 279.

**30** Las mismas consideraciones pueden realizarse de las traducciones contenidas en *Tusc.* 1.22.53-23.54; 41.97-42.99; 3.18.41; 5.12.34-35; 12.36; 35.100; *Orat.* 13.41; *Leg.* 2.18.45 o *Sen.* 22.79, por poner varios ejemplos. Más complejo es el caso de las traducciones de los textos platónicos como el *Timeo* (27d-47b) o el *Protágoras*, así como del *Oeconomicus* de Jenofonte, de las que se conservan muy pocos fragmentos. Sobre la literalidad de estas traducciones, que no puede ser equiparada a lo que hoy entenderíamos por tal, véase *supra* acerca del debate sobre el valor de Cicerón como traductor.

**31** En *Ac.* 3.10 hallamos de nuevo la idea de conservar la fuerza (*vis*) de aquello que las palabras indican: *non verba sed vim Graecorum expresserunt poëtarum*.

de *imitatio* con las que se hace presente un texto o bien ideas y argumentos que le han sido transmitidos oralmente por sus maestros. En ninguno de estos casos estamos ante ejercicios de traducción tal y como nosotros podríamos entenderlos hoy, sino como dinámicas al servicio de unas ideas que el Arpinate tiene el deseo bien de refutar, bien de hacer propias. Tanto las unas como las otras se ven complementadas con argumentos, temas e ideas propias, las cuales se tejen sin solución de continuidad en el manto de contextos discursivos distintos a los de las obras de referencia, lo que les otorga un significado distinto.

Teniendo en cuenta lo anterior, resulta muy complicado distinguir, sobre todo en el ámbito de las traducciones ciceronianas *more orator*, cuándo nos hallamos ante lo que nosotros denominaríamos hoy traducciones o aquello que podríamos computar como citas u otros ejercicios de intertextualidad.<sup>32</sup> Téngase en cuenta que, en realidad, una traducción *more orator*, en tanto que dinámica imitativa, no deja de ser un ejercicio de intertextualidad, dado que los textos traducidos se hacen encajar en un discurso que en ocasiones no guarda relación con la temática del texto de procedencia. Teniendo en cuenta este hecho, Aricò propone estudiar el papel que juega el teatro y los autores dramáticos en la obra del Arpinate, y no lo hace acudiendo a aquellos pasajes del *corpus* ciceroniano donde se vierten opiniones sobre la tragedia, la comedia y, en general, la poesía, sino revisando la abundante masa de alusiones y citas que en ella se realizan a poetas griegos y latinos y el lugar que ocupan en la exposición de los distintos temas en los que se insertan.<sup>33</sup> Aricò recorre fundamentalmente las *Tusculanae* observando qué función juegan las citas de Eurípides, de Ennio o de Terencio, entre otros, en el planteamiento y desarrollo de los asuntos que se tratan en el diálogo. De dicho recorrido se pueden apreciar dos usos de las citas: por un lado, la apropiación y, en consecuencia, la actualización del texto citado, que adquiere así un significado diverso por obra de su introducción en un contexto que no era el originario.<sup>34</sup> En otras ocasiones, sin embargo, la recuperación de un fragmento se halla enmascarado bajo la forma de la alusividad, esto es, se absorbe por el contenido del texto en un ejercicio que representa muy bien el *arte allusiva* que mostró Pasquali.<sup>35</sup>

**32** El tema es todavía más complicado si sumamos a lo anterior aquellos pasajes en los que Cicerón utiliza como fuente textos de otros autores sin citarlos, como es el caso de *Rep.* 4.25.27, donde ‘traduce’ el fragmento *Phdr.* 245c-246a; o *Sen.* 3.6-9, donde adapta una conversación entre Céfalo (Catón) y Sócrates (Lelio) que se realiza en *R.* 328e-330a. Muchas de estas alusiones, como ya expliqué en la primera parte de este trabajo, son para nosotros hoy desconocidas, por haber perdido su referente.

**33** Cf. Aricò 1989.

**34** Vid. *de Orat.* 2.10.39; *Pis.* 25.61; *Att.* 2.19.3 etc.

**35** Es el caso de *Catil.* 1.5.10, donde se hace lo propio con el 592 de Accio: «*egredere, exi, ecfer te, elimina urbe*» por «*egredere aliquando ex urbe*».

Sobre la función que cumplen los textos insertados en los discursos o en el ámbito de un debate se refiere Cicerón en las *Tusculanae* al ser preguntado por la procedencia de los versos que cita. Tras señalar que, cuando estuvo en Atenas muchos filósofos que no eran demasiado elocuentes intercalaban versos en los discursos, afirma:

Filón, en cambio, lo hacía con propiedad, eligiendo los poemas, y los añadía en el lugar preciso. Por eso, tras aficionarme a este tipo de declamación senil, por decirlo de algún modo, me sirvo de nuestros poetas con verdadero afán. Pero si en algún lugar me han faltado, he traducido muchos textos de los griegos, para que la prosa en latín no careciera de algún tipo de ornato en este tipo de debates.

