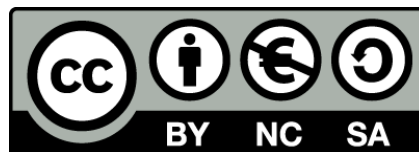




UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Les bases epistemològiques de la filosofia política de Ciceró

Joan Manuel del Pozo



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – Compartir Igual 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – Compartir Igual 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0. Spain License.**

Joan Manuel del Pozo Alvarez

LES BASES EPISTEMOLOGIQUES DE LA  
FILOSOFIA POLITICA DE CICERO

*Tesi per al Doctorat en Filosofia*

Director: Dr. Francesc Fortuny

*11.11.11*

Universitat de Barcelona

Desembre 1989

*R. 127*

## INDEX

	Pàg.
<b>1. INTRODUCCIO</b>	5
1.1. Objectiu de la investigació i delimitació del seu marc . . . . .	6
1.2. Complexitat d'una figura i de la seva valoració. .	12
1.3. Consideracions metodològiques. . . . .	23
<i>Notes al capítol 1</i> . . . . .	28
<b>2. FILOSOFIA, EPISTEMOLOGIA, POLITICA: AFIRMACIO DE LA UNITAT DEL CONEIXEMENT . . . . .</b>	<b>32</b>
2.1. Una filosofia en tensió . . . . .	33
2.2. Una epistemologia de distensió . . . . .	43
2.3. Epistemologia i política : unitat del coneixement.	55
<i>Notes al capítol 2</i> . . . . .	66
<b>3. ELS POSTULATS: LA RAO LIMITADA I LA RES PUBLICA TRADICIONAL . . . . .</b>	<b>73</b>
3.1. La necessitat de la raó i la inevitabilitat dels seus límits . . . . .	74
3.2. Una definició "raonable" de la societat política .	82
3.3. Els límits del poder: la constitució mixta . . . .	93
<i>Notes al capítol 3</i> . . . . .	107
<b>4. ELS OBJECTIUS IDEALS: LA VERITAT I LA JUSTICIA . .</b>	<b>112</b>
4.1. La veritat, objectiu transcendent . . . . .	113
4.2. La justícia, com a veritat de la societat. . . .	123
4.3. Les lleis, entre la justícia ideal i la societat real . . . . .	133
<i>Notes al capítol 4</i> . . . . .	137

5.	<b>ELS CRITERIS POSSIBLES: LA PROBABILITAT I LA CONCORDIA</b> . . . . .	140
5.1.	El dubte i la suspensió de l'assentiment . . . . .	141
5.2.	Un criteri de coneixement per a sortir del dubte: la probabilitat . . . . .	147
5.3.	La probabilitat i la llibertat intel.lectual i política . . . . .	156
5.4.	"Auctoritas" i "mores maiorum" enfrontades a la igualtat . . . . .	171
5.5.	"Concordia" i "consensus" com a criteris possibles d'estabilitat política . . . . .	181
	<i>Notes al capítol 5</i> . . . . .	190
6.	<b>ELS SUBJECTES PRIVILEGIATS: EL SAVI NEOACADEMIC I ELS "PRINCIPES"</b> . . . . .	198
6.1.	El savi i l'opinió . . . . .	199
6.2.	"Optimates" i "Boni Viri" com a suport de la res publica. . . . .	212
6.3.	Consell i opinió dels "principes". . . . .	221
	<i>Notes al capítol 6</i> . . . . .	236
7.	<b>CONCLUSIONS: COHERENCIA I MARC GLOBAL DE LA FILOSOFIA POLITICA DE CICERO.</b> . . . . .	241
7.1.	Fortalesa i debilitats d'una actitud filosòfica. . . . .	242
7.2.	Fortalesa i feblesa d'una res publica en llibertat . . . . .	246
7.3.	Fortalesa i feblesa de savis i prínceps . . . . .	249
7.4.	Escèptic i eclèctic? . . . . .	252
7.5.	El "Somnium Scipionis" com a coherència última i marc global de la filosofia política de Ciceró . . . . .	255
	<i>Notes al capítol 7</i> . . . . .	267

8.	BIBLIOGRAFIA . . . . .	272
8.1.	Repertoris bibliogràfics . . . . .	273
8.2.	Fonts. . . . .	276
8.3.	Estudis. . . . .	280

## 1. INTRODUCCIO

MARC

L'objectiu directe de la nostra investigació és l'estudi d'una relació abstracta -estrictament filosòfica- implícita en l'obra de Ciceró, un autor generalment suspecte de poca solvència filosòfica; la relació té com a elements principals la seva epistemologia i la seva filosofia política, ambdues prou tractades per separat -bé que amb altíssim predomini de la segona-, però ignorades sistemàticament com a possibles expressions coherents d'un pensament molt més unitari i internament lligat que no sembla.

Boyancé (1) constata que la majoria dels qui han estudiat Ciceró com a filòsof -que són, globalment, minoria dels qui l'han estudiat en d'altres dels múltiples aspectes de la seva rica personalitat històrica- ho han fet en bona part per ocupar-se només de les fonts que l'inspiraren; i, encara, afegeix, amb l'ànim de minimitzar-lo i posar en relleu com a única originalitat els seus contrasentits. En una obra recent, que exposa amb amplitud i rigor el pensament social i polític de Ciceró, Wood (2), des d'una perspectiva ben diferent, confirma la lamentable dissociació que tradicionalment es produeix en tractar de Ciceró: estudiosos allunyats de la filosofia que negligeixen absolutament el rerafons filosòfic del conjunt de la seva obra i filòsofs que obliden les seves idees no-filosòfiques, com si això, primer, tingués gaire sentit i, segon, pogués donar més relleu "tècnic" al filòsof menystingut que ha estat tradicionalment Ciceró. Justament creiem que la millor

aproximació estrictament filosòfica que es pot fer a l'obra ciceroniana és la d'entendre-la en la profunda unitat de les seves parts, que mai no són fredament juxtaposades, sinó orgànicament constituents d'un cos ben estructurat i amb total interdependència d'uns i altres membres entre si; és la mateixa percepció que Ciceró té del seu propi treball com a estudiós de la filosofia:

*omnes autem eius partes atque omnia membra tum facillume noscuntur, cum totae quaestiones scribendo explicantur; est enim admirabilis quaedam continuatio seriesque rerum, ut alia ex alia nexa et omnes inter se aptae conligataeque uideantur.*(3)

Si bé és cert que la declaració del seu convenciment no demostra res per ella mateixa, no és menys cert que nosaltres la podem subscriure pel nostre propi convenciment i anticipar que basem en aquest punt de vista el sentit de la nostra investigació: descobrir l'entrellat unitari de dues "parts" aparentment tan allunyades entre elles com l'epistemologia i la filosofia política ciceronianes.

Tanmateix, a allò que pot semblar una obvietat -el fet que en una obra de pensament mantinguin nexes profunds unes i altres parts- s'hi afegeix en el nostre cas un tret específic que dóna una dimensió rellevant a allò que podria ser una operació rutinària de classificació i encreuament de conceptes: el fet que una de les parts posades en relació -la filosofia política- està molt directament lligada a l'experiència no solament intel·lectual sinó vital de l'autor i, en un àmbit objectiu, a un moment històric transcendent per a la història de Roma i del món occidental. Aquesta consideració no ens situa pas en l'àmbit biogràfic ni en



l'històric, però ens permet remarcar un tret que no se li discuteix mai a Ciceró: la capacitat de pensar des de la vida i no només sobre ella; pensament implicat que assoleix la màxima virtualitat justament en la seva reflexió sobre l'Estat; i la implicació vital és tan forta en aquest cas que s'hi produeix una de les més personals aportacions de Ciceró que fa dir a Grilli:

*Il modo in cui Cicerone a concepito ed esposto la sua problematica sullo stato non ha nulla a che vedere col materiale di cui s'è venuto copiosamente servendo: l'unità dell'operà, che è davvero singolare, non sarebbe mai scaturita, se non ci fosse stata un'altra mentalità, quella romana di Cicerone, a unificare sotto l'esperienza politica concreta quelle che erano stato valide, profonde meditazioni, ma che erano rimaste nell'utopia(4).*

Milton Valente, en el seu rigorós estudi sobre l'ètica estoica en Ciceró, estén la consideració sobre la preocupació política del nostre autor al conjunt de la seva obra i en valora l'originalitat:

*Cette préoccupation politique, sous-jacente à toute son oeuvre, est incontestablement un des aspects les plus originaux de sa pensée et qui lui donne une coloration qui n'appartient qu'à lui(5)*

L'alta valoració que feia Ciceró de si mateix, que ha justificat molt dures crítiques de vanitat i fatuïtat contra la seva persona, com les de Carcopino (6), no li impedeixen de mostrar-se convençut de la singularitat d'aquell qui fos alhora gran en la filosofia i gran també en la política:

*Nam et mediocriter doctos magnos in re publica uiros, et doctissimos homines non nimis in re publica uersatos multos commemorare possumus: qui uero utraque re excelleret, ut et doctrinae studiis et regenda ciuitate princeps esset, quis facile praeter hunc inueniri potest?*

*Atticus.- Puto posse, et quidem aliquem de tribus nobis.*  
(7)

El fet de la fusió, en si mateixa filosòfica, de meditació i experiència política multiplica l'interès per la seva relació amb una part molt menys rellevant des del punt de vista personal i social com és l'epistemologia, tradicionalment entesa com una de les més esotèriques branques del pensament filosòfic.

I és el mateix Ciceró qui, més enllà de la seva autosatisfacció com a pensador polític de doble vessant teòrica i pràctica, planteja -més com a recurs dialèctic que com a proposta de reflexió teòrica- la relació dels problemes epistemològics amb els polítics, no solament conceptuals, sinò màximament pràctics:

*An tu, Cicero, cum res occultissimas aperueris in lucemque protuleris iuratusque dixeris ea te comperisse (...), negabis esse rem ullam quae cognosci comprehendi percipi possit?(8)*

Un bon exemple d'argument "ad hominem" que deixa plantejada la qüestió que ens interessa; fins l'operació de política concreta més enganxada a l'acció frenètica del polític -en aquest cas el descobriment de la conjuració de Catilina- té darrera seu una elemental pregunta: com podem conèixer allò sobre què construïm l'acció, també la política?

Des del propi desafiament de Ciceró relacionant un fet polític amb una interrogació epistemològica, intentarem la delimitació més precisa possible del nostre estudi.

Primerament, convé precisar allò que no farem: no es tracta de construir una anàlisi biogràfica ni moral del

personatge, que pogués fer-nos orientar cap a les motivacions de la seva conducta política; no hi haurà més referència a la seva vida que la que sigui estrictament indispensable com a il·lustració o justificació d'alguna referència filosòfica. El mateix cal dir en relació amb la història del moment en què viu Ciceró, que només ens podrà interessar en la mesura que sigui una ajuda necessària per a la contextualització del pensament, no com a objecte directe de reflexió i estudi. La qual cosa no exclou, sinó que dóna per suposada, la permanent al·lusió implícita a una realitat històrica i política tan vivament lligada al pensador que ens ocupa i al seu mateix pensament.

En una última delimitació per via negativa, cal aclarir que tampoc no s'estudia la relació entre filosofemes epistemològics i fets polítics, sinó entre filosofemes epistemològics i filosofemes polítics; i, òbviament, no pas per limitar-nos a una relació paral·lela i juxtaposada d'uns i altres, sinó amb l'intent de copsar els moments claus d'una filosofia que s'expressa des de la seva unitat profunda en les dues vies esmentades.

Expressat positivament, es tracta de fer explícits els vincles que la seva filosofia política -la part de la seva obra més admirada pels seus contemporanis i més influent en la posteritat immediata i llunyana- té amb la seva filosofia del coneixement; aquesta és molt menys coneguda i menys influent, però és la que li permet la transició d'una filosofia política des de l'ordre dels models on l'havien situada Plató i Aristòtil a l'ordre de les experiències, bé

que dramàticament contrastades, on acaba situant-la Ciceró. Per a aquesta tasca, calia una teoria epistemològica que, com remarca Fortuny (9), és la més avançada de la seva època i que li serveix per lligar i justificar préstecs doctrinals diversos entre els quals figuren certament els de filosofia política.

## 1.2. COMPLEXITAT D'UNA FIGURA I DE LA SEVA VALORACIO

El mateix Ciceró ha reconegut i proclamat reiteradament les fonts d'on ha pouat el seu pensament i pot dir-se que ha estimulat fins a l'encegament la tasca dels buscadors de fonts ciceronianes; encegament que ha consistit a voler reduir el pensador més influent sobre Sant Agustí, l'Edat Mitja i el Renaixement -que és tant com dir sobre l'eix central de la cultura d'Occident- a una mena de secretari de notes d'una antiguitat clàssica més "autèntica". Fa anys que moltes veus(10) relativitzen la tasca -per bé que necessària i útil- d'una *Quellenforschung* que, particularment en el cas de Ciceró, es mostrava incapaç de descobrir allò que cada dia és més acceptat: la seva alta capacitat sintetitzadora i, ni que fos per pura necessitat d'adaptació al seu singular entorn, prou innovadora del pensament rebut. En aquest autor, a més, el conflicte amb les fonts, com assenyala encertadament Büchner (11), és especialment agut: efectivament, per valorar l'aportació estrictament ciceroniana, caldria conèixer amb exactitud el contingut de la font; atès, però, que sovint aquestes fonts es poden determinar solament a través del mateix Ciceró, ens acabem trobant en un cercle viciós. A més, diu Valentí Fiol (12):

*Era una època de comentaristes i expositors, i ningú no sentia la necessitat de concepcions noves; era cosa admesa que tothom que s'interessés per la filosofia s'havia d'inscriure a una de les escoles existents, i més aviat hauria estat malvist que algú pretengués una originalitat radical.*

A la relativització del problema de les fonts exigida pel cercle viciós esmentat cal afegir-hi, doncs, aquesta que

deriva de la consideració de la circumstància històrica, segons la qual aquella obsessió tan decimonònica per l'originalitat d'aquests autors hauria estat absolutament incomprendible per als mateixos autors jutjats, que plantejaven l'activitat filosòfica en termes de diàleg i equilibri entre corrents -o de simple acceptació d'una d'elles- més que no pas amb l'ànim d'una cursa de novetats genials. Cal pensar si poder dir d'un autor que

*a réussi à assumer en lui-même le message intellectuel et spirituel de d'hellénisme (13)*

no és un elogi molt superior a allò que podríem dir-ne el seu "registre de novetats", que , d'altra banda i com es veurà, no és menor.

Amb tot, creiem que cal emmarcar tot allò que es dirà de Ciceró, en la descripció sintètica de les principals influències viscudes per ell; amb la intenció de facilitar, per contrast o per aproximació, la comprensió de les seves posicions en epistemologia i en filosofia política.

El primer home que l'influí fou el seu educador de joventut, el filòsof estoic Diòdot; la personalitat de Diòdot interessa especialment si considerem que visqué a casa del seu deixeble i que pràcticament hi actuà com a secretari, proporcionant-li moltes de les obres i dels apunts que Ciceró necessitava per a la redacció de les seves obres; sembla que l'estoïcisme de Diòdot tenia unes concepcions lògiques i físiques enterament clàssiques dintre de l'escola, amb una marcada preferència personal pels problemes morals; fou també persona propera i influent en la mateixa direcció estoica el gramàtic Stilon. De més lluny en el temps, però amb tanta o

més força, li arriba el pes dels estoics del cercle dels Escipions, amb els dos Escèvola i Rutili Rufus, que recullen els ensenyaments de Paneci. Un altre estoic important en la formació de Ciceró és Posidoni: tota la vida li servà un gran respecte, potser perquè hi veia un estoïcisme seriós, però molt menys doctrinari o més atemperat en la consideració d'altres idees, sempre, però, que no fossin de la línia atomista-epicúria, que rebutjava de pla.

Enfrontat a l'estoïcisme, de tanta presència en la formació ciceroniana, l'epicureisme també arribà molt a prop d'ell i encara avui és difícil de conèixer el grau real d'acceptació que tingué en la seva intimitat espiritual, més ençà de les seves obres, on certament les idees epicúries són poques i ben poc respectades en algunes ocasions; el seu gran amic Atic, però, fou un convençut epicuri i avui s'accepta com a versemblant que Ciceró, no solament admirava el gran epicuri romà Lucreci, sinó que va col.laborar en l'edició del seu gran poema filosòfic *De natura rerum*. A més, amb Atic, va aprofitar un sojorn de joventut a Atenes per escoltar els ensenyaments dels epicuris Fedre i Zenó, que citava sovint.

Però la influència central, la que, segons la seva reiterada professió (14), s'imposa com a principal, per la seva capacitat de dialogar, integrar i equilibrar posicions diferents, és la dels Acadèmics. Personifiquen aquesta doctrina per a Ciceró Filó de Larissa, que pot escoltar durant tres anys de jove a Atenes, i Antíoc d'Ascaló, que

coneix en un viatge cinc anys més tard, als seus vint-i-vuit. Tots dos ensenyaven un Plató més formal que real, fortament acolorit d'estoïcisme (15), i amb fortes inclinacions eclèctiques; especialment Antíoc s'esforçava a provar una concordança essencial entre els tres grans sistemes, el platonisme, l'aristotelisme i l'estoïcisme, atribuint-ne les diferències a insignificants discrepàncies de mots. Però, per entendre millor la posició específica ciceroniana dins de l'Acadèmia, cal fer un pas enrera en el temps i atendre a la figura de Carnèades, deixeble del cap de la Segona Acadèmia Arcesilau que la situa en una línia dita *escèptica*, convençut que la certesa cognoscitiva no és essencial a la felicitat: Carnèades, que va provocar l'escàndol del cercle dels Escipions l'any -155 quan, en qualitat d'ambaixador dels intel·lectuals grecs, va defensar en dos dies successius tesis contradictòries sobre la naturalesa de la justícia amb la mateixa brillantesa dialèctica, culmina la decantació de l'escola cap a l'*escepticisme*, denominació que Dumont (16) vol que es reservi -si més no en el sentit d'"escola escèptica"- a l'estricta pirronisme i seguidors directes, deixant de banda les oscil·lacions cap al dubte "nihilista" (17) que va sofrir l'Acadèmia en la seva segona etapa; sense entrar a fons ara en aquest debat, cal acceptar com un fet historiogràficament consolidat que, no com a escola però sí com a orientació epistemològica, la segona Acadèmia és portada molt a prop de l'*escepticisme* : Carnèades arriba a afirmar que la certesa és una il·lusió i estableix com a única font de coneixement,



indispensable per a la vida moral -i social, remarcarà Ciceró- la versemblança. El desenvolupament del nostre estudi ens ha de permetre precisar molt més el grau d'identificació que Ciceró arribà a tenir amb cada una de les doctrines esmentades, molt particularment amb l'Acadèmica. Aquí només volem deixar una breu constància de la complexitat d'una formació intel.lectual que, òbviament, no es va limitar a contactes personals variats, sinó que va viure immersa en la lectura dels millors autors que podia reunir: Plató -que arriba a qualificar com a un déu (18)-, Aristòtil -també profusament citat i elogiat-, Crantor, Paneci, Clitòmac, Dicearc, l'historiador Polibi...

Aquesta complexitat formativa -i la varietat i solidesa de bona part de la seva obra-permeten que una de les opinions acreditades en el terreny dels estudis ciceronians, com la d'Alain Michel(19), pugui preguntar-se sobre la suposada passivitat transmissora de Ciceró al.ludint a la complicació que li devia suposar redactar un tractat com *De re publica* tot imitant alhora un peripatètic, Dicearc, sota la influència d'un epicuri, Atic, i modulant-lo a la manera dels neoacadèmics; i encara, en un diàleg intens personal entre ideal (Plató) i realitat (la pròpia experiència política); el resultat, si no hi hagués veritable recreació, no podria ser altre que el caos i la confusió i, tot i que ens ha arribat molt fragmentada, hi podem percebre una gran solidesa i equilibri, com d'altra banda autors que la coneueren íntegra -S. Agustí o Lactanci- ens confirmen amb escreix. Observacions semblants podrien fer-se en relació amb

altres obres, fins i tot amb algunes que el propi Ciceró explica que són de font gairebé única, com el *De officiis* respecte al *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Paneci. I és precisament el millor coneixedor de la influència estoica en Ciceró, Milton Valente , qui invita a una perspectiva més globalitzadora de la singularitat ciceroniana, atès que

*partout où nous avons trouvé Cicéron en harmonie avec les philosophes qui l'ont précédé, aussitôt a surgi quelque dissonance. Le dissentiment n'est pas tellement entre lui et tel ou tel autre, qu'entre lui et l'ensemble des philosophes grecs. Il est entre deux conceptions de la philosophie et on pourrait ajouter entre deux époques et deux civilisations, entre le Sage des anciens temps et le Politique des temps nouveaux. (20)*

Aquesta valoració, que compartim i esperem poder ratificar en el transcurs del nostre treball, ens dóna peu per entrar en l'apreciació, també necessàriament concisa i global, de la complexitat del seu paper en el seu determinat moment i entorn: i ens ho facilita, diem, perquè sembla obvi que M. Valente, en escriure amb majúscula la inicial de Polític, està suggerint una dimensió especial a la significació ordinària del mot que designa el professional de la representació o de la gestió dels interessos públics; sembla que s'està suggerint allò que en termes moderns i amb totes les reserves del cas, podem subscriure, referit a Ciceró, conjuntament amb Nicolet i Michel:

*Il est peut être le premier "intellectuel" de la politique. (21)*

Es a dir, l'home que donarà una sortida col·lectiva a l'esforç i als fruits de la seva vida contemplativa, en constant lluita íntima de prioritat de l'una sobre l'altra; l'home que de fet acabarà buidant en la seva autoritat -de

cònsol, de "princeps" o de "uir bonus"- tot el cabal filosòfic que haurà pogut recollir i recrear al llarg de la seva vida. Val a dir, però, i això potser és una confirmació més de la gran dificultat que comporta fer confluïr dignament les idees i fites proposades en la contemplació amb les urgències i necessitats de l'acció, que Ciceró va complir aquesta funció amb més desgràcia que glòria. Com assenyala Utchenko (22), la crisi que li toca viure a Ciceró, és molt més que una crisi política de lluita partidària pel poder : és una autèntica crisi de la societat romana -com reconeixien Cató, Polibi, Sal.lusti i el propi Ciceró-, emmarcada en una crisi institucional de la República romana que ultrapassa les pròpies institucions perquè expressa l'esgotament històric de la democràcia comunitària de la "polis" davant les exigències de la nova situació en creixement intens: la realitat d'un imperi totalitzador i anivellador de potència mundial. Enmig d'aquesta autèntica crisi de civilització, les lluites polítiques eren escassament estructurades entorn de grans opcions de partits o de programes; com assenyala Alföldy (23) i reitera Wood (24) semblantment, els conflictes polítics no ho són entre grups ni programes o entre classes socials, sinó essencialment entre líders, fins al punt que, entre el -71 i el -30, es pot dir que la pregunta real entre els més actius i perspicaços era una de sola: quin líder serà l'autòcrata? El paper que podia jugar Ciceró, des de la seva àmplia però complexa formació filosòfica i des de la seva particular procedència familiar i social -de la petita noblesa del camp- que el faria ser un "homo nouus" tota la vida, era ben

difícil i no se'n va sortir prou bé; diu Valentí Fiol (25):

*Els seus múltiples talents i les circumstàncies havien col.laborat a posar-lo sempre en llocs d'un primer pla absolut, essent així que, en realitat, no arribava a penes mai a controlar cap de les forces que estaven efectivament en joc. El seu paper havia estat sempre el d'un home de gran prestigi, que, flotant enmig de les lluites dels altres, era constantment sol·licitat per tots, i a la fi abandonat de tots, vista la seva incapacitat per a prendre una actitud decidida. Enterbolia la situació el fet que les velles formes de la constitució republicana solament subsistien en la lletra. I Ciceró no es va fer càrrec d'aquest canvi.*

Però si la formació i l'entorn històric de Ciceró no van ser fàcils, tampoc no ha tingut fortuna en la valoració que se n'ha fet històricament; la seva intensa influència durant tota l'Edat Mitja i, Renaixement enllà, especialment en els pensadors polítics, va començar a veure's tacada pel desprestigi que el seu gran admirador Petrarca va veure venir damunt d'ell en descobrir la seva correspondència; és en el segle XIX quan l'obsessió per l'originalitat, trenada amb la volada científica que assoleix la filologia i la història de l'època clàssica i amb motius personals d'admiració pel seu gran adversari Cèsar, porten Drumann i Mommsen a llençar greus acusacions contra Ciceró que han prevalgut durant bona part del nostre segle. Cap als anys 40 i 50 autors com Boyancé, Gelzer, Seel, Heinze, Boissier, Ciaceri o Büchner replantegen (26) la valoració de la persona i l'obra de Ciceró, tot allunyant-la igualment de la mitificació que arrenca a l'alta Edat Mitja i de la condemna gairebé sectària que comença el segle passat i troba encara en el present una veu i una obra prou autoritzada com la de Carcopino amb els seus volums sobre la correspondència de Ciceró (27); cal dir,

però, que són força els autors que discrepen (28) d'aquesta valoració condemnatòria tan dura que difícilment pot ser filla de l'equanimitat i que magnifica fins a la grolleria defectes i errors en un home que sens dubte en tenia -Erasme deia que ningú no posseïa com ell les virtuts que són més a prop dels vicis- però que té una producció intel·lectual molt més significativa que les seves cartes i una mort trobada en la batalla personal per un ideal polític. La línia de desqualificació sembla que s'ha anat esmoreint, si més no en la seva forma tradicional; de tant en tant, però, apareix algun curiós estudi que, més enllà de l'anàlisi filològica, històrica o biogràfica, intenta mantenir sobre Ciceró un cert estigma, aquesta vegada revestit de terminologia científica; és el cas de l'estudi de Briot (29), que defensa l'existència d'una "neurosi obsessiva" en la personalitat de Ciceró: addueix com a trets propis d'aquesta anomalia psicològica la dificultat de passar a l'acció, la tendència a l'autoanàlisi, certes manifestacions de prodigalitat, la voluntat de poder i el desig incessant de perfeccionar-se intel·lectualment; probablement en Ciceró trobaríem indicis fermes de totes i cadascuna d'aquestes manifestacions psicològiques; resta, però, poder precisar el grau -tasca potser impossible- a partir del qual es converteixen en malalties, perilloses, o constitutives d'una personalitat greument malalta i antisocial; el propi autor s'ho qüestiona i encara afegeix que tot plegat podria no ser altra cosa que el reflex en una persona sensible d'allò que es podria anomenar "neurosi d'època". Amb aquest exemple probablement podem fer-nos

càrrec d'aquesta extraordinària complexitat valorativa de la figura de Ciceró, que ben segur romandrà indefinidament.

No voldríem, però, tancar aquesta part de la Introducció sense fer referència a la valoració que ha merescut Ciceró en un terreny més allunyat dels interessos preferents de la filosofia i de la filologia: el terreny de la ciència política; també aquí ha rebut des d'elogis sublims fins a notables desqualificacions (30). A mig camí d'uns i altres -o millor: sense entrar en judicis personals- s'inicia una línia de valoració prou positiva del paper de Ciceró en el terreny específic del pensament polític; Wood (31) situa l'origen d'aquesta línia d'opinió a començaments de segle amb Carlyle, seguit anys després per McIlwain i Sabine; en síntesi vénen a dir que Ciceró representa la línia divisòria entre el pensament antic de Plató i Aristòtil i seguidors i el modern pensament polític; Ciceró seria, doncs, la xarnera que obriria els nous temps on trobaríem Maquiavel, Bodin, Montesquieu, Hobbes, Locke, fins al mateix Mill, entre altres. Una petita polèmica entre ells discuteix si cal dir que amb Ciceró "comença" el pensament polític modern o només representa la "transició" cap a ell: qüestió gairebé nominal que no amaga el reconeixement d'un paper molt important en la història del pensament polític; més endavant tindrem ocasió de definir-nos sobre el perquè i la dimensió d'aquestes valoracions.

Allò que podem dir com a breu resum d'aquestes consideracions és que, amb la perspectiva que donen els

abundosos estudis avui disponibles per analitzar la figura de Ciceró, sembla una frivolitat -que ni el Ciceró més desqualificable de tots potser no cometria- mantenir viu un debat sobre Ciceró centrat o bé en si és poc o molt original o bé en si fou més o menys indigne personalment de les doctrines que com a intel.lectual va defensar fins a deixar-hi la pròpia existència.

### 1.3. CONSIDERACIONS METODOLOGIQUES

Abans de cloure aquesta Introducció, haurem de referir-nos a aspectes metodològics del nostre treball; creiem, però, que no hi serà de més, sinó un bon complement, referir-nos a aspectes metodològics de la pròpia obra ciceroniana.

Llevat de la correspondència, que és evidentment una producció especial que no fou pensada per a la publicació, i dels discursos -tant els forenses com els polítics- que foren "arreglats" -després de la seva pronunciació real- amb clara finalitat justificadora i retòrica, l'obra teòrica de Ciceró, generalment amb el nom de tractats, s'estructura com a diàleg en la línia tradicional grega. El diàleg ciceronià, però, és més a prop d'Aristòtil que de Plató en allò que fa referència a forma i tractament dels personatges i de les mateixes idees. Per dir-ho en paraules de Norcio:

*Il dialogo ciceroniano non ha certamente la naturalezza, la grazzia e la freschezza del dialogo platonico. Cicerone preferí adottare il dialogo de tipo aristotelico, ove il discorso si svolge in forma piú serrata, le spezzature sono meno frequenti e la tesi in discussione è illustrata e sostenuta dal personaggio principale, mentre gli altri personaggi non sono che figure di contorno.(32)*

I del mateix Ciceró:

*Quae autem his temporibus scripsi, ἀριστοτελικόν morem habent.(33)...scripsi igitur aristotelio more...(34)*

En aquests diàlegs hi ha sempre un personatge molt destacat respecte als demés que representa la posició que suposem genuïna de l'autor; això fa que, llevat d'alguna excepció que sempre es fa notar, no hi hagi especial problema per a citar Ciceró sense perill de confusió; diàlegs com el *De re publica* són menys simples perquè l'equilibri



entre els personatges és més gran i les simpaties que coneixem de Ciceró per uns i altres, p.e. Leli i Escipió, són també prou ben repartides; amb tot, segons el moment i el tema concret del diàleg, no es difícil esbrinar quina és la veu estrictament ciceroniana. Així doncs, només entrariem en l'anàlisi detallada de la representativitat d'una opinió si les condicions generals esmentades se suposessin alterades.

Té Ciceró consciència del mètode que segueix? Sens dubte; la qual cosa, avancem, facilita el treball de qui l'estudia. I ens en dóna, referit a la filosofia, la clau:

*Verum tamen mathematicorum iste mos est, non est philosophorum. Nam geometrae cum aliquid docere uolunt, si quid ad eam rem pertinet eorum quae ante docuerunt, id sumunt pro concessio et probato, illud modo explicant, de quo ante nihil scriptum est; philosophi quamcumque rem habent in manibus, in eam quae conueniunt, congerunt omnia, etsi loco disputata sunt.*(35)

Una clara consciència del mètode preferentment sintètic dels filòsofs, que no exclou, però, aquell costum que esmenta en un context respectuós respecte als estoics:

*Verum philosophorum quidem, non uterum quidem illorum, sed eorum qui quasi officinas instruxerunt sapientiae, quae fusae olim disputabantur ac libere, ea nunc articulatim dissecta dicuntur*(36);

és a dir, el costum de dividir per poder analitzar i definir, costum que ell no acaba adoptant com a sistema però, que en alguna ocasió molt particular i important -definició de la "res publica"- li permetrà de contreure un mèrit històric, com tindrem ocasió de veure; la definició va precedida d'aquesta presa de posició metodològica en boca del seu admirat Escipió, en indubtable representació ciceroniana:

*Hic Scipio: Faciam, quod vultis, ut potero, et ingrediar in disputationem ea lege, qua credo omnibus in rebus disserendis utendum esse, si errorem velis tollere, ut eius de rei, de qua quaeretur si, nomen quod sit, conveniat, explicetur, quid declaretur eo nomine; quod si convenerit, tum demum decebit ingredi in sermonem; numquam enim, quale sit illud, de quo disputabitur, intellegi poterit, nisi, quid sit, fuerit intellectum prius.(37)*

Com diem, però, no és sempre fidel a aquesta proposta, probablement perquè la seva actitud epistemològica li ho impedeix; en efecte, no és prop de Sòcrates o Plató en matèria de confiança en el coneixement de les essències de les coses -que, al capdavall, prenen cos en la definició- sinó que, com recordarà Sant Agustí, es mourà millor entre definicions "probabiliores" i, per tant, menys estrictes metodològicament parlant. Fortuny (38) remarca que Ciceró, per manca de sentit històric i metalingüístic, es mou entre afirmacions i conceptes d'ús corrent en el seu context, però contraris a la seva epistemologia, la qual cosa pensem que li havia de dificultar considerablement la tasca de definir i, atesa la implicació intel·lectual de la moral i la política, fins i tot de definir-se.

El nostre mètode de treball parteix d'una detinguda consideració i anotació desglossada en les principals idees dels dos tractats *De re publica* i *Academicae* enriquits amb la lectura de tots els tractats filosòfics i connexes, p.e. *De Oratore*, i la lectura de fragments de la correspondència, p.e. les cartes al seu germà Quint, i dels discursos, p.e. *Pro Sestio*, en la mesura que tenen relació propera amb el doble objecte, epistemològic i teòrico-polític del treball.

La bibliografia, immensa com se sap, ha estat seguida fins al punt que ja començava a resultar repetitiva. Considerem, però, que la millor aportació que pot fer-se a un autor com Ciceró no és l'ampliació d'elements erudits (39), sinó una tasca reflexiva que, com dèiem més amunt, faci explícita la profunda coherència -sovint negada a Ciceró- que es dona entre posicions epistemològiques o de filosofia abstracta i teòrico-polítiques o de filosofia aplicada i concreta.

Sobre l'ampli desglossament d'idees, entorn de cinquanta d'epistemologia i cinquanta de teoria política, hem confegit una "constel.lació semàntica paral.lela" -pensant més en l'ús que en l'etimologia i en la significació abstracta- de la qual obtenim l'extracte que estructura els capítols centrals i el de conclusió del treball; són precedits d'un de propedèutic sobre la relació general entre epistemologia i política.

Tot i que la investigació és essencialment teòrica o reflexiva, no excloem les referències a elements concrets de la vida personal o política de Ciceró en la mesura que una part de la investigació està directament lligada a la realitat mateixa dels esdeveniments històrics; aclarim, però, que aquesta no és en absolut la perspectiva prioritària.

Ens sentim identificats amb la proposta de Ferrero , de clara orientació metodològica d'estudi de l'obra ciceroniana que, referint-se a la triple dimensió en què es pot ordenar -la pràctica, de cartes i discursos, la teòrica dels tractats

filosófics i la crític/històrica sobre la teoria i pràctica de la política- diu:

*Non lieve còmposito sarebbe quello di perseguire, anche soltanto nelle sue linee generali, questa circolazione e reciproco inserimento di motivi dall'uno all'altro momento dell'attività ciceroniana; ma forse il problema della critica ciceroniana consisterebbe appunto in questo, e nel cogliere il punto d'intersezione di questi interessi, il centro di questa attivazione di questa ricca vita spirituale, di cui la molteplicità delle esteriori espressioni induce chi le consideri superficialmente ai giudizi correnti ed ancor ultimamente ripresi di dilettantismo e di contraddittorietà. (40)*

Confiem que el nostre treball ajudi a esbrinar alguns d'aquests punts d'intersecció que demostrin molta més coherència en l'obra de Ciceró de la que, de vegades incoherentment, se li nega amb tòpic lleuger.

NOTES AL CAP. 1

- (1) BOYANCE, "Cicéron et son oeuvre philosophique", p. 288-309
- (2) WOOD, *Cicero's social and political thought*, p. 9
- (3) CIC., *De nat. deor.* I 4, 9
- (4) GRILLI, "A proposito del concetto di filosofia in Cicerone", p. 858
- (5) MILTON VALENTE, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, p. 414
- (6) CARCOPINO, *Les secrets de la correspondance de Cicéron*, 2 vols.
- (7) CIC., *De leg.* III 6, 14
- (8) CIC., *Ac.* II 62
- (9) FORTUNY, "Introducción" a *Cic. La adivinación. El hado*, p. 16
- (10) veure MICHEL, "A propos de l'art du dialogue dans le *De re publica*: l'idéal et la réalité chez Cicéron", p. 237-261
- (11) BÜCHNER, *Das neue Cicerobild*, p. 9
- (12) VALENTI FIOLE, "Introducción" a *Cic. Tusculanes*, p. VI
- (13) GRIMAL, *Cicéron*, p. 3
- (14) CIC., *De nat. deor.*, I 5, 11: *Qui autem admirantur nos hanc potissimum disciplinam secutos, his quattuor Academicis libris satis responsum uidetur. nec uero desertarum relictarumque rerum patrocinium suscepimus; non enim hominum interitu sententiae quoque occidunt, sed lucem auctoris fortasse desiderant. ut haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte iudicandi profecta a Socrate repetita ab Arcesila confirmata a Carneade usque ad nostram uiguit aetatem; quam nunc prope modum orbam esse in ipsa Graecia intellego.*
- (15) veure VAN DEN BRUWAENE *Cic. De nat. deor.*, p. 12
- (16) DUMONT, *Le Scepticisme et le Phénomène*, p. 16 ss.
- (17) DUMONT, *op. cit.* p. 95
- (18) CIC., *Att.* IV 16: *Plato deus ille noster*

- (19) MICHEL, "A propos...: l'idéal et la réalite chez Cicéron", p. 237-261
- (20) MILTON VALENTE, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, p.401
- (21) NICOLET et MICHEL, *Cicéron*, p. 21. La primera reserva que fa al cas, òbviament, és la que contemplaria els grans precedents de filòsofs que també s'implicaren en la política, sobretot com a pensadors d'ella, on excel.leixen els noms de Plató i Aristòtil; i fins i tot en el cas de Plató amb implicació pràctica reiterada i dramàticament acabada: la gran diferència de Ciceró envers ells -també envers Plató, que la practicà amb un tarannà més propi del científic que investiga al laboratori que amb el del polític que fa la brega on se se li planteja de cara, sense preparar les condicions de l'experiment- és allò que amb terminologia actual en diríem la "professionalització". Justament l'altra reserva que cal expressar és la referent a la necessària correcció de l'anacronisme que suposaria el trasllat de mots actuals com "professionalitat del polític" o com "intel.lectual": allò que justament es vol assenyalar és que Ciceró prefigura o anticipa de manera òbviament no idèntica allò que avui nosaltres designem amb aquests nostres mots.
- (22) UTCHENKO, *Cicerón y su tiempo*, p. 88 ss.
- (23) ALFÖLDY, *The social history of Rome*, p. 66
- (24) WOOD, *Cicero's social and political thought*, p. 37
- (25) VALENTI FIOL, "Introducció" a *Cic.Dels deures*, p. VI
- (26) veure KUMANIECKI, "Cicero: Mensch, Politiker, Schriftsteller", p. 348-371
- (27) CARCOPINO, *Les secrets de la correspondance de Cicéron*
- (28) Per exemple, KUMANIECKI, "Cicero: Mensch, Politiker, Schriftsteller", p. 349; GRILLI, "Il concetto di filosofia in Cicerone", p. 856; o BOYANCE, "Cicéron contre Cicéron", p. 129-138, que analitza amb detall alguns abusos interpretatius de Carcopino i opina que el lector mitjà no ha reaccionat davant la correspondència del nostre autor amb tanta hostilitat.
- (29) BRIOT, "Traces obsessionelles chez Cicéron", p. 475-481
- (30) BALSDON i POLLOCK citats per WOOD, *Cicero's social and political thought*, p. 8
- (31) WOOD, *op. cit.*, p. 10

- (32) NORCIO, "Introduzione" a *Cic. Opere retoriche*, p. 33
- (33) CIC., *Ad Att.* XIII 19, 4
- (34) CIC., *Ad Fam.* I 9, 23
- (35) CIC., *Tusc.* V 7, 18
- (36) CIC., *De leg.* I 13, 36
- (37) CIC., *De re pub.* I 24, 38
- (38) FORTUNY, "Marcus Tullius Cicero, Princeps Romae", p. 160
- (39) SOTCKTON, *Cicero. A political Biography*, p. VII, planteja el problema de l'excés d'informació en relació amb Ciceró.
- (40) FERRERO, "Introduzione" a *Opere politiche e filosofiche di M. T. Cicerone*, p. 26



2. FILOSOFIA, EPISTEMOLOGIA, POLITICA:  
AFIRMACIO DE LA UNITAT DEL CONEIXEMENT

## 2.1. UNA FILOSOFIA EN TENSIO

La filosofia grega no tingué una fàcil adaptació al medi romà. El primer gran contacte públic, l'ambaixada dels tres representants de les grans escoles gregues del moment, l'any -155, -Diògenes pels estoics, Critolau pels peripatètics i Carnèades per l'Acadèmia- tingué un mal final per l'escàndol d'artifici en l'argumentació i la divisió d'opinions sobre aspectes sagrats de la vida social i les tradicions de Roma; portaveu de la indignació, Cató va aconseguir-ne la ràpida sortida; ja hi havia, però, precedents d'activitat filosòfica, com prova un *senatus consultum* de l'any -161 que prohibia la residència a la ciutat als retòrics i filòsofs de llengua llatina, la qual cosa demostra una situació de difusió -limitada, certament- dels grans ensenyaments grecs de filosofia, però alhora una incapacitat d'integrar-los en els mores propis; assenyala Grimal (1) que es pot considerar que les dificultats espirituals en què es debaté l'adolescència d'Escipió Emilià entre els *mores maiorum* i l'ideal nou que ell coneixia a través del seu estimat Polibi foren les de tot aquell període: dificultats que duraran i trobaran conciliació -relativa, al nostre entendre, com veurem- en Ciceró tres generacions més endavant. Només l'estoïcisme, i encara afaïçonat al gust romà per l'altre gran hel.lè del cercle dels Escipions, Paneci, aconseguia acceptació; però en la mesura que filosofia significava també desaire cínic, dubte escèptic, plaer epicuri o simplement discussió

interminable i confusa que feia perillar velles seguretats, resultava incòmoda i era jutjada com a inútil i contraproduent.

A Ciceró cal reconèixer-li el mèrit d'haver dignificat l'estudi i facilitat la difusió -també a través de la seva tasca d'adaptador de la terminologia més tècnica- de la filosofia a Roma; ell n'era conscient i és coneguda la seva propensió a recordar sovint els seus mèrits (2). El fet és que va gaudir d'una bona formació filosòfica en la seva joventut i que sembla, segons els seus reiterats testimonis públics i privats, que mai no va deixar la lectura i la predisposició íntima a tractar de filosofia. Boyancé (3) li valora un cert sentiment de *pietas* per la filosofia i els filòsofs, adquirit en la seva joventut i que no abandonarà mai; una mostra en seria, tenint en compte que no era dels costums d'aleshores, la recerca i descobriment de la tomba d'Arquímedes a Sicília, abandonada pels siracusans. Això fa dir a Boyancé que, com més tard per a Sèneca, a Ciceró la filosofia li hauria estat entusiasme de joventut i consol de vellesa; no oblidem, però, que abans dels últims anys pròpiament dits produeix les seves millors obres des de tots els punts de vista, llevat del més engegament tècnic o fins corporatiu que pugués retreure escàs valor filosòfic a obres com *De re publica* o *De oratore*. Això creiem que permet parlar de veritable continuïtat de dedicació a la filosofia; en tensió permanent, això sí, amb les ocupacions sovint absorbents de la política. Entorn d'això existeix un debat entre els qui creuen, com Kretschmer, que Ciceró

s'hauria volgut dedicar exclusivament al *bíos theoretikós* i només se'n va apartar temporalment per exigència moral de deures cívics, o els qui creuen, com Klotz i Boyancé(4), que la seva passió política era predominant encara que mai no va deixar de sentir atracció i fins nostàlgia per la filosofia. Nosaltres considerem, amb Büchner(5) i Ruch (6), que l'anàlisi biogràfica de la persona de Ciceró i l'anàlisi del conjunt de l'obra dibuixen una personalitat profundament unitària o universalista que permet reduir a síntesi els termes del debat; Ruch assenyala que Ciceró va proposar sempre i va obtenir per a ell una cultura completa que era l'única que podia fondre satisfactòriament *bíos theoretikós* i *bíos praktikós*, que considerava l'ideal humà i que ha estat reclamada sovint com una aportació essencial de Ciceró a l'humanisme. No hi ha dubte que amb això Ciceró culmina i realitza en la seva persona allò que és un tret distintiu -sovint oblidat per una tradició filosòfica posterior que ha anat obrint una fossa creixent entre el pensar i el viure- de la filosofia antiga: la forta unitat de contemplació i acció, que, practicada amb sentit més col·lectiu o de taller que amb obsessió de genialitat creativa individual, troba una expressió d'assentiment general a les diverses escoles en la identificació de virtut i raó: és a dir, que el viure bo i el pensar bé resulten indissolublement lligats, sigui quina sigui la materialització de la bondat que cada escola estableixi. A una personalitat formada en aquella vella tradició li havia de resultar impossible de respondre quina era la seva veritable i profunda prioritat; per això parlem,

i creiem que més endavant quedarà plenament justificat, de filosofia en tensió; el resultat de la tensió evidentment no podia ser sempre equilibrat -i potser en la pràctica no ho fou mai-, però considerem molt versemblant que ell veia en la filosofia alhora la capacitat de saber i l'impuls del deure per a fer servir el saber; i només l'atzar de les circumstàncies objectives i de les debilitats subjectives va anar resolent, ara a favor de l'una, ara a favor de l'altre, la tensió esmentada.

Com a mostra d'aquesta filosofia en tensió, aportarem unes consideracions sobre la valoració explícita que fa Ciceró de la filosofia en diversos textos; els uns, de valoració predominantment teorètica i els altres de valoració més pràctica; de la lectura dels quals, però, creiem que no es pot deduir contradicció, sinó accentuació alternada de tendències dintre d'un horitzó de pensament unitari. Les dues tendències podem anomenar-les, breument, teorètica i pràctica; l'horitzó comú, en les seves pròpies paraules,

*illa autem sapientia(...), rerum (...) diuinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos(7)*

de les quals es dedueix l'íntima fusió en el saber de l'element teorètic pur -coneixement- i l'element actiu -vida en comunitat-. Cap filòsof com Ciceró no havia expressat mai tan rotundament la identificació social del coneixement; en el text que constitueix un veritable himne a la filosofia (8) diu d'ella:

*tu urbis peperisti, tu dissipatos homines in societatem uitae conuocasti, tu eos inter se primo domiciliis,*

*deinde coniugiis, tum litterarum et uocum communione iunxisti, tu inuentrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti.*

Vet aquí, doncs, que no és només una atribució genèrica o passiva de "contenir" la societat dintre del saber, com un referent intencional, sinó que es tracta d'un exprés i directe reconeixement d'haver "produït", ella, ciutats o estats, articulació social dels homes, llenguatge i lleis. El fet és que Ciceró s'expressa amb un sobrepuig retòric -segons es dedueix del context- que ens priva de situar-lo, com es podria postular en una lectura precipitada, en l'òrbita d'una certa forma d'idealisme absolut segons la qual el saber com a tal "construïx" la realitat; per la resta de l'obra ciceroniana -i ho trobarem aviat- veiem que el saber, la filosofia, no són tan autònoms, sinó més instrumentals; però això no ens priva de reconèixer l'alta consideració que tenia per la dimensió essencialment social de la filosofia.

Creiem que aquesta visió, que és congruent amb la seva activitat vital -fins al punt de l'exageració-, és la prioritària entre moltes d'altres referències que fa al contingut o a la naturalesa i funcions de la filosofia; però cal, si més no, resumir-les per obtenir una perspectiva més completa. A *De diuinatione* (9) considera com a fonament de tota filosofia el coneixement dels veritables béns i dels veritables mals, problema que li ocuparà tot un tractat, però que manté la filosofia vinculada a una preocupació essencialment moral, és a dir, pràctica; igualment, i com no podia ser d'altra manera en tractar-se del seu gran diàleg sobre moral, al *De officiis* (10) atribueix a la filosofia

fecunditat general, sense parts eixorques, però cap de les seves parts tan fèrtil com la que s'ocupa dels deures, dels quals, dirà, es dedueixen els principis d'una vida conseqüent i honorable. En la mateixa línia de valoració pràctica del saber filosòfic, trobem textos a les *Tusculanae* (11) on la filosofia és valorada per la seva capacitat d'actuar com a medicina de l'ànima -un dels grans tòpics antics- i com a camí segur, per la via de la virtut que se'ns revela suficient, cap a la felicitat. Al mateix diàleg III 1,2 fa una valoració menys directament vinculada a l'activitat moral o social, en considerar que la filosofia i la raó cobreixen una insuficiència de la mateixa naturalesa que no ens serveix de guia. A *De legibus* (12) remunta el valor de la filosofia fins a l'autoconeixement i n'exalta l'origen diví i la capacitat de divinitzar-se des d'ell; però tot seguit passa a considerar tots els sabers que són inherents a l'autoconeixement, des dels corporals fins als religiosos i, finalment, els socio-polítics, retornant altra vegada a la dimensió pràctica que coneixem.

Tot i que ja va ser apuntada en la Introducció -pàg. 7-, creiem que cal insistir aquí que, no per pragmatisme -pels diversos pragmatismes possibles- la visió de la filosofia de Ciceró ha de ser fragmentada; ans al contrari: a *Tusculanae* (13) insisteix un cop més en el caràcter global o globalitzador del saber filosòfic; diu que no solament filosofar li és necessari, sinó que no ho pot fer només d'alguns temes i d'altres no; perquè considera que és difícil conèixer algunes coses si no es coneixen totes les altres; i,

mentre no siguin conegudes totes, l'inicial contacte amb unes porta el desig de passar a les altres, puix que el lligam entre elles és molt fort, per poder confegir la totalitat. Diversos autors veuen, justificadament, en aquest universalisme filosòfic una transposició intel·lectual de l'universalisme naturalista i racionalista estoic que Ciceró acaba transportant al terreny social, com assenyala Ruch (14) en concordança amb Valente, Boyancé i Rambaud; si bé va aprofundir poc en l'aspecte metafísic del logos estoic, va comunicar profundament amb ells en el sentiment d'una ciutat dels homes i dels déus i d'una humanitat unida, completant l'universalisme filosòfic amb un cert universalisme social, la qual cosa és ben coherent amb la reiterada identificació social de la filosofia que defensava.

Un aspecte complementari d'aquesta visió de permanent tensió entre la dimensió teorètica i la dimensió pragmàtica de la filosofia és la desinhibida al·lusió que fa sovint a les funcions més estrictament "utilitàries" de la filosofia; fins s'ha dit, per part de Valentí Fiol:

*La seva obra és la d'un home que "utilitza" la filosofia. La filosofia li forneix com a auxiliars de la seva activitat una sèrie d'elements insubstituïbles que en va cercaria en cap altra banda: entrenament de les seves facultats dialèctiques i d'anàlisi, un ideal humà, principis per a les seves accions. Seria injust, doncs, de no reconèixer la part importantíssima que escau a la personalitat de Ciceró en l'elecció de les seves posicions filosòfiques.*(15)

Cal, però, no limitar a aquest utilitarisme elemental el paper de la filosofia en Ciceró: practica en tot cas un "utilitarisme" de molta més qualitat, potser no formulat explícitament per la inadequació del llenguatge filosòfic que



la tradició i la seva formació li havien imposat, però que es deduirà de la formulació d'una epistemologia oberta capaç de projectar diversos models de comprensió filosòfica sobre els diversos ordres de realitats que successivament analitza; això, que en una lectura molt miop de Ciceró, pot interpretar-se com un eclecticisme acumulatiu i passiu, creiem que és interpretable com una actitud filosòfica que, amb més coherència i originalitat que no sembla, va modulant el mateix discurs antidogmàtic de fons davant de cada un dels objectes que l'ocupen: la retòrica, el dret, la teologia, la moral o la política, assimilant des d'ells, i un per un, tots els elements parcials que jutja com a probables -susceptibles d'una bona prova- procedents de qualsevol de les escoles que tenen doctrina feta -tancada per a elles- sobre la qüestió.

Com remarcarà Achard (16), la lectura de *De oratore*, tan plena de valors filosòfics d'altra banda, deixa ben clar que la filosofia és un element més de la cultura de l'*optimus orator*; especialment la filosofia moral; i encara, ell considera que no queda prou clar que la filosofia l'hagi de conèixer en funció de l'assoliment de la veritat, sinó en funció d'allò que més li convingui; contrasta amb aquesta interpretació la de Büchner (17), que ens sembla més ajustada, segons la qual l'orador és un *actor veritatis*, lluny de ser, doncs, un sofista; el fet, és, però, que com diu Boyancé (18), de vegades Ciceró passa d'exaltar el valor gairebé suprem de la filosofia a convertir-la en "ancilla eloquentiae". Sens dubte ha estat

també -quan en la ment de Ciceró, potser amb un punt massa de retòrica, s' ha accentuat molt la dimensió social del saber- una veritable "ancilla rei publicae": a *De re publica* (19) accepta, per exemple, que pel fet d'haver escrit sobre ella, els filòsofs ja han exercit una important funció a la ciutat o a l'estat. I amb un to no exempt d'algun menyspreu diu al mateix text (20) que els filòsofs no han aportat tanta utilitat als negocis com satisfacció als ocis... Només l'alt concepte d'oci vinculat a la dignitat que veurem l'eximeix de contradicció amb aquella "utilitat" reconeguda pel sol fet d'haver-ne escrit alguna obra. Cal dir, encara, que a *De Officiis* (21) arriba a reconèixer també -tot i la seva personal indiferència- als qui s'han ocupat de la natura alguns beneficis al benestar dels homes; i que al *De re publica* (22), fa un cant al gran valor formatiu de la filosofia i del que avui en diríem estudis humanístics en general, ciència geomètrica inclosa en homenatge explícit a Plató: la ciència i els coneixements humanístics són, diu, els que confereixen veritable humanitat als homes, encara que a ningú no se li n'hagi de discutir el nom. Filosofia i saber en general novament associats a una instància anterior a tota utilitat, la mateixa essència de l'home que, en línia aristotèlica com veurem, inclou la necessitat d'associar-se. De fet, quan Ciceró va de la consideració de supremacia fins a la d'esclavatge per a la filosofia, no està fent sinó expressió d'una concepció clàssica de fons que ja hem avançat en parlar de la unió de contemplació i acció: en efecte, la supremacia de l'activitat filosòfica resultaria de la seva

capacitat de penetrar en la realitat cognoscitivament -"veritablement" o, almenys, "versemblantment"- que és, alhora, capacitat instrumental o esclava del bon actuar, de l'actuar "virtuosament"; plasmació visible en l'obra ciceroniana d'aquesta unió seria la figura de l'"orator" que des de la perspectiva del nostre autor és molt més que un expositor formalment correcte: és, com hem esmentat, "actor ueritatis" i, per això mateix, "actor uirtutis" i, finalment, "actor uitae", model de vida plena, home perfecte.

La filosofia és, doncs, en el cor de la tensió individu-societat, racionalitat teorètica-racionalitat pragmàtica, oci contemplatiu-negoci actiu; tant en les pròpies preses de posició teòriques com en la realitat de la seva existència, Ciceró viatja constantment d'un extrem a l'altre, no tant com el qui vagareja desorientat sinó com qui no vol deixar escapar ni un sol dels beneficis que hi ha a punta i punta de la corda tensa que tant com és mesura de la distància entre uns i altres és també factor de relació, via de comunicació, element d'unitat; o, d'altra manera, matriu antidogmàtica de models explicatius adaptables a les diverses realitats estudiades. Aquesta, ens sembla, és, en termes ciceronians, l'"aproximació més versemblant" que podem fer a la seva concepció del saber filosòfic, més enllà de les fàcils acusacions de contradicció, de superficialitat o de pragmatisme barroer que sovint se li formulen.

## 2.2. UNA EPISTEMOLOGIA DE DISTENSIO

Només una epistemologia oberta i flexible podia sostenir una actitud filosòfica que aspirava a unificar els múltiples elements dispersos d'ordre cognoscitiu i d'ordre objectiu que poden incloure's en les denominacions genèriques d'idealitat i realitat, i que acabem d'esmentar. Ciceró, que s'autoatribuïa -amb part de raó- una certa paternitat de la filosofia a Roma (23), reconeixedor sense embuts de la grandesa de la filosofia grega a la qual manllevarà la major part dels seus pensaments, recorda als seus compatricis que aquella grandesa s'ha assolit principalment per la capacitat de controvertir i discutir permanentment totes les doctrines. Aquesta és la via que ell acaba triant entre les que se li ofereixen.

D'una banda, rebutja sense pal.liatius - malgrat afinitats íntimes esmentades - l'epicureisme que, amb una epistemologia sensista, és incapaç de fer interessar el savi en cap altra cosa que no sigui la seva pròpia benaurança o goig individual; al seu discurs *Pro Sestio* posa en boca del cònsol Pisó, adherit als epicuris, mots prou forts en defensa de la intel.ligent actuació d'aquell savi que ho faci tot per la seva causa personal, pensant que un home sa no s'ha de preocupar dels afers públics i que no hi ha res que hagi de passar al davant d'una vida ociosa, plena de plaers; al contrari, blasma com a deliri i bogeria el servei a la dignitat i la preocupació per l'estat que pot comportar

perills, malalties i fins la mort. Una filosofia o una epistemologia que puguin conduir a semblants conclusions són per a Ciceró absolutament rebutjables: neguen, en efecte, allò que ell considera essencial: la sociabilitat com un tret essencial de l'home i el deure màxim de servir-la, especialment per part d'aquell que, com a savi, coneix l'origen, la naturalesa i la finalitat de les ciutats o de l'estat. La incompatibilitat no pot manifestar-se més gran. Al *De re publica* (25) trobem una argumentació ben viva i contundent contra aquesta inhibició del savi epicuri:

*Iam illa perfugia, quae sumunt sibi ad excusationem, quo facilius otio perfruuntur, certe minime sunt audienda, cum ita dicunt, accedere ad rem publicam plerumque homines nulla re bona dignos (...); proinde quasi bonis et fortibus et magno animo peditis ulla sit ad rem publicam adeundi causa iustior, quam ne pareant inprobis neve ab isdem lacerari rem publicam patiantur, cum ipsi auxilium ferre, si cupiant, non queant.*

El contingut de l'argument és dels preferits de Ciceró: oposar-se al domini del dolent, del tirà, és una raó suprema perquè, simètricament, la tirania és el mal més odiós que poden sofrir els homes aplegats en societat; i en la seva habilitat obtinguda en els debats forenses, s'avança a l'única objecció possible, advertint que, contra la tirania no hi ha res a fer a darrera hora; així doncs, el savi autèntic mai no pot esperar per disposar-se al servei de l'interès general. El conjunt de l'obra ciceroniana constitueix una acumulació d'arguments antidogmàtics que tenen una directa i sovint explícita traducció política: l'oposició a la tirania cesariana, que, lluny de ser vista en positiu com un esforç de racionalització administrativa de l'imperi que s'engrandeix, és entesa per Ciceró com una

subversió de l'ordre universal, tan ben reflectit -com es dedueix del Somnium Scipionis- per l'ordre polític de la República tradicional romana que ell defensa contra aquella amenaça.

Quant als estoics, amb els qui sens dubte simpatitza molt més, tant per raons de respecte a la tradició romana -la influència estoica sobre el cercle dels Escipions, per exemple- com per raons estrictament doctrinals -en el terreny moral especialment-, tampoc no en pot acceptar el nucli doctrinal epistemològic, centrat en la doctrina de la representació catalèptica, que per si mateixa produiria evidència, assentiment i, doncs, possessió de la veritat en relació a un determinat objecte o situació real; breument: hi ha confiança plena -encara que, òbviament, es preveu la possibilitat d'error- en la capacitat cognoscitiva d' assolir la veritat. Per a Ciceró aquest és el camí del dogma i a través d'ell de la inflexibilitat i l'autoritarisme; se sap, d'altra banda, que la confiança estoica en la transmissió fidel pels sentits de la representació anomenada catalèptica o aprehensiva, no és només una confiança empírica sense més suport al darrera, sinó que la doctrina del logos universal i de la raó que s'hi pot harmonitzar completen una "confiança veritativa" certament aclaparadora; cal no oblidar, a més, que aquest sistema epistemològic que enclou el món entre la fidel aprehensió de la dada sensible i la identificació de la raó del savi amb el logos universal deixa un espai mínim a la llibertat; el determinisme és una conseqüència natural de l'excés de confiança en la raó i en el magnífic sistema lògic

que van assolir de crear; però té conseqüències polítiques indesitjables. Com ha assenyalat Syme (26), els principis estoics podien fundar doctrines que repugnaven fortament als romans republicans o tradicionals, com ara la monarquia absoluta, expressió política de la primacia absoluta de la raó. Per això Ciceró els presenta batalla dialèctica en tot allò que representa limitació de la llibertat humana: des del rebuig a la monarquia en política, fins a la providència divina, l'endevinació o el fat, que poden retallar la confiança en la llibertat personal. Altra qüestió és, ben segur, l'acceptació interessada que, amb efectes no de filosofia política, sinó de pragmatisme diari i mesquí, pot arribar a fer d'aquestes doctrines estoiques en la mesura que ajuden a la tranquil·litat i la seguretat de l'acció de govern.

Davant de les dures conseqüències que comporten les doctrines esmentades -negació de la implicació social del savi epicuri o restricció de la llibertat del savi estoic-, Ciceró ha de buscar refugi intel·lectual en una altra doctrina que li permeti recórrer amb flexibilitat l'espai ample -aquella corda tensa entre idealitat i realitat- que la filosofia li presenta; és ell qui ens invita a parlar d'"espai", perquè és en relació amb l'espai astronòmic que ell, en les qüestions *Academicae* construeix la imatge de les doctrines de més amples perspectives que li permeten divagar per regions més vastes (27), al·lusió sens dubte a una doctrina epistemològica menys reduccionista que l'epicúria i menys engavanyadora, tot i la seva innegable grandesa, que

l'estoica.

Ciceró assumeix amb gran convenciment l'epistemologia acadèmica que rep del seu mestre Filó i que, a la seva mort, té, especialment a Roma, mínima audiència i resta esperant que algú, com diu a *De natura deorum*(28), la prestigiï davant del gran públic; perquè de fet, Antíoc, que ve de la mateixa escola, ha fet una opció d'eclecticisme molt forçat i de caràcter dogmàtic amb gairebé total lliurament als estoics i Ciceró se sent hereu responsable de conrear i proclamar la doctrina. Es conscient de l'hostilitat general i particularment de la dels seguidors de les dues escoles que ell ataca; considera que en el seu tractat *Hortensius* ha donat resposta al públic sobre el valor de tota filosofia en general i que la resposta directa en defensa de l'Acadèmia es pot trobar en els llibres -parcialment perduts, també- de les qüestions *Academicae* on condensa les seves posicions epistemològiques que són, justament, les úniques que realment uneixen els seus seguidors; el text on explica aquesta resposta seva a les diverses hostilitats acaba donant la versió més positiva possible del negativisme que se'ls retreia com a permanentment instal·lats en el dubte: nosaltres, dirà, en primer lloc no ens ofèn, sinó que ens complau, d'ésser contradits i rebutats; i a més, tenim la llibertat de seguir allò que en cada moment ens sembla veritat o més proper a la veritat, no com els qui, assumida una doctrina, es veuen arrossegats a defensar opinions que sincerament no poden reconèixer com a bones (29).



El nucli de la posició epistemològica dels neoacadèmics, encapçalats per Carnèades, se centra en els següents aspectes, que seran tractats més a fons en els propers capítols: en primer lloc, una opció metòdica a favor del debat permanent de totes les doctrines, amb anàlisi de les raons a favor i en contra de cadascuna d'elles; aquest és gairebé un tòpic de Ciceró que es reitera al començament de tots els seus diàlegs com a justificació del tractament a què pensa sotmetre la qüestió que s'hi proposa (30); el seu avantatge principal és que evita la indignitat d'acceptar suposades veritats només perquè algun mestre o cap d'escola ho ha establert; és a dir, que preserva de l'error induït per la submissió no racional a un dictat extern. Certament, al dessor de d'aquest mètode de discussió permanent i multiversa hi ha l'acceptació del dubte, i com a conseqüència, la suspensió de l'assentiment i la impossibilitat, doncs, d'obtenir alguna veritat sobre la qual fonamentar l'acció. No cal dir que, si Ciceró pogués acceptar això, hauria entrat en flagrant contradicció amb allò que hem considerat la seva motivació filosòfica central: la unitat tensa i dinàmica de filosofia i acció. Seleccionem dues declaracions de principi sobre això, a reserva de les ulteriors anàlisis detallades de l'argumentació ciceroniana:

*Occurritur autem nobis, et quidem a doctis et eruditibus quaerentibus, satisne constanter facere videamur, qui, cum percipi nihil posse dicamus, tamen et aliis de rebus disserere soleamus et hoc ipso tempore praecepta officii persequamur. Quibus vellem satis cognita esset nostra sententia. Non enim sumus ii, quorum valetur animus errore nec habeat umquam quid sequatur; quae enim esset ista mens vel quae vita potius, non modo disputandi, sed etiam vivendi ratione sublata? Nos autem ut ceteri alia certa, alia incerta esse dicunt, sic ab his*

dissentientes alia probabilia, contra alia dicimus. Quid est igitur, quod me impediatur ea, quae probabilia mihi videantur, sequi, quae contra, improbare atque adfirmandi arrogantiam vitantem, quae a sapientia dissidet plurimum? Contra autem omnia disputatur a nostris, quod hoc ipsum probabile elucere non posset, nisi ex utraque parte causarum esset facta contentio. (31)

I també:

Restat unum genus reprehensorum quibus Academiae ratio non probatur. Quod gravius ferremus si quisquam ullam disciplinam philosophiae probaret praeter eam quam ipse sequeretur. Nos autem quoniam contra omnes dicere quae videntur solemus, non possumus quin alii a nobis dissentiant, recusare: quamquam nostra quidem causa facilis est, qui verum invenire sine ulla contentione volumus idque summa cura studioque conquirimus. Etsi enim omnis cognitio est obstructa difficultatibus, eaque est et in ipsis rebus obscuritas et in iudiciis nostris infirmitas ut non sine causa antiquissimi et doctissimi invenire se posse quod cuperent diffisi sint, tamen nec illi defecerunt neque nos studium exquirendi defatigati relinquemus; neque nostrae disputationes quidquam aliud agunt nisi ut in utramque partem dicendo eliciant et tamquam expriment aliquid quod aut verum sit aut ad id quam proxime accedat. Nec inter nos et eos qui se scire arbitrantur quidquam interest nisi quod illi non dubitant quin ea vera sint quae defendunt, nos probabilia multa habemus, quae sequi facile, adfirmare vix possumus: hoc autem liberiores et solutiores sumus quod integra nobis est iudicandi potestas nec ut omnia quae praescripta a quibusdam et quasi imperata sint defendamus necessitate ulla cogimur. Nam ceteri primum ante tenentur adstricti quam quid esset optimum iudicare potuerunt, deinde infirmissimo tempore aetatis aut obsecuti amico cuiquam aut una alicuius quem primum audierunt oratione capti de rebus incognitis iudicant, et ad quamcumque sunt disciplinam quasi tempestate delati ad eam tamquam ad saxum adhaerescunt. (32)

Ambdós textos condensen, al nostre entendre magníficament en el fons i en la forma, la posició epistemològica ciceroniana en relació a la principal acusació que podia rebre: inhibir l'acció per manca de seguretat en el coneixement. El primer text, en un context de doctrina moral, remarca la necessitat de tenir principis per a l'acció, regles per a la vida, sense les quals ni el coneixement ni la

vida no tindrien sentit: diu Ciceró que ell en té, però que l'única -gran- diferència amb els altres és que els assoleix per la via de la probabilitat, no de la certesa; la qual, replant el clau, no solament no disminueix la saviesa, sinó que la incrementa perquè evita allò que és allunyat del caràcter del savi: la temeritat que es produeix quan s'afirma amb inflexibilitat allò que algú ha decidit que sigui veritat o allò que amb prou feines s'ha pogut entrellucar. I quina és la clau de la probabilitat? No la rendició davant l'evidència o l'autoritat, que ho seria de la suposada veritat, sinó el resultat del debat permanent sobre totes les idees i doctrines.