*Philo et proprio Marte et lecta poëmata et loco adiungebat. Itaque post quam adamavi hanc quasi senilem declamationem, studiosè equidem utor nostris poëtis; sed sicubi illi defecerunt, verti etiam multa de Graecis, ne quo ornamento in hoc genere disputationis careret Latina oratio. (Tusc. 2.11.26)*

Se trata de un texto análogo al de *Opt. Gen.* 5.14 que acabo de transcribir. En esta ocasión, me interesa señalar simplemente que estamos ante un material a través del cual se declaran, de manera sutil pero evidente, los referentes que a Cicerón le servían de modelos y aquellos que podríamos concebir como anti-modelos, esto es, aquellos que debían ser combatidos. De ahí que las traducciones o alusiones no tengan un valor meramente lingüístico, el cual es, insisto, innegable, sino fundamentalmente estético y moral. Valor estético, pues con ellas se ofrece al lector un texto bello en lengua latina. Pero también un valor moral que puede apreciarse con claridad en dos sentidos. Por un lado, en el hecho de que las traducciones y alusiones constituyen un instrumento que debe encajarse adecuadamente (con *decorum*) para dotar de mayor fuerza persuasiva a las ideas que el Arpinate quiere trasladar. Ya sabemos que forma (*verba*) y contenido (*res*) deben ir de la mano en el discurso, así como el valor que debe otorgarse al *decorum* como coadyuvante necesario de ambos elementos.<sup>36</sup> El valor moral de tales dinámicas se aprecia asimismo en

**36** Esta conjunción entre elementos estéticos y morales puede observarse también en otro ejercicio de intertextualidad que Cicerón realiza con genialidad, como es lo que podríamos denominar «imitación de ambientes» en sus obras. Tomemos *De oratore*. Se han señalado más de una vez los influjos platónicos en la construcción de los personajes. Por ejemplo: cuando Escévola se aleja de la escena, después del Libro I que, recordemos, se ha mostrado como portavoz de una resistencia inicial a la primacía civil de la elocuencia en nombre de una sabiduría tradicional basada en el derecho y la religión. Narducci 2009, 300-1 observa que Cicerón aplica aquí una vieja regla que, según él, Platón sigue en *República* con el personaje de Céfalo: que no resulta oportuno que un hombre ya viejo entre en discusiones excesivamente técnicas y/o doctrinales (véa-

un segundo sentido, si se quiere, algo más sutil: traduciendo y emulando a sus referentes, Cicerón, a la vez que utiliza – con modificaciones, adiciones o enmiendas – unos argumentos cuya exposición le permite expresar un pensamiento con entidad propia, rinde un homenaje a la memoria del traducido y a la de sus ideas, que resultan vencedoras frente a las de sus adversarios. Y, como contrapartida, el recuerdo de las ideas del adversario posee un indudable valor en la medida en que, contrastándolas con las de aquellos, permiten apreciar bien su insuficiencia, bien la amenaza que su triunfo conllevaría en términos morales o políticos.<sup>37</sup>

Todos los textos filosóficos de Cicerón<sup>38</sup> y, en gran medida, como hemos visto, también sus discursos son en este sentido un espectacular monumento a la memoria o, si se prefiere, una batalla sin cuartel contra el olvido de algunas ideas o propuestas que nuestro autor consideraba clave. Esta operación resulta ya muy elocuente en términos políticos, y no solo porque Cicerón trate de rescatar de este olvido fundamentalmente a sus referentes, sino porque estos referentes se ofrecen a la comunidad como parte casi siempre indiscernible de sus propias ideas en torno a la necesidad de una cohesión moral y política de la Roma de su época. Es precisamente porque tales referentes – y, con ellos, sus ideas – deben ser imitados por lo que han de ser traídos una y otra vez a colación, y en latín, pues, insisto una vez más, si el recuerdo cesa, también lo hace la imitación de aquello que hasta entonces había sido recordado.

Ahora bien, si las traducciones y alusiones que hallamos en la obra de Cicerón poseen un valor político, no es solo porque formen parte de un programa para la reconstrucción de una comunidad en de-

---

se *Att.* 4.16.3). Este tipo de imitación no puede concebirse solo como un juego, sino como un claro indicio de adhesión de Cicerón a la forma de escritura, a los ambientes y al mensaje platónico, en los términos y con los límites que se exponen en el propio diálogo. El análisis del diálogo en estos términos debe ser sensible también a las diferencias con la obra platónica. Por ejemplo, el escenario de *De oratore* no es la ciudad, sino precisamente una villa de campo. No se desarrolla en torno al trabajo, sino en un entorno de *otium*. Este hecho diferencia los diálogos ciceronianos de los platónicos, donde no se percibe una escisión tan tajante entre ambas esferas. Con todo, la influencia platónica en la construcción de *De oratore* es similar a la que se da en *De re publica* en relación con la *Politeia*. Aunque, como ya he explicado, hay que tener en cuenta que las concepciones de Cicerón acerca de la retórica son de corte helenístico y romano, no platónicas, la aspiración de Cicerón es emular la obra platónica. Leeman 1963, 92 califica *De oratore* como el *Fedro* de Cicerón. No en vano Platón es un autor que Cicerón admiraba como a ningún otro: en *Att.* 4.16.3 lo denomina: *deus ille noster Plato*. A Quintiliano esta admiración le parecía evidente, y a Cicerón lo denomina *Platonis aemulus* (*Inst.* 10.1.123). Sobre esta comparación, véase *infra* en el Epílogo de este trabajo.

**37** En otros casos, Cicerón entabla con ellas una relación de verdadera competencia. Así, como ha señalado Maso 2008, 301, la filosofía epicúrea es para Cicerón «un modelo di riferimento con il quale continuamente misurarsi».

**38** Insisto en que incluyo aquí también los que tradicionalmente se han considerado como retóricos.



cadencia. Sería esta una lectura en exceso contextualizada. El auténtico valor político de las traducciones y alusiones, así como del resto de las dinámicas imitativas que hallamos durante el periodo helenístico, consistiría sobre todo en su funcionalidad como mecanismos esenciales, por un lado, para la difusión y reproducción de la cultura y, por otro, para la conformación e integración de las diversas tradiciones existentes. Traduciendo, aludiendo, imitando, los escritores de este periodo daban forma a distintos relatos en los cuales sus propias producciones adquirirían un sentido específico. Y a la inversa: con sus producciones, venían a reforzar los vínculos comunitarios en el seno de dichas tradiciones. Cicerón es muy consciente de esta doble función esencial de todo hecho imitativo para la construcción de relatos comunes que eviten rupturas en el seno de una comunidad política. Si fuera necesario señalar un punto esencial del programa filosófico-político ciceroniano, este sería, sin duda, un buen candidato a adquirir dicho rango.

## 4.2 *Imitatio* y memoria en la propuesta del gobierno ideal: una lectura del *De re publica*

### 4.2.1 Recordar solo aquello digno de ser imitado

Si lo dicho hasta aquí resulta imprescindible, como creo, para la comprensión de las propuestas ciceronianas en torno al *orator perfectus* o del papel que ha de tener la *eloquentia philosophica* en la comunidad política, lo es más aún en el abordaje del estudio del gobierno ideal que el Arpinate nos brinda en *De re publica*, un texto en el que la memoria de los *exempla* del pasado, presentes en ella de forma directa - como Escipión o Lelio, protagonistas del diálogo - o por medio de traducciones o citas - como sería el caso de Platón o Panecio, entre otros - adquiere un regusto que podríamos calificar sin exageración de nostálgico.

Aunque la tentativa de construcción de una memoria colectiva que actúa como depósito de modelos a seguir en un tiempo turbulento y próximo a la decadencia podía observarse ya en *De oratore*, es en *De re publica*, que conservamos fragmentariamente,<sup>39</sup> donde el uso del recuerdo como instrumento político al servicio de la *imitatio* se

**39** Durante demasiados siglos, se conoció del *De re publica* poco más que el *somnum Scipionis*, que constituye su Libro VI. Será solo en 1822 cuando Angelo Mai descubrirá el palimpsesto en el que se escondía un fragmento importante del *De re publica* ciceroniano y que fue motivo de unos fervorosos versos de Leopardi dedicados al cardenal: «Italo ardito, a che giammai non posi | di svegliar dalle tombe | i nostri padri?».

desvela con una mayor nitidez.<sup>40</sup> La preocupación que subyace a este diálogo se anuncia al comienzo de la obra y puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿cómo integrar un pueblo, el romano, que estaba unido, pero de un tiempo a esta parte se halla dividido?:

Como sabéis, la muerte de Tiberio Graco, y ya antes de su muerte la conducta de su tribunado, dejó dividido un pueblo único en dos partes; luego, los detractores y enemigos de Escipión, ya desde los tiempos de Publio Craso y Apio Claudio, dominan, aun después de muertos aquellos, una parte del senado, que se enfrenta contra vosotros, bajo la autoridad de Metelo y Publio Mucio.

*nam ut videtis mors Tiberii Gracchi et iam ante tota illius ratio tribunatus divisit populum unum in duas partis; obtretractores autem et invidi Scipionis, initiis factis a P. Crasso et Appio Claudio, tenent nihilo minus illis mortuus senatus alteram partem, dissidentem a vobis auctore Metello et P. Mucio. (Rep. 1.19.32)<sup>41</sup>*

Un pueblo único dividido en dos partes necesita de manera imperiosa, si no quiere perpetuar un presente de luchas intestinas, un relato común que alimente una memoria colectiva compartida. De ahí que las apelaciones a la memoria y sus usos sean una constante en esta obra, al menos en tres sentidos: i) en su utilización como recurso político; ii) en el juego de varios niveles de recuerdo; y iii) en la necesidad de que *imitatio* y memoria confluyan al objeto de construir dicho relato integrador. Veamos brevemente cada uno de ellos.

i. En *De re publica*, el tiempo del relato evoca un pasado reciente que, sin embargo – siguiendo de nuevo la terminología de Assman – no puede formar parte ya de la memoria comunicativa. De acuerdo con el propio Cicerón, la escena que narra ocurre poco antes de la muerte de Publio Escipión Emiliano, bajo extrañas circunstancias, en 129 a.C. (*Rep.* 1.9.14), esto es, unos setenta y cinco años antes del momento en que el Arpinate redacta el tratado. Según él mismo nos cuenta, la historia le fue transmitida por Publio Rutilio Rufo, destacado jurista nacido a mediados del siglo II a.C. y exiliado en Esmirna, donde Cicerón y su hermano lo habrían visitado cuando eran jóvenes.<sup>42</sup> Dado que todos los protagonistas del relato han muerto ya, resultaba imposible recuperar dicha escena si no era de manera indirecta. Por lo tanto, nuestro autor recrea un momento del pasado reciente para actualizar un recuerdo con vistas a su incorpo-

<sup>40</sup> De ahí que la distinción entre obra retórica y política resulte en el caso de Cicerón abiertamente improcedente, como he intentado demostrar.

<sup>41</sup> De nuevo, tomo como referencia la traducción de Álvaro D'Ors.

<sup>42</sup> Cf. D'Ors 1984, 43-4.

ración en la memoria cultural de Roma. Una rememoración análoga abre el diálogo *De oratore*, donde de nuevo presenciamos una escena verosímil y posible ocurrida en un momento difícil para la autoridad del senado y que alguien, en algún momento, narró a Cicerón: «En los momentos en los que el cónsul Filipo atacaba con más vehemencia la causa de la aristocracia y parecía quebrarse y debilitarse ya el tribunado de Druso, que defendía la causa del senado, recuerdo que se me contó...». <sup>43</sup> Ambas escenas comparten un clima similar y preocupaciones comunes por el futuro de Roma. Pero sobre todo muestran el uso del recuerdo como recurso político: recrean la Roma del siglo II a.C., esto es, la de Lelio, de Escipión Emiliano o de Q. Cecilio Metelo, la Roma que se hallaba aún inmune de la ideología gracana. <sup>44</sup> No es una Roma real, sino idealizada, cuyos personajes son modelos de los que se ha traído todo accidente innecesario para el fin que con ellos persigue el autor: mostrar un momento de estabilidad perdido y dominado por conductas que antepusieron el interés de la *res publica* sobre el beneficio personal.

ii. En la Roma presentada en el diálogo se produce un compromiso entre lo que Assman denomina arte de la memoria y la cultura del recuerdo. Al igual que *De oratore*, *De re publica* se presenta como un ejercicio de memoria indirecta que, sin embargo, desde el punto de vista literario, se desarrolla en forma directa o dialogada. Como tales, por tanto, un ejercicio de «intertextualidad sin texto» y por ello sumamente infiel (ideal, no textual). En *Partitiones oratoriae*, Cicerón, declarando así la deuda contraída por la lectura del *Fedro*, había declarado que «la memoria es para el orador la hermana gemela de la escritura» [*gemina litteraturae*] (*Part.* 7.26). <sup>45</sup> A lo largo de la lectura de *De re publica*, resulta difícil olvidar que el Arpinate es fundamentalmente un orador que ha realizado ejercicios de memoria para actualizar ágilmente sus recuerdos como instrumento de aprendizaje para vencer a sus adversarios en el ámbito de un proceso judicial.