El segon text afegeix interessants matisos, procedent com és del seu tractat d'epistemologia: a més de la defensa de la probabilitat i el debat permanent, se situa irònicament davant del sectarisme de les altres escoles: en efecte, mentre ell no té inconvenient a manllevar d'ací d'allà aquella idea o teoria que li resulta versemblant -i, doncs, reconeix a uns i altres aportacions valuoses- a ell se l'ataca perquè tots els altres *només* aproven la seva pròpia i rebutgen sense contemplacions tota altra teoria o escola; matís d'interès és el que fa referència a la veritat: puix allò que vol l'Acadèmia és trobar-la lliure de controvèrsia, cercada a més *summa cura studioque*; altrament dit, no és que no es busqui la veritat, és que la valora massa per acceptar aquella que persones reflexives i sàvies consideren discutible; si n'hi ha que, després de debatre, són acceptades per tots, també l'Acadèmic les valora i, de fet,

sovint es troben al·lusions de Ciceró al consens que es produeix sobre una o altra teoria, que ell subscriu com el primer. Atès, però, que hi ha dificultats objectives, foscor en les coses i debilitat en els nostres judicis, quan no es pot participar d'una veritat d'aquella mena, el savi acadèmic es conforma amb una aproximació a ella. Per tant, la diferència entre acadèmics i savis d'altres escoles és de grau d'adhesió a les veritats i principis: la qual cosa, i vet aquí una de les idees més estimades de Ciceró, preserva la llibertat interior de l'acadèmic, mai no obligat per res ni per ningú a sotmetre's a una veritat insuficientment debatuda o probada. Una actitud "escèptica"?

Hem de manifestar aquí el nostre desacord parcial amb Dumont (33) qui, amb argumentació suficient, estableix que la intervenció de l'Acadèmia en la història de l'escepticisme pirronià és distorsionadora; especialment, per culpa de Ciceró que, a *Academicae* (34), esmenta la "indiferència" d'Aristó com assimilable a l'"apatia" de Pirró. L'apatia s'interpreta com un sobrepuig de la indiferència i Ciceró no reconeix autonomia al pirronisme, sinó que el considera una mena d'aristonisme exaltat. D'altra banda, el terme "apátheia" no és de tradició escèptica; serà un terme comú a a estoics, epicuris i fins peripatètics, però no als escèptics; Sext Empíric, per contra, dirà que l'escèptic no escapa pas a les sensacions i a les afeccions ("pathé")(35). Tot plegat indica que Ciceró no coneixia directament la doctrina de Pirró i que la idea que se'n féu és de segona mà, probablement estoica; com a indicatiu d'això hi ha el fet, prou

significatiu en un autor com Ciceró, que no va arribar a traduir mai el mot al llatí. Quan Ciceró parla de dubte, pensa exclusivament en la doctrina dels grans caps de l'Acadèmia Segona o Mitjana, Arcesilau, adversari de Zenó l'estoic, i de la Nova Acadèmia Carnèades, el gran adversari de Crisip; la vida filosòfica era fins a tal punt dominada per les querelles entre Estoics i Acadèmics, que a Ciceró no li sembla -ni li arriba segurament la informació mínima- que s'hagi d'ocupar d'una escola sense ningú que amb la seva prestància pública i eloqüència la mantingui a l'aparador; el que havia passat, més aviat, és que els mèrits d'Arcesilau -a qui Ciceró arriba a atribuir la invenció de l'"epoché"(36)- i de Carnèades havien eclipsat el record de l'àgraf Pirró; fins poc temps després de Ciceró no es produirà, amb Enesidem, la recuperació de la tradició directa pirroniana i la progressiva desacreditació de l'Acadèmia com a hereva de l'escepticisme genuí. Diògenes Laerci serà, com recorda Dumont, testimoni final de l'aclariment de la confusió (37):

*Diogène Laërce avait pris soin de maintenir évidente(...)la distinction entre les Académiques et les Sceptiques. Une telle décision révèle à la fois une information sérieuse et un souci de ne pas confondre la tradition pyrrhonienne et sa descendance, avec l'expression académique du doute qui était placé au coeur des préoccupations cicéroniennes.*

Situat el problema de la confusió històrica entre Acadèmics -falsament "escèptics"- i Escèptics -autènticament pirronians-, la nostra discrepància parcial amb Dumont ve pel fet que acaba qualificant (38) els Acadèmics de "nihilistes" assumint la interpretació, explicable per l'afany d'escola de surbratllar les diferències, de Sext Empíric a les seves

*Hypotyposes* (29) en el capítol dedicat justament a "la diferència principal entre les filosofies"; en resum ve a dir Sext Empíric: només hi ha tres possibilitats epistemològiques: trobar el que es busca, negar que es pugui trobar el que es busca o, finalment, limitar-se a continuar la recerca; tres són les escoles que corresponen a aquestes posicions radicals: les de matriu dogmàtica, destacadament aristotèlics, estoics i epicuris; l'Acadèmia; i, en la posició més modesta i positiva, la pròpia escola escèptica autèntica d'origen pirronià. Sext Empíric, encara sota la necessitat històrica de retornar cada cosa al seu lloc, exagera les posicions de l'adversari i procura matisar ben positivament, però ben diferenciadament, les pròpies; el que és menys acceptable és que s'assumeixi acríticament la posició esmentada per part de Dumont en relació amb tota l'Acadèmia, Ciceró inclòs; la tradició, justament recollida per Ciceró, situa Arcesilau en el punt de màxima reivindicació acadèmica del dubte i la suspensió de l'assentiment; al seu darrera, però, tot i acceptar que gairebé mai no es va arribar a definir, Carnèades crea una via de sortida positiva del dubte -una certa forma de "recuperació d'un assentiment moderat"- amb el probabilisme; i ens sembla haver deixat clar que Ciceró, fora dels llibres estrictes dedicats a l'epistemologia acadèmica -probablement d'expressió menys radical a favor del dubte-, però també dintre dels llibres Acadèmics, dona múltiples testimonis i argumentacions segons les quals el savi acadèmic no és, ni de lluny, un "nihilista" cognoscitiu -i molt menys

encara un "nihilista"actiu-.

Creiem haver argumentat anteriorment i adduït suficients testimonis directes per concloure que -després de manifestar el nostre acord amb Dumont per la presentació global que fa de l'escepticisme pirronià- de cap manera és possible situar tots els Acadèmics sota l'estigma de nihilistes; pel que fa a Ciceró, les diferències vindrien per un evident interès socio-polític que no es manifesta en els escèptics, si bé -com recorda Dumont- s'ha de reconèixer un sentit moral a l'escepticisme pirronià; i, en allò que fa referència a la qüestió nuclear del dubte i la veritat, un menor rigor metodològic de Ciceró, però una major incitació a la investigació "amb sortida probable" a la realitat i a l'acció; el to de l'escepticisme pirronià és molt més propi de l'investigador teorètic pur -que es mou sempre entorn de la provisionalitat de la veritat, però només de la veritat-, mentre que, com hem reiterat, Ciceró viatja permanentment des de l'aproximació probable a la veritat cap a l'acció sentida com a deure.

### 2.3. EPISTEMOLOGIA I POLITICA:UNITAT DEL CONEIXEMENT

Diu Büchner en la línia del que venim defensant sobre la forta unitat de tot el pensament ciceronià:

*Wenn jetzt aber überall die Erkenntnis der erstaunlichen Kohärenz der Gedankenwelt Ciceros das Hauptmotiv des neuen Cicerobildes. (40)*

El nostre propòsit és, com s'ha dit, analitzar el grau real d'aquesta "admirable coherència" en una de les relacions que a priori poden resultar també més sorprenents: l'epistemologia i la filosofia política; val a dir que, mentre no sigui òbviament desmentit pel context o expressament assenyalat per nosaltres, simplificarem sovint la denominació "filosofia política" per "política"; cal advertir-ho, perquè, com veurem tot seguit, són diverses les confusions conceptuals que poden produir-se entorn del mot "política".

Pretenem preparar aquí el terreny de l'anàlisi que ens proposem de fer amb unes consideracions sobre les relacions generals -dintre de la unitat del coneixement- que mantenen les dues branques esmentades.

Des del punt de vista de l'ordenació material del pensament de Ciceró -els llibres- hi ha tres lapses de temps que fóra bo d'assenyalar: el primer correspon al moment, dos anys aproximats després del retorn de l'exili, en què se sent greument marginat del centre de la vida política per la renovació del pacte entre Cèsar, Pompeu i Crassus, al -55; entre aquest any i el -52 es poden considerar acabats, sense



publicació, però, del darrer, el *De oratore*, *De re publica* i *De legibus*; el segon lapse de temps correspondria als anys -52 fins al -46: bona part d'aquest període correspon a la guerra civil Cèsar-Pompeu amb greu trasbals personal i polític per a Ciceró, prova del qual és la seva escassa producció, limitada a dos tractats menors de retòrica i algun discurs; sembla segur que no va escriure cap tractat important de caire filosòfic fins al -46, en què començaria el tercer lapse, instaurat ja el poder personal de Cèsar i decidit ell a buscar consol de la desgràcia política i de les personals que se li produiran aleshores -divorci, fracàs del nou matrimoni i mort de la filla-; és en aquest darrer període, que es tancarà amb un retorn exaltat a l'acció política amb les Filípiques, quan produeix l'obra filosòfica estrictament tècnica; entre altres tractats, l'any -45 les *Academicae*. De fet, doncs, hi ha uns deu anys de diferència entre la producció de l'obra de filosofia política i l'obra de filosofia, concretament d'epistemologia; es redacta abans, doncs, la filosofia aplicada que la filosofia fonamental i això podria semblar poc coherent des d'un punt de vista d'exigència formal. Hem dit, però, més amunt que Ciceró viu intensament la seva formació de joventut i que mai no deixa de tenir a casa filòsofs, llibres i discussions regulars amb uns i altres; és ben clara i generalment acceptada pels historiadors la declaració que fa al preàmbul de *De natura deorum*(41):

*Nos autem nec subito coepimus philosophari nec mediocrem a primo tempore aetatis in eo studio operam curamque consumpsimus, et cum minime uidebatur tum maxime philosophabamur; quod et orationes declarant refertae*

*philosophorum sententiis et doctissimorum hominum familiaritates, quibus semper domus nostra floruit, et principes illi Diodotus Philo Antiochus Posidonius, a quibus instituti sumus.*

Podem pensar, doncs, que la producció i edició d'obres obeeix no directament a un procés "invers" de formació intel·lectual, sinó simplement a una necessitat exterior, la de sortir en defensa d'una forma d'estat que ell començava a veure greument amenaçada per ambicions -més revelades que no amagades pels pactes a tres bandes- d'arribar al poder personal en contra de la constitució tradicional. Amb tota seguretat -i, de fet, trobarem moltes cites dintre dels propis tractats polítics referents a filosofia general i fins a l'epistemologia- el substrat de filosofia i epistemologia acadèmica el tenia ben format i actiu mentre redactava el primer bloc d'obres polítiques. A més, com remarca Büchner (42), dintre de la coherència general de l'obra ciceroniana, aquest primer bloc presenta una unitat de filosofia política que només podia produir-se sobre uns fonaments anteriors ben sòlids; diguem, de passada, que la riquesa filosòfica "general" que es troba en aquestes obra invalida en part el costum establert de considerar que Ciceró només va escriure "filosofia" els últims quatre anys de la seva vida.

Aclarida la qüestió més material, es planteja el fons filosòfic que ens interessa: quin és el grau i les formes de relació que poden mantenir una part de la filosofia fonamental com l'epistemologia i una filosofia aplicada tan allunyada, almenys aparentment, de la reflexió pura o

teorètica? Una forma de concretar el plantejament pot ser aquesta: creu el mateix Ciceró en la possibilitat d'harmonitzar política i coneixement o, d'altra manera, racionalitat i política?

La primera resposta és negativa en boca del mateix Ciceró, tot reconeixent l'elevat grau d'irracionalitat present en la política; una primera mostra de la irracionalitat de la política la trobava Ciceró en el món de les variacions inesperades, les arbitriietats o els capricis dels processos electorals(43); opinió que al mateix temps que resulta poc democràtica per als criteris moderns, curiosament és compatible no solament amb la satisfacció que sentia quan era ell qui vencia -fins i tot unànimement- en alguna contesa electoral, sinó amb el manteniment que ell accepta dels processos electorals tradicionals de la República romana en la mesura que formen part de l'equilibri de forces que defensarà sota el concepte de la constitució mixta; el convenciment de diverses experiències de manipulacions o alteracions electorals que ell va conèixer i lamentar li feia mantenir aquestes discrepàncies "de fet" que no arriba a transformar en rebuig "de dret", però que arriba a expressar en forma general en un text més seriós que un simple discurs de defensa; al *De re publica* (44) diu ben clar:

*(referit a un consolat)... in quo defuit fortasse ratio, sed tamen vincit ipsa rerum publicarum natura saepe rationem.*

Formulació explícita de principi més enllà d'un anecdotari d'irregularitats electorals; en el mateix tractat dóna una idea que pot contribuir a l'explicació d'aquesta constatació

pessimista sobre el grau d'entesa entre racionalitat i política, molt en la línia de fort platonisme que s'hi endevina:

*Graves enim dominae cogitationum lubidines infinita quaedam cogunt atque imperant, quae quia nec expleri nec satiari ullo modo possunt, ad omne facinus impellunt eos quos inlecebris suis incenderunt.(45)*

El cavall platònic que trenca, esbojarrat, les indicacions "racionals" del conductor és aquí convertit -per dir el mateix- en les pesades senyores del pensament que són les passions i que poden fer fer qualsevol malifeta per obtenir satisfacció als seus desitjos. Es tracta, doncs, d'una visió no optimista del ser humà; la tasca de Ciceró consistirà primer a dissenyar un Estat que, amb el suport de la història ja viscuda, tingui prou elements de contrapès interns que redueixi els riscos evidents de l'exaltació irracional de les passions i, en una segona fase, com diu Wood, a il·lustrar els seus contemporanis per evitar que en siguin actors/víctimes:

*In keeping with his basic view that social and political ills arise from the irrationality of human beings, he seeks in his last writings to enlighten his contemporaries, to purify their psyches by revealing to them their false beliefs and by persuading them to follow the principles of rational conduct and civic virtue that he so convincingly expounds.(46)*

Una opinió coincident, que és també en la línia general que defensem de forta unitat filosofia-política és la de Grilli:

*La formazioni filosofica(che è un fatto culturale) ha per Cicerone una finalità sottilmente politica, quella di formare un uomo novo che non si pieghi alle dittature (47),*

especialment si tenim present que el domini tirànic del dictador és el pitjor dels mals per als homes que viuen en societat, com sabem.

En aquestes idees glateix implícita la qüestió plantejada anteriorment: és possible l'harmonització de racionalitat i política? Es evident que les idees apuntades van en aquesta direcció, d'arrels també platòniques, segons les quals tota millora del coneixement és una millora directa de les condicions de vida de la ciutat o l'estat; però aquesta és una dimensió massa purament instrumental del coneixement en relació amb la política; de fet, la pregunta per l'harmonització possible de racionalitat i política té altres formulacions possibles, com explica Busshoff (48) i nosaltres resumim: si la raó ha d'imperar, no haurien de seguir la ciència i la política les mateixes regles o molt semblants? Es a dir, la filosofia, la ciència, el saber en general, no comparteixen un mateix terreny de joc global - l'espai amplíssim de la ment humana- amb la política i no són lligades a les mateixes finalitats conjuntament amb ella? La resposta de Busshoff, que és donada en termes genèrics, nosaltres creiem que es pot aplicar directament a la mentalitat ciceroniana: si es creu en la raó i en la seva unitat -"ad intra", de les seves parts i "ad extra", entre tots els humans- les respostes a cada una de les preguntes anteriors han d'ésser positives: és a dir, es comparteixen regles, terreny de joc i finalitats. Ciceró, com es deduirà de l'anàlisi i les interpretacions dels capítols següents, és un filòsof polític que creu en la unitat dels processos dels sers humans, i en la seva interacció; per sort o per dissort, també és un polític pràctic que ha viscut en ell mateix les distorsions de fet que es produeixen en l'exercici de

la vida col·lectiva i la seva governació; per aixó ha opinat anteriorment sobre les irracionalitats que es produeixen en el joc polític; ara bé, té consciència que la transgressió pràctica, fins si és sovintejada, de les regles d'un joc no és per ella mateixa motiu d'invalidació del joc, del seu sentit, de la seva finalitat ni tampoc, necessàriament, de les mateixes regles. Esperem poder mostrar com per a Ciceró és vàlida l'afirmació de Busshoff(49) segons la qual en les institucions socials es manifesta una societat en la seva racionalitat. Sembla clar, segons això, que la tasca ciceroniana de millorar la racionalitat de la seva societat era profundament coherent en la mesura que enfrontava el problema per un doble camí confluent: la millora -per a ell en aquell moment, conservació davant l'ensulsiada- de les institucions, expressió de racionalitat, i el treball sobre les "virtuts" racionals i socials que havia d'ajudar a entendre i mantenir unes institucions jutjades com a concordants amb la raó.

Els portaveus de la racionalitat, els filòsofs, han vist com, quan parlen honestament, els és assumida i traduïda a regulació jurídica dels estats pels legisladors; així ho diu:

*Nihil enim dicitur a philosophis, quod quidem recte honesteque dicatur, quod <non> ab iis partum confirmatumque sit, a quibus civitatibus iura descripta sunt.*(50)

Es irrellevant per a nosaltres en aquest moment què podia entendre ell pel "recte honesteque dicatur" dels filòsofs i si és del tot cert això tan optimista que afirma: que els legisladors incorporen els principis racionals dels

filòsofs al dret dels estats; però allò que importa és que ho presenta com una normalitat, si no plenament de fet, com a mínim desitjable, fruit d'una aspiració a la racionalitat de la política, a la unitat de coneixements teòrics i pràctico-socials.

Amb aquesta cita i comentari del text ciceronià no pretenem desequilibrar la balança -que hem vist oscil·lant anteriorment- a favor dels coneixements teòrics i en contra dels pràctics; precisament el context del primer proemi del *De re publica* és, com assenyala D'Ors (51):

*...el tema de la superioridad de la vida política activa sobre la puramente teórica. Esta posición viene a servir en general para toda la obra, y en ella consiste la originalidad frente al modelo platónico.*

Observem només que no és, a parer nostre, l'única originalitat, com veurem, i que la pretesa superioritat, que en aquesta obra es veu accentuada per l'interès extern que comentàvem, es veu matisada per diferents textos d'altres tractats que relativitzen la superioritat i deixen una situació d'equilibri dinàmic no contradictori.

Dins d'aquest marc global d'unitat de racionalitat i política, centrarem la nostra anàlisi i interpretació del doble però interrelacionat pensament ciceronià sobre el coneixement humà i l'organització política de les societats humanes.

Ens resta només fer una observació, en relació amb les confusions que pot produir el genèric "política", sobre la necessitat metodològica que adverteix Michel (52) respecte a la distinció que caldrà tenir constantment present entre pensament o filosofia política, fets polítics, textos

polítics (per exemple, lleis) i propaganda política; com ja hem assenyalat, la majoria de vegades serà el context el que dictarà clarament la significació real del terme; en cas necessari, s'aclarirà expressament.

Aquesta és pràcticament la mateixa distinció, amb mots lleugerament variats, que fa Manuel Quintás (53) en un text de caràcter teòric titulat *Episteme e Política*, del qual obtenim unes idees d'interès en relació amb el nostre autor; adverteix Manuel Quintás que en relació amb la saviesa política -el que podem dir-ne la plenitud de la racionalitat aplicada a la política- hi ha una sèrie de confusions que cal evitar. En primer lloc, la confusió de saviesa política amb el racionalisme extrem que vol preveure i predeterminar-ho tot fins al mínim detall; aquesta idea, que és d'arrel popperiana, la podríem formular dient que el racionalisme extrem acaba essent irracional -i sens dubte impropï d'un savi polític- justament per no preveure que sempre hi haurà algunes disfuncions irracionals en tot projecte humà; en la mesura en què poguessim considerar Ciceró un "savi" polític, com a pensador polític de gran transcendència que ha estat, no seria pas fàcil de confondre amb aquesta noció per les raons explicades suara. Un segon perill de confusió és en relació amb la ingenuïtat o amb l'irrealisme polític: savi idealista allunyat de les barroeries de la plaça pública que es fa una idea celestial de l'organització política; tampoc Ciceró és fàcil de confondre amb aquesta figura, atès que ell va participar i va sofrir com el primer tota mena de desgràcies polítiques; com s'ha dit sovint, una gran diferència entre la



teoria política de Ciceró i la de Plató segons aquell és que aquest va plantejar-la com una imaginació i ell, en canvi, l'estudia sobre la realitat romana que ha vist créixer històricament(54). Una tercera confusió possible es produiria amb l'hipermoralisme polític: tampoc aquesta confusió seria fàcil amb el nostre autor, que si bé era moralista, no va arribar a construir la seva teoria de l'estat sobre l'estricta moralitat; o, dit altrament, subordinant la possible realització del bé polític a la realització del bé moral; també en el seu lloc precisarem més aquesta observació. En relació amb aquesta última possible confusió, adverteix Manuel Quintás que una de molt subtil és la de fer equivalent la teoria del "mal menor" amb el maquiavelisme: sigui dit de passada que a Ciceró ja li ha arribat l'atribució de ser un maquiavèlic "avant la lettre": creiem, però, que l'equívoc es desfà si ens referim a la seva teoria política -que clarament no ho és- i, en la pràctica, seria acceptable només en alguns moments, que segur que no serien els de la darrera etapa d'activitat política contra Marc Antoni i la seva mort. Una última confusió a evitar és la de la saviesa política amb el perfeccionisme polític; aquí potser Ciceró podria ser-hi confós només en la mesura que consideréssim que va arribar a obsessionar-se amb la defensa de la República Romana com un model d'estat perfecte - irracionalitats, "maquiavelismes" i un cert amoralisme inclosos- que li féu perdre de vista el salt qualitatiu de la polis a l'imperi que havíem assenyalat com una dada que Ciceró no va saber reconèixer en la realitat que ell deia

voler seguir.

En qualsevol cas, no és pas un judici a la persona del pensador Ciceró que hem de fer: creiem que pot haver servit d'exemple pràctic per ajustar una precaució teòrica davant les confusions a què poden induir conceptes tan polisèmics com racionalitat o saviesa, especialment si van acompanyats d'un adjectiu encara més polisèmic com és "política".

NOTES AL CAPITOL 2

- (1) GRIMAL, *Der Aufbau des Römischen Reiches*, p. 89
- (2) Vet aquí un exemple, entre molts possibles: CIC. *De nat. deor.* I 4, 8 - 9 : *Eoque me minus instituti mei poenitet, quod facile sentio quam multorum non modo discendi sed etiam scribendi studia commouerim. complures enim Graecis institutionibus eruditi ea quae didicerant cum ciuibus suis communicare non poterant, quod illa quae a Graecis accepissent Latine dici posse diffiderent; quo in genere tantum profecisse uidemur, ut a Graecis ne uerborum quidem copia uinceremur.(...) Ea uero ipsa nulla ratione melius frui potui quam si me non modo ad legendos libros sed etiam ad totam philosophiam pertractandam dedissem.*
- (3) BOYANCE, "Cicéron et son oeuvre philosophique", p. 210
- (4) BOYANCE, "Le platonisme à Rome. Platon et Cicéron", p. 227
- (5) BÜCHNER, *Das neue Cicerobild*, p. X-XI
- (6) RUCH, "Nationalisme culturel et culture internationale dans la pensée de Cicéron", p. 201
- (7) CIC., *De off.* I 43, 143
- (8) CIC., *Tusc.*, V 2, 5
- (9) CIC. *De diu.* II 1: *Cumque fundamentum esset philosophiae positum in finibus bonorum et malorum, perpurgatus est is locus a nobis quinque libris, ut quid a quoque, et quid contra quemque philosophum diceretur, intellegi posset.*
- (10) CIC. *De off.* III 5: *Sed cum tota philosophia, mi Cicero, frugifera et fructuosa nec ulla pars eius inculta ac deserta sit, tum nullus feracior in ea locus est nec uberius quam de officiis, a quibus constanter honesteque vivendi praecepta ducuntur.*
- (11) CIC. *Tusc.* III 1, 5-6: *At et morbi perniciosiores pluresque sunt animi quam corporis; (...) qui uero probari potest ut sibi mederi animus non possit, cum ipsam medicinam corporis animus inuenerit? (...) est profecto animi medicina, philosophia; cuius auxilium non ut in corporis morbis petendum est foris, omnibusque opibus uiribus, ut nosmet ipsi nobis mederi possimus, elaborandum est.*  
 CIC. *Tusc.* V 1, 1-2: *... et ex multis sermonibus tuis uirtutem ad beate uiuendum se ipsa esse contentam. (...) nihil est enim omnium quae in philosophia tractantur, quod grauius magnificentiusque dicatur. nam cum ea causa*

impulerit eos qui primi se ad philosophiae studium contulerunt, ut omnibus rebus posthabitis totos se in optimo uitae statu exquirendo conlocarent, profecto spe beate uiuendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt quodsi ab is inuenta et perfecta uirtus est, et si praesidii ad beate uiuendum in uirtute satis est, quis est qui non praeclare et ab illis positam et a nobis susceptam operam philosophandi arbitretur?

- (12) CIC. De leg. I 22,58-62: Ita fit ut mater omnium bonarum rerum <sit> sapientia, a quouis amore Graeco verbo philosophia nomen inuenit, qua nihil a dis immortalibus uberius, nihil florentius, nihil praestabilius hominum vitae datum est. Haec enim una nos cum ceteras res omnes, tum quod est difficillimum docuit, ut nosmet ipsos nosceremus, cuius praecepti tanta vis et tanta sententia est, ut ea non homini quoipiam sed Delphico deo tribueretur. Nam qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet diuinum. (...) Idemque quom caelum, terras, maria, rerumque omnium naturam perspexerit, eaque unde generata quo recur<sur>a, quando, quo modo obitura, quid in iis mortale et caduco, quid diuinum aeternumque sit uiderit, ipsumque ea moderantem et regentem <deum> paene prenderit, seseque non omnino circumdatum moenibus popularem alicuius definiti loci, sed civem totius mundi quasi unius urbis agnoverit, in hac ille magnificentia rerum, atque in hoc conspectu et cognitione naturae, dii immortales, quam se ipse noscet, quod Apollo praecepit Pythius, quam contemnet, quam despiciet, quam pro nihilo putabit ea quae volgo dicuntur amplissima! Atque haec omnia quasi saepimento aliquo vallabit disserendi ratione, veri et falsi iudicandi scientia, et arte quadam intellegendi quid quamque de re sequatur, et quid sit quoique contrarium. Quomque se ad civilem societatem natum senserit, non solum illa subtili dubitatione sibi utendum putabit, sed etiam fusa latius perpetua oratione, qua regat populos, qua stabiliat leges, qua castiget improbos, qua tueatur bonos, qua laudet claros viros (...) Quae quom tot res tantaeque sint, quae inesse in homine perspiciantur ab iis qui se ipsi velint nosse, eatum parens est educatrixque sapientia.
- (13) CIC. Tusc. II 1: Neoptolemus quidem apud Ennium "philosophari sibi" ait "necesse esse, sed paucis; nam omnino haud placere". ego autem, Brute, necesse mihi quidem esse arbitror philosophari; nam quid possum, praesertim nihil agens, agere melius? sed non paucis, ut ille. difficile est enim in philosophia pauca esse ei nota cui non sint aut pleraque aut omnia. nam nec pauca nisi e multis eligi possunt nec, qui pauca perceperit, non idem reliqua eodem studio persequeretur.
- (14) RUCH, "Nationalisme culturel et culture internationale dans la pensée de Cicéron", p. 202-203
- (15) VALENTI FIOLO, "Introducció" a Cic. Dels Deures, p. V

- (16) ACHARD, "Pourquoi Cicéron a-t-il écrit le *De Oratore*?", p. 320
- (17) BÜCHNER, *Das neue Cicerobild.*, p. XIII
- (18) BOYANCE, "Cicéron et son oeuvre philosophique", p. 297
- (19) CIC., *De re pub.* I 7, 12: ...quos (philosophos) ego existimo. etiamsi qui ipsi rem publicam non gesserint, tamen, quoniam de re publica multa quaesierint et scripserint, functos esse aliquo rei publicae munere.
- (20) CIC., *De re pub.* I 1e: Profecto omnis istorum disputatio, quamquam uberrimos fontes virtutis et scientiae continet, tamen collata cum eorum actis perfectisque rebus, vereor ne, non tantum videatur utilitatis adtulisse negotiis hominibus quantum oblectationem otii.
- (21) CIC., *De off.* I 44, 155: Atque et illi ipsi, quorum studia uitaque omnis in rerum cognitione uersata est, tamen ab augendis hominum utilitatibus et commodis non recesserunt.
- (22) CIC., *De re pub.* I 17, 29: Ut mihi Platonis illud, seu quis dixit alius, perelegans esse videatur; quem cum ex alto ignotas ad terras tempestas et in desertum litus detulisset, timentibus ceteris propter ignorationem locorum animadvertisse dicunt in arena geometricas formas esse quasi descriptas; quas ut vidisset, exclamavisse, ut bono essent animo; videre enim se hominum vestigia; quae videlicet ille non ex agri consitura, quam cernebat, sed ex doctrinae indiciis interpretabatur. Quam ob rem, Tubero, semper mihi et doctrina et eruditi homines et tua ista studia placuerunt.
- (23) CIC., *Tusc.* II 4 - 5: Sed tamen tantum abest, ut scribi contra nos nolimus, ut id etiam maxime optemus. in ipsa enim Graecia philosophia tanto in honore numquam fuisset, nisi doctissimorum contentionibus dissensionibusque uiguisset. quam ob rem hortor omnis qui facere id possunt, ut huius quoque generis laudem iam languenti Graeciae eripiant et transferant in hanc urbem, sicut reliquas omnis, quae quidem erant expetendae, studio atque industria maiores nostri transtulerunt.
- (24) CIC., *Pro Ses.* 10, 23: ...eosdemque praeclare dicere aiebat sapientis omnia sua causa facere, rem publicam capessere hominem ben sanum non oportere, nihil esse praestabilius otiosa vita plena et conferta voluptatibus; eos autem, qui dicerent dignitati esse seruiendum, rei publicae consulendum, officii rationem in omni vita, non commodi esse ducendam, adeunda propatria pericula, vulnera excipienda, mortem oppetendam, vaticinari atque insanire dicebat.
- (25) CIC., *De re pub.* I 5, 9

- (26) SYME, *Roman Revolution*, p. 64
- (27) CIC, *Ac. II 20, 66* : ...*et meas cogitationes sic derigo, non ad illam parvulam Cynosuram qua*  
*"fidunt duce nocturna Phoenices in alto".*  
*ut ait Aratus, eoque directius gubernant quod eam tenent quae*  
*"cursu interiore brevi convertitur orbe",*  
*sed Helicen et clarissimos Septemtriones, id est rationes has latiore specie, non ad tenue elimatas. Eo fit ut errem et vager latius.*
- (28) CIC., *De nat. deor. I 5, 11*: *Non enim hominum interitu sententiae quoque occidunt, sed lucem auctoris fortasse desiderant.*
- (29) CIC., *Tusc. II 4*: *ut supra, nota (23)*
- (30) *Vegeu, per exemple, CIC., Tusc. V 9 i De nat. deor. I 5, 11-12*
- (31) CIC., *De off. II 2, 7-8*
- (32) CIC., *Ac. II 3, 7-8*
- (33) DUMONT, *Le scepticisme et le phénomène*, p. 17-21
- (34) CIC., *Ac. II 42, 130*: *Huic (Aristoni) summum bonum est in his rebus neutram in partem moveri, quae "adiaphoria" ab ipso dicitur; Pyrrho autem ea ne sentire quidem sapientem, quae "apatheia" nominatur.*
- (35) SEXT EMPERIC, *Pyrrhoneion Hypotyposion (H.P.) I 238*  
 ὡς περ οὖν κατὰ τὴν ἀνάγκην τῶν παθῶν ὁ σκεπτικὸς ὑπὸ μὲν δίψου ἐπὶ ποτὸν ὁδηγεῖται ὑπὸ δὲ λιμοῦ ἐπὶ τροφήν, καὶ ἐπὶ τι τῶν ἄλλων ὁμοίως, οὕτω καὶ ὁ μεθοδικὸς ἰατρὸς ὑπὸ τῶν παθῶν ἐπὶ τὰ κατάλληλα ὁδηγεῖται, ὑπὸ μὲν στεγνώσεως ἐπὶ τὴν χάνωσιν, ὡς καταφεύγει τις ἀπὸ τῆς διὰ ψυχῆς ἐπιτεταμένον πυκνώσεως ἐπὶ ἀλέαν, ὑπὸ δὲ ῥύσεως ἐπὶ τὴν ἐποχὴν αὐτῆς, ὡς καὶ οἱ ἐν βαλανείῳ ἰδρῶτι πολλῶ περιρρεόμενοι καὶ ἐκλυόμενοι ἐπὶ τὴν ἐποχὴν αὐτοῦ
- (36) CIC., *Ac. II 24, 77*: *Nemo umquam superiorum non modo expresserat sed ne dixerat quidem posse hominem nihil opinari, nec solum posse sed ita necesse esse sapienti; visa est Arcesilae cum vera sententia tum honesta et digna sapiente.*
- (37) DUMONT, *Le scepticisme et le phénomène*, p. 186
- (38) Pàg. 15 i nota (16) de 1. Introducció

- (39) SEXT EMPIRIC, H.P. I 1  
καὶ ο κύων σκόλοπος αὐτῷ καταπαγέντος ἐπὶ τὴν  
ἄρσιν αὐτοῦ παραγίνεται.  
Τοῖ ζητοῦσί τι πράγμα ἢ εὐρεσιν ἐπακολουθεῖν εἰκὸς  
ἢ ἄρνησιν εὐρέσεως καὶ ἀκαταληψίας ὁμολογίαν ἢ  
ἐπιμονὴν ζητέσεως. διόπερ ἴσως καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ  
φιλοσοφίαν ζητουμένων οἴμεν εὐρηκέναι τὸ ἀληθὲς  
ἔφασαν. οἱ δ' ἀπεφῆναντο μὴ δυνατὸν εἶναι τοῦτο  
καταληφθῆναι, οἱ δὲ ἔτι ζητοῦσιν. καὶ εὐρηκέναι  
μὲν δοκοῦσιν οἱ ἰδίως καλούμενοι δογματικοί, οἷον οἱ  
περὶ Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδην καὶ ἄλλοι Ἀκαδημικοί  
ζητοῦσι δὲ οἱ σκεπτικοί. ὅθεν εὐλόγως δοκοῦσιν ἀνατάτω  
φιλοσοφίαι τρεῖς εἶναι, δογματικὴ Ἀκαδημαϊκὴ σκεπτικὴ
- (40) BÜCHNER, *Das neue Cicerobild*, p. VII. *El subratllāt és nostre.*
- (41) CIC., *De nat. deor.* I 3, 6
- (42) BÜCHNER, *Das neue Cicerobild*, p. VIII-IX
- (43) CIC., *Pro Mur.* 35-36: *Nihil est incertius volgo, nihil obscurius voluntate hominum, nihil fallacius ratione tota comitiorum. (...) Nam, ut tempestates saepe aliquo caeli signo commoventur, saepe improviso nulla ex certa ratione obscura aliqua ex causa concitantur, sic in hac comitiorum tempestate populari saepe intellegas quo signo commota sit, saepe ita obscura causa est ut casu excitata esse videatur.*
- (44) CIC., *De re pub.* II 33, 57
- (45) CIC., *De re pub.* VI 1, 1
- (46) WOOD, *Cicero's social and political thought*, p. 212
- (47) GRILLI, "A proposito del concetto di filosofia in Cicerone", p. 858
- (48) BUSHOFF, *Racionalidad crítica y política*, p. 16
- (49) BUSHOFF, *op. cit.*, p. 18
- (50) CIC., *De re pub.* I 2, 2
- (51) D'ORS, "Introducción" a *CIC. Sobre la República*, p. 16
- (52) MICHEL, *La philosophie politique d'Auguste à Marc Aurèle*, p. 10-11
- (53) MANUEL QUINTAS, *Episteme e politica*, p. 54 i 65-71
- (54) CIC., *De re pub.* II 1, 3 i II 11, 22 : *Facilius autem,*



quod est propositum, consequar, si nostram rem publicam vobis et nascentem et crescentem et adultam et iam firmam atque robustam ostendero, quam si mihi aliquam, ut apud Platonem Socrates, ipse finxero.