Además, el diálogo evoca varios niveles de memoria: los personajes también recuerdan, rememoran, recrean momentos del pasado; viajan por el tiempo generando un discurso compartido. <sup>46</sup> El mismo *somnium Scipionis* surge a partir de un recuerdo que se narra con ejemplaridad retórica. A diferencia del mito de Er, con el que ha sido

<sup>43</sup> Cic. *de Orat.* 1.7.24: *cum igitur vehementius inveheretur in causam principum cónsul Philippus Drusique tribunatus pro senatus auctoritate susceptus infringi iam ac debilitari videretur, dici mihi memini...*

<sup>44</sup> Cf. Norcio 1970, 32.

<sup>45</sup> La misma idea en *Opt. Gen.* 2.5: *sed earum omnium rerum, ut aedificiorum, memoria est quasi fundamentum, lumen actio.*

<sup>46</sup> Sirvan de ejemplo *Rep.* 1.14.21 o 1.15.23, entre otros.

justamente comparado en ocasiones,<sup>47</sup> el sueño de Escipión es un recuerdo personal de alguien que está a punto de morir y cuyo contenido es rescatado solo momentos antes, quedando así efímeramente a salvo del olvido por medio de la publicidad que todo decir en voz alta brinda a la memoria. Esta circunstancia – la idea de la narración de lo desconocido por un moribundo que ignora su propia muerte pero que quizá la intuye – evidencia que todo recuerdo es en esencia deleznable; dato este que todos conocemos y, desde luego, el Arpinate no ignoraba. Pero evidencia además la necesidad constante de una actualización que evite ese vacío que porta consigo el olvido, quien, aliado con el tiempo, siempre termina venciendo.

iii. *De re publica* es, en su forma, por sus personajes y estructura, un *exemplum* de la necesidad de que *imitatio* y memoria acaben confluyendo. En el proyecto ciceroniano, el recuerdo se hace digno de actualización porque se pone en boca de alguien que a su vez resulta digno de ser imitado. En efecto, hay una suerte de *dignitas* que se predica del recuerdo y es correlativa a la que ostentan algunas personas, pues solo merece ser recordado aquello que procede de los mejores, de aquellos que por sus actos o su forma de vida resultan ser modelos para el resto. Toda *imitatio* se asienta, por tanto, sobre la base de una gradación que declara que solo lo excelente entre lo mejor puede adquirir el rango de modelo. En *De re publica*, la *dignitas* se trata desde una perspectiva política, pues se analiza a partir de la crítica que Escipión realiza a la igualdad (*Rep.* 1.27.43 y 1.34.53). La apelación a dicha cualidad para activar las dinámicas imitativas convierte su uso es un asunto político. Para Cicerón, no todos los hombres de estado merecen ser recordados; solamente aquellos que poseen una *dignitas* suficiente, no derivada de sus riquezas sino de sus actos. Son estos actos los llamados a conformar la memoria colectiva y, en definitiva, los que adquieren la dignidad de ser imitados por los hombres que integrarán la comunidad en el futuro. Y por extensión podría concluirse que responder a la pregunta por la mejor forma de gobierno requiere establecer una jerarquía con base igualmente en la *dignitas*: solo la forma más excelente posible adquirirá el rango de modelo digno de ser imitado.

*De re publica* no es un tratado acerca de la *imitatio* ni sobre el valor político del recuerdo, pero la comprensión de este vínculo entre ambos elementos puede facilitar el enfoque necesario para abordar dos de las cuestiones que tradicionalmente han ocupado más horas a la crítica histórico-filológica sobre esta obra: por un lado, la configuración del *princeps* y, por otro, la propuesta de constitución mixta, cuyo tratamiento resulta imposible de separar. Por ello, para concluir, quisiera señalar únicamente cómo una lectura en clave imitativa pue-

<sup>47</sup> Cf. Mackendrick 1989, 7; Narducci 2009, 333; o Altman 2016, 4, entre otros.

de facilitar la comprensión del objetivo perseguido por Cicerón con esta doble propuesta, pues, como digo, la relación entre *imitatio* y memoria ocupa un lugar central en su comprensión.