Tu mihi videris utrumque facturum, es enim ita ingressus, ut, quae ipse reperias, tribuere aliis malis quam, ut facit apud Platonem Socrates, ipse fingere, et illa de urbis situ revoces ad rationem, quae a Romulo casu aut necessitate facta sunt, et disputes non vaganti oratione, sed defixa in una re publica.

3. ELS POSTULATS: LA RAO LIMITADA  
I LA RES PUBLICA TRADICIONAL

### 3.1. LA NECESSITAT DE LA RAÓ I LA INEVITABILITAT DELS LÍMITS

La funció cognoscitiva dels postulats és ben sabuda: actuen com a "datum" amb caràcter fonamentador, primari o radical; des d'ells és possible sostenir un sistema cognoscitiu, formal o material, on funcionin mecanismes provatoris deductius o inductius o on es puguin sostenir totes les característiques de consistència, coherència i completitud exigibles; ells, però, no resisteixen l'aplicació de cap dels mecanismes de control de la validesa dels sistemes; una sola dada els sosté: sense ells el sistema en qüestió no se sostindria; se'ls demana o "postula" que fonamentin sense demanar-los fonamentació; es presenten com una necessitat anterior al procés mateix de conèixer i com a tals se'ls accepta en el joc cognoscitiu, per fer, simplement, que sigui possible.

Creiem que aquestes característiques generals de la naturalesa o funció dels postulats en un sistema de coneixement és aplicable al caràcter que Ciceró atribueix en l'ordre epistemològic a la raó humana i en l'ordre de la filosofia política a la seva "Res publica" o Estat.

En l'obra conservada de Ciceró no hi ha cap procés de discussió contradictòria o amb afany provatori entorn del fet racional humà; les al·lusions a la raó, que no manquen en

textos de caràcter divers, són o bé indirectes perquè apareix com una dada prèvia o postulada en relació amb qüestions de veritat o de moralitat o bé tractades amb una punta de retòrica en relació amb el concepte estoic de llei.

De les al·lusions indirectes més interessants, destaquem especialment les dels llibres de les *Academicae*, òbviament; en l'argumentació d'Antíoc -que representa, com sabem, la posició a combatre pels neoacadèmics perquè s'ha aproximat a l'epistemologia estoica- diu en defensa de la capacitat de fonamentar la ciència a partir de la representació catalèptica:

*Quod autem (...) si ita erat compressum ut convelli ratione non posset, scientiam, sin aliter, inscientiam nominabat. (1)*

Aquí la raó queda situada, sense que ni prèviament ni posteriorment ningú n'hagi hagut de fer la defensa o adjudicat el paper, com a àrbitre del coneixement segur o "scientia" davant del coneixement fals o "inscientia"; la pregunta metodològica sobre quina representativitat té Antíoc de la mentalitat ciceroniana queda contestada per les condicions del diàleg: ni Ciceró li debatrà posteriorment ni Antíoc hauria al·ludit a un superior arbitratge si no estigués convençut que l'altra part del debat reconeixia incondicionalment l'àrbitre.

Justament en aquesta línia de pressuposar que es comparteix el superior o anterior arbitratge i necessitat de la raó, trobem aquest argument dirigit per Lúcul -que exposa les doctrines d'Antíoc al començament del llibre II- contra

el conjunt de les doctrines neoacadèmiques; l'argument va dirigit, amb la simplicitat de les argumentacions radicals, a fer intolerable la idea per a Ciceró:

*Quid quod, si ista vera sunt, ratio omnis tollitur quasi quaedam lux lumenque vitae? tamenne in ista pravitate perstabitis?.*(2)

Certament l'argument només és vàlid si Ciceró és sensible a la necessitat absoluta de la raó; no és menyspreable, a més, l'interès de la imatge que acompanya l'argument; encara que, com ha remarcat Boyancé (3), la bellesa de l'expressivitat ciceroniana distorsioni o frivolitzi la lectura filosòfica fins a fer semblar que només conté llocs comuns; aquesta imatge, però, la considerem aprofitable justament per a la posició que defensem de considerar la raó com un postulat o realitat preexistent i possibilitadora de totes les altres: sense més valor argumentatiu que el d'una il·lustració, és obvi que la condició anterior i universal de la llum natural i la seva capacitat de permetre'ns copsar el món visualment i poder-nos-hi moure, té contingut analògic clar amb les condicions generals de la raó: prèvia a tot, difosa universalment i requisit indispensable per a viure.

El fragment que planteja més directament o positivament el postulat de la raó es troba al tractat *De legibus*, però amb la intenció explícita de vincular-la a la tesi estoica, que ell accepta genèricament, de la llei natural vinculada a la raó divina (4):

*Animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem, praeclara quadam condicione generatum esse a supremo*

deo. Solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, quom cetera sint omnia expertia. Quid est autem, non dicam in homine sed in omni caelo atque terra, ratione divinius? Quae quom adolevit atque perfecta est, nominatur rite sapientia. Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque est et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus.

Si es prescindeix del to solemnitzant i de la intenció de demostrar el fonament diví de la llei -que s'analitzarà posteriorment- sembla clar que persisteix la voluntat de situar la raó en el punt de màxima prestància per a l'home: el distingeix de totes les altres espècies naturals i l'associa amb la divinitat mateixa; enlloc no apareix cap procés provatori, ni de l'existència mateixa de la raó ni tampoc del seu origen diví: tot es dóna per suposat i, en comptes d'ésser provat, sembla gaudir de tanta acceptació apriorística que serveix per introduir la prova del valor universal i necessari, finalment diví, de la llei.

L'altre context que utilitza Ciceró per fer aparèixer la raó com a postulat, com a necessària explicació "prèvia i inexplicada" de tot un procés, és el que presenta més proximitat amb el nostre objecte preferent d'interès: la societat humana. Diu així al *De officiis*(5):

*Optime autem societas hominum coniunctio seruabitur, si, ut quisque erit coniunctissimus, ita in eum benignitatis plurimum conferetur. sed quae naturae principia sint communitatis et societatis humanae, repetendum uidetur altius. est enim primum quod cernitur in uniuersi generis humani societate. eius autem uinculum est ratio et oratio, quae docendo, discendo, communicando, disceptando, iudicando conciliat inter se homines coniungitque naturali quadam societate, neque ulla re longius absumus a natura ferarum, in quibus inesse fortitudinem saepe dicimus, ut in equis, in leonibus,*

*iustitiam, aequitatem, bonitatem non dicimus; sunt enim rationis et orationis expertes.*

En aquesta ocasió, menys retòrica que l'anterior, la declaració de "principi" o postulat és explícita: la raó, ara acompanyada de la paraula -suggestiva dimensió de la racionalitat-, com a vincle primer de la societat humana; les diverses funcions de la racionalitat -ensenyar i aprendre, comunicar, discutir, raonar- no hi apareixen com a proves, sinó com a manifestacions de la racionalitat que fan més contrastada la diferència amb les feres.

Encara podem esmentar, com a prova "a sensu contrario" de la nostra posició, tot allò que hem aportat en el capítol anterior referent a la irracionalitat, particularment en el context de l'acció política; la queixa ciceroniana pel desbordament irracional de la política -especialment de la política com a fet o acció diària, no de la teoria- és en si mateixa una aspiració expressada en negatiu a poder consumir algun dia la racionalitat des de la qual partim; com s'acaba de veure en el text del *De officiis*, "ratio et oratio" són el vincle primer de tota societat; i, semblantment a com poques persones assoleixen el ple domini de la "oratio" -per això cal una dura instrucció perquè els millors arribin a la condició d'"orator" o "uir bonus dicendi peritus"- també en l'ús de la "ratio" les deficiències són múltiples i, acumulades, esclaten com a processos d'irracionalitat que poden vèncer la lògica o la racionalitat postulada, però mal exercida o limitada.

Vet aquí l'altre aspecte de la qüestió: la raó, internament estructurada amb regles que són comunes a tots els seus titulars, no aplica la seva regularitat amb absoluta seguretat; no és ara el problema si l'estructura interna és insuficient o si, prou suficient, no s'exerceix per un impediment exterior a ella: el fet és que l'exercici de la racionalitat és l'exercici de la limitació racional.

Ciceró reconeix, gairebé proclama, en diverses ocasions la inevitabilitat de la limitació de la raó; de fet, constitueix un element central de la seva posició epistemològica fonamental; la verbalització del fet acostuma a produir-se entorn del mot "veritat", tot expressant la incapacitat d'assolir-la amb normalitat; la veritat constitueix el terme natural o l'objecte propi de la raó i Ciceró escriu les *Academicae* per intentar provar que és summament difícil posseir-la, contra l'"optimisme veritativu" dels estoics i d'Antíoc, particularment. En diversos fragments d'aquesta obra -i en gairebé tots els preàmbuls de totes els altres tractats- apareix de forma recurrent aquesta posició. Un primer argument -gairebé una simple constatació que llança contra els seus adversaris- és el que fa referència a la freqüent discrepància i constants discussions entre savis, fins i tot de la mateixa escola estoica -sovint aprofita posicions discrepants del seu admirat Paneci i, més maliciosament, del mateix Antíoc-: són, segons ell, demostració que cap d'ells no ha assolit la veritat i ell, que li agradaria conèixer-la, ha de suspendre



el seu assentiment perquè es desorienta i, d'acord amb els propis estoics, no pot assentir a allò que es presenta insegur (6).

Un altre argument és el referent a la confusió que es dóna en el propi esperit entre representacions veritables i falses:

*Omnia autem haec proferuntur ut illud efficiatur quo certius nihil potest esse, inter visa vera et falsa ad animi adsensum nihil interesse(7),*

referit a la inevitable confusió que, especialment en present, es produeix entre somni i realitat; altres argumentacions semblants, com la que esmenta la insuficiència de signes per a comprovar la validesa de la representació a diferència de la suficiència de l'"aparença" per sostenir la probabilitat, insisteixen en la mateixa línia: el postulat de la raó no obté, almenys necessàriament ni sovint, la realització del seu objectiu: la coneixença de la veritat; altrament dit, les limitacions de la raó són un fet innegable, gairebé tan inevitable com el fet mateix d'ésser racionals.

La diferència entre l'afirmació de la raó i la dels seus límits és clara: Ciceró ha d'escriure una obra densa -i batallar en moltes d'altres- per demostrar els límits, mentre que cap demostració no li és necessària per acceptar el principi mateix de la racionalitat: probablement el fet que els seus adversaris exageressin la capacitat racional de l'home i li donessin fins i tot una dimensió d'identificació universalista o cosmològica a través de la idea del "logos", va descarregar Ciceró en un sentit i el va sobreexigir en un

altre, de signe contrari: intentar convèncer que no era possible la realització diària i plena en la vida dels homes de la lògica de la raó universal i personal.

En l'assumpció que fa de la doble idea de racionalitat i limitació, Ciceró està expressant un tret personal -causa o efecte del procés reflexiu?- que li atribueix Rusch (8):

*une personnalité penchant vers le "raisonnable", plutôt que vers le "rationnel",*

que no és sinó la traducció psicològica d'allò que Arcesilau anomena "éulogon"(9) com a guia de l'acció després d'haver-se suspès l'assentiment. Sobre aquesta convicció profunda de l'acció "raonable", Ciceró, segons Rusch(10), sense negar el principi estoic de la natura superior de l'home posada en la raó -compartint-lo, certament , com hem vist- l'orienta en un sentit gairebé voluntarista, cercant un "més enllà" de l'estoïcisme i deixant entreveure -en l'equilibri que esmentàvem- que l'acció és superior a la comprensió , que

*celle-ci pousse vers celle-là comme vers son terme idéal. (11)*

### 3.2. UNA DEFINICIO "RAONABLE" DE LA SOCIETAT POLITICA

Una funció anàloga a la de la "ratio" en el sistema epistemològic ciceronià la compleix la "res publica" en el sistema polític: és el fonament primer de tota la seva teoria o filosofia política; però no solament perquè ell hagi decidit aquesta opció de manera arbitrària, sinó perquè creu, com molts filòsofs antics encapçalats per Aristòtil, que la mateixa naturalesa de l'home condueix necessàriament a la societat organitzada. A diferència del que vèiem amb la raó, la res publica sí mereix un tractat propi, que per a molts és el més valuós de Ciceró, perquè d'una banda fou el més apreciat pels seus contemporanis i d'altra banda la posteritat l'ha jutjat com a més influent i més ric d'aportacions personals; sigui com sigui, però, ni amb tractat propi, la res publica es converteix en objecte de demostració específica: al contrari, com la raó, la res publica -societat política o estat- és per a Ciceró un "datum" de la realitat històrica, però sobretot un "datum" de la pròpia essència humana; Escipió, la veu més ciceroniana del diàleg, refusa l'explicació epicúria de l'origen de la societat, situat segons ells en la por a les feres i la necessitat de defensar-se; per contra, Ciceró, en línia aristotèlico-estoica, centra en la raó -"ratio et oratio", com hem vist anteriorment- l'impuls d'associació en primer lloc i, en seqüència immediata, d'organització política de la societat constituïda; que és la raó i no un simple instint de supervivència o un càlcul utilitari, ho explica així Ciceró:

*Nec uerum est quod dicitur a quibusdam propter necessitatem uitae, quod ea, quae natura desideraret, consequi sine aliis atque efficere non possemus, idcirco inuitam esse cum hominibus communitatem et societatem; quodsi omnia nobis, quae ad uictum cultumque pertinent, quasi uirgula diuina, ut aiunt, suppeditarentur, tum optimo quisque ingenio negotiis omnibus omissis totum se in cognitione et scientia collocaret. non est ita. nam et solitudinem fugeret et socium studii quaereret, tum docere, tum discere uellet, tum audire, tum dicere. (12)*

Es a dir, la raó porta en si el germen de vida social al marge de necessitats materials; també si les haguéssim tingut sempre cobertes buscaríem la companyia dels altres per compartir amb ells les facultats bàsiques de "ratio et oratio", incomprensibles i impracticables en l'isolament. Ciceró és conscient que en el desplegament de la facultat sociable nascuda en la raó hi ha concurrència de motivacions diverses: per exemple, el mateix instint de procreació i cura dels fills, el lligam de parentatge i, molt singularment, els nobles lligams de l'amistat; però,

*sed cum omnia ratione animoque lustraris, omnium societatum nulla est grauior, nulla carior quam ea, quae cum re publica est uni cuique nostrum. cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares, sed omnes omnium caritates patria una complexa est, pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere, si ei sit profuturus? (13),*

amb la qual cosa el caràcter fonamental de la res publica o estat queda innegablement posat a la base de tota relació humana; no deixa de ser sorprenent que un home que va manifestar vivíssims sentiments per la seva filla i que va escriure un delicat llibre sobre l'amistat, valorant-la també altíssimament com ho féu Aristòtil, escrigui ben clar i en diverses ocasions que per damunt de tot hi ha els interessos de la res publica(14); de fet, és congruent amb les seves

reflexions teòriques, com la que hem citat; tal com assenyala Utchenko (15), en aquesta submissió al valor fonamental de la res publica, sacrificant-hi amor i amistat personals, hi ha l'expressió -enfrontada a l'individualisme hel·lenístic que representaria Muci en el diàleg *De amicitia*- d'una aristocràcia romana que se sent històricament i anímicament identificada amb les tradicions i valors morals de la república senatorial.

Aquell element, però, de la reflexió ciceroniana sobre la res publica que el fa més interessant és la definició que n'elabora. En primer lloc, perquè els grans filòsofs polítics que són Plató i Aristòtil construeixen un magnífic discurs sobre la societat política, però estalvien l'elaboració d'una definició metodològicament estricta; ens trobem així que Ciceró, ni que fos només per això, passaria a la història del pensament polític com el primer que ofereix una conceptualització precisa, una autèntica definició essencial, de la res publica, d'això que modernament se n'ha dit l'estat. La definició, que pròpiament és doble, diu en conjunt:

*Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.*(16)

Més enllà de l'apreciable valor metodològic de la definició, considerem que cal valorar detalladament els següents aspectes: en primer lloc, l'aprofitament etimològic que fa del mot compost "res publica" per atribuir directament al "populus" el protagonisme, la propietat, d'aquesta entitat o

assumpte que és la pròpia col·lectivitat i la seva organització; opina D'Ors(17) que "res" no és pròpiament el patrimoni material del poble, sinó la "gestió" o assumpte que interessa al poble ("res de qua agitur"); govern que afecta al poble o govern del poble en genitiu objectiu; discrepem d'aquesta interpretació perquè la segona part de la definició i tot el context de l'obra ciceroniana -per exemple, els textos citats anteriorment del *De officiis*- subratllen insistentment el caràcter protagonista, en el fet social o socio-polític, del col·lectiu d'humans en tant que col·lectiu de racionalitat capaç d'organitzar-se racionalment o, almenys, raonablement. Hi ha encara un altre motiu per insistir a parlar de la "cosa del poble" com una autèntica "propietat" d'ell: i és que, com remarca Morrall (18), amb Ciceró s'inicia un corrent de pensament polític on comença a fer-se explícita la diferència propietat privada-propietat pública, menys clara en els pensadors grecs; certament amb això no podem dir que Ciceró estigués parlant ni d'una propietat material amb la qual el poble pogués fer operacions mercantils, ni molt menys encara d'una noció anticipada de sobirania popular que no apareixerà fins a l'edat moderna, amb Bodin; però sí d'una realitat abstractament pertanyent al poble, que podríem traduir com un "interès" col·lectiu "propi" de tots els seus integrants.

Creiem que la segona part de la definició, que aclareix allò que ell entén per "populus", conté aquesta específica connotació; en efecte, negat que el poble sigui una qualsevol acumulació o reunió de persones, diu en positiu que és

aquella que es troba aplegada pel "iuris consensu et utilitatis communione": és a dir, aquella que ha convingut en donar-se unes normes en funció d'un interès o utilitat comuna; aquesta "utilitat comuna" és, articulada en un "acord normatiu o jurídic", el contingut directe i concret de l'abstracta "res"; si no ho acceptem així, estem acceptant que els motius de l'aplegament social no tenen res a veure amb la realitat o fet mateix de l'aplegament social, la "res publica", la qual cosa seria absurda. I encara, com recorda Guillén (19), el mateix Ciceró ens dóna una pista indirecta per entendre el cert valor de "propietat" que té la "res" per al "populus": quan diu (20):

*Ac nullam quidem citius negaverim esse rem publicam, quam istam, quae tota plane sit in multitudinis potestate. Nam si nobis non placebat Syracusis fuisse rem publicam neque Agrigenti neque Athenis, cum essent tyranni, neque hic, cum decemviri, non video, qui magis in multitudinis dominatu rei publicae nomen appareat, quia primum mihi populus non est, ut tu optime definisti, Scipio, nisi qui consensu iuris continetur.*

Es a dir, quan una persona, el tirà, o una massa "dominant", han trencat el consens jurídic, s'ha produït una usurpació, un robatori d'allò que pertanyia a tots en tant que consensuadors d'un entrellat jurídic: el "populus", en qualsevol de les dues situacions extremes -tirania d'un, despotisme de la massa- ha perdut la seva "res" a mans d'una part i ja no és "cosa pròpia del poble", sinó "cosa apropiada il·legítimament per una part".

Queda una mica al marge del nostre interès directe l'anàlisi sobre la dimensió sociològica real que en la ment de Ciceró tenia la paraula "populus": com assenyala Wood

(21), havia d'excloure amb seguretat esclaus i estrangers i probablement dones i nens; però no sembla que hi hagi indicis per pensar que excloïa necessàriament les classes més baixes. Sigui com sigui, sembla que pot afirmar-se que Ciceró situa la titularitat de l'organització política en un ampli col·lectiu de persones, de diversa condició econòmica i social; i allò que sí ens ha d'ocupar directament és la reflexió sobre els dos interessantíssims conceptes de "iuris consensus" i "utilitatis communio". Ens interessa remarcar, com anunciàvem en el títol d'aquest capítol, que és sobre ells que fonamentem el concepte de definició "raonable".

En primer lloc, cal recordar que "populus" per si sol ja denota conjunt d'éssers humans, genèricament també societat, de la qual ja hem dit que té el seu origen i vincle en la naturalesa racional; aquest "populus", però, podia haver rebut un tracte menys deferent en la definició, fent-lo per exemple part receptiva i passiva d'una acció determinada de govern exterior en tot cas a ell mateix: no solament no és aquesta la situació, sinó, com ja hem apuntat, la contrària: ell és titular d'una gestió -"res"- que es fonamenta en el seu interès comú -"communio utilitatis"- i en l'acord jurídic -"consensus iuris-". La racionalitat de base és assegurada des de l'arrel amb l'atribució de partida de la titularitat a les mateixes persones racionals que, en exercici precisament de la seva facultat racional, han decidit de constituir-se d'aquesta determinada manera: en primer lloc, excloent una superior instància que, en nom de qualsevol "puresa" racional, dirigís les seves limitades



capacitats racionals; no es pot dir, certament, que Ciceró estigui ni tan sols insinuant en la definició que cal pensar en algú -el filòsof/rei platònic, per exemple- que assegurí un alt nivell d'exercici racional; tampoc apareix enlloc una referència a la divinitat, origen de tota raó, com ens deia en relació amb la llei i en parlarem en el capítol següent més àmpliament: no es busca, doncs, cap mena de refugi teològic que guardi el "populus" d'ell mateix; ni tan sols no hi ha menció de cap instància moral que pogués servir de guia superior al poble; ni déus, ni filòsofs/reis (22), ni savis moralistes no encarnen el que podia haver estat un afany políticament autoritari i epistemològicament racionalista-idealista d'assegurar la plenitud de l'exercici de la raó a un *populus imperfecte*. Ciceró, que, com insisteix Wood al llarg del seu estudi, té entre altres el gran mèrit d'haver iniciat un tractament de l'estat desvinculat de la moral amb aquesta definició (23), rebaixa el to racionalista de platònics i estoics a un to "raonable" que, paradoxalment, consisteix a permetre el desplegament espontani de la raó limitada, sense tuteles "racionalistes"; el to es concreta en els dos extrems més substancials de la definició; singularment en el primer, on el "ius" no podria ser entès sinó com a producte de la raó, òbviament, però que ve precedit de la condició del "consensus": i si el "ius" el podríem veure -de fet l'hi veurem- enfilat en esferes divines a través de la cadena conceptual "lex" - "recta ratio" - "diuina ratio"-, el "consensus" és una funció derivada dels límits propis de la raó humana: és a dir, no de la més

abstracta i depurada que s'expressa en els tractats lògics o filosòfics, sinó la del viure diari que pensa "utilitàriament" -"et utilitatis communione"- . Així doncs, creiem que fóra -per múltiples raons de context del mateix diàleg i de tots els altres- una equivocació atribuir a aquest "consensus" força "sobirana", és a dir, l'origen de tot poder : aquí sí acceptem la interpretació de D'Ors (24) que, en una línia d'acceptació general, diu:

*El genitivo "iuris" no es objetivo, sino subjetivo: no se trata de que los hombres se pongan de acuerdo en un derecho -pues esta idea consensualista o pactista es precisamente la que critica Cicerón-, sino de que se dé un derecho común: un derecho "consentiente" para todo el pueblo.*

L'activitat de "con-sentir", que és primer un "sentir conjuntament", del qual es desprèn "l'assentiment conjunt o el consentiment general", és sobretot el fruit de la constatació dels límits de la raó davant la desconfiança en els productes purs i directes d'una activitat racional autosuficient; un producte racional dogmàtic no caldria que fos "assentit ni consentit", atesa la força de la imposició que es derivaria d'una suposada condició de veritat absoluta. No essent, però, acceptable per a Ciceró aquesta naturalesa dels productes racionals humans, només pot confiar que el poble "doni consentiment" a un estat de dret on tindrà participació, però no "voluntat sobirana" -qüestió que ni tan sols s'havia imaginat com a possible ni havia rebut, és clar, la denominació que modernament té-; la relativa "sobirania" o la capacitat real de decidir entorn de la qual s'articularà aquest consentiment correspondrà, com veurem més endavant, als qui, per la seva virtut i saber, són els millors, els

primers ciutadans. Allò que sí que s'havia plantejat i que té una relació directa amb la qüestió de la "sobirania"- ja des dels sofistes Trasímac, Protàgoras o Crítias era l'origen de la societat; i Ciceró exclou directament la teoria del pacte o acord entre individus en recerca de seguretat: aquesta idea, que al llarg de la història del pensament no ha deixat de tenir adeptes i ha tingut un important paper en l'origen de la democràcia moderna, la defensaven en aquell moment els epicuris; l'oposició de Ciceró era total en aquest punt i concordants de la filosofia política dels epicuris. En tot cas, la "raonabilitat" del consens consisteix a reservar a tots els membres del "populus" la possibilitat de "dissentir" del dret en funció del segon terme de la definició; és a dir, que gràcies a la raó, conservem -tot i les limitacions conegudes- una capacitat d'apreciar allò que és el nostre interès comú i saber quan algú o molts -la tirania o l'"oclocràcia" polibiana- s'hi ha girat en contra i, doncs, no mereix el nostre consentiment; "consentir", com hem dit, és assentir conjuntament, en exercici de raó plural, on la pluralitat mateixa és garantia d'aproximació a la veritat i mostra, doncs, de racionalitat possible o de raonabilitat. Factor concurrent o plural és també aquest segon extrem de la definició que materialitza -evidentment de forma global- la formalitat del "ius": la "utilitatis communio"; com sol passar, la concreció d'aquest "interès general" no es troba precisada en Ciceró, potser perquè és en si mateixa imprecisable de cop per sempre perquè l'interès comú canvia com canvien les circumstàncies del viure comú.

Però tant si es materialitza d'una o d'altra forma, el que continua mantenint la definició ciceroniana en una línia d'alta raonabilitat és precisament haver vinculat la més alta institució humana pensable a un element tan modest com és la "utilitas", ni que sigui en dimensió comunitària: no és ni la "virtus", ni la mateixa "humanitas", ni la "beatitudo", conceptes tots ells estimats de Ciceró, els qui han d'ésser acompanyants o referents essencials del "consensus iuris"; en el conjunt de la seva obra ètica i política segur que són associats als objectius de la res publica, puix que la racionalitat que fonamenta l'organització social és l'única que permet la "uirtus", únic camí per a la "beatitudo" i la plenitud de la "humanitas"; la virtut, que trobarà la seva màxima expressió entre els "principes", és alhora entesa, com es dedueix del text següent, també com a "instrument" ("utilitas", al capdavant) de cooperació i convivència social:

*...proprium hoc statuo esse uirtutis, conciliare animos hominum et ad usus suos adiungere. itaque, quae in rebus inanimis quaeque in usu et tractatione beluarum fiunt utiliter ad hominum uitam, artibus ea tribuuntur operosis. hominum autem studia, ad amplificationem nostrarum rerum prompta ac parata, uirorum praestantium sapientia et uirtute excitantur. etenim uirtus tribus in rebus fere uertitur (...) tertium iis, quibuscum congregemur, uti moderater et scienter... (25)*

Així doncs, tot i l'interès general que tenen com a objectius interpretables de l'interès general a través de la raó, és una modesta "utilitat comuna" o "interès general" la que, en la seva raonabilitat, havia de comptar -com sembla que ho aconseguí en el moment i posteriorment- amb acceptació generalitzada, potser perquè tenia la suficient discreció i

descàrrega d'elements problemàtics per fer-la adaptable tant a la mentalitat de l'epicuri relaxat en el seu goig passiu com a l'estoic implicat en la realització de la "ratio" universal del logos: l'un podia llegir en la "utilitatis communio" la capacitat de conuiuere en el plaer de manera pacífica i compartida i l'altre el treball per a l'assoliment de la "virtus" del major nombre possible de ciutadans. Ciceró produïa d'aquesta manera un dels fruits més ajustats i equilibrats del seu ideal epistemològic de raonabilitat, integrant en una idea funcional (26) posicions distants i enfrontades per l'encegament dogmàtic. Permetia, al capdavant, enlairar a la categoria de "datum" previ, de postulat comú o consensuat, el concepte de "res publica", tot convertint-lo en base cognoscitiva de la mateixa base convivencial que és la comunitat política.

### 3.3. ELS LIMITS DEL PODER: LA CONSTITUCIO MIXTA

Un altre dels avantatges d'aquesta definició és que, també per primera vegada, ha quedat separada en la teoria la naturalesa de la comunitat política i el govern que en gestioni els interessos: de fet, no hi apareix ni com a referència suplementària; la continuació de la definició en el text -que es trenca en una llacuna poques ratlles després- tracta de la causa de l'associació humana o origen de la societat; quan es recupera el text, Ciceró està acabant la que es pot dir narració genèrica de la formació de les ciutats i la seva organització; i només en aquest moment dóna entrada a la idea de govern del poble, en afirmar que

*omnis ergo populus, qui est talis coetus multitudinis, qualem exposui, omnis civitas, quae est constitutio populi, omnis res publica, quae, ut dixi, populi res est, consilio quodam regenda est, ut diuturna sit. Id autem consilium primum semper ad eam causam referendum est, quae causa genuit civitatem.*(27)

El govern, doncs, és un element no essencial, sinó instrumental, del "populus" que vulgui veure durar la seva "res publica"; i la seva instrumentalitat deriva no solament de la raó metodològica de no figurar en la definició essencial, sinó també d'aquesta expressa declaració d'element subordinat -"referendum est"- a la causa que va fer néixer la ciutat, és a dir, aquell acord jurídic sobre l'interès general. Emperò, que sigui instrumental no vol dir que no sigui important i decisiu; i, de fet, Ciceró és conscient que allò que anomenem la "forma de govern" pot sostenir o ensorrar, segons com actuï, la "res publica" a la qual es deu.

A partir d'aquesta consideració, Ciceró es concentra en l'anàlisi de les formes de govern possibles, inspirant-se obertament en la línia clàssica Plató - Aristòtil - Dicearc - Polibi i pensant de manera explícita en la constitució consuetudinària de Roma com a model que ja havia enaltit Polibi; Plató, Aristòtil i Dicearc havien teoritzat sobre la constitució anomenada mixta -els dos darrers des d'un treball laboriós d'estudi comparatiu de diverses constitucions- però Polibi i Ciceró creuen que la seva ja no és només una especulació teòrica, sinó una constatació històrica amb valor provat "in re". Polibi fa preferentment la descripció històrica i el cant a la grandesa d'aquella "res publica"; com diu Michel (28), amb Polibi Roma pren consciència de les raons de la seva grandesa i endevina les raons de la seva decadència; Ciceró, afegim nosaltres, que viu com a protagonista angoixat i impotent l'ensulsiada del model cantat per Polibi, s'aplica a la defensa filosòfica del mateix model amb l'intent d'evitar "in extremis" l'arribada d'una de les més greus deformacions del paper de governant: la tirania.