#### 4.2.2 *Imitatio* y memoria colectiva en la comprensión del gobierno mixto

En la exposición sobre las formas de gobierno que Escipión lleva a cabo en el Libro I de *De re publica* se concede una prioridad al gobierno justo sobre cualquier otro tipo de consideraciones.<sup>48</sup> A Cicerón no le importa tanto qué forma de gobierno exista – monarquía, aristocracia o democracia – como que el juicio final que el gobierno nos merece es que actúa de manera equilibrada. Es más, como declara Escipión, si un gobernante en solitario es justo, no sería necesario más: estaríamos ante la forma más perfecta de gobierno. Esta relativa indiferencia teórica por la mejor forma de gobierno y la afirmación de que un hombre en solitario sería suficiente si se halla dotado de las cualidades necesarias (*princeps*) podría parecer incoherente con el núcleo del planteamiento político de Cicerón al que me he referido en este trabajo. De hecho, se ha discutido mucho el papel que el Arpinate adjudica al *princeps* «como timonel que modera el curso de la república y la conserva con su potestad»<sup>49</sup> y las consecuencias políticas de dicha adjudicación, que situarían a nuestro autor en una posición muy conservadora, casi reaccionaria. Sin embargo, creo que esta opinión no aprecia suficientemente la profundidad de la propuesta ciceroniana. Por este motivo, coincido con Lepore cuando sostiene que en realidad el *princeps* que presenta Cicerón en *De re publica* y que, como se vio anteriormente, había sido sugerido ya en *de Orat.* 1.48.211 y 3.17.63 con los respectivos términos de *rector* o *dux*, es fundamentalmente un constructo que actúa como modelo digno de ser imitado por los que aspiran al buen gobierno. Es por tanto una figura utópica que representaría, una vez más, al *vir bonus* o al orador *perfectus*.<sup>50</sup>

Zetzel ha realizado una interpretación muy sugerente de *De re publica* al considerar que Cicerón no estaría diseñando un líder carismático o algo parecido a un dictador que salvase una versión conservadora de República romana, sino que el tratado tendría, como

<sup>48</sup> Cf. Powell 2012, 25.

<sup>49</sup> Cic. *Rep.* 1.29.45: *in gubernanda re publica moderantem cursum atque in sua potestate retinentem*.

<sup>50</sup> Cf. Lepore 1954, 100 y ss. El autor ancla el concepto en la tradición platónico-aristotélica, que habría tomado Polibio a través del concepto de *anakyklosis*. La misma idea en Zetzel 2013, 186.

ocurre también con la *República* platónica, el objetivo – a la vez moral y político – de diseñar un modelo de ciudadano con el cual cualquier *res publica* pudiera ser sostenible. Y ello porque, para el Arpinate, al igual que para Platón, existe una relación directa entre el ciudadano virtuoso y la viabilidad del régimen político.<sup>51</sup> La opinión de Zetzel se encuentra bien fundada, aunque seguramente podría discutirse si en *De re publica* estamos ante la construcción de un modelo de ciudadano, de hombre de estado o las dos cosas a la vez. También se ha dicho que el *princeps* podría corresponderse con el rey filósofo de Platón y, más allá de toda idealización, con Pompeyo o con el propio Cicerón.<sup>52</sup> Resulta complicado realizar una aseveración indubitable al respecto, aunque existen indicios suficientes que permiten decantarse por considerar que el objetivo de nuestro autor estaría más del lado de proponer, junto con el de ciudadano, un modelo de gobernante. Ahora bien, la intención última de la obra sigue siendo la de configurar un modelo de gobierno ideal.<sup>53</sup> En cualquier caso, parece fuera de toda duda el hecho de que los caracteres y virtudes que el Arpinate atribuye al modelo del *princeps* se hallan en relación una vez más con los *mores maiorum*<sup>54</sup> como valores que conviene conservar en la memoria colectiva.<sup>55</sup>

**51** Cf. Zetzel 1995, 25 y ss. que sostiene además que esta fue la interpretación – fundamentalmente ética, no tanto política – que se dio al texto por parte de los teóricos del Renacimiento. De acuerdo con Zetzel 2013, 184 el *princeps* no sería un legislador, sino de un guía (*rector*): un hombre que pudiera dirigir la ciudad con el uso de la palabra. De nuevo, aquí podemos observar el vínculo entre el *rector* y el *orator*.

**52** Cf. Mackendrick 1989, 7.

**53** Cf. López Barja 2007, 178 divide la obra en dos partes: la primera estaría dedicada a describir la mejor constitución (Libros I-III) y la segunda al planteamiento del modelo de mejor ciudadano (Libros IV-VI).

**54** Cicerón lo explica en distintos lugares de la obra y Lepore 1954, 218 y ss. nos ofrece una relación detallada.

**55** Cicerón mantuvo esta idea hasta el final de su vida. Así, desde el asesinato de César, encontramos indicios que nos permiten pensar que tuvo la pretensión de erigirse él mismo como esa figura ejemplar que necesitaba una República en grave peligro. A este respecto, véase *Phil.* 4.1; 7.7.20; 14.6.17-8 («*princeps vestrae libertatis defendae fui*», «*sed in principe civi non est satis: curam, consilium vigilantiamque praestabo*», «*quod si quis de contentione principatus laborat, quae nulla esse debet*»); *Fam.* 12.24.2, fechada a finales de enero del 43 a.C., donde dice que se ofreció al Senado y al pueblo como guía (*princeps*), etc. Teniendo en cuenta estos y otros textos de la última época del Arpinate, algunos autores, como Perelli 1990, 35-49, han defendido que Cicerón había pensado en la institucionalización de una dictadura de emergencia de corta duración ante el periodo de crisis del 54 al 52. Sobre la ambición de Cicerón como *imperator* durante los años 44-43, véase Monteleone 2005, 190-9. Esta idea le resulta igualmente verosímil a Novielli 2001, 16 y ss. En efecto, Perelli muestra con datos que esa idea se le pudo pasar por la cabeza, aunque resulta complicado saber si pensó en alguien concreto para dicho fin. Que Cicerón creyera que él mismo debía ser esa figura, resulta una conjetura incierta. Probablemente, tales alusiones pretendían hacer de su propia actuación un ejemplo concreto del *vir bonus dicendi peritus* capaz de aunar las virtudes del *consensus omnium bonorum* y de la *concordia ordinum* y, en consecuencia, no

Para Cicerón solo hay tres formas de gobierno: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Esta clasificación, que se expone en *Rep.* 1.26.42 y ss., no es original del pensamiento ciceroniano. La idea de los tres tipos de regímenes la hallamos por primera vez en Platón. Posteriormente, se volverá tradicional entre los filósofos e historiadores y puede leerse en Aristóteles o en Polibio. Sin embargo, mientras que en Platón y Polibio la sucesión de regímenes podría considerarse más o menos lineal, para Cicerón, quien se acerca más en este punto a Aristóteles, toda forma de gobierno puede surgir de cualquier otra.<sup>56</sup> La reflexión sobre las tres formas de gobierno y sus degeneraciones se convirtió en un tópico del pensamiento político en el periodo helenístico. De los debates en torno al mismo surgió la idea de la constitución mixta, asentada fundamentalmente en el modelo de gobierno de la república romana, pero quien dio forma filosófica a la propuesta fue Panecio.<sup>57</sup>

Definiéndola de una manera muy sintética, la constitución mixta consistiría en un gobierno fuerte cuya inspiración se halla en la monarquía, pero cuyo ejercicio se impone como límite el respeto de la libertad de aquellos que poseen *dignitas*, esto es, de la aristocracia, sin abandonar los intereses del conjunto, del *populus*, no como lo entendemos en la actualidad, sino como el conjunto de ciudadanos que se someten a un derecho común (*Rep.* 1.25.39).<sup>58</sup> Aunque con base en el funcionamiento real del sistema político romano, la formulación del modelo es eminentemente formalista, pues domina en él una clara perspectiva jurídica que probablemente sea de la cosecha del Arpinate.

---

serían tanto la manifestación de una ambición política concreta, sino la proyección de una *auctoritas* y de una *dignitas* de la que se consideraba acreedor en un momento en que parecían hacer falta generales más que oradores. En *Sest.* 22.49 puede observarse con claridad su pretensión de erigirse como ejemplo autorizado, más que como un líder ejecutivo y de acción. En cualquier caso, Cicerón contestó a los rumores que, al parecer, circularon sobre esta supuesta ambición personal: «Sabéis, en efecto, que estos días ha corrido insistentemente el rumor de que precisamente hoy, el día de la fiesta de en honor de Pales, yo acudiría al foro precedido de lictores con fasces con el propósito de ser nombrado dictador» (sobre este rumor, véase *Plu. Cic.* 45.5 o *D.C.* 46.42.2) «Creo que habría debido lanzarse esta acusación contra un gladiador, contra un asesino o un Catilina, y no contra aquel que se ha esforzado siempre por que nada semejante pueda suceder en la República. ¿O acaso yo, que acabé con Catilina, que lo abatí y lo aniquilé cuando él tramaba esto, precisamente yo iba a convertirme de repente en un Catilina?» [*me parilibus, qui dies hodie est, cum fascibus descensurum. in aliquem credo hoc gladiatorem aut latronem aut Catilinam esse conlatum, non in eum qui ne quid tale in re publica fieri posset effecerit. an vero ego qui Catilinam haec molientem sustulerim, everterim, adflixerim, ipse exstiterim repente Catilina?*] (*Phil.* 14.5.14).

**56** Cf. Bréguet 1980, 36.

**57** Cf. Nenci 2016, 107. Sobre el parecido entre la teoría de las constituciones que Escipión expone en *De re publica* y la expuesta por Polibio en el Libro VI de sus *Historias*, así como de su indubitable fuente aristotélica, véase Zetzel 1995, 18.

**58** Sobre esta cuestión, véase D'Ors 1984, 20-1.

En cualquier caso, la teoría de Panecio trataba de conciliar el contexto político del momento, dominado por Roma como imperio portador de unos valores civilizatorios, y el concepto estoico de naturaleza humana.<sup>59</sup> Aunque la forma de gobierno mixta no era, como digo, sino una adaptación del sistema de la república romana, desde un punto de vista teórico podía ser presentada también como la forma que mejor garantizaba su durabilidad, ya que era la que más se acercaba al ideal platónico de la justicia inmanente asignando a cada ciudadano el lugar que le correspondía para prestar el mejor servicio a la comunidad. Desde el punto de vista práctico o más contextual, la propuesta de la constitución mixta recogía hábilmente el vínculo entre el derecho romano y la formulación de la ética estoica avalada por Panecio, lo que le permitía presentar ante el círculo de los Escipiones un producto altamente atractivo.<sup>60</sup> De esta manera, Panecio, siguiendo en este punto a Platón, abría de nuevo la puerta a la posibilidad de un progreso moral basado en el gobierno justo que busca una legislación que mejor se adecue a la naturaleza humana. Se puede afirmar que con Panecio se abre de nuevo la puerta a un pensamiento utópico en política y con ello a la importancia de seguir un modelo.<sup>61</sup>

El punto de partida de *De re publica* es la pregunta acerca de la mejor forma de gobierno entendida como la más útil en términos del beneficio que puede suponer para la estabilidad de las distintas sensibilidades que coexisten en la ciudad. Por eso, tras un proemio en el que la conversación trata sobre fenómenos celestes, el recién llegado Lelio reconduce la conversación hacia el tema principal de la obra planteando con sencillez la vieja pregunta socrática: «¿Acaso sabemos ya todo lo que atañe a nuestras casas y a la república, que queremos indagar lo que pasa en el cielo?».<sup>62</sup> Con esta temática, *De re publica* se presenta ya desde el título como una *traducción* al latín y para uso romano de la *República* platónica de igual manera que, años después, Cicerón *traducirá* en *De officiis* la obra de Panecio *Peri tou̓ kathēkontos*. Dicha traducción, o versión, ni literal ni fiel, sino libre y por ello mismo original, incorpora debates presentes en el mundo helenístico de los que se nutre la propuesta principal, que es precisamente la del gobierno mixto, tomada (traducida) sin embargo de Panecio.

Al igual que Platón y a través de Panecio, Cicerón plantea en *De re publica* un modelo de gobierno cuya misión principal consiste en garantizar las cuatro virtudes que todo buen gobierno debe preservar.

**59** Es precisamente la definición de *populus* y la temática la que permite establecer una continuidad entre *De re publica* y *De legibus*.