Plató havia iniciat magistralment la diagnosi dels perills de corrupció de les diferents formes de govern: aquí tots el segueixen molt de prop; no tant en la proposta final de forma mixta, que, com recordava Aristòtil (29), només en combina dues de les tres possibles: la monarquia i la democràcia. Però Ciceró dibuixarà amb el mateix dramatisme i sentiment d'indignació les dues gravíssimes corrupcions que

poden constituir la tirania i la demagògia -en terme més inusual, l'"oclocràcia" polibiana-; i és pensant en els dos extrems d'irracionalitat màxima de la gestió de la cosa pública que ell reelaborarà un cop més, encaixant-la perfectament en el seu punt de vista epistemològic i filosòfic, tota la teoria de la constitució mixta.

Ja s'ha exposat la forta tensió vital entre filosofia i acció que caracteritza el pensament ciceronià: en la teoria de la constitució mixta romana trobem el primer gran exemple de la seva aplicació: és una teoria de nissaga teorètica o filosòfica innegable, que Ciceró recull amb reconeixement i tracta també amb sentit filosòfic, però amb referència directa i constant a un model concret, històricament provat, que és la pròpia constitució romana: fa, doncs, un autèntic exercici de "filosofia aplicada", on, a més del tractament formal de diàleg entre interlocutors per trobar una millor aproximació a la veritat, hi ha un diàleg global de tots ells amb el fet històric i polític del qual se senten deutors i protagonistes alhora -com a representants que són de l'aristocràcia romana que ha construït aquella "res publica"-; no ens pertoca de judicar la qualitat de la interpretació de la història que es conté en el diàleg, però sí que valorem positivament la incorporació del contrast d'una vella teoria amb una pràctica històrica determinada i de coneixement fàcil per a ells. El llibre II del diàleg *De re publica* comença fent aquest plantejament, posat pel personatge Escipió en boca d'un home que encarnava per a la tradició romana la grandesa dels "mores maiorum": Cató el



Vell; Ciceró multiplica així l'efecte del seu plantejament:

*Is <Cato> dicere solebat ob hanc causam praestare nostrae civitatis statum ceteris civitatibus, quod in illis singuli fuissent fere, qui suam quisque rem publicam constituisset legibus atque institutis suis, ut Cretum Minos, Laeacedaemoniorum Lycurgus (...), nostra autem res publica non unius esset ingenio, sed multorum, nec una hominis vita, sed aliquot constitua saeculis et aetatibus. Nam neque ullum ingenium tantum exstitisse dicebat, ut, quem res nulla fugeret, quisquam aliquando fuisset, neque cuncta ingenia conlata in unum tantum posse uno tempore providere, ut omnia complecterentur sine rerum usu ac vetustate. (...) Facilius autem, quod est propositum, consequar, si nostram rem publicam vobis et nascentem et crescentem et adultam et iam firmam atque robustam ostendero, quam si mihi aliquam, ut apud Platonem Socrates, ipse finxero.(30)*

Aquesta introducció al repàs històric que farà Escipió expressa ben clarament els següents elements, alguns dels quals hem apuntat més amunt: sobre el convenciment previ de la prestància de Roma, la millor realització fins al moment de la idea de "polis", la primera constatació és la pluralitat d'autors de la seva constitució en contrast amb l'autoria única de les altres: no un sol talent, sinó molts, i no en l'espai d'una generació, sinó d'uns quants segles, han permès la grandesa de la seva constitució política; considerem remarcable la coherència d'aquest pensament - avalat per la història, a més- amb la posició epistemològica dels neoacadèmics, convençuts que la pluralitat de veus sobre una matèria és garantia de més gran aproximació a la veritat que la defensa altiva d'una posició dogmàtica individual, per molt magistral que sigui; considerem també valuosa l'al·lusió a la dimensió secular dels processos històrics, atès que la perspectiva històrica era poc habitual en els intel·lectuals de l'època: autoria plural i sedimentació secular, com a valors argumentats tot seguit amb la impossibilitat que un

sol talent humà copsi tots els elements possibles de la realitat -la raó limitada!- o que molts talents -que podrien anul·lar-se mútuament les deficiències- ho aconseguixin sense "rerum usu ac vetustate": el contrast empíric que, almenys en política, només poden donar els anys. Dues necessitats que Roma va satisfer: pluralitat i temps; encara Ciceró, però, rebla el clau de la seva posició distanciant-se expressament de Plató: amb el contrast històric jo m'aproximo al meu objectiu -conèixer la millor forma d'organització política- més que Plató que el va treballar, segons ell, només amb la imaginació. Aquest segon judici, d'autojustificació metodològica, és pròpiament filosòfic en la mesura que defineix una perspectiva d'anàlisi d'una qüestió i serveix de fonament als anteriors judicis, d'ordre històric, els quals, al seu temps li són essencials per a enriquir una reflexió filosòfica que es vol a si mateixa no purament teoritzadora; es tracta, doncs, d'un exercici concret i positiu d'aquella filosofia en tensió entre teoria i pràctica que li reconeixíem com a pròpia.

Ciceró fa, com les seves fonts, el repàs a les tres formes possibles de govern, segons el nombre i la qualitat social dels seus titulars: monarquia o reialesa, aristocràcia i democràcia o govern popular; el rei governa en solitari, els nobles en grup reduït, el govern popular des de les assemblees. Ciceró analitza cada una de les formes simples de govern i els perills específics que a cada una poden conduir-la a la corrupció, al desviament d'aquell objectiu de respectar la "causa que va fer néixer la ciutat"; considerem

que l'anàlisi que fa Ciceró és pràcticament idèntic al que fan les seves fonts i no aporta especial novetat com a tal; repeteix la vella idea platònica de la transformació d'una forma simple en una altra després de sofrir la corresponent corrupció i el possible retorn indefinit de totes les formes després de totes les corrupcions -també l'anomenada "anaciclosi" polibiana (31)-. Ja hem esmentat, al començament d'aquest capítol, que Ciceró es mostra especialment horroritzat davant de dues corrupcions: la tirànica i la demagògica o oclocràtica; curiosament, d'altra banda, valora, però recordant que ho fa només perquè li insisteixen i aclarint que sempre és millor la forma mixta, la monàrquica com la més bona de les simples (32); com diu Guillén (33):

*Sorprende que Escipión, es decir, M.Tulio, defienda la monarquía en Roma. Se dan diversas razones: o bien pensaba en las monarquías paternales de los primeros reyes en que el rey templaba y dirigía las apetencias opuestas de unos y otros; cf. "Off." 2, 41-42; o le oprimía la tristeza de las circunstancias en que se encontraba el Estado y no ve otra solución más que volver a la virtud antigua; o ve la necesidad de una mano fuerte que pudiera, domando las ambiciones particulares, conducir al pueblo a su destino de paz y de bienestar. Se veía la necesidad de cambiar, pero había que huir de la dictadura del pueblo (Catilina-Clodio) y de la de César-Marco Antonio. Únicamente la soberanía de un rey justo sacaría a Roma del atolladero. Luego en el proceso de la obra el rey se convierte en el "princeps". Es significativo que después de este pasaje sigue un elogio de la monarquía paternal como la de Ciro o la de Rómulo.*

Aquesta seria una explicació que demostraria fins a quin punt la pressió de la circumstància concreta i real pot arribar a condicionar un pensament obert; amb tot, com hem dit, no és més que una mena d'"expansió" momentània exigida per uns interlocutors que juguen dialècticament a separar Ciceró de la seva convicció forta sobre la bondat de la combinació de

les tres formes simples; aquesta és la seva tesi, que igualment com es permet una expansió pro-monàrquica, no deixa de reconèixer les virtuts d'una situació democràtica en dir:

*Itaque et a regum et a patrum dominatione solere in libertatem rem populi vindicari, non ex liberis populis reges requiri aut potestatem atque opes optimatum. Et vero negant oportere indomiti populi vitio genus hoc totum liberi populi repudiari; concordi populo et omnia referente ad incolumitatem et ad libertatem suam nihil esse immutabilius, nihil firmitus; facillimam autem in ea re publica esse <posse> concordiam, in qua idem conducatur omnibus. (34)*

En aquesta mateixa línia, quan Michel analitza (35) la desaparició real -bé que no nominal- de la constitució mixta amb l'imperi, recorda l'anàlisi que feia Bodin -defensor de la monarquia absoluta- de la constitució mixta defensada per Ciceró, segons el qual Ciceró acceptava al capdavant de remetre al conjunt dels ciutadans els principals poders, en fer d'ells els àrbitres últims de la vida política. Àrbitres suprems o no, cosa que és discutible -sobretot en la situació real-, el que sí sembla cert és que l'equilibri de la constitució mixta era apreciable i donava al poble una participació en el poder que virtualment limitava els altres dos grans poders, dels senadors i dels còsols. Sempre es podrà discutir el grau real d'eficàcia d'aquest poder, però, encara que es pugui acceptar la posició de Wood en dir:

*The aristocratic Polybius (...) never maintained that the victorious Roman state was a composite of "equal" royal, noble, and popular proportions. Mixture for him, as it did for his two mentors on the subject, Plato and Aristotle, signified fundamentally aristocratic rule with limited popular participation (36);*

o de Syme (37), que considerava la constitució mixta una pantalla i una hipocresia per sostenir el poder oligàrquic

dels vells senadors terratinents, també caldrà recordar que una altra autoritat dels estudis clàssics -ben poc amiga de Ciceró, d'altra banda-, Carcopino, insistia a recordar(38) com els ciutadans romans arribaven a identificar amb la noció mateixa de "res publica" el seu "ius provocationis" o dret de recurs a uns comicis per a la ratificació o veto de la pena de mort a un d'ells; de la notable efectivitat d'aquest mecanisme constitucional romà Ciceró en va tenir una duríssima experiència en ser obligat a l'exili perquè, des del seu poder executiu màxim com a cònsol, no havia respectat aquest dret en ocasió -que ell va considerar sempre gloriosa per a la seva persona- de la desfeta de la conjuració de Catilina i l'execució sumaríssima d'alguns dels conjurats dirigida per ell mateix amb una simple -inconstitucional- autorització del Senat. De fet, aquest precís dret és molt vivament associat als mínims exigibles de qualsevol organització política "raonable", perquè, com assenyala Büchner -ben allunyat de Carcopino, però coincidint amb ell- tots els ciutadans, particularment els romans, esperen del seu Estat en primer lloc i com a necessitat essencial, la protecció deguda a la conservació de la vida.(39)

Després de la vida, o simultàniament amb ella, ja ens ha dit Ciceró que la principal aspiració del poble és la de tenir llibertat; també dedicarem en el seu moment les consideracions degudes a aquest concepte, que aquí invoquem per precisar que és sobre ell que Ciceró fa descansar el sistema de constitució mixta, amb participació "equilibrada" de la "potestas" i de l'"auctoritas": sens dubte, aquest és

el moment -juntament amb la definició de "res publica"- de més volada filosòfica del seu tractat *De re publica*.

El fragment més precís i significatiu és aquest:

*Id enim tenetote, quod initio dixi, nisi aequabilis haec in civitate compensatio sit et iuris et officii et muneris, ut et potestatis satis in magistratibus et auctoritatis in principum consilio et libertatis in populo sit, non posse hunc incommutabilem rei publicae conservari statum.* (40)

En brevíssimes ratlles aconsegueix dibuixar un doble sistema d'equilibri -"aequabilis compensatio"- per a garantir l'estabilitat de la res publica; d'una banda, en un ordre més abstracte, el dret, el deure i l'administració o poder, que permetrien sostenir l'altre sistema triple, aquest d'ordre més concret: la potestat dels magistrats, l'autoritat dels prínceps i la llibertat de la gent. Ciceró expressa filosòficament el mecanisme corrector -millor encara, previsor- de les possibles desviacions o corrupcions del poder que cada grup ostenta; troba amb facilitat, cosa que no assoleix sempre per raons retòriques o d'insuficient maduració del sistema verbal filosòfic, la transformació en conceptes abstractes de la molt psicològica i sociològica descripció de la maldat del tirà, la supèrbia i ambició desmesurada dels oligarques i el desenfrè càdtic dels cabdills populars al davant de la massa exaltada. El desequilibri a favor del "munus" , contra "officium" i "ius", és la dominació del poder executiu superior anul·lant l'autoritat senatorial i la llibertat popular: el camí de la tirania; el desequilibri a favor de l'"officium" reforça els dipositaris de l'autoritat tradicional -guia del deure basat en els "mores maiorum"- i, amb un executiu feble o inexistent

i un poble emmudit, es consuma l'oligarquia amb les seqüeles conegudes d'abusos de tota mena, ambicions i trencament de la concòrdia; el desequilibri a favor del "ius" acaba afavorint, contra el compliment del deure i en oposició al poder executiu, una llibertat sense control que és la porta de l'oclocràcia. Tan interessant com la traducció més abstracta de les descripcions psicologistes o sociologistes, ens sembla l'associació que invita a fer, sense que hi arribi explícitament, el propi text ciceronià: efectivament, interpretem que el dret és el protector de la llibertat del poble, que no té la "força activa" que s'endevina en les nocions d'"officium" (deure, allò que s'ha de fer) i de "munus" (càrrec o poder executiu), però que té la gran força metafísica i moral que el propi Ciceró veurem que s'encarregarà de donar-li; "officium" creiem que expressa la particular força dels "príncipes"-generalment associats als senadors, especialment els més influents-: efectivament, com veurem en el capítol dedicat a la figura dels "príncipes", la seva és una força a mig camí de la connotació moral i de la connotació política; és política perquè té efectivitat sobre decisions polítiques, però és especialment moral perquè no deriva d'un exercici específic del poder executiu, sinó d'un dipòsit de credibilitat i de prestigi pel fet d'ocupar un lloc, el Senat, on se suposa dipositada la riquesa -també moral/política- dels "mores maiorum": "officium" és el nucli del llenguatge moral, com ho demostra el fet que sigui el mot que dóna títol al seu cèlebre diàleg sobre moral, i per aixó expressa aquesta força de

l'"auctoritas", de l'etimologia de la qual sabem que denota més "impuls al creixement" que "poder o domini", contra el que l'ús i abús de la institució i de la paraula han consolidat com a denotació principal. Finalment, "munus" o càrrec de gestió o executiu és l'expressió de la força de la "potestas"; es desenvolupa el poder dintre d'una estructura de "munera" o funcions plenes de capacitat d'actuar directament sobre la realitat diària, que queden justificades per la seva adscripció a aquell sistema o estructura de poder legitimada com a tal en una constitució que queden "encarregats" d'aplicar. Fora d'aquesta estructura de "munera", l'exercici del poder és una arbitrarietat antisocial.

D'aquest equilibri se n'han fet múltiples interpretacions de sentit, que globalment són, a parer nostre, encertades i, bé que prou diferents, confluents en el fons: en citem tres de les més autoritzades, que creiem que confirmen aquesta confluència de fons: per a Nicolet (41), no es tracta d'un equilibri en negatiu -anul·lació de desviacions entre uns i altres-, sinó d'una relació positiva de comunicació entre els diversos ordres de l'estat i les diverses instàncies de poder; no un simple equilibri de forces, sinó una dinàmica destinada a obtenir el preuat bé social i polític de la "concordia". No lluny d'aquesta interpretació -si més no, no contradictòria amb ella- trobem la de Büchner (42) que considera que el sentit últim del sistema d'equilibri constitucional és l'assoliment o realització de la justícia;



no és identificable amb la concòrdia, però podem interpretar la justícia com la versió jurídica -i moral- d'un estat polític de concòrdia. Finalment, Boyancé (43) s'inclina més cap a la versió -que superaria la més "fiscalista" de Polibi com a simple equilibri de "forces" encontres- d'harmonia de realitats morals; versió perfectament integrable en les dues anteriors: considerem que, de fet, la diferència entre elles es deu més a la perspectiva de l'analista, que se situa en diferents estrats de la multifacètica realitat política i teòrico-política sotmesa a examen, que a la mateixa teoria.

Nosaltres, des de la nostra perspectiva epistemològica, volem sumar una interpretació que estem reiterant, especialment en aquesta part del nostre estudi: si s'accepta el principi anteriorment expressat (44) segons el qual les institucions polítiques expressen la racionalitat d'una determinada societat, aleshores hem de convenir que una epistemologia antidogmàtica no podia sinó postular un sistema d'equilibris de les forces diverses o plurals presents en la vida social i política; això al marge, és clar, del grau de realització històrica d'aquest equilibri que no és objecte del nostre estudi; tant com valoràvem la voluntat de contrast històric, ens inhibim honestament de jutjar-ne, com ho podria fer un historiador, el resultat pràctic. Sí que remarquem, però, la coherència teòrica de voler des de l'epistemologia acadèmica una constitució mixta: la coincidència amb els estoics que inspiraren el cercle dels Escipions, on es defensava realment el mateix model que en el diàleg, hauria

de ser explicada més des de la banda estoica que des de la neoacadèmica, atès que la filosofia política dels estoics, profundament racionalista, s'inclinava més per la monarquia -expressió de la raó dirigent de l'univers-: el fet, però, és que a l'època de Ciceró la confiança estoica en la realització concreta de l'ideal del savi era ja més reduïda i, per això, el seu "monarquisme" lògic no resultava radicalment oposat a Ciceró, d'una banda, ni favorable històricament a l'autocràcia de Cèsar, de l'altra; no és, a més, difícil aventurar que tant els estoics romans com Ciceró es deixaven guiar en primera instància més per uns determinats resultats històrics de la seva constitució i per uns interessos de classe aristocràtica fins aleshores ben protegits per ella que per la doctrina de l'escola a la qual eren adeptes; i no creiem incórrer en malèvola interpretació del procés ciceronià d'assumpció d'una determinada filosofia i epistemologia perquè li era més coherent amb el "parti pris" polític: de tota manera, la coherència ho és tant si els termes que es contrasten se situen temporalment i fins filosòficament en primer o en darrer lloc. Fins i tot podem afirmar que és una mostra apreciablement positiva per a la filosofia el fet que Ciceró, des d'una posició política determinada hagués anat creant la corresponent filosofia política i finalment la corresponent epistemologia per poder trobar, a posteriori, l'explicació coherent del seu món. Vol dir que no era "només" un polític de joc ras, sinó que la política buscava en el seu interior un model -filosòfic- des del qual obtenir un sentit que, gràcies entre altres a Ciceró

mateix, avui en diríem "humanístic".

NOTES AL CAPITOL 3

- (1) CIC., Ac. I 11, 41
- (2) CIC., Ac. II 8, 26
- (3) BOYANCE, *Etudes sur l'humanisme cicéronien*, p. 5
- (4) CIC., *De leg.* I 7, 22-33. Cal assenyalar, però, que, lluny de la interpretació cristiana de Sant Agustí, que donarà caràcter personal a la vinculació home-raó-llei natural-Déu, la interpretació ciceroniana de la raó divina i de la nostra vinculació amb ella és en la línia de l'estoïcisme tradicional més genuí; com afirma ELORDUY, *El Estoicismo II*, p. 293, el sentit de les expressions que trobem en el text "prima homini cum deo rationis societas" i "consociati homines cum dis", se trata de una real "societas" con exigencias mutuas, que se debe entender cósmicamente, más que moralmente. I això perquè a un estoico le hubiera parecido incomprendible que Dios se uniera con los hombres o que el sabio pretendiera unirse con Dios, como un hombre se junta con otro. (...) Ninguno de los estoicos antiguos y medios ve en Dios una persona perfectamente separada de nosotros, sino que consiste en el sentimiento religioso divinizador, y carecería de sentido querer establecer con él una compañía interior. No estem, doncs, davant d'un plantejament personalista-moralitzador del concepte "raó divina", sinó davant d'un plantejament metafísico-còsmic; això ens permetria dir que, en el fons, per a Ciceró, no és tant que la divinitat sigui racional com que la racionalitat és divina. I on Ciceró es distanciaria clarament dels estoics seria en el fet que per a ell això és certament un postulat indemostrable, mentre que per a l'estoic formaria part d'un procés lògico-dogmàtic, que ell rebutja per les implicacions epistemològiques i polítiques que comporta.
- (5) CIC., *De off.* I 16, 50
- (6) CIC., Ac. II 33, 107: *Cum Panaetius, princeps prope meo quidem iudicio Stoicorum, ea de re dubitare se dicat quam omnes praeter eum Stoici certissimam putant, vera esse haruspicum responsa, auspicia, oracula, somnia, vaticinationes, seque ab adsensu sustineat, quod is potest facere etiam de iis rebus quas illi a quibus ipsi didicit certas habuerunt, cur id sapiens de reliquis rebus facere non possit? An est aliquid quod positum vel improbare vel adprobare possit, dubitare non possit? an tu i soritis poteris hoc cum voles, ille in reliquis rebus non poterit eodem modo insistere, praesertim cum possit sine adsensione ipsam veri similitudinem non impeditam sequi?* Semblantment a Ac. II 126, 133 i 134.

- (7) CIC., Ac. II 28, 90
- (8) RUSCH, "Un exemple de syncrétisme philosophique de Cicéron: Ac. Post. 21", p. 218
- (9) SEXT. EMPIRIC. Adv. Mathem. VII, 158:  
 φησιν ὁ Ἀρκεσίλαος ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ  
 τὰς αἰρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ  
 εὐλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον  
 κατορθώσει
- (10) RUSCH., art. cit., p.223
- (11) *ibid.*
- (12) CIC., De off. I 44, 158
- (13) CIC., De off. I 17, 57
- (14) CIC., De amic. 40 - 43: *Turpis enim excusatio est et minime accipienda, cum in ceteris peccatis, tum si quis contra rempublicam se amici causa fecisse fateatur. (...) Praecipendum est igitur bonis ut, si in eiusmodi amicitias ignari casu aliquo inciderint, ne existiment ita se alligatos, ut ab amicis in re publica peccantibus non discedant; improbis autem poena statuenda est, nec vero minor iis qui secuti erunt alterum, quam iis qui ipsi fuerint impietatis duces. (...) Quare talis improborum consensus non modo excusatione amicitiae tegenda non est, sed potius omni supplicio vindicanda, ut ne quis sibi concessum putet amicum vel bellum patriae inferentem sequi; quod quidem, ut res coepit ire, haud scio an aliquando futurum sit. Mihi autem non minori curae est qualis res publica post mortem meam futura, quam qualis hodie sit.*
- (15) UTCHENKO, *Cicerón y su tiempo*, p. 268
- (16) CIC., De re pub. I 25, 39
- (17) D'ORS., "Introducción" a CIC. *Sobre la República*, p. 20
- (18) MORRALL, "Cicero as a political thinker" p. 35
- (19) GUILLEN, a CIC. *Sobre la República. Sobre las Leyes*, p.105, nota 24
- (20) CIC., De re pub. III 33, 45
- (21) WOOD, *Cicero's social and political thought*, p. 127
- (22) BOYANCE, "Travaux récents sur Cicéron", p. 55, recorda com Utchenko i la majoria d'autors han combatut amb raó la tesi que veu en el *De re publica* una defensa de la monarquia.

- (23) WOOD, *Cicero's social and political thought*, p. 11
- (24) D'ORS, "Introducció" a *CIC. Sobre la República*, p. 21
- (25) *CIC.*, *De off.* II 17 - 18
- (26) Cal observar, però, que la "funcionalitat" de la idea no comporta una valoració de feblesa o superficialitat del seu rang filosòfic: lluny de representar una reducció pragmatista, representa el punt final d'un esforç epistemològic que podem conceptualitzar com d'obertura i capacitat integradora de la raó postulada. En efecte, la "utilitatis communio" és el gloriós més pròxim a la vida diària de l'escala que comença en el postulat/somni de la raó universal, compartida en "communio" per l'home/la natura/la divinitat, que fonamenta una raó política-materialitzada en la res publica- i expressada, entre altres, amb el concepte essencial de la utilitat comuna.
- (27) *CIC.*, *De re pub.* I 26, 42
- (28) MICHEL, *Histoire des doctrines politiques à Rome*, p. 14
- (29) ARISTOTIL, *Política* II 6, 1266 sq.:

ἐν δὲ τοῖς Νόμοις εἴρηται τούτοις ὡς δεόν συγκεῖσθαι τὴν ἀρίστην πολιτείαν ἐκ δημοκρατίας καὶ τυραννίδος, ἃς ἢ τὸ παράπαν οὐκ ἂν τις θεῖη πολιτείας ἢ χειρίστας πασῶν. βέλτιον οὖν λέγουσιν οἱ πλείους μίγνύντεσ' ἢ γὰρ ἐκ πλειόνων συγκειμένη πολιτεία βελτίων.

- (30) *CIC.*, *De re pub.* II 1, 2 - 3
- (31) BALASCH, "Els temes de les Històries de Polibi" a *POLIBI, Història XII*, F.B.M., Barna 1987, p. 94
- (32) *CIC.*, *De re pub.* I 35, 54: *Tum Laelius: Quid tu, inquit, Scipio? E tribus istis quod maxime probas? S. Recte quaeris, quod maxime e tribus, quoniam eorum nullum ipsum per se separatim probo antemponoque singulis illud, quod conflatum fuerit ex omnibus. Set si unum ac simplex <pro>bandum <sit>, regium <pro>bem <atque in> pri<mis laudem>; in...f.. <quod> hoc loco appellatur, occurrit nomen quasi patrum regis, ut ex se natis, ita consulentis suis civibus et eos conservantis stu<dio>sius quam <redig>entis <in servitu>tem: <ut sane uti>lius <sit faculta>tibus <et copiis exig>uos sustentari unius optimi et summi viri diligentia.*
- (33) GUILLEN, "Estudio preliminar" a *CIC. Sobre la República. Sobre las Leyes*, p. 37, nota 96. El resum de les explicacions que ofereix Guillén ens sembla enterbolit per un cert desenfocament, especialment en

presentar la figura del "princeps" com una simple substitució terminològica de "rex". Una cosa és que Ciceró acceptés el joc dialèctic de definir-se momentàniament a favor d'una sola de les tres formes simples de govern -i les hipòtesis esmentades no serien refusables- i una altra de molt diferent és que el sentit últim de la figura del "princeps" es redueixi a la del "rei just": com es veurà en el seu moment, "princeps" és usat sovint en plural i connota sempre un col·lectiu de qualitat que amb la deliberació plural pot governar sense el perill de la tirania que amenaça a qui governa en solitari, fins i tot si volgués ésser, com voldria Guillén, "paternal o just".

- (34) CIC., *De re pub.* I 32, 48 - 49
- (35) MICHEL, *La pensée politique à Rome d'Auguste à Marc Aurèle*, p. 108
- (36) WOOD, *Cicero's social and political thought*, p. 22
- (37) SYME, *Roman Revolution*, p. 20
- (38) CARCOPINO, *Rencontres de l'histoire et de la littérature romaines*, p. 17
- (39) BÜCHNER, "Cicero, Grundzüge seines Wissens" a *Das neue Cicerobild*, p. 431
- (40) CIC., *De re pub.* II 33, 57
- (41) NICOLET, *L'ordre équestre à l'époque républicaine*, p. 652
- (42) BÜCHNER, *Das neue Cicerobild. Der Denker Cicero*, p. XII
- (43) BOYANCE, "Le platonisme à Rome. Platon et Cicéron", p. 191
- (44) Pàg. 61



4. ELS OBJECTIUS IDEALS: LA VERITAT  
I LA JUSTICIA

#### 4.1. LA VERITAT, OBJECTIU TRANSCENDENT

Se sol simplificar la posició dels neoacadèmics dient que consideren impossible l'assoliment de la veritat i que es conformen amb una aproximació probable o versemblança; el problema de la veritat queda així esbandit de la consideració dels intèrprets d'aquesta filosofia, algun dels quals, com hem vist (1), arriba a qualificar de "nihilistes" epistemològics els membres de la Segona i Tercera Acadèmies, entre els quals Ciceró. Creiem que estem en condicions de demostrar que el plantejament esmentat és simplificador i injustificat; en el cas de Ciceró, a més, la implicació que estem mostrant entre la seva filosofia del coneixement i la seva filosofia política ens ajudarà a comprendre la necessitat "vital" que Ciceró tenia del sosteniment d'una idea de veritat que li fos suport, des d'una certa transcendència o idealitat epistemològica, per a l'altra transcendència o idealitat política de la justícia; no gensmenys, sense amagar que Ciceró era ben conscient que la vida es movia en l'ordre immanent i no en el transcendent, però que la referència transcendent era imprescindible per al sosteniment de la immanència, tant la cognoscitiva com la política.

Un indici indirecte -però extraordinàriament significatiu quan és utilitzat per un gran retòric com

Ciceró- de la gran consideració que ell tenia per la repercussió pràctico-política de la veritat és això que fa dir a Lúcul com a portaveu d'Antíoc en contra dels neoacadèmics com Ciceró(2):

*Sapientiae vero quid futurum est? quae neque de se ipsa dubitare debet neque de suis decretis quae philosophi vocant "dógmata" quorum nullum sine scelere prodi poterit; cum enim decretum proditur, lex veri rectique proditur, quo e vitio et amicitiarum proditioes et rerum publicarum nasci solent.*

La primera part de la cita deixa clara la posició dogmàtica de qui defensa una determinada saviesa; però allò que considerem decisiu és la mena d'argument que dóna per reforçar la invariabilitat dels "dogmes" o ensenyaments del savi; novament, com en ocasió anterior (3), Ciceró posa en boca del seu adversari un argument que no refutarà directament en cap moment posterior, ni és imaginable que ho pogués fer, perquè Ciceró no podia sinó compartir-lo: és presentat, exactament i justament perquè Ciceró l'havia de compartir -òbviamet com a principi, no necessàriament en relació a l'ús concret que aleshores se'n fa-: creiem que a Lúcul li interessa associar els ensenyaments del savi a una instància de coneixement -i de moral, per "recti"- amb caràcter de principi perquè Ciceró reconegui als ensenyaments del savi la força que deriva del principi: i el principi no és altre que "verum", la veritat; ella seria la traïda, suposadament, si es traïa l'ensenyament del savi. L'argument, però, va "in crescendo" -atesa la possible reacció ciceroniana de matisar, com ho farà, amb gran finor allò que ell entén per "veritas"- fins a associar la traïció a la

veritat amb la traïció a dos valors que Ciceró posava en un elevadíssim ordre -moral i polític, respectivament-, l'amistat i la res publica. Cap rèplica no se sentirà, ni de lluny, contra aquesta forta argumentació: el debat es produirà entorn de la primera afirmació -possibilitat o no que el savi dubti i conseqüències reals del dubte, que Ciceró no creu que arribin a constituir traïció a la veritat, sinó més aviat el contrari, reverència i respecte envers ella, com veurem-; Ciceró, però, en no negar l'associació final de traïcions, ens permet sobreentendre que, com a principi, ell hi està d'acord i per això l'hi han tret al debat. La deducció, per a nosaltres, és important, perquè, a més, és una de les poques ocasions en què Ciceró -ni que sigui per via indirecta de la veu adversària- fa al·lusió explícita a un lligam efectiu entre epistemologia i política: la greu repercussió d'acostumar-se a traïr la veritat és que hom s'acostuma tot seguit a traïr els amics i la mateixa res publica; amb això Ciceró ha situat la veritat on un deixeble de Plató, per molt evolucionat i fins "desviat" que fos, no podia deixar de situar-la: com a objectiu màxim de la seva epistemologia; en l'anàlisi que segueix, intentarem que es confirmi això, tot anticipant que, com per a Plató, aquest objectiu quedarà més fora que dintre d'aquest món.

Considerem que el millor punt de partença d'aquesta anàlisi ha d'ésser -per contrarrestar les acusacions coetànies i posteriors de suposat desinterès per la veritat- l'establiment reiterat -del qual donarem algunes mostres- de

la seva posició de profund desig d'assolir la veritat. Es podrà argumentar sobre la sinceritat o hipocresia de les declaracions, però, com veurem, vénen de contextos ben diferents, són reiterades fins i tot quan no li cal a efectes pràctics ni tan sols teòrics -gairebé, doncs, gratuïtament- i com esperem que es dedueixi del conjunt de la nostra investigació, és una posició que té congruència pràctica i teòrica alhora.

En primer lloc, en context de filosofia moral, trobem:

*Ex quattuor autem locis, in quos honesti naturam uimque diuisimus, primus ille, qui in ueri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam. omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem, in qua excellere pulchrum putamus, labi autem, errare, nescire, decipi et malum et turpe dicimus. in hoc genere et naturali et honesto duo uitia uitanda sunt, unum, ne incognita pro cognitis habeamus hisque temere assentiamur, quod uitium effugere qui uolet -omnes autem uelle debent- adhibebit ad considerandas res et tempus et diligentiam. (4)*

El coneixement de la veritat, doncs, teoritzat des de la perspectiva de la bondat moral, com el principi de bondat que toca més de prop la naturalesa humana: poques coses cal interpretar; només convé tenir present que un moralista -tan reiteradament i raonadament acusat de pragmatisme com Ciceró- difícilment podia posar com a principi de bondat moral, ell que també era partidari dels "deures mitjans" de Paneci, una fita impossible o d'exigència heroica; i ratifica la maldat i indignitat de restar fora de la veritat. Ara bé, en línia coherent amb la seva posició epistemològica, adverteix del greu vici de confondre l'inconegut amb allò que és conegut, l'error amb la veritat: per aquí entra la seva teoria de la

versemblança i la probabilitat.

En context de filosofia primera o, com se'n diria després, de teologia natural, diu breument (5):

*Magno argumento esse debeat causa et principium philosophiae esse adhuc scientiam prudenterque Academicos de rebus incertis adensionem cohibuisse.*

Es a dir, "encara" -al·lusió probablement irònica a les acusacions que ell rebia de buidar la filosofia de veritat- el principi o raó d'ésser de la filosofia és "scientia" o coneixement cert, possessor de la veritat; l'incís final torna sobre allò de sempre: nosaltres actuem bé en mantenir reserva sobre allò que no es coneix prou bé, però justament perquè no volem confondre'ns ni confondre ningú sobre allò que mereix màxim interès: el coneixement cert, la veritat.

I no podia faltar un text del seu tractat epistemològic, on li era més compromès -en defensar posicions favorables al dubte- presentar-se insincerament a favor de la veritat (6):

*Itaque, nisi ineptum putarem in tali disputatione id facere quod cum de re publica disceptatur fieri interdum solet, iurarem per Iovem deosque penates me et ardere studio veri reperiendi et ea sentire quae dicerem. Qui enim possum non cupere verum invenire, cum gaudeam si simile veri quid invenerim. Sed, ut hoc pulcherrimum esse iudico, vera videre, sic pro veris probare falsa turpissimum est. Nec tamen ego is sum qui nihil umquam falsi adprobem, qui numquam adsentiar, qui nihil opiner, sed quaerimus de sapiente. Ego vero ipse et magnus quidem sum opinator (non enim sum sapiens)...*

Fórmula contundent -fora de lloc, fins i tot, com reconeix- per deixar clar que es consumeix en l'esforç de trobar la veritat: com hi ha de gaudir, en trobar-la, ho indica el seu goig en trobar només la versemblança. La confessió final,

però, és en la línia de reducció de la il·lusió per trobar fàcilment la veritat: ell s'equivoca, no és savi, només és un "opinador". I això perquè, en justa simetria amb la màxima bellesa del fet de trobar la veritat, hi ha la màxima turpitud o estupidesa d'aprovar la falsedat com si fos veritat.

Ens recorda encara Michel (7) com Ciceró feia en l'*Hortensius* al·lusió al fet que el desig de veritat transcendeix tots els dubtes, la qual cosa ens acaba de convèncer que Ciceró no es va instal·lar en el dubte com en un refugi tranquil, sinó -en tot cas- com en una plataforma de llançament cap a la investigació d'allò que fos més pròxim a la veritat -que és tant com dir, amb modèstia, a la veritat mateixa quan es pugui-. En el mateix article, Michel, parla clarament de la "croyance au vrai" (8), com un dels signes de distinció entre els escèptics pirronians i la línia neoacadèmica de Carnèades i Ciceró, que l'haurien mantinguda.

Tot plegat ens confirma, des de perspectives ben diferents, que podem parlar d'una veritable acceptació -moral, metafísica i epistemològica- per part de Ciceró de la veritat com a terme o objectiu del seu afany com a persona i com a pensador.

Però hem comprovat com Ciceró no parla mai de la veritat sense parlar tot seguit de la confusió o de l'error com a greu perill que ens amenaça. El nucli argumentatiu de les seves *Academicae* és construït sobre la idea de la

possibilitat permanent de confondre representacions veritables amb representacions falses. En síntesi que fa el propi Ciceró de les diferències entre els estoics -els seus principals adversaris en la matèria- i els neoacadèmics, concreta en quatre les proposicions que centren la qüestió: primera, que hi ha algunes representacions falses ; segona, que pel seu caràcter no poden presentar el tret distintiu de l'evidència ni, doncs, generar assentiment; tercera, que de les que són confoses o no evidents no es pot dir que unes es poden percebre i les altres no; i quarta, finalment, que (9)

*nullum esse visum verum a sensu profectum cui non adpositum sit visum aliud quod ab eo nihil intersit quodque percipi non possit.*

L'única diferència amb els estoics se centra en el quart punt, que ells no accepten. Ells deien que la representació catalèptica o aprehensiva -la que ens arriba amb evidència als sentits- s'ha de formar a partir d'un objecte existent i, a més, ha de ser ben diferenciada de tota altra representació provinent d'un objecte que fos inexistent. Els neoacadèmics, que podien acceptar el primer fet -que moltes representacions provenen d'objectes existents-, negaven el segon, és a dir, que les representacions provinents d'objectes reals no poguessin tenir el mateix aspecte que les provinents d'objectes irreals, per exemple, els somnis; argumentaven que la vivència "present" dels somnis era exactament la mateixa que les vivències " presents " de la vida real i que, només que una sola vegada hi hagués una representació que ens enganyés, això sol ja ho feia posar tot en dubte. A més, deien, les semblances ens enganyen; i encara que els estoics argumentin



que no hi ha res absolutament igual, el fet és que la "semblança imperfecta" també ens enganya. Amb aquests i semblants arguments els neoacadèmics volien demostrar que les representacions falses poden tenir el mateix aspecte -i produir, doncs, el mateix efecte de l'assentiment- que les representacions veritables (10). En resum, dirà (11):

*Non enim sumus i quibus nihil uerum esse uideatur, sed i qui omnibus ueris falsa quaedam adiuncta esse dicamus tanta similitudine ut in is nulla insit certa iudicandi et adsentienti nota.*

Hi ha veritat, com hem sostingut que ell repeteix, però hi té barrejada la falsedat sense que enmig es trobi cap indicati segur per jutjar i assentir. Sabem que Ciceró és capaç de dir el mateix amb més retòrica, però també indicant-nos on trobem les fonts dels errors; per exemple, a les *Tusculanae*:

*Nunc autem, simul atque editi in lucem et suscepti sumus, in omni continuo prauitate et in summa opinionum peruersitate uersamur, ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse uideamur.*(12)

O al *De legibus*:

*Nam sensus nostros non parens, non nutrix, non magister, non poeta, non scaena depravat, non multitudinis consensus abducit a vero. Animis omnes tenduntur insidiae, vel ab iis quos modo enumeravi, qui teneros et rudes quom acceperunt, inficiunt et flectunt ut volunt, vel ab ea quae penitus in omni sensu implicata insidet. imitatrix boni voluptas, malorum autem mater omnium.*(13)

Xuclat l'error de la dida: pares, mestres, poetes, teatre i opinió de la gent, des de sempre, ens giren l'esperit, no els sentits, cap on volen; també el plaer, mare de tots els mals. Es a dir, l'error és tant un fet "estructural" de la nostra capacitat cognoscitiva, com un fet social; en un cas i en l'altre, el resultat és que tenim gran dificultat a distingir

representacions veritables i falses i que, de fet, la vida es desenvolupa en la confusió -"in summa opinionum peruersitate uersamur"- ; la veritat, doncs, s'allunya de nosaltres, restant en un horitzó tan desitjable com difícil d'assolir.

Es aquest el moment de recordar que en un altre lloc (14), Ciceró al·ludia a la fàcil defensa que tenia l'Acadèmia en dir que la discrepància i el debat formaven part de la seva doctrina com a mètode necessari i que eren disposats en tot moment a trobar una veritat lliure de tota controvèrsia, buscada amb màxima cura i dedicació; tot i les dificultats amb què es troba el coneixement per avançar, que ja els antics reconeixien, diu Ciceró en el mateix text, ni ells van desanimar-se, ni ho farem nosaltres, amb la confiança de trobar la veritat o allò que s'hi acostia molt.

El conjunt de la seva posició sobre la veritat creiem que és complex de definir i fixar, perquè, una vegada més, se situa com un extrem o pol d'una tensió: la desitjabilitat psicològica i moral, la necessitat metafísica i fins i tot política de l'existència de la veritat, es combinen amb un cert pessimisme sobre la "capacitat d'error" dels humans, que el xuclaríem de la vida i ens el reforçaria constantment la vida social; això, sense entrar en especulacions teòriques sobre la distingibilitat d'unes representacions amb altres. Però l'afirmació de la recerca de la veritat és recurrent i, com creiem haver mostrat abans, no sembla necessàriament retòrica o insincera. Probablement caldrà reconèixer, amb Büchner (15):

*Es liegt hier nichts Geringeres vor als ein Wandel des Wahrheitsbegriffes. Die Wahrheit ist hier nicht allein im Bereich des Logischen angesiedelt, sondern umgreift den ganzen Menschen. Daraus resultiert dann schliesslich Ciceros Toleranz.*

La veritat com a totalitat, com a interpretació més global que d'elements juxtaposats del viure humà; la veritat com a horitzó de realitat integral i integradora, més enllà d'un simple registre material de representacions. En aquesta línia segueix Büchner, posant la veritat més endins de l'exactitud(16):

*Diese philosophische Haltung, die bedeutendste geistige Tat Ciceros, ist aber nicht nur Nachfolge des Akademikers Philo (...), sondern Resultat seines Denkens, das nicht nur auf theoretische Wahrheit aus ist, sondern aus dem Ganzen heraus denkt, eines Denkens, dem Wahrheit etwas Tieferes zu sein scheint als Richtigkeit.*

Aquesta dimensió integradora i ultrapassadora del detall exacte és la que considerem, després de les reflexions aportades, que s'acosta més al pensament bàsic de Ciceró, per al qual la renúncia a la veritat -per a un clàssic, renúncia a la realitat- hauria estat la negació del mateix postulat de la raó, d'una banda, i, de l'altra, l'abandó del fonament de la vida social a l'arbitrarietat i al poder: en efecte, una raó sense un mínim horitzó de veritat possible és gairebé un contrasentit, atès que la veritat és el seu terme o objectiu natural; i de l'altra, com esperem poder demostrar tot seguit, la vida social no pot sostenir-se sense un referent, ni que sigui ideal, de justícia que, com veurem, situa les seves fonts en una raó eterna que és, en si mateixa, seu de la veritat sense barreja d'error, propi, aquest, del nostre viure diari.

#### 4.2. LA JUSTICIA COM A VERITAT DE LA SOCIETAT

Ciceró necessita donar fonament suficient a una concepció de la res publica en què els elements "populus", "consensus" i "utilitas" poden actuar com a reductors de seguretat i estabilitat, pel seu caràcter o potencialment demagògic -el poble "propietari" pot abusar del seu títol- o arbitrari -el consentiment jurídic pot evolucionar segons la pressió variable de les circumstàncies- o barroerament pragmàtic -amb una interpretació frívola de la "utilitatis communio"-.

Probablement conscient d'aquest perill, ja en el mateix diàleg *De re publica* s'ocupa de debatre la qüestió de la justícia -llibre III- situant-la, com veurem, en un espai de suficient transcendència com per no quedar sotmesa a la carneadiana volubilitat dels interessos; i encara, poc temps després, escriu tot un diàleg, que, com en el cas de Plató i amb el mateix títol, completés la teoria de l'estat amb una visió del seu necessari desenvolupament jurídic; és en aquest diàleg *De legibus* on trobem un text tant interessant com sorprenent en boca de personatge-autor Marc Tul·li (17):

*...., sed iter huius sermonis quod sit vides: ad res publicas firmandas et ad stabiliendas urbes sanandosque populos omnis nostra pergit oratio. Quocirca vereor committere ut non bene provisa et diligenter explorata principia ponantur, nec tamen ut omnibus probentur -nam id fieri non potest-, sed ut eis qui omnia recta atque honesta per se expetenda duxerunt, et aut nihil omnino in bonis numerandum nisi quod per se ipsum laudabile esset, aut certe nullum habendum magnum bonum, nisi quod vere laudari sua sponte posset (...). Pertubatricem autem harum omnium rerum Academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus ut sileat. Nam si invaserit in haec quae satis scite nobis instructa et composita*

*videntur, nimias edet ruinas. Quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo.*

La sorpresa deriva, òbviament, del distanciament que el mateix Ciceró marca respecte a la Nova Acadèmia en demanar-li que calli, perquè, en un terreny com aquest, podria causar greus destrosses: però la mateixa raó de la sorpresa ho és de l'interès; en efecte, el terreny en què Ciceró es mou ara queda dibuixat en el començament del text: es tracta d'enfortir els estats, consolidar les constitucions de les ciutats i preservar o salvar els pobles. Davant d'aquest objectiu, els neoacadèmics no tenen posició pròpia d'escola i, lamentablement, la més coneguda actuació pública del seu admirat Carnèades fou en una direcció que no és tolerable per al polític republicà i tradicionalista que és Ciceró: Carnèades va riure's de la justícia quan, després d'un dia defensar-la brillantment en la línia tradicional platónico-estoica que els "maiores" entenien prou bé, l'endemà la va reduir, amb gran argumentació també, a un simple joc d'interessos, que canvien el seu predomini segons les circumstàncies, la qual cosa va escandalitzar greument els qui l'escoltaren. Encara que l'actuació de Carnèades probablement s'ha d'interpretar més com un exercici metodològic de contraposar raons -"in utramque partem"- per evitar dogmatismes que com un afany, que en el fons seria dogmàtic, de destruir una determinada noció de justícia, el fet és que Ciceró, dominat per la preocupació de l'estabilitat del sistema polític, posa aquesta actitud com un exemple de perill de "ruïna" per al sistema i per això demana silenci a la seva pròpia escola, després d'haver

menyspreat els epicuris que subordinen l'interès de les coses públiques al seu goig i benestar personal; abans, però, haurà recordat els caps de l'Antiga Acadèmia, del Perípatos i de la Stoa com a filòsofs que aprovaven els principis necessaris per a la seguretat de la res publica. Aquest text ens dóna, doncs, una de les claus interpretatives de la seva filosofia política; la llibertat interior que hem vist reivindicada (18) com a pròpia del filòsof neoacadèmic permet evitar, quan convé, un excés de l'afany de discussió "in utramque partem" que pugui desacreditar els grans objectius teòrics i polítics i adoptar sense gaire embuts posicions teòriques d'escoles que sovint critica; acabem de veure com, amb tot i les grans reserves expressades, Ciceró deixa un espai -que situem en l'ordre transcendent- a la veritat, com a objectiu o terme natural de l'aspiració natural de la raó; en l'ordre polític, Ciceró considerarà la justícia en un rang similar, fins i tot a costa de la credibilitat de la pròpia escola; amb ella pretindrà, com en l'ordre epistemològic ho pretén des de la veritat, donar un sentit últim, de globalitat explicativa i d'efectes estabilitzadors sobre la inestable vida política, als elements de la res publica que, tots sols, perillen de caure; creiem que l'inici del text aduït és una declaració expressa d'aquesta intenció i que, simultàniament, l'autodesqualificació final dels neoacadèmics assenyala un cert dualisme entre el resultat teòric d'analitzar els trets definitoris de la res publica i la necessitat pràctico-política de donar-li mecanismes de seguretat transcendents.

El propi Ciceró ens dóna una indicació d'aquest sentit

transcendent quan posa en boca de Filó -que és pregat en el diàleg de defensar la posició de Carnèades sobre la justícia- una al·lusió, en començar el seu discurs, a Plató i a l'estoic Crisip; segueix dient (19):

*Illorum fuit heroum eam virtutem, quae est una, si modo est, maxime munifica et liberalis, et quae omnis magis quam seipse diligit, aliis nata potius quam sibi, excitare iacentem et in illo divino solio non longe a sapientia conlocare.*

Filó es predisposa, malgrat ell mateix, a arrencar aquella virtut -que ho és subjectiva o moralment, però també com a aspiració de perfecció objectiva de la col·lectivitat- d'allà on Carnèades devia considerar que era posada per ells: "in divino solio", prop de la saviesa, és a dir, de la possessió de la veritat; compartint, doncs, totes dues honors d'un món superior, d'on s'exclouen errors i injustícies.

I de la necessitat que té una res publica de la justícia en dóna idea la forta afirmació d'Escipió a finals del llibre II del *De re publica* (20):

*Tum Scipio: Adsentior vero renuntioque vobis nihil esse, quod adhuc de re publica dictum putemus aut quo possimus longius progredi, nisi erit confirmatum non modo falsum illud esse, sine iniuria non posse, sed hoc verissimum esse, sine summa iustitia rem publicam geri nullo modo posse.*

El gran objectiu, doncs, de qui gestioni la res publica no pot ser sinó l'assoliment de la màxima justícia; sap que l'interès forma part de l'ens que governa, però que no es pot aconformar amb ell, igualment com el neoacadèmic sap que l'error forma part de la seva percepció del món, però que té l'obligació d'aspirar a la veritat, allà on es trobi.

La primera preocupació entorn de la justícia ha de ser,

doncs, separar-la d'allò que Carnèades considerava que la definia: l'interès; així trobem a *De legibus*:

*Quodsi iustitia est opbtemperatio scriptis legibus institutisque populorum, et si ut eidem dicunt utilitate omnia metienda sunt, negleget leges easque perrumpet si poterit is qui sibi eam rem fructuosam putabit fore. Ita fit ut nulla sit omnino iustitia, si neque natura est, ea<que> quae propter utilitatem constituitur utilitate illa convellitur, utque si natura confirmatum ius non erit, <virtutes> omnes tollantur.(...) Quodsi populorum iussis, si principum decretis, si sententiis iudicum iura constituerentur, ius esset latrocinari, ius adulterare, ius testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Quodsi tanta potestas est stultorum sententiis atque iussis, ut eorum suffragiis rerum natura vertatur, cur non sanciant ut quae mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis et salutaribus? (21)*

Creiem que el text situa molt bé el perill de fonamentar la justícia sobre l'interès -perquè cadascú interpretaria segons conveniència la llei, instrument de la justícia-; i en la segona part amplia l'argumentació a allò que seria l'interès col·lectiu com a fonament: i no oblidem que l'interès col·lectiu -la "utilitatis communio"- és constituent de la res publica! En efecte, ni assemblees populars, ni prínceps ni jutges no poden "fonamentar els drets" -"iura constituerentur"-; la raó és que també són subjectes a l'error i podrien arribar a decretar la justícia d'allò que és dolent, en contradicció amb la naturalesa de les coses. Els fonaments han de ser, en si mateixos, segurs.

Ha aparegut el mot clau: la naturalesa. No cal recordar l'acceptació que Ciceró fa, en diversos ordres, d'algunes tesis estoiques; en matèria de justícia, dret i llei Ciceró es llança a mans de l'estoïcisme que li proporciona tota la seguretat que ell, en altres estrats de la filosofia política



s'ha encarregat de relativitzar. Però, certament, Ciceró es refereix a la naturalesa en tant que realitat identificada i dirigida alhora pel "logos", per la raó universal, no a la naturalesa en tant que conjunt d'elements materials que conformen el nostre entorn, del qual sorgim; també aquí podríem parlar d'una dualitat en la naturalesa, la que pot identificar-se amb el logos i la divinitat, plenitud de racionalitat de la qual arriba a participar l'home, i la naturalesa com a conjunt d'éssers individualment irracionals -bé que complidors inconscients de la racionalitat general- (22) de la qual l'home hauria sortit precisament en descobrir la justícia i el dret; bellament dit ho trobem al *Pro Sestio*:

*Quis enim nostrum, iudices, ignorat ita naturam rerum tulisse, ut quodam tempore homines nondum neque naturali neque civili iure descripto, fusi per agros ac dispersi vagarentur, tantumque haberent quantum manu ac viribus per caedem ac vulnera aut eripere aut retinere potuissent? Qui igitur primi virtute et consilio praestanti extiterunt, ii perspecto genere humanae docilitatis atque ingenii dissipatos unum in locum congregarunt, eosque ex feritate illa ad iustitiam atque ad mansuetudinem transdixerunt. Tum res ad communem utilitatem, quas publicas appellamus, tum conventicula hominum, quae postea civitates nominatae sunt, tum domicilia coniuncta, quas urbis dicimus, invento et divino iure et humano moenibus saepserunt. Atque in hanc vitam perpolitam humanitate et illam immanem nihil tam interest quam ius atque vis. Horum utro uti nolumus, altero est utendum. Vim volumus extinguere, ius valeat necesse est, id est iudicia, quibus omne ius continetur.* (23).

Des de la raó dels més llestos, es produeix el pas qualitatiu d'un estat salvatge a una res pública justa i tranquil·la: el secret ha estat el descobriment del dret, tant del diví com de l'humà; i és que la diferència entre salvatgisme i civilització és la mateixa que entre força bruta i dret.

Aquest dret, però, no és un descobriment casual, sinó que és necessari que s'hi arribi perquè és contingut en la mateixa raó natural, que conté en ella la mateixa llei universal de la qual dimana tot dret:

*Quibus enim ratio a natura data est, isdem etiam recta ratio data est; ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando; si lex, ius quoque; (24)*

raó que compartim amb la divinitat, raó que és també govern de la mateixa naturalesa; es completa el raonament ciceronià:

*Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque <est> et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est. (25)*

Dels dos textos obtenim, en forma extraordinàriament sintètica, una cadena argumentativa que té el seu fonament en aquell postulat anteriorment estudiat, la raó, que aquí és enriquit amb l'atribució de la rectitud, la divinitat, la naturalesa, apuntant cap al que és un concepte clàssic del seu pensament, deutor íntegre en aquest punt de l'estoic: la llei natural, com a expressió màxima de l'ideal de justícia. Recordem-ne la definició més coneguda i completa de les seves (26), ampliada amb un comentari:

*Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est neque derogari aliquid ex hac licet neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpretes Sextus Aelius, nec erit alia lex Romae alia Athenis, alia nunc alia posthac, sed et omnis gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus: ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse*

*se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet  
maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur,  
effugerit.*

Quedem situats, amb aquest text, en l'objectiu buscat per Ciceró: un ideal màxim de direcció de les coses humanes, sense una intervenció activa de l'home, sinó amb simple reconeixement racional d'un fet que el sobrepassa; com es dedueix de la lectura de la totalitat dels seus dos grans tractats político-jurídics, hi ha una mena de circularitat conceptual entre "iustitia - ius - lex naturalis"; dels tres conceptes, els dos primers reben un tractament menys precís, considerats com a abstraccions del sentit -més intel.ligible per a un romà- de "lex"; el concepte de "iustitia" és tractat a *De officiis* en el sentit que aquí no ens afecta de virtut moral individual amb detalls sobre accions concretes que deriven de la possessió d'aquella virtut. I d'aquesta precisió major -encara que mai prou materialitzable- del concepte definit i ampliat de llei natural, nosaltres destacaríem: en primer lloc, la indirecta presència de la noció de "veritat" en la idea de raó "recta", o dirigida cap allà on es troba la veritat de les coses; per això hem insistit en la necessitat d'una fonamentació epistemològica de la justícia: en efecte, si s'hagués negat absolutament l'existència de la veritat, no tindria sentit parlar d'una raó ben dirigida cap a un objectiu inexistent. En segon lloc, les característiques de congruència natural, d'universalitat i de perdurabilitat: totes elles igualment només compatibles amb una noció prèvia de veritat, puix que per raons òbvies ni la versemblança ni cap mena de

coneixement dubtós o confús podrien sostenir-les. En tercer lloc, i això és important encara que ja sigui simple derivació lògica de la definició, la impossibilitat que aquesta llei sigui suprimible o modificable en absolut per part dels homes: vet aquí allò que veritablement li devia interessar com a element assegurador davant possibles perills de frivolització de l'interès general de la res publica; perquè sense tota aquesta teorització de la justícia com a objectiu de la res publica concretable en la llei natural, la frivolització esmentada tenia una porta molt fàcil d'obrir cap a la "subversió" de la res publica dintre de la seva pròpia definició: modificar el "consensus iuris"; si el "ius" no rebia aquest fonament transcendent, la res publica es convertia en una fàcil joguina a mans dels interessos en perpètua pugna. Cal recordar que en el seu lloc (27) ja vam remarcar que l'acord jurídic no s'havia d'interpretar com un lliure pacte entre parts sobiranes, sinó com un "consentiment" entorn d'un cos jurídic que ara podem afegir que té un fonament més enllà de la mateixa res publica. El mecanisme de seguretat, doncs, resulta clar: no hi ha res publica si no hi ha acord entorn d'un dret; però no hi ha dret si no hi ha objectiu de justícia, que es compleix sobre allò que estableix la llei natural; la qual, al seu temps, descansa sobre una orientació correcta de la raó: la veritat; per això, ens sembla raonable qualificar la concepció ciceroniana de la justícia com la veritat de la societat: la qual cosa no exclou, sinó que pressuposa, el seu inseriment en la natura o el cosmos canviant que, copsat o no per la raó

individual humana, es realitza com a totalitat integradora.

#### 4.3. LES LLEIS, ENTRE LA JUSTICIA I LA SOCIETAT

Les lleis estaran entre l'objectiu ideal de tota res pública i la quotidianitat d'una convivència imperfecta, que dobla l'error d'injustícia. De la mateixa manera que no és possible la possessió de la veritat pel sol fet d'aspirar-hi i de teoritzar sobre la fiabilitat de les nostres percepcions, tampoc no és possible realitzar la justícia pel sol fet de conèixer que existeix una llei natural que estableix les seves condicions ideals i voler-la complir. Com diu M. Valente (28):

*Cicéron ne prétend nullement que la loi suprême existe à l'état pur, puisqu'il va, au contraire, la chercher dans les anciens lois romaines; mais il prétend (...) déduire de la loi de nature des justes lois populaires et montrer que celle-là habite, pour ainsi dire, dans celles-ci.*

De fet, tot el tractat dedicat específicament a les lleis es mou, dintre de l'esperit genèric de recerca de la justícia, en la línia d'intentar conservar pràcticament - que inclou la seguretat teòrica - l'ordre polític que ell considera millor; per això parlarà de lleis polítiques i les considerarà "com un dels més grans béns" (29). Distingirà curiosament, a més, les lleis anomenades "populars" de la llei natural o divina, que anomena també "caelestis lex" (30). I allò que el preocuparà especialment és trobar la manera de fer que les lleis que es dona el poble tinguin la qualitat de la justícia, que, com es desprèn del que venim dient, només pot rebre-la de la seva adequació a la llei natural; fins al punt que la llei que no s'hi avingui deixa per això mateix

d'ésser considerada llei (31):

*Quid? quod multa perniciose, multa pestifere sciscuntur in populis, quae non magis legis nomen adtingunt, quam si latrones aliquas consensu suo sanxerint. (...) est lex iustorum iniustorumque distinctio, ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur, quae supplicio improbos adficiunt, defendunt ac tuentur bonos.*

Ideal de justícia, distingida de la injustícia, expressió de la naturalesa original: cap allà cal que es dirigeixin les lleis humanes; tot acord del poble que se n'aparti pot ser qualsevol altra cosa, però no és llei.

El greu problema és el coneixement de la validesa de les lleis en relació amb el seu model de perfecció, la llei natural. Ciceró contesta en diversos llocs a aquesta possible objecció davant la necessitat de precisar el concepte de llei natural i de trobar-li un criteri d'aplicació. La resposta va en la línia de la idea del savi, com a dipositari d'una capacitat racional suficient per interpretar l'adequació o inadequació d'una llei popular a la llei natural:

*Illa lex quam di humano generi dederunt, recte est laudata: est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea. (32)*

I també:

*Ergo ut illa divina mens summa lex est, item quom in homine est <perfecta ratio, lex est: ea vero est> perfecta in mente sapientis. (33)*

Aquella idoneïtat del savi de la primera cita pot resultar acceptable, però ho sembla menys l'atribució -des de la hipòtesi que omple la llacuna del text original, però en qualsevol cas pel context- de la perfecció mental al savi: ens trobem en contradicció massa directa amb les meticuloses

reserves que el neoacadèmic presentava a la confiança estoica en la recerca de la veritat; sembla evident que Ciceró es deixa arrossegar per la necessitat de salvar l'ordenament legal de la res publica; primer, amb la determinació de l'existència de la llei natural; i després, amb la garantia d'una ment perfecta, la del savi, que servís de control d'adequació de les lleis positives a aquella natural.

No queda clar enlloc si aquest savi és identificable individualment amb alguns o si constituïria un col·lectiu; la raó per acceptar això segon ja ha aparegut anteriorment (34) i es concreta en la idea d'una res publica romana que, a diferència d'altres inspirades per un sol savi, ho ha estat per molts al llarg de molts segles, la qual cosa li ha donat l'encert que no li podria donar ni un sol home molt savi en molt temps, ni molts savis junts en poc temps (35); aquesta mena de savi col·lectiu intergeneracional seria més congruent amb la posició epistemològica neoacadèmica, puix que la pluralitat i la capacitat autocorrectora que dóna el transcurs del temps i l'experiència permetrien compensar la inseguretats cognoscitiva que en les *Academicæ* Ciceró ha defensat vivament contra el dogmatisme estoic, sense que s'hagués de produir una excepció gratuïta a favor del savi-legislador.

La llei positiva queda, doncs, situada en aquesta difícil intermediació entre la transcendència immutable i eterna i el devenir imperfecte i complex dels assumptes diaris de la res publica; és un intent, a parer nostre, poc



aconseguit per part de Ciceró de fer encaixar un dels grans dogmes estoics en una doctrina epistemològica confessadament antidogmàtica. No ens resulta estrany que la vella tradició grega del plantejament dualístic de la realitat - ésser/devenir, idea/matèria, matèria/forma- trobi ressò en Ciceró, que la coneixia bé i l'admirava i imitava: allò que és més sorprenent és que forci tant les coses per intentar suavitzar la caiguda del salt epistemològic que ha fet des d'un plantejament historicista i pragmàtic de la res publica cap a un plantejament idealista i dogmàtic de les lleis que se suposa que han de sostenir-la. Resulta difícil imaginar quina pot ser la resposta exacta, fora que no sigui la simple necessitat política de no permetre interpretacions constitucionals que, pel seu liberalisme democràtic, donessin la raó als seus adversaris, que ho eren també d'una res publica exhaurida com a model històric.

NOTES AL CAPITOL 4

- (1) Pàg. 15
- (2) CIC., Ac. II 9, 27
- (3) Pàg. 75
- (4) CIC., De off. I 6, 18
- (5) CIC., De nat. deor. I 1, 1
- (6) CIC., Ac. II 20, 65 - 66
- (7) MICHEL, "Les origines romanes de l'idée de tolérance", p.445
- (8) MICHEL, art. cit., p. 452
- (9) CIC., Ac. II 26, 83
- (10) Vegeu CIC., Ac. II 26, 83 - 90, que acaba amb aquest fragment: *Qui magis haec crederet si essent quam credebat quia videbantur? apparebat enim iam 'cor cum oculis consentire'. Omnia autem haec proferuntur ut illud efficiatur quo certius nihil potest esse, inter visa vera et falsa ad animi adsensum nihil interesse. Vos autem nihil agitis cum illa falsa vel furiosorum vel somniantium recordatione ipsorum refellitis; non enim id quaeritur, qualis recordatio fieri soleat eorum qui experrecti sint aut eorum furere destiterint, sed qualis visio fuerit aut furentium aut somniantium tum cum movebantur.*
- (11) CIC., De nat. deor. I 5, 12
- (12) CIC., Tusc. III 1, 2
- (13) CIC., De leg. I 17, 47
- (14) Pàg. 48 a 51
- (15) BÜCHNER, "Grundzüge seines Wessens", p. 430
- (16) BÜCHNER, art. cit., p. 426
- (17) CIC., De leg. I 13, 37 - 39
- (18) Pàg. 51
- (19) CIC., De re pub. III 8, 12
- (20) CIC., De re pub. II 44, 70

- (21) CIC., *De leg.* I 15, 42 - 44
- (22) LONG, *Hellenistic Philosophy*, p. 148
- (23) CIC., *Pro Ses.* 43, 91 - 92
- (24) CIC., *De leg.* I 12, 33
- (25) CIC., *De leg.* I 7, 23
- (26) CIC., *De re pub.* III 22, 33
- (27) Pàg. 89
- (28) VALENTE, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, p. 402
- (29) CIC., *De leg.* II 5, 12: *Necesse est igitur legem habere in rebus optimis.*
- (30) CIC., *De leg.* II 4, 9
- (31) CIC., *De leg.* II 5, 13
- (32) CIC., *De leg.* II 4, 8
- (33) CIC., *De leg.* II 5, 11
- (34) Pàg. 96 i 97
- (35) CIC., *De re pub.* II 1, 2: *Nam neque ullum ingenium tantum extitisse dicebat, ut, quem res nulla fugeret, quisquam aliquando fuisset, neque cuncta ingenia conlata in unum tantum posse uno tempore providere, ut omnia complecterentur sine rerum usu ac vetustate.*

5. ELS CRITERIS POSSIBLES:  
LA PROBABILITAT I LA CONCORDIA

## 5.1. EL DUBTE I LA SUSPENSIO DE L'ASSENTIMENT

En el capítol dedicat a la veritat hem esmentat com la seva concepció queda, d'una banda, clarament expressada com una necessitat inherent a la naturalesa mateixa de la raó -perquè limitadament participa de la raó que és el cosmos com a "zoón eudaimon"- i una aspiració o desig viu de la seva persona; i de l'altra, com una realitat transcendent a la vida ordinària de l'individu limitat, partícep d'una realitat concretíssima, necessària, ordenada i viva que és el cosmos que li resulta "misteriós".

Fortament lligada amb aquesta posició, apareix de forma persistent l'al·lusió a l'error com un fet inevitable: filla d'aquesta doble realitat és la seva concepció del dubte i la corresponent suspensió de l'assentiment.

Es difícil deslligar les concepcions purament teorètiques de les personals o emocionals i saber quines són causa i efecte; és un lloc comú en parlar de Ciceró recordar que fou una personalitat realment -a més d'intel·lectualment- dubtosa: la seva vida política és plena de disgustos provocats per actituds d'indecisió, que troben el seu referent simbòlic en les dues personalitats de Cèsar i Pompeu entre les quals Ciceró es movia sense nord; la seva mateixa actuació com a advocat l'havia acostumat a sentir arguments de força persuasiva en una i altra direcció i a apreciar els múltiples elements de relativització dels fets humans. En

qualsevol cas, però, com a causa o com a efecte, el fet és que Ciceró va elaborar una teoria epistemològica que expressava la necessitat de trobar una sortida a la doble convicció esmentada: la veritat com a horitzó, l'error com a amenaça constant; i la sortida no podia ser altra que, o l'escepticisme absolut -desesperança total de superar l'error i arribar a la veritat-, o la recerca i justificació d'una via intermitja, en relació amb l'idealisme també refusat, que permetés l'actuació intel·lectual i social amb tanta i més eficàcia real que les posicions de confiança cega en la veritat: aquesta havia de ser la teoria epistemològica de la probabilitat, com a criteri possible per a la sortida de la suspensió de l'assentiment originada pel dubte.