**60** Cf. Pohlenz 1949, 416.

**61** Cf. Tatakis 1931, 215.

**62** Cic. *Rep.* 1.13.19: *iam explorata nobis sunt ea quae ad domos nostras quaeque ad rem publicam pertinent?*



Sin embargo, a diferencia del filósofo ateniense, no refuerza la idea de que cada una de ellas ha de darse en una clase. Por este motivo es el gobierno mixto la mejor alternativa.<sup>63</sup> La constitución mixta garantizaría así una jerarquía equilibrada entre órdenes sociales que permitiría el mantenimiento de la *dignitas* como elemento portador del espíritu romano. La democracia, en cambio, incluso en sus mejores manifestaciones, se basa en un principio de igualdad que dinamita cualquier tipo de jerarquía. En este sentido, su versión degenerada se presenta como el peor de los sistemas posibles. En *Rep.* 1.42.65 y 1.43.66, Cicerón, por boca de Escipión, reelabora libremente un largo texto de la *República* platónica sobre este asunto, por lo que no resulta inadecuado sostener que nuestro autor sigue más la hebra platónica que las derivas helenísticas del debate presentadas por Polibio.<sup>64</sup>

Sin embargo, estas derivas son para el Arpinate en parte ineludibles y se observan en varios aspectos que separan sus inquietudes de las del fundador de la Academia. Por ejemplo, a diferencia de Platón, que somete la *pólis* al gobierno de las Ideas y su dirección a los filósofos, únicos que pueden llegar a conocerlas en profundidad, Cicerón piensa en una ciudad cuyos ciudadanos se someten al derecho natural.<sup>65</sup> Hay en este cambio una clara influencia de corte estoico cuya fuente es probablemente la obra de Panecio. Además, el tono claramente moderado de la constitución mixta se dirige a conservar el estatuto de las relaciones jurídicas entre el poder y la propiedad que nuestro autor consideraba amenazado en aquel momento, preservando cierta garantía para las clases inferiores a las que otorgaría una voz más o menos nominal en los asuntos públicos.<sup>66</sup>

**63** Cf. Powell 2012, 39. En el mismo sentido, Zetzel 1995, 18 precisa con la teoría del gobierno mixto Cicerón vuelve a una tesis platónica reelaborada en periodo helenístico.

**64** Cf. Narducci 2009, 338-9. Al igual que Platón, Cicerón no se muestra cerrado y absolutamente conservador: propone una clase política oligárquica totalmente renovada y abierta a los talentos excelentes. No estamos, en consecuencia, ante la propuesta del 'Viejo Oligarca'.

**65** Cf. Caspar 2011, 47 y ss.

**66** Se trata de una cuestión compleja, origen de muchos debates que tratan de llegar hasta el fondo de la posición política de Cicerón, que es lo que realmente se dilucida en *De re publica*, y que resulta casi imposible determinar habida cuenta de que, lamentablemente, el texto se ha conservado de manera muy fragmentaria. Sirva como prueba de las discrepancias interpretativas que el tema produce, el debate en torno a la interesantísima obra de López Barja de Quiroga, *Imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*, suscitado por Mas 2009 y el propio autor [López Barja de Quiroga 2009] en la revista *Gerión*. La cuestión central de los dos artículos es la discusión en torno a si Cicerón se presenta o no como un político con ideas reaccionarias que pretende conservar los privilegios de la oligarquía y en contra de los *populares*, representados por los 'Gracos' y sus derivas posteriores. Para ello, Cicerón haría uso de conceptos como «derecho natural», concepto que López Barja de Quiroga (2007, 250 y 2009, 49) pone al servicio de la conservación de dichos privilegios y que podría reconducirse en último término a un conflicto entre pobres y ricos: «derecho natural, en Cicerón, es el instrumento para impedir la destrucción y la ruina de la comunidad política, de la *ciuitas*». Mas, por

Asimismo, se aprecian otras diferencias en la configuración del modelo de gobierno que se presenta en *De re publica* y el platónico de la *República*. Cicerón deja claro en todo momento que el suyo no es un modelo basado en una idea que posee en la mente, como sí vimos que describía el del orador en *Orator*, sino un modelo que surge de la conjunción de todas las formas de gobierno que podrían ser consideradas tolerables, esto es, que sirva «siempre y ante todo a aquella causa que lo es también de la formación de la ciudad». <sup>67</sup> La constitución mixta como modelo de gobierno ha de constar de los elementos antes descritos, pero sus manifestaciones prácticas pueden ser variables. La definición de *res publica* que el Arpinate ofrece en 1.25.39 no es por tanto una figura perfecta sino simplemente tolerable (*tolerabile*). <sup>68</sup> Puede observarse de manera transparente cómo Cicerón, en tanto que adaptador de la obra de Platón y de Panecio, utiliza la *imitatio* en la forma y con los fines antes explicados: no para reproducir sus modelos, sino para procrear algo propio.