El dubte és el punt de partença, un cop constatada la situació de confusió indestruïble entre representacions veritables i representacions falses (1); no n'arriba a elaborar una teoria pròpiament dita, sinó que es limita a considerar-lo com una anella més de la cadena entre el desig de la veritat i la sortida de la probabilitat. Ens sembla, però, remarcable, que contra la idea d'un cert "nihilisme" atribuïda a l'escepticisme acadèmic (2), almenys en el cas de Ciceró no es pot dir que considerés el dubte com una situació definitiva o de punt d'arribada; subscriu enterament, i creiem que quedaran justificades en el nostre estudi, les paraules de Valentí Fiol, quan diu (3):

*Per a aquest (Carnèades), en efecte, el dubte és, no el punt de partença, ans el punt d'arribada de la investigació filosòfica, l'objectiu de la qual és la retenció del judici, distintiva del savi. La teoria de la versemblança ve secundàriament, aplegant tot allò que*

el dubte ha deixat a mig desfer i bastint una plataforma que serveixi, tant per a noves investigacions, com per a fornir criteris d'acció. En canvi, Ciceró posa el dubte al començament i la versemblança al final; la suspensió del judici serveix per a trobar l'opinió més plausible, després d'un examen imparcial de les tesis contraposades; la versemblança és, doncs, l'objectiu de tota enquesta filosòfica, i el dubte té valor tan sols com a mitjà, una condició prèvia a l'assoliment d'aquest objectiu.

El dubte es converteix per a Ciceró, doncs, com hem vist, en un punt de partença, però no pas arbitrari ni intranscendent: no és arbitrari, com veurem tot seguit, perquè n'aportarà justificacions i no és intranscendent, perquè tindrà conseqüències intel·lectuals i socials; en l'ordre intel·lectual, Ciceró aprofita diverses ocasions per subratllar la diferència entre escoles -o entre savis- precisament en relació amb l'acceptació o rebuig que fan del dubte; per a ell, és com una pedra de toc de la qualitat intel·lectual; com a mostra, aportem aquest text (4):

*Nec inter nos et eos qui se scire arbitrantur quidquam interest nisi quod illi non dubitant quin ea vera sint quae defendunt.*

Irònicament, estableix la diferència entre els qui "creuen saber" i ells, que sí que dubten; el dubte no queda com a garantia de saber, però sí que està insinuant, gairebé declarant, que n'és una condició.

Dèiem que si bé no existeix una teoria del dubte pròpiament dita -que l'analitzi i en sistematitzi l'ús-, sí que s'esforça per no ser arbitrari i donar-ne alguna justificació; òbviament, hem de cercar les justificacions intel·lectuals o teòriques, més enllà de les motivacions estrictament emotives o d'hàbit professional que esmentàvem.



Una de les justificacions que reitera força sovint és la que fa referència a les constants discrepàncies dels filòsofs i de les escoles en relació amb la majoria de les qüestions plantejades; això li provoca seriosos dubtes, puix que totes elles argumenten amb convenciment i amb riquesa a favor de posicions que són inconciliables: la conclusió és que ell se sent perplex davant de tanta diversitat suposadament sàvia, i considera que això no porta sinó a la ratificació de la seva doctrina del dubte -davant de tanta "veritat discordant"- i de la suspensió de l'assentiment; perquè,

*quorum opiniones cum tam variae sint tamque inter se dissidentes, alterum fieri profecto potest ut earum nulla, alterum certe non potest ut plus una vera sit;*(5)

de totes elles, doncs, o cap no és veritat o, com a màxim, només una: què fer, doncs, sinó, cautament, dubtar abans de cap adhesió? A més d'aquestes al·lusions espigolables d'ací d'allà, Ciceró dedica el llarg final del llibre II de les *Academicae* -més de trenta paràgrafs- a argumentar aquesta idea aportant les discrepàncies dels filòsofs en tres camps filosòfics: la física, l'ètica i la lògica entesa com a teoria general del coneixement; la conclusió d'aquest llarg fragment -que ho és també del llibre- sembla indicar clarament que Ciceró dóna molta més importància a aquest fet dels desacords del savis que a les discussions poc o molt enginyoses sobre detalls de la lògica o de la fiabilitat dels sentits (6).

Una segona línia d'argumentació la podem donar per reproduïda, puix que s'identifica justament amb l'anàlisi que

ja hem presentat (7) sobre la possibilitat permanent de confondre representacions veritables amb representacions falses; la conclusió sabem que és la necessitat de dubtar i de suspendre l'assentiment davant de la gosadia que seria per a l'home savi una adhesió insuficientment assegurada i, doncs, possiblement falsa.

Aquesta és justament la tercera gran justificació que aporta: és tècnicament diferent de l'anterior -la possible confusió de representacions veritables i falses-, encara que íntimament vinculada a ella; en efecte, *tothom pot confondre unes i altres representacions i, en conseqüència, tothom es dedica a opinar de qualsevol manera; però el savi no ho ha de fer, d'opinar erròniament:*

*Ita enim finitima sunt falsa veris eaque quae percipi non posunt (si modo ea sunt quaedam: iam enim videbimus) ut tam in praecipitem locum non debeat se sapiens committere. Sin autem omnino nihil esse quod percipi possit a me sumpsero et quod tu mihi das accepero, sapientem nihil opinari, effectum illud erit, sapientem adsensus omnes cohibiturum, ut videndum tibi sit idne malis an aliquid opinaturum esse sapientem.(8)*

El seu adversari queda atrapat en el dilema d'acceptar necessàriament la tesi neoacadèmica, segons la qual el savi ha de suspendre l'assentiment, o rebutjar la pròpia tesi d'origen estoic, segons la qual el savi mai no opina, és a dir, sempre sentència amb ple coneixement de la veritat i amb certesa. Hi ha, en aquesta tercera justificació un component moral i fins polític de la qüestió, en la mesura que la figura del savi és subjecta a unes exigències especialment fortes en relació amb el coneixement i amb el comportament que n'és conseqüència; també en un altre sentit, en la mesura

que és convertible en la figura del legislador o del governant, com veurem en el seu moment; ara, però, ens limitem a constatar com el fet de dubtar i suspendre l'assentiment són -especialment per al savi- una necessitat per evitar allò que és indigne de la seva figura i responsabilitat: la temeritat d'afirmar una falsedat com si fos veritat (9). Ciceró no dubta a invocar com a autoritat màxima de la manera neoacadèmica de procedir el mateix Plató,

*cuius in libris nihil adfirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, multa disseruntur, nihil certi dicitur.*(10)

## 5.2. UN CRITERI DE CONEIXEMENT PER A SORTIR DEL DUBTE:

### LA PROBABILITAT

Ja hem vist (11) com Ciceró patia per les conseqüències paralitzadores de l'acció que podia comportar la tesi de la suspensió de l'assentiment després del dubte; Ciceró sabia que aquesta era, a més, l'acusació que amb més insistència li dirigien els estoics, que no ignoraven la seva passió espontània per l'acció política, tot intentant fer-lo entrar en contradicció. Ell mateix assumeix i incorpora aquesta acusació, dirigida aquest cop a l'element que permet decidir i actuar: el criteri o "iudicium", en fer dir contra Filó, el seu mestre, en relació amb la definició de representació catalèptica:

*Hoc cum infirmat tollitque Philo, iudicium tollit incogniti et cogniti; ex quo efficitur nihil posse comprehendere.* (12)

Arrencat el criteri de veritat -puix que la representació catalèptica té, segons els estoics, el caràcter d'evidència que permet distingir-la com a veritable-, serà impossible tenir un coneixement que pugui guiar de manera fiable l'acció. Es un fet, com assenyala Boyancé (13), que els neoacadèmics no tenen "criteri de veritat", expressió consolidada en l'Epistemologia, que permetria en cada moment decidir quina representació o quina proposició porta el caràcter de veritable; això no és contradictori amb el que hem estat afirmant sobre la veritat en Ciceró: més aviat considerem que és complementari, pel fet que, si realment disposéssim d'un criteri o "iudicium cogniti et incogniti",

no ens hauríem de referir a la veritat en Ciceró com a un horitzó de globalitat -inaprehensible, doncs, en si mateix-, sinó que podríem parlar d'ella com d'un resultat comprovable en la seva concreció diària i múltiple.

També es fa recordar que Antíoc reclamava de tota autèntica filosofia que la seva principal tasca era justament la de determinar el criteri de veritat per distingir-la de la falsedat, a més de determinar quin és el màxim bé:

*Etenim duo esse haec maxima in philosophia, iudicium veri et finem bonorum, nec sapientem posse esse qui aut cognoscendi esse initium ignoret aut extremum appetendi.*(14)

Cap al final del llibre II (15), Ciceró repassa alguns dels criteris de veritat que s'han donat per diferents filòsofs en l'intent, ja explicat, de deixar patent la diversitat defraudadora -en relació amb la suposada facilitat d'obtenir la veritat- de les doctrines; hi trobem el relativisme de Protàgoras, les emocions dels cirenaics, el sensisme d'Epicur i l'idealisme platònic; finalment, una al·lusió despectiva al racionalisme estoic; tot plegat fa que exclami:

*Quid ergo Academici appellamur? an abutimur gloria nominis? Aut cur cogimur eos sequi qui inter se dissident? In hoc ipso quod in elementis dialectici docent, quo modo iudicare oporteat verum falsumne sit si quid ita conexum est ut hoc, 'si dies, lucet', quanta contentio est!*(16)

Jocs dialèctics a part, Ciceró és perfectament conscient que no pot aturar-se en el dubte i la suspensió de l'assentiment i que, per sortir-ne, ha de cercar un criteri que li permeti donar validesa a unes representacions i proposicions per damunt d'unes altres, per tal de poder derivar l'acció d'una certa racionalitat; ja vam veure com Arcesilau (17) apuntava

un criteri, l'"éulogon" o raonable, del qual no es coneix un desenvolupament específic; actua, evidentment, però, com a precedent del criteri que Ciceró considera inaugurat amb Carnèades, el criteri de la probabilitat:

*Duo placet esse Carneadi genera visorum, in uno hanc divisionem, alia visa esse quae percipi possint, alia quae percipi non possint, in altero autem alia visa esse probabilia, alia non probabilia; itaque quae contra sensus contra perspicuitatem dicantur ea pertinere ad superiorem divisionem, contra posteriorem nihil dici oportere; quare ita placere, tale visum nullum esse ut perceptio consequeretur, ut autem probatio multa. Etenim contra naturam est probabile nihil esse, et sequitur omnis vitae ea quam tu, Luculle, commemorabas eversio; itaque et sensibus probanda multa sunt, teneatur modo illud, non inesse in iis quicquam tale quale non etiam falsum nihil ab eo differens esse possit. Sic quidquid acciderit specie probabile, si nihil se offeret quod sit probabilitati illi contrarium, utetur eo sapiens, ac sic omnis ratio vitae gubernabitur. Etenim is quoque qui a vobis sapiens inducitur multa sequitur probabilia, non comprehensa neque percepta neque adsensa similia veri; quae nisi probet, omnis vita tollatur.(18)*

La posició de Carnèades queda fixada de manera prou simple: negada -en la discussió sobre la representació catalèptica- la seguretat perceptiva en tots els casos (i si hi ha un sol cas d'inseguretat, com el somni o el pal recte que es veu tort a l'aigua, la inseguretat esdevé universal), es rebaixa el to del resultat perceptiu i dóna, no la percepció segura i comprensiva, sinó la probabilitat o percepció aproximativa que produeix la "probatio", que és també una disminució de to de l'assentiment produït per la representació catalèptica o percepció comprensiva; es mantindria, doncs, la proporció o paral·lelisme estricte entre una representació forta i l'assentiment actiu o fort que produeix i una representació feble i l'"aprovació" o assentiment feble que ella produeix; però Carnèades salva un cert grau d'assentiment; és sensible,

al capdavall, a les acusacions dels estoics i d'Antíoc segons les quals, si es destrueix l'assentiment, cau tot coneixement i fins i tot la vida humana: queda recollit l'argument explícitament -"sequitur omnis vitae eversio"- si s'arribava a dir, "contra naturam", que no hi havia res -ni tan sols- probable. L'element, però, que porta els neoacadèmics a aquesta "rebaixa del to" cognoscitiu, no s'oblida mai: que sempre és present la possibilitat de la falsedat barrejada de manera indiferenciada; la qual cosa acceptada, si el savi no troba res contrari a la probabilitat -a la veritat ja l'hi ha trobat per principi-, aleshores es produeix l'aprovació i pot governar la seva vida.

Pel testimoni de Sext Empíric (19), coneixem ampliacions de la teoria de la probabilitat de Carnèades, adoptada per Ciceró; el mot grec que Ciceró hauria traduït per "probabile" és *πιθανον*, "persuasiu" o "representació persuasiva". Segons Carnèades, la representació té dos aspectes: un relatiu a l'objecte, l'altre al subjecte; respecte a l'objecte, és veritable o falsa; la que és veritable respecte a l'objecte, respecte al subjecte es presenta com a persuasiva; la que no és "objectivament" veritable, en cavi, resulta que no és persuasiva per al subjecte. Encara, però, de les que semblen veritables, alguna és confusa; d'altres, però, a més de semblar persuasives, posseeixen fortament l'aspecte de veritat; seguint l'explicació de Sext Empíric, Carnèades consideraria que aquestes que posseeixen amb suficient evidència o força l'aspecte de veritat, arribarien a constituir-se en criteri de veritat. Com es pot

comprovar, seria difícil arribar a una precisió exacta del que podria ser per als neoacadèmics el límit de la probabilitat i la versemblança respecte a la veritat; en nombroses ocasions -especialment quan argumenten directament contra alguns estoics o contra Antíoc- accentuen el seu radicalisme probabilístic fins a gairebé desesperar de trobar mai una sola veritat; segons acabem de veure, per a Sext Empíric hi hauria un rigorosíssim però possible criteri de veritat: les persuasives o probables que tinguessin una forta evidència; queda una greu incògnita, de molt mal resoldre, tant per manca de textos originals com per la superposició de perspectives d'anàlisi molt diferents: Sext Empíric vol dir exactament el mateix que els estoics en parlar d'un criteri de veritat? Però sobretot: Sext Empíric no vol accentuar massa l'acostament a la veritat de Carnèades per separar-lo fortament d'aquell que ell considera més "nihilista" de tots els acadèmics, Arcesilau? La discussió dels matisos seria interminable i no ens afectaria en allò que ara ens ocupa principalment: el fet que Ciceró trobi un desllorigador a la situació de possible paràlisi cognoscitiva i activa deguda al dubte i la suspensió de l'assentiment. I, pel que diem fins ara, amb major o menor accentuació de matisos d'aproximació a la mateixa veritat o simplement, tal com es dedueix dels textos ciceronians, amb una reducció del to de confiança veritativa a l'ordre de la probabilitat i l'aprovació per sota de la veritat i l'assentiment, el fet és que Ciceró no s'encalla en el dubte i aconsegueix obrir el pas al coneixement i a l'acció.



Del darrer text citat de Ciceró, hi ha encara una expressió d'interès, que Sext Empíric precisa amb algun detall: Ciceró al·ludeix a l'ús vital que farà el savi d'aquella representació probable, si no es presenta res en contra de la probabilitat(20); per això diu Sext Empíric que Carnèades havia esglaonat la credibilitat de les representacions probables en tres ordres: la simplement persuasiva, al més baix; després, la persuasiva i al mateix temps no contradita per les representacions concomitants; i, en l'ordre superior, la persuasiva no contradita i al mateix temps examinada en cada una de les seves parts. Encara que en els llibres que ens han arribat de les *Academicae* no tenim detall d'aquesta classificació de graus de probabilitat, podem suposar que Ciceró, com diu Michel (21), degué assumir en la seva integritat la teoria de la probabilitat de Carnèades que li permetia fins i tot fer una classificació objectiva dels graus de la versemblança, directament vinculats als de la probabilitat; tot i que és cert que no s'han de confondre conceptualment la versemblança i la probabilitat, la seva connexió objectiva és evident; a la pràctica es troben en Ciceró usats de forma gairebé indiscriminada i la distinció que se'n pot fer aniria en la direcció de considerar-los l'aspecte subjectiu o criteriollògic -la probabilitat- en relació amb l'aspecte objectiu o resultat epistemològic -la versemblança-; ambdós en el pla o to inferior de l'altre paral·lelisme esmentat i considerat vàlid per Antíoc i els estoics, l'evidència i la veritat.

Justament en relació amb la versemblança hem de recordar ara allò que hem citat de Valentí Fiol (22), per a qui la més important diferència de plantejament de Ciceró respecte a Carnèades s'expressa en la inversió de procediment entre dubte i versemblança; després de veure el tractament que Ciceró fa de la probabilitat i de la permanent al·lusió a la suficiència d'aquest criteri per a la determinació de la versemblança i sobretot de la capacitat que dóna per a l'acció racional, ens confirmem en l'opinió que el dubte, per a Ciceró, és simplement un mitjà i no un fi, subordinat enterament a la recerca d'un "veri simile" a la llum de la probabilitat; versemblança que per a ell és una autèntica fita satisfactòria en el punt final de la investigació, com es veu clar, entre altres llocs, en aquest passatge de les *Tusculanae* (23):

*Geram tibi morem et ea quae uis ut potero explicabo, nec tamen quasi Pythius Apollo, certa ut sint et fixa, quae dixero, sed ut homunculus unus e multis probabilia coniectura sequens. ultra enim quo progrediar, quam ut ueri similia uideam, non habeo; certa dicent ii qui et percipi ea posse dicunt et se sapientis esse profitentur.*

D'altra banda, com vol Büchner, això de no fer afirmacions indiscutibles ho va aprendre Ciceró en la pràctica forense (24), que també l'hauria impulsat a trobar justificacions epistemològiques reductores del dogmatisme de les evidències unilaterals o no contrastades. Els ensenyaments de la vida pràctica porten Ciceró fins i tot a ironitzar sobre l'objectiu de fons de tota la seva teoria de la probabilitat: facilitar l'acció; en efecte, aquest és el gran objectiu, que considera que pot ser assolit amb una observació tan

elemental com aquesta:

*Quid impediet actionem eius qui probabilia sequitur nulla re impediante? 'Hoc', inquit, 'ipsum impediet, quod statuet ne id quidem quod probet posse percipi'. Iam istuc te quoque impediet in navigando, in conserendo, in uxore ducenda, in liberis procreandis, plurimisque in rebus in quibus nihil sequere praeter probabile.* (25)

En efecte, què pot impedir que aquell qui tingui com a suficient criteri de coneixement la probabilitat, dedueixi d'ella l'acció? A més, però, la vida dóna la lliçó definitiva amb la pràctica espontània de múltiples accions importantíssimes que literalment no poden deixar de realitzar-se sinó des de la probabilitat: navegar, sembrar, casar-se i procrear fills són tasques obertes, allunyades de la seguretat de cap evidència de bona fi. Es absurd, doncs, diríem amb Ciceró, negar que l'acció pugui ser orientada per la probabilitat quan veiem que les més importants accions de la vida, només són orientades de fet per ella. El teòric de la probabilitat no fa sinó adaptar el seu pensament als fets mateixos, evitant de demanar a la realitat més del que ella mateixa pot donar; si la realitat humana no transcorre amb seguretat, constituïria una evident desproporció exigir que l'acció només pogués ésser orientada per un criteri d'evidència i seguretat absoluta; més aviat es podria arribar a paraitzar l'acció si s'aplicava amb tant de rigor que algú pretengués casar-se, sembrar o sortir a navegar només després de tenir l'evidència absoluta de l'èxit del matrimoni, la bona collita o la felicitat arribada a port. Per això, en la magnífica síntesi de la seva posició filosòfica que fa Ciceró en el preàmbul al *De natura deorum*,

acaba dient, tot i que el tractat no és precisament pràctic:

*Ex quo existit et illud, multa esse, probabilia, quae quamquam non perciperentur, tamen, quia uisum quendam haberent insignem et inlustrem, his sapientis uita regeretur.*(26)

La vida del savi regida, doncs, per probabilitats "amb un aspecte clar i net"; vet aquí una lliçó més d'una reflexió filosòfica sobre l'actuar i el viure, inspirada des de l'actuació i la vida mateixa, en aquella tensió permanent que hem anat veient com a pròpia de Ciceró; tensió com a mètode, distensió com a objectiu, precisament en la voluntat de superar la rigidesa de l'acció que fa de l'estoic un savi encarcarat incapaç de copsar els múltiples matisos d'una realitat canviant i insegura i, doncs, incapaç també d'adaptar-s'hi dúctilment i actuar-hi eficaçment.

### 5.3. LA PROBABILITAT I LA LLIBERTAT INTEL.LECTUAL I POLITICA

El criteri de probabilitat no només serà un element epistemològic que ens permeti discernir les versemblances i basar-hi la nostra actuació vital, sinó que, com remarca Utchenko (27) en comentar *De fato*, esperem poder demostrar com l'importantíssim concepte filosòfic i polític de "llibertat" té el seu millor fonament epistemològic precisament en el criteri de probabilitat.

Ciceró n'era perfectament conscient, i se'n troben freqüents declaracions, com ara aquesta a les *Tusculanae* (28):

*Nos in diem uiuimus; quodcumque nostros animos  
probabilitate percussit, id dicimus, itaque soli sumus  
liberi.*

Una curiosa expressió de "provisionalitat" vital: s'associa el viure al dia, improvisadament, sense una predeterminació ni aliena ni tan sols pròpia, amb la capacitat d'actuar des de la probabilitat i com a conseqüència ("itaque") d'això, ésser els únics lliures. El raonament subjacent és clar: Ciceró coneix perfectament unes doctrines estoiques que defensen providència, endevinació i fat, amb conseqüències inevitables de disminució de la capacitat de llibertat humana; perquè no és només el fet més o menys pintoresc d'aquests fenòmens d'anticipació i predicció de la vida dels homes, sinó que en el seu fonament hi ha una doctrina del logos universal que fa possibles els fenòmens esmentats, a costa, clarament, d'una actuació humana també regida de

manera inflexible -llevant-ne, doncs, la llibertat-: en correspondència amb una metafísica com aquesta, una epistemologia que ja hem vist centrada en les nocions de "representació catalèptica amb caràcter d'evidència i producció d'assentiment" pretén assegurar la perfecta coordinació possible -si més no en la ment del savi- de la raó humana i el logos universal; la pregunta és natural: quin espai queda al lliure arbitri en aquest muntatge tan racional? La rèplica, en defensa de la llibertat personal, intel.lectual i política, vindrà des de Ciceró precisament per la defensa d'una epistemologia alliberadora de tanta determinació lògico - epistemològico - metafísica que caracteritza el nucli del pensament estoic: i el seu centre és exactament la noció del criteri de probabilitat. De la mateixa manera que el racionalisme extrem dels estoics acaba anul.lant la llibertat per excés de predeterminació, una negació absoluta de la racionalitat porta a la destrucció de la llibertat per manca de capacitat valorativa de les diferents possibilitats de l'acció; l'aparent llibertat de la bèstia no és sinó un desordre de moviments instintius, i al capdavant és una altra forma de predeterminació, aquesta vegada, a més, inconscient o cega; només en un espai intermig entre la racionalitat i la irracionalitat pures pot sobreviure la llibertat, que necessita la racionalitat mínima, que permet entendre opcions diferents i valorar-les, sense arribar a un tal grau de perfecció racional que només permetés l'única acció evident segons la raó perfecta; aquest espai de racionalitat intermitja té una expressió pròpia: la

probabilitat, que per definició és provisòria, revisable o variable i que, en la seva mateixa condició de "probable" no tanca la possibilitat d'acció, sinó que en permet més d'una, la qual cosa, òbviament, equival a l'obertura d'un espai de llibertat.

L'Acadèmia, a més, no solament justifica l'espai interior de llibertat, sinó que fa professió reiterada de lliure adhesió dels seus membres a aquelles doctrines que en cada moment considerin idònies en relació al problema que els preocupi; no és altra cosa que la conseqüència natural de la posició defensada en epistemologia contra els dogmatismes: les escoles de matriu dogmàtica exigeixen actituds de submissió doctrinal total, perquè el dogma no pot acceptar discrepàncies ni que siguin parcials; l'Acadèmia, en canvi, i per això Ciceró s'hi troba perfectament, et permet la construcció d'un pensament lliurement integrat d'ensenyaments de procedència diversa, si això és el que vol l'interessat. Ho expressa molt bé Valentí Fiol (29):

*Hi havia una escola que havia fet d'aquest procediment (provatures i manlleus) una doctrina, i aquesta era la Nova Acadèmia. (...) Els mestres neoacadèmics creien que no els corresponia altra funció que inspirar als deixebles l'esperit de la crítica i habituar-los a l'ús sistemàtic del dubte; aquesta tasca aconclerta, els alumnes quedaven en absoluta llibertat d'acceptar els dogmes que més els plaguessin, sota aquesta condició solament: que no els donessin valor de "veritats", ans solament d'opinions "versemblants i plausibles". S'arribava a aquesta versemblança per mitjà d'un examen de tots els arguments en pro i en contra, i d'una estimació de les probabilitats; i com que el resultat d'aquesta estimació podia canviar segons les circumstàncies, el neoacadèmic era també lliure de canviar d'opinió segons els moments.*

Aquesta actitud la podem considerar certament positiva i fins

i tot, si no s'ha de malentendre, moderna, en la mesura que representa una veritable incitació a la llibertat intel·lectual que, en separar-se igualment del dogmatisme estoic com de l'inhibicionisme epicuri, permet una investigació molt més oberta i una relació amb la vida molt més rica d'interacció, també en l'ordre polític, com veurem. Ciceró protestarà de l'acusació de desvergonyit que li comportava la defensa d'aquesta actitud amb una acusació molt greu contra els dogmàtics, perquè els atribueix el defecte tan combatut pel pare d'uns i altres, el vell Sòcrates: l'arrogància; s'exclama així:

*Utrum igitur nos impudentes qui labi nolimus, an illi adrogantes qui sibi persuaserint scire se solos omnia? (30);*

i també:

*Ut omittam levitatem temere adsentientium, quanti libertas ipsa aestimanda est non mihi necesse est quod tibi est! (31)*

Expressió, aquesta darrera, de veritable entusiasme per la llibertat, valorada a més en el relleu de la diferència d'opinió: que no sigui necessari per a l'un allò que ho és per a l'altre, gràfica manera d'al·ludir al pluralisme intel·lectual, només possible en llibertat. Com recorda també Valentí Fiol (32), Ciceró coneixia molt bé la filosofia grega i sabia que una de les condicions essencials del seu gran desenvolupament i qualitat era justament la llibertat de pensament que havien practicat els seus grans creadors, per la qual cosa també aquí és visible una certa marca de modernitat que associa progrés a llibertat i retrocés a dogmatisme intel·lectual o a dictadura política.



Encara un darrer aspecte de la llibertat de l'acadèmic mereix un relleu, també pel pas endavant que significa en una cultura clàssica poc propensa al reconeixement del subjectivisme de la consciència; fem referència a la reacció que té Ciceró respecte a aquella interpel·lació "ad hominem" que li fa Lúcul al final de la seva dissertació en representació de les doctrines d'Antíoc; l'argument és senzill, però colpidor: si Ciceró afirma que res no es pot percebre -perquè nega seguretat a la representació catalèptica-, com va poder jurar que "coneixia" segur les maquinacions conspiratòries de Catilina? (33) La resposta de Ciceró, guardada també per al final, és una fina interpretació dels costums antics, que tant estimava Ciceró, a favor de l'autonomia de la consciència moral; efectivament, els invoca per recordar que els antics -no tant els filòsofs, com els usos socials i els jutges- volien que es jurés "d'acord amb el parer del propi esperit"; que es fos culpable d'engany només "quan s'era conscient que es mentia"; que es donés testimoni d'acord no exactament amb el fet, sinó amb allò que hom "creia" que havia vist i, finalment, que els jutges declararessin els fets no com a "realitzats", sinó com que "semblava que s'havien realitzat" (34). Ens sembla de gran interès la línia de la resposta perquè, com dèiem, hi endevinem una alta capacitat d'anàlisi subjectiva que situa la intel·ligència o la raó -tan fàcilment preses com a "tabula rasa" on els fets s'escriuen fidelment- en una dependència raonable de l'efecte "perspectiva", que inclou el reconeixement de la possibilitat de deformació subjectiva de

la realitat; per això, Ciceró no jura -en consciència, obviant la literalitat de la fórmula- que coneix una conspiració, sinó que la seva consciència "creu" que la probabilitat que hi sigui no té probabilitats concomitants que indiquin el contrari i que per això pot jurar sobre la seva creença dels fets i, des d'ella, actuar en conseqüència -fins i tot excessiva, com se sap!- contra ells. Sota aquesta argumentació -d'efectes filosòfics, bé que d'origen consuetudinari i jurídic-, s'hi amaga una veritable defensa de la llibertat personal emparada en una consciència que no necessàriament reproduïx els fets tal com són, sinó que viu d'uns processos subjectius fins a cert punt autònoms.

I de la llibertat més íntima passem a la més pública, la que té com a subjecte col·lectiu el poble romà; l'exaltació permanent que fa Ciceró de la llibertat pot resultar fins i tot embafadora, perquè, a més, no tothom creu que Ciceró defensés la llibertat de tots, ni que la defensés més, o més bé, que altres intel·lectuals i polítics; però el fet és que no se li pot negar una veritable dedicació teòrica i pràctica segons allò que ell -en ús d'aquella llibertat personal i intel·lectual- creia que era la millor manera de defensar-la; seleccionem un fragment d'una de les *Philippicae*, exactament de l'última que va pronunciar davant del poble, precisament pel seu valor simbòlic de defensa teòrica i pràctica alhora de la llibertat dels romans -no pas de tots els pobles!-:

*Populum Romanum servire fas non est, quem di immortales omnibus gentibus imperare voluerunt. Res in extremum est adducta discrimen: de libertate decernitur. Aut vincatis oportet, Quirites, quod profecto et pietate vestra et*

*tanta concordia consequemini, aut quidvis potius quam servatis. Aliae nationes servitutem pati possunt, populi Romani est propria libertas.* (35)

Aquesta sentència final és una de les més contundents expressions ciceronianes a favor de la llibertat del poble de Roma; però n'hi ha a centenars escampades en tota la seva producció, tant la forense, com la filosòfica i política o com l'estrictament personal de les cartes; arreu Ciceró insisteix a considerar la llibertat col·lectiva com a valor principal que ell reconeix en el seu poble. Sobre això trobem una opinió basada en estudis meticulosos dels seus discursos, que remarca curiosament la gran diferència estadística -el triple, aproximadament- que hi ha d'allusions a la llibertat en discursos davant del poble per damunt de les que hi fa davant del Senat; diu Achard (36):

*Rien de surprenant dans cette différence puisque le prestige de la liberté est surtout vif chez les simples citoyens: d'autre part les Sénateurs ont d'autres choses à protéger: leurs biens, voir leur vie.*

En efecte, no és sorprenent que un polític observador discrimini perfectament l'interès central del seu auditori i s'hi adapti; sobretot si, a més, sap carregar en cada cas el pes de les connotacions que desperten un auditori i el fan vibrar amb l'orador; perquè el problema del mot "llibertat" és sobretot un problema de connotacions, de significacions adherides a la denotació bàsica o mínima de no ésser obligat a una determinada acció; Achard sintetitza molt bé aquesta divisió de significacions complementàries que el mot "libertas" evocava en la ment de cada grup de ciutadans:

*De plus la "libertas" n'a pas le même sens pour le peuple et pour les "boni viri": pour les Quirites, la "libertas" c'est d'abord la protection contre*

*l'arbitraire, contre les mesures despotiques, protection assuré par la puissance tribunitienne et par des lois de sauvegarde comme la "lex Porcia"; c'est aussi le maintien de certains droits: "suffragium", iudicia, leges (...) En revanche les "boni uiri" sont surtout soucieux de "dignitas" et pour eux être libre c'est surtout pouvoir acquérir un certain rang et bénéficier de tous les avantages qui s'y rattachent.(...) Mais avec contenus divers, à des degrés divers, la "libertas" est incontestablement fort prisée de tous les Romains. Cicéron, avec les mêmes nuances que les "boni uiri", est partisan de la "libertas".(37)*

Aquesta unanimitat entre tots els romans no s'hauria pogut mantenir, a parer nostre, si no fos perquè, al dessorat d'aquesta doble connotació divergent, hi havia un convenciment comú: uns i altres entenien que la "libertas" era la seva clau d'acció política; el poble, sense els elements que materialitzaven la seva llibertat -suffragis, acció dels tribuns- quedava exclòs absolutament de la vida social i política, reduït a massa informe i subjugada; els nobles, sense la seva particular materialització de la llibertat en forma de "dignitas" o disponibilitat d'accés i exercici dels càrrecs del "cursus honorum", eren també separats del nucli de les decisions i les influències i convertits en testimonis muts d'una grandesa perduda. Per aquestes raons, la defensa de la llibertat tenia assegurada sempre una receptivitat política de primer ordre; i per aquestes raons Ciceró no havia limitat la seva defensa de la llibertat a un terreny purament epistemològic o, com a molt, ètic, sinó que l'havia portat al camp de l'oposició a la dictadura cesariana; mostra d'aquesta actitud, les sis obres que en dos anys va dedicar a Brutus que acabaria essent justament el protagonista de l'alliberament -"liberator"- aquells idus de Març del -44.

Però més enllà, o més endins, de la consideració concreta o la materialització del sentit de "libertas" en els dos grans grups, per a Ciceró hi ha un sentit filosòfic profund que ell incorpora en lloc destacat a les seves reflexions en el *De re publica*; aquest sentit és vinculat a l'estructura mateixa de la constitució mixta que ell defensa: i això en dos ordres: primer, perquè, com hem vist (38), la llibertat és per al poble tant com la "potestas" per als cònsols i l'"auctoritas" per als senadors a efecte de les relacions equilibrades dintre de la constitució mixta; cal dir que aquí "libertas" no es considera en el segon dels sentits comentats anteriorment ("libertas-dignitas"), perquè s'expressa directament allò que la "dignitas" té com a fi: donar autoritat o poder; això, òbviament, reforçaria - juntament amb la superior atenció quantitativa que Ciceró li dedicava - un dels dos sentits de "libertas" com a prioritari sobre l'altre: la llibertat de vot i de representació pròpia del poble. En un segon ordre, però, ens sembla rellevant destacar una orientació filosòfico-política: la llibertat no solament seria la gran qualitat política del poble, sinó també i sobretot el principal bé polític general, fins a constituir-se com a tal en la pedra de toc de les formes simples de govern: en efecte, en la part del discurs que Escipió dedica al conegut concepte dels cicles a què són sotmeses les formes simples de govern (39), el tema recurrent és sempre o la pèrdua de la llibertat -sota la tirania o l'oligarquia- o els excessos de la llibertat -sota la demagògia oclocràtica- que, al seu temps, condueix a

l'aparició d'una tirania que segur que la suprimeix; seria improcedent amagar que a Ciceró -que no deixa de ser un polític conservador molt ben situat- l'espanta força més l'abús de la llibertat popular que la seva pèrdua i recorre a una lliure traducció d'un fragment platònic (40) esfereïdor sobre els excessos de la llibertat per expressar-ho molt vivament. La llibertat en defecte o en excés seria la fórmula més concisa d'expressar el gran problema de les formes simples de govern, segons Ciceró; o, inversament, la llibertat proporcionada, justa, amb una certa igualtat -de la qual parlarem tot seguit- és la clau de volta de la triple combinació de la constitució mixta; Ciceró fa dir a Escipió en un moment en què, després d'una llacuna breu, sembla que està responent a la pregunta de Leli per les virtuts de la constitució mixta (41):

*Itaque nulla alia in civitate, nisi in qua populi potestas summa est, ullum domicilium libertas habet; qua quidem certe nihil potest esse dulcius, et quae, si aequa non est, ne libertas quidem est. (...) Hanc unam rite rem publicam, id est rem populi, appellari putant. Itaque et a regum et a patrum dominatione solere in libertatem rem populi vindicari, non ex liberis populis reges requiri aut potestatem atque opes optimatum.*

La llibertat -"aequa" = justa o igual?- només viu a la ciutat on el poble té el poder suprem, afirmació extrema que es correspon, però, amb aquella segons la qual la llibertat consisteix no en tenir un amo just, sinó en no tenir-ne cap(42). Centre absolut de la política d'una autèntica res publica, perquè mai des d'un poble lliure s'ha reclamat un rei o uns aristòcrates que manin, i sí en canvi des de monarquies i aristocràcies es reclama sempre la llibertat: és, doncs, el bé més preuat d'un poble; cal que sigui "aequa"

i, a reserva de més detallat anàlisi, considerem que Valente (43) proporciona una classificació de les diferents formes d'abús de la llibertat -per dalt o per baix- que, per via negativa, ens exemplificarien allò que Ciceró considera com a negació de la "aequitas" en relació amb la llibertat: primerament, trobaríem el tirà, que vol totes les llibertats per a ell i cap per als altres; en una altra banda, els qui, com els pirates, es prenen totes les llibertats i no accepten cap llei; el grup dels facciosos, que no posen cap fre a la seva llibertat i tots els frens als drets dels altres per sotmetre'ls a la seva ambició; finalment, els qui no accepten que la seva llibertat tingui el fre de les lleis i dels altres poders justos, els revolucionaris i demagogs. En un grup a part, culpable en la mesura que afecti l'interès comú, hi situa aquells qui, com els epicuris i altres filòsofs, es desinteressen de la vida pública i permeten que altres puguin acabar destruint la llibertat.

Tots aquests exemples d'abusos de la llibertat -on s'ha trencat la "aequitas"-, deixant de banda el darrer per la seva condició especial, són mostra d'una determinada noció de llibertat implícita en una conducta que podríem denominar absolutista o totalitària - del tirà, del pirata, del facciós, o del demagog- : la noció no seria altra que la d'una llibertat desconixedora d'una legítima pluralitat que es basa, al seu torn, en una noció de versemblança adquirida gràcies al criteri epistemològic de probabilitat. No cal dir que el raonament, més que despreciat, seria inintel.ligible per al pirata o el tirà; però potser se

sentirien més identificats, des de la respectiva ignorància i prepotència, amb la noció de l'evidència del seu respectiu poder, llibertat o dret absolut al domini de les persones, el mar o les propietats; evidència que Ciceró ha combatut fortament en epistemologia perquè coneix la seva derivació política contrària i perillosa, no només per a la llibertat, sinó, amb ella, per a tot un sistema polític.

En suport d'aquesta implicació epistemològica en el cor del sistema polític defensat per Ciceró, adduïm les reflexions de Michel (44), que en el seu estudi sobre els orígens romans de la idea de tolerància, atribueix a Ciceró, des de Carnèades, la defensa d'una noció de veritat prou flexible -la versemblança, la probabilitat- com per permetre que el savi dubti i opini i, així, quedi acceptada la discrepància, fins i tot religiosa, a desgrat del doble joc que Ciceró practica en aquesta matèria -un cert agnosticisme teòric revestit de formalitat externa favorable a la religió per assegurar la res publica-; l'opinió de Michel és que Ciceró, en la defensa d'una certa tolerància coherent amb la seva doctrina epistemològica no està defensant un pluralisme de signe individualista i fragmentador, sinó que creu en un cert resultat unitari per la via del diàleg entre els discrepants, una mena d'acord no sotmès a més discussió, un cop ja assolida la versemblança més probable -o més "provada", o més "digna d'aprovació" o "menys impugnable" que altres-; certament aquesta és una visió que es desprendria també del seu mateix programa polític que de seguida veurem que incloïa en lloc preeminent la "concordia" dels grans



ordres i el "consensus" de tots els bons ciutadans.

Ara bé, amb tot i la decidida defensa que hem de reconèixer que Ciceró fa de la llibertat, no podem deixar d'acceptar que, una vegada més, se situa més a prop de la defensa d'un concret status quo que no pas d'una idea que poguéssim assimilar a la noció de llibertat de les democràcies modernes. Pensem que no és difícil trobar expressions despectives en relació amb el poble en tant que "plebs": unes vegades amb insults directes (45) demostratius d'un gran menyspreu; però altres vegades, amb reflexions més estrictament polítiques que treuen tota esperança d'una noció de llibertat veritablement democràtica des de la nostra perspectiva actual (46):

*Sic enim a me recitata lex est de suffragiis:  
"optimatibus nota, plebi libera sunt";*

es a dir, vot lliure, però no secret; Ciceró sembla que considerava que l'única manera d'evitar les "baixes" maniobres electorals -que n'hi havia-, era un sistema d'"alt" control electoral, idea que desenvolupa després de la proposició de procediment electoral citada, amb la creença que ha conservat la llibertat del votant i l'autoritat dels "uiri boni" ensems que elimina la disputa dels diferents maniobradors enfrontats. Observa Michel amb encert (47) que a Ciceró, com a Plató, li costa superar la contradicció entre el respecte a l'home individual i el menyspreu a la massa; també, però, ens sembla just recordar que tant l'un com l'altre -i Ciceró no queda pas curt en expressivitat i contundència- menyspreen també allò que, com la massa ho és

del poble, constitueix la deformació o degradació del rei, el tirà, o dels nobles, l'oligarquia. Precisament en relació amb aquesta duríssima reacció contra el tirà (48), hi ha interpretacions de la noció de llibertat en Ciceró que la centren justament en ella; és el cas de Valentí Fiol (49), qui associa la justificació de les conquestes exteriors de Roma per la voluntat d'"alliberar" els pobles dels tirans amb la prèdica constant de la llibertat del poble romà consistent a conservar els seus drets de ciutadà, amenaçats gairebé en exclusiva per la possible usurpació del poder per part d'un tirà.

La discussió restaria oberta entorn de si els drets dels ciutadans eren o no suficients i si el sistema vigent en el moment de Ciceró no havia esgotat les possibilitats de reconèixer-los, ampliar-los i assegurar-los en un context de nova situació imperial; per això, una altra interpretació de Syme (50) en el sentit que la llibertat i les lleis no eren sinó privilegis i interessos establerts, es pot acceptar sense contradicció amb l'anterior, en la mesura que també els drets dels ciutadans romans constituïen un privilegi establert, especialment en relació amb els no-ciutadans i, entre ciutadans i nobles, en una real limitació de l'actuació política i jurídica d'aquests darrers -pensem en Ciceró i el seu exili, per exemple-. Segurament una bona síntesi d'allò que glatia en el concepte polític de la llibertat en Ciceró és la idea de "llibertat aristocràtica i humanisme universalista" que proposa Michel (51):

¿Qu'appelons-nous liberté aristocratique? la liberté régie pour la loi qui affirme à la fois l'égalité des hommes devant les droits fondamentaux et l'autorité de la vertu.

#### 5.4. "AUCTORITAS" I "MORES MAIORUM" ENFRONTADES A LA

##### IGUALTAT

Enmig de la consideració de la llibertat, sobretot des de la perspectiva més estrictament política, ens ha aparegut la qüestió de la igualtat; no ha estat una aparició capriciosa, sinó que deriva de la mateixa filosofia ciceroniana i d'una certa lògica general. En efecte, Ciceró ha afirmat que la llibertat, si no era "aequa", ni tan sols era llibertat. Aquesta afirmació planteja un problema clau de la filosofia política, en aparellar dues nocions que presenten elements contradictoris: perquè si la naturalesa i la història humana de fet produeixen situacions desiguals -de capacitat física, intel·lectual, de propietats, etc.-, de quina manera es corregiran si no és amb restricció de la llibertat dels qui més tenien d'entrada?

Ciceró no eludeix el tractament del problema, però la veritat és que obliga a interpretacions complexes perquè presenta textos almenys aparentment contradictoris; acabem de recordar-ne un que, en defensa de la llibertat, diu que ha d'ésser "aequa": és clar que algú, com ara d'Ors, eludeix la qüestió traduint per "justa" i no per "igual"; Guillén, en canvi, tradueix "igual para todos", com Ferrero, "eguale per tutti" (52); nosaltres creiem que no hi ha elements de context que indueixin a la modificació del sentit del mot cap a la significació -per a ell més forçada- de "justa"; més aviat, al contrari: la continuació de l'argument ciceronià va cap a la denúncia de situacions on falta llibertat -bé perquè

són regnes/tiranies, bé perquè la llibertat només ho és de nom-, és a dir, situacions on uns tenen tota la llibertat i uns altres no en tenen cap o molt poca; situacions, doncs, de llibertats "desiguals"; entenem que la justícia es predica més del sistema, de la constitució, de les lleis o de les accions, però no tant del bé polític-moral de la llibertat, de la qual sí es predica sovint que uns no tenen la "mateixa" o "igual" que uns altres. Doncs bé, a aquesta exigència d'igualtat en la llibertat Ciceró hi oposa expressions tan fortes com aquesta altra, no pas lluny de la primera:

*Et cum omnia per populum geruntur quamvis iustum atque moderatum, tamen ipsa aequabilitas est iniqua, cum habet nullos gradus dignitatis.*(53)

La igualtat -fins i tot des d'una gestió justa del poble!- és desigual, dolenta o injusta, perquè no reconeix diferents graus de dignitat; segons això, la dignitat estaria per damunt de la llibertat, o la limitaria, atès que la llibertat ha d'ésser igual sempre que respecti desigualtats de dignitat, que és tant com dir desigualtats d'origen familiar i social, de propietat, de fama, de virtut, de...tot allò que configura el cos de la tradició organitzativa de la societat segons els "mores maiorum". De fet, es troben al·lusions a la igualtat, astutament acompanyada d'un adjectiu indefinit que limita l'abast real del substantiu(54):

*Haec constitutio (mixta) primum habet aequabilitatem quandam nam], qua carere diutius vix possunt liberi.*

No sembla pas que la interpretació del "quandam" doni per entendre un concepte generós d'igualtat real; es pot parlar, probablement, d'una "igualtat proporcionada" des del punt de

vista material i fins polític i només d'una "igualtat" sense restricció des del punt de vista jurídic, com a "igualtat davant la llei":

*Quare cum lex sit civilis societatis vinculum, ius autem legis aequale, quo iure societas civium teneri potest, cum par non sit condicio civium? Si enim pecunias aequari non placet, si ingenia omnium paria esse non possunt, iura certe paria debent esse eorum inter se, qui sunt cives in eadem re publica. Quid est enim civitas nisi iuris societas? (55)*

Sembla clar, doncs, que el sentit real de la igualtat es limita només a l'àmbit jurídic : no hi ha -en realitat "non placet"!- igualtat material de diners, ni de talent, però cal reconèixer la igualtat davant de la llei, puix que això és el dret, perquè altrament no es mantindria una societat feta de desigualtat davant la llei; el dret ha d'ésser el mateix per als ciutadans d'una res publica. El dret, però, que en l'ordre ideal ja té el mateix contingut per a tots els humans, el dret natural, es desenvolupa en el dret civil o positiu que cada res publica dicta per a ella mateixa; i, si bé no ha d'entrar en contradicció amb aquell dret natural, és obvi que pot rebre materialitzacions diverses, que explicarien la pluralitat de legislacions; les lleis, doncs, són susceptibles d'adaptació a circumstàncies històriques i socials particulars i els seus continguts poden modular-se en relació a aquestes situacions. El fet que les lleis continguin adaptacions al relleu específic d'una res publica no solament no és injust, sinó que pot constituir la condició de la seva justícia; altrament acceptaríem, per continuar en la qüestió de la igualtat, que si les lleis decretaven la igualació absoluta de tots els ciutadans, la

lleï estigués negant la "naturalesa" que ens ha fet desiguals de talent, de disposicions, de propietats, etc. Feta, doncs, una legislació que reculli les desigualtats, el dret que genera és igual per a tots, no en el sentit material -puix que materialment reconeix desigualtats-, sinó en el sentit moral d'igual capacitat d'invocar i veure aplicat sense excepcions i arbitrarietats el contingut de la lleï. Ara bé, tota aquesta argumentació, que recull l'esperit de Ciceró especialment concentrat en *De Legibus* (56) , fonamentat en la igualtat general de la raó i altres disposicions naturals que, iguals en potència, reben actualització diferent en cada individu, justificaria el tractament diferenciat de les lleï.

Aquí hem de retrobar, per intentar orientar en un sentit no absolutament arbitrari la desigualtat legal, el concepte de "dignitat": ella és la que marca el relleu específic de la societat romana i la que actua com a dic contenidor dels afanys igualitaristes dels populars; Ciceró ja ha reconegut la centralitat de la llibertat en una res publica, però és perfectament coneixedor de la facilitat amb què la llibertat abandonada a ella mateixa escombra tota diferència i relleu, és a dir, sacrifica la dignitat a la igualtat: i recordem (57) que ha estat titllada d'"iniqua" justament perquè no reconeixia els diferents graus de dignitat.

I quina és la significació específica de "dignitas"? Juntament amb "auctoritas" i "mores maiorum", forma una família semàntica que enclou, segons consens generalitzat, tots els valors de sedimentació tradicional romana: actuen,

per continuar amb la imatge anterior, com a dic de contenció contra els canvis històrics que poguessin alterar greument l'*status quo* de les classes dirigents -senadors, noblesa en general, terratinents, cavallers- i, en el cas de Ciceró, contra possibles interpretacions abusives de les seves apassionades defenses teòriques de valors com la llibertat, el dret igual, la universalitat de la raó o el dret a la discrepància; interpretacions que conduirien fàcilment a allò que ell consideraria excessos de la llibertat -"licentiae"- o igualtat injusta -"aequabilitas iniqua"-, portes ambdues de la desfeta de la res publica.

Disposem d'una sola definició de joventut donada per Ciceró a *De Inventione*, però que ja orienta el mot cap al conjunt de significació apuntat (58):

*Dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas;*

on la dignitat queda assimilada com a adjectiu a l'"auctoritas"; la definició, doncs, és, a més de primerenca, excessivament reduccionista en deixar-la com a forma o qualitat honorable de l'autoritat. Sense contradicció amb ella, el fet és que posteriorment Ciceró al·ludia sovint a la "dignitas" que, en opinió de D'Ors, pot entendre's no solament com a qualitat honorable inherent al càrrec públic o com el càrrec mateix, sinó també com a capacitat per aconseguir-lo i, finalment, disponibilitat per actualitzar aquella capacitat (59). Les circumstàncies especials de la vida política de Ciceró l'hagueren de conduir a aquesta ampliació de significació -de l'autoritat al càrrec; del



càrrec a la capacitat; de la capacitat a la disponibilitat-per mor de les llargues temporades de separació de la vida política activa després del seu consolat el -63. Syme(60) al.ludeix justament al fet que els nobles -i Ciceró hi havia arribat per mèrits propis, que eren els més desprotegits-havien de vigilar constantment les seves espatlles per preservar la "dignitas" assolida, que considera equivalent al rang, el prestigi i la posició; Ciceró, "homo nouus", ho necessita més que ningú, especialment després d'entrar en un llarg procés de marginació i d'ambigüitat política. Es en un dels moments més baixos de la seva vida, quan ja coneix la derrota de Farsàlia, que escriu a Cneu Planci i, en síntesi, dóna aquestes característiques a la "dignitas": saber jutjar rectament dels assumptes públics i tenir el reconeixement de la bona gent, condicions que s'autoreconeix; capacitat de passar de les opinions als fets i de defensar-los lliurement amb la paraula: trets, diu, que ell ara no satisfà i que li hauran representat una pèrdua de dignitat (61). No es pot precisar millor un concepte principalment pragmàtic de la "dignitas", purament vinculat a l'acció política feta des del prestigi del bon judici polític i del reconeixement general.

Aquesta "dignitas" actua, doncs, com un element selectiu davant de les apetències igualitàries de la gent que es movia a l'entorn dels "populares"; perquè és obvi que qualsevol igualtat que pretengui respectar els diferents graus de la "dignitas" queda reduïda a l'expressió d'un compliment o a una obvietat jurídic-formal. Sobretot si

recordem que s'ha associat la "dignitas" a l'"auctoritas": aleshores, s'accentua encara més el caràcter selectiu esmentat; recordem que l'"auctoritas" l'hem vista (62) associada a la noblesa que ocupa el Senat, com la "potestas" als magistrats executius i la "libertas" al poble; essent així, no pot ser més clara la contraposició constitucional que tenen l'"auctoritas" - i la "dignitas"- en relació amb la llibertat, que, al seu temps, duia associada la igualtat; són patrimoni de dos sectors socials diferents i, segons l'esquema de la constitució mixta, tenen l'obligació de contrapesar-se mútuament. Es un concepte, el d'"auctoritas", no definit de manera precisa per Ciceró; sembla que cal considerar-lo com la qualitat política específica dels qui ocupen el Senat i exerceixen, més que poder directe i executiu, un poder moral d'influència, orientació i criteri qualificat sobre la res publica; el prestigi de l'"auctoritas" podia ser superior al de la "potestas", si tenim en compte que August dirà que no ha tingut tanta "potestas" com "auctoritas" (63); és clar que amb ell s'haurà consumat un poder absolut que buscarà ennoblir la "potestas" il·legítimament detentada amb ornaments que venien associats al prestigi de l'"auctoritas": en un objecte votiu de la seva època trobat a Arles s'especifiquen les qualitats inherents a l'"auctoritas" amb aquests mots: "uirtus, iustitia, clementia, pietas" (64) que concentren valors militars, judicials i religiosos, propis d'un exercici absolutista del poder; amb tot i la deformació històrica operada per August sobre els ideals ciceronians, creiem que recullen,

incrementades, les qualitats bàsiques del noble romà en exercici de l'"auctoritas". En aquesta línia, són dignes de consideració també les opinions de Syme (65), que subratlla que August va accentuar la tendència tradicional romana a considerar l'"auctoritas" per damunt de les prescripcions de la llei escrita i com a intèrpret qualificada de la llei des de l'òptica de la tradició constitucional romana.

L'"auctoritas" és, doncs, també i principalment l'expressió dels "mores maiorum"; ja Polibi havia afirmat que en la seva opinió eren dos els principis de cada constitució que feien preferibles o refusables les seves qualitats i la seva estructura; aquests dos principis eren les lleis i els costums, per la qual cosa aquell poble que tingui mals costums no pugui tenir sinó una mala constitució (66); Ciceró seguirà en això també a Polibi literalment i donarà tal importància al paper dels "mores maiorum" que fa que Wood (67) consideri que per a Ciceró són l'essència de l'estat ideal i dels seus principis fonamentals: nosaltres considerem agosarada aquesta opinió en la mesura que és simplificadora: Ciceró dóna prou mostres -en part exposades- de la seva concepció complexa de l'estat i considerem que les "mores maiorum" són un element més d'aquesta complexitat; fins i tot un element bàsic, però no necessàriament la seva "essència", llevat que el mot "essència" tingui un valor més literari que filosòfic i connoti exclusivament el que podríem anomenar un "tarannà" o un perfil distintiu i propi.

Sembla clar que l'expressió "mores maiorum" és

materialitzable més fàcilment que "dignitas" o "auctoritas": l'al·lusió als costums és intel·ligible en el llenguatge ordinari sense més dificultat; de fet Ciceró, a més d'altres significacions que l'hi poguem trobar, la fa servir en aquest sentit quan es queixa que han caigut en desús per l'oblit i que no sols no es practiquen, sinó que ni es coneixen (68); val a dir que, valorant la molta importància que tenien per a la república romana, arriba a dir que, en perdre's per manca d'homes -se suposa que investits de dignitat i autoritat com Leli o Escipió-, seguim parlant de república i ja fa temps que és perduda (69).

Un dels sentits menys visibles dels "mores maiorum" és el de constituir una mena de cos jurisprudencial, segons el qual les "mores maiorum" determinarien el sentit de les lleis i fins podien arribar a constituir-se en "ius", el "ius moribus conditum" (70). Tornem amb aquesta interpretació a la relació directa amb aquella "auctoritas", depositària d'aquests costums, que, segons hem vist que afirmava Syme, era per damunt de la llei, perquè la podia fonamentar consuetudinàriament o interpretar; interpretació que no era subjecta a mecanisme formal d'apel·lació jurídica, sinó sobretot a mecanisme de respecte moral i, per tant, més laxa que la interpretació canònica d'un tribunal.

El drama de Ciceró és que ha d'evocar aquests tres conceptes analitzats en un últim esforç per revitalitzar una res publica que s'havia anat apartant de la pròpia tradició i perillava de caure en una de les dues dictadures possibles:

la d'una llibertat amb perill d'igualitarisme injust o la d'una autocràcia personal tirànica i opressora de la llibertat: salvar els "mores maiorum" potser hauria estat la forma de presentar una dialèctica "equilibrada" amb la llibertat popular que encapçalaven personatges com Cèsar; Ciceró, però, es va trobar que els "mores maiorum" -i amb ells el seu portaveu, els homes de "digna auctoritas"- ja no eren vàlids en aquell moment ni per a l'aristocràcia senatorial, com recorda Alföldy (71).

## 5.5. "CONCORDIA" I "CONSENSUS" COM A CRITERIS POSSIBLES

### D'ESTABILITAT POLITICA

Creiem que la tensió entre els pols llibertat-igualtat i autoritat-"mores maiorum" expressa de forma sintètica els problemes que Ciceró va conèixer i que van merèixer el seu doble intent de resposta, pràctica i teòrica. I si en l'origen del plantejament teòric existeix una reflexió epistemològica que dóna lloc, a través de la versemblança i la probabilitat, a una defensa de la llibertat intel·lectual i política, a l'altra banda del procés de reflexió filosòfico-política, Ciceró presentarà una proposta pràctica que és expressable com a criteri d'estabilitat política; en altres termes, Ciceró, per resoldre els problemes polítics podia haver optat per un model dictatorial -populista o aristocràtic, tant se val-, de matriu epistemològica dogmàtica; en optar per un model republicà, que vol salvar una certa llibertat, necessita elaborar, com hem vist, una matriu epistemològica oberta, no dogmàtica, que li justifica la llibertat, un cert pluralisme i fins tímides propostes d'igualtat; però la seva voluntat no és crear una democràcia, sinó salvar la constitució romana, ben amarada d'uns determinats "mores" aristocràtics: això, com hem vist, topa frontalment no tant amb la llibertat com amb la seva dilecta germana, la igualtat: el conflicte és evident en la teoria i reproduïx amb fidelitat el conflicte real que Ciceró fa remuntar històricament al conflicte dels Gracs. Doncs bé, tant com la probabilitat és la resposta epistemològica a la

llunyania de la veritat i a la paràlisi del dubte, la "concordia ordinum" i el "consensus omnium bonorum" seran la resposta política al conflicte doble entre classes dirigents i d'aquestes amb la plebs; qualsevol imposició -dogmàtica- d'una part sobre l'altra era o la dictadura oligàrquica o la demagògia oclocràtica; l'única sortida possible -frustrada o estranyament transformada en la pràctica amb el principat d'August- era la "concordia" i el "consensus".

Diversos autors (72) coincideixen a assenyalar que les tensions a l'època havien esdevingut multidireccionals, però que eren remarcables sobretot les que es produïen entre l'ordre dels senadors i l'ordre de creixent influència, des del conflicte dels Gracs, dels cavallers; entre la classe governant en general i el proletariat urbà; i entre els rics propietaris i els pagesos; s'hi afegien els problemes de les ciutats italianes i les possibilitats i conflictes alhora que es derivaven de la puixança de les conquestes romanes; encara, però, un altre conflicte latent, però intens i agre, era el que vivien els membres d'un mateix ordre entre ells, per tal de no perdre posicions socials i polítiques i fer créixer poder i riqueses. Tot plegat, doncs, configurava una escena de gravíssima inestabilitat social i política, que no podia deixar de moure a la preocupació un home que, més enllà de la sensibilitat aguda i la bona formació, era també un actor compromès fins al coll en la funció.

Un element a tenir present en tot moment és que la nostra terminologia no és bona per referir-nos als conflictes

socio-polítics del moment; especialment dolent és el concepte de "classe social", que nosaltres coneixem lligat a la idea de la producció econòmica i que per als romans era més lligat a l'origen familiar, independentment del treball i la riquesa que es pogués tenir: així, per exemple, com remarca Béranger, hi havia plebeus -de classe proletària, ja en deien- amb una notable riquesa, fins al punt que parla d'una "noblesa plebea" (73); la mateixa terminologia romana era insuficient per a designar amb precisió la complexa estructura productiva, social i política que s'havia anat creant. Només dos grups, coneguts com a "ordo", tenien un nom que els identificava o diferenciava: els senadors i els cavallers, de manera que la totalitat del "Populus Romanus" estaria compostat d'aquells dos grups i la resta en una massa sense rètol precís. Dintre d'aquest magma confús, quina podia ser la correlació de forces polítiques? Forces, cal recordar-ho, que no tenien el caràcter organitzat dels moderns partits, però que estructuraven precàriament opcions polítiques diferenciades. Aquesta correlació era molt complexa també, perquè no venia inspirada necessàriament per la pertinença a un o a cap ordre i perquè, més enllà d'unes complicades evolucions d'interessos, hi havia sobretot la permanent batalla personal entre els capdavaners. Maffii (74) ofereix una acceptable classificació de les que podien ser grans agrupacions d'interessos predominants i més o menys estables, sempre encreuades de lluites de lideratge internes i externes: d'una banda, l'oligarquia senatorial, constituïda per les grans famílies que de sempre havien donat a la



república governants, generals i alts magistrats, dipòsit de tradicions i base de l'opció més conservadora; en segon lloc, la que avui anomenaríem burgesia industrial i dels negocis, identificada genèricament amb l'ordre dels cavallers: dominava les grans empreses comercials, el moviment financer i les adjudicacions de l'estat: té força poder real i per això està en tensió amb la noblesa senatorial; l'altre gran grup, la plebs, el més heterogeni de tots, format pel poble lliure de la ciutat, artesans, botiguers, gent sense ocupació fixa, però impedida, com a "ciues romani", de fer feines pròpies d'esclaus; un grup que anà creixent en importància després de l'ampliació del dret de ciutadania a nombroses ciutats italianes, era el dels seus representants a Roma: cacics locals, de grans centres agrícoles sovint, que donaven a Roma des de productes alimentaris fins a soldats per a les legions: actuaven a través de patrons influents, un dels quals fou justament Ciceró, que s'havia guanyat molts de vots clientelars; i finalment, el grup dels descontents, integrat per gent procedent de qualsevol dels altres grups, particularment dels més influents; els deutes adquirits en tota mena de disbauxes els situaven en disposició de seguir el primer demagog que els en prediqués la condonació oficial; barrejats amb ells, tota mena de personal marginal i desarrelat que engruixia la seva capacitat d'alterar la pau ciutadana.

La dificultat enorme de pacificar aquestes tensions va portar Ciceró a defensar ben aviat la necessitat de la "concordia ordinum": a més de la visió directa que té dels

conflictes, coneix la història de Roma i sap que hi ha antics precedents favorables a la idea: el més vell es remunta al -494 per iniciativa de Manius Valerius i fins i tot el -367 es dedica un temple a la Concòrdia al peu del Capitoli; i sobretot, el seu admirat Escipió Emilià, que ja havia assajat de donar als seus correligionaris "optimates" un programa polític que atragués al poble, tot proclamant el primat de la concòrdia i la necessitat fonamental de preservar la constitució. Filosòficament, a més, sap que hi estan a favor pitagòrics, platònics i estoics; i ell, com a neoacadèmic, és propens a buscar acords, ni que siguin sobre versemblances, sense quedar encallat en la discrepància i el dubte. Serà en el moment de màxima responsabilitat política, en el descobriment i esclafament com a cònsol de la conjuració de Catilina, quan llançarà formalment la seva proposta política més coneguda al servei de l'estabilitat de la constitució romana:

*(...) ut desperent id quod conantur se consequi posse: primum omnium me ipsum vigilare, adesse, providere rei publicae; deinde, magnos animos esse in bonis viris, magnam concordiam ordinum... (75)*

*Quam si coniunctionem (senatorum et equitum) in consulatu confirmatam meo perpetuam in re publica tenuerimus, confirmo vobis nullum posthac malum civile ac domesticum ad ullam rei publicae partem esse venturum (76)*

*Neque ulla profecto tanta vis reperietur quae coniunctionem vestram equitumque Romanorum et tantam conspiracyonem bonorum confringere et labefactare possit (77)*

Malgrat que s'ha volgut fer caure sobre Ciceró l'acusació d'haver abandonat aquesta proposta política tan bon punt va veure que no se li reconeixia com un patrimoni obtingut durant el seu mandat consolar, el fet és que, amb documentats

estudis, Achard (78), Utchenko (79), Brunt (80) i Nicolet (81) deixen clar que, amb noms diferents però sinònims, mai no abandona la defensa d'aquest principi, que Achard considera fins i tot el més important del seu programa polític concret. Syme (82), que no nega l'esforç de Ciceró, el situa més en un pla de proposta ideal que de programa polític concret: troba, entre altres coses, que mai no va fer prou per tenir un mínim aparell polític col·lectiu -un "partit"- que li permetés construir veritables programes d'acció política concreta. Se li doni el rang ideològic que es vulgui, el fet és que Ciceró n'arriba a parlar solemnement també en el seu gran tractat filosòfico-polític, el *De re publica*:

*Ut enim in fidibus aut tibiis atque ut in cantu ipso ac vocibus concertus est quidam tenendus ex distinctis sonis (...), sic ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus ut sonis moderata ratione civitas <consensu dissimillimorum concinit; et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia, artissimum atque optimum omni in re publica vinculum incolumitatis, eaque sine iustitia nullo pacto esse potest> (83)*

*Sed cum alius alium timet et homo hominem et ordo ordinem, tum quia sibi nemo confidit, quasi pactio fit inter populum et potentis; ex quo existit id, quod Scipio laudabat, coniunctum civitatis genus (84)*

La concòrdia, com a sinònim de ciutat ben governada, justa i harmònica; harmonia que arriba a precisar que s'ha de produir entre tots els ordres o classes, atès que parla d'alta, mitja i baixa condició, incloent doncs, tots els ciutadans. La segona cita, encara que en boca del personatge que representa la posició a combatre, Philus, dóna una idea que creiem que també és d'interès per copsar un dels possibles sentits de la "concordia" o el "consensus" en la ment de Ciceró; i encara

que és dita pel teòric adversari, de fet la presenta de forma que quedi sumada a la idea escipiano-ciceroniana de constitució mixta: el sentit no és altre que el de la concòrdia com un pacte entre poble i poderosos, d'on cada grup obtindria un benefici: els poderosos, la pau i preservació de les seves propietats i privilegis i el poble la llibertat i protecció que necessita; aquesta mena de consens seria, doncs, lligat directament al consens constituent de la res publica, com ell mateix explicita; en aquest sentit, la proposta supera una simple mesura d'acció política per convertir-se en un element bàsic de la seva filosofia política.

Estem referint-nos conjuntament a "concordia" (dels ordres senatorial i equestre) i "consensus" (de tots els bons ciutadans); són dues propostes no ben coincidents, però que expressen una idea bàsica idèntica: la idea d'unitat o d'harmonia; la diferència principal ve pel seu abast: és clar que el consens de tots els bons ciutadans té un abast amplíssim contra el més restrictiu de la concòrdia dels ordres: ara bé, no s'exclouen, sinó que es complementen, perquè els ordres actuen com a òrgans que garanteixen corporativament el funcionament constitucional (85), amb la qual cosa la proposta adquireix la doble dimensió superposada i complementària de la perspectiva institucional i la individual, la de tots els bons ciutadans personalment considerats sumada a la dels "ordres".

Achard (86) ha comptat el nombre de vegades que surt una

i altra expressió: la diferència és gran a favor del consens; pensa que pot ser perquè concòrdia s'havia usat molt i tenia un sentit religiós, amb un color més "optimat" i poc popular; d'altra banda, concòrdia designa un resultat objectiu, mentre que consens -"consensus" o "consensio"- impliquen una significació més subjectiva de participació activa dels individus; i encara, concòrdia té una connotació més sentimental, contra consens, que la té més reflexiva o racional. Poden ser raons