su parte, defiende que la tesis del derecho natural va más allá de esta cuestión, y que la lucha que se da en Roma en tiempos de Cicerón es entre una y otra facción de la oligarquía, pero, al fin y al cabo, una cuestión de oligarquías y no un conflicto entre ricos y pobres. Para Mas, Cicerón no es ese oligarca reaccionario que la obra parece describir, sino un forjador de la tradición política romana en la que se da un equilibrio entre la igualdad de derechos políticos y la estabilidad de la comunidad, entendiendo que la igualdad podría suponer, si se generalizase indiscriminadamente, una fuente de profunda inestabilidad política. La belleza de la comunidad política se hallaría en este equilibrio, decisivo entre las distintas facciones de la comunidad política, si es que cabe utilizar esta terminología. Si este equilibrio se da, lo de menos es la forma política (monarquía, aristocracia, democracia...) atendiendo al número de los que gobiernan. Este es, para Mas, el argumento supremo de Cicerón: «Cicerón no era un defensor del *status quo*, sino un innovador, si bien la innovación consiste en reenlazar con la antigua constitución romana (convenientemente idealizada)» (López Barja de Quiroga 2009, 27). En este punto, Mas coincide con la lectura que Lacey 1962 hace del *Pro Sestio* como discurso dirigido preferentemente a la juventud de su tiempo. Confío en que una atenta lectura de este trabajo me exonerará de explicar cuál de las dos posturas me parece más adecuada y en qué aspecto creo que se equivocan ambos, que no es otro que en la consideración de la distinción ciceroniana entre *optimates* y *populares* como facciones políticas y no como categorías morales, como he tratado de mostrar en el capítulo anterior. Sin embargo, los efectos de la presente exposición, me interesa resaltar que, más allá de la discrepancia anterior, ambos están de acuerdo en que, en cierto momento de la vida de Cicerón, este se encuentra próximo a una meritocracia de origen platónico (López Barja de Quiroga 2007, 312 y ss. y Mas 2009, 36-7). López Barja de Quiroga 2009, 43 afirma además: «Para Cicerón, como para Platón, la política, la *ciuilis scientia*, es una sola y la misma, y su finalidad es la felicidad de los gobernados, a diferencia de Aristóteles, quien sostiene que el político debe procurar eudemonías solo a los ciudadanos, mientras que los restantes habitantes de la *pólis*, los no ciudadanos, no son sino medios para este fin». Quisiera resaltar esta idea una vez más: el punto de vista ciceroniano es platónico, pues rechaza que el ciudadano, por el mero hecho de serlo, tenga una facultad genérica de tomar parte en el gobierno de la ciudad.

<sup>67</sup> Cic. *Rep.* 1.26.42: *semper ad eam causam referendum est quae causa genuit civitatem*. Cf. Nenci 2016, 61.

<sup>68</sup> Cf. D'Ors 1984, 64. Sobre el uso de esta concepción de *res publica* como argumento contra los *populares*, véase López Barja 2013.

‘Traduciendo’ a Platón y a Panecio, Cicerón expone un modelo de gobierno justo basado en la constitución mixta. Una propuesta que rescata del olvido un momento de la historia de Roma y lo recrea como si de una representación teatral se tratara. Los personajes del tratado son actores de un drama ejemplarizante cuyo guión es la narración de un flashback que recrea un pasado idílico. Sirviéndose de la imitación de los personajes que la forma dialogada proporciona, Cicerón realiza un ejercicio de idealización que culmina con la presentación de un Escipión Emiliano como prototipo de la conjunción entre la virtud activa y la contemplativa. No se muestra interés por los detalles reales del personaje ‘de carne y hueso’, sino por los elementos ideales que conforman su *dignitas*. Dichos caracteres nos informan de que el gobernante no puede ser ya un filósofo a la griega, sino una figura que discute, refuta y defiende en el foro, ante la asamblea o en el senado los principios que mejor aseguran la convivencia. Una figura, en definitiva, destinada a la vida activa y que, por tanto, se preocupa sobre todo por la ciudad, desplazando la reflexión sobre los asuntos tradicionales de la filosofía a los momentos de ocio. Un ocio que, insisto, no es sino el reverso de la actuación política y de la vida activa.

Idéntica estrategia puede observarse en *De oratore*, donde el Craso que se nos muestra poco tiene que ver con el histórico, sino más bien con una serie de valores que estarían representados por su figura y que el Arpinate considera en peligro.<sup>69</sup> Tanto Escipión Emiliano como Craso sobresalieron por su defensa de unos supuestos *mores maiorum* frente a las tesis gracanas y esta actuación política real, desplazados por irrelevantes el resto de los detalles de sus respectivas carreras políticas, se sitúa en la base de su ejemplaridad: ambos son referentes de una tradición moribunda que Cicerón pretende rescatar del olvido. La *imitatio* es la finalidad que habilita este rescate.

Cicerón recrea en *De re publica* un modelo de gobernante y un modelo de forma de gobierno apelando a la memoria. A diferencia de Platón, nuestro autor establece su modelo de gobierno no en la razón, sino en el recuerdo y, más específicamente, en la tentativa de tejer una memoria colectiva integradora que ofrezca *exempla virtutis* para las generaciones futuras. Ahora bien, una forma de gobierno fundada en el recuerdo tiende a ser por naturaleza infiel a los hechos, y más aún cuando el recuerdo no pertenece ya a la memoria comunicativa, sino que ha pasado a integrarse en una memoria cultural en vías de desvanecerse. En el proceso por el cual Cicerón rescata del olvido estos *exempla virtutis* se produce otro paralelo de recreación de los *mores maiorum*, que dejan de ser el catálogo de valores de una oligarquía para convertirse en un proyecto político para el presente

69 Cf. Calboli 1982, 71 y ss.

que pueda reconducir la situación política teniendo en cuenta que el equilibrio de poder en la sociedad se ha quebrado y resulta necesario reconstruirlo sobre la base de unos cimientos sólidos que devuelvan el equilibrio perdido. Sus *exempla* se derivan siempre de la idealización de aquellos personajes históricos que él considera *optimates* en términos morales. Aunque en muchas ocasiones se basan en políticos que podían adscribirse a la facción del Senado más conservadora, el objetivo de estos modelos es fundamentalmente renovador: no se trata de regresar al pasado (reproducción) sino de actualizarlo (imitación). De ahí que no pueda verse en Cicerón un reaccionario, sino un integrador de aquellos valores que, por su verosimilitud y probabilidad, merecerían ser conservados en una forma en último término nueva, aunque reconocible. Este ejercicio de memoria impedirá que los *exempla* y los valores por ellos representados tras este proceso de actualización que es la *imitatio* puedan difuminarse en el inmenso océano del olvido hasta el punto de que alguien pueda un día afirmar, como el padre de Giannina en la novela de Bassani, que jamás hayan existido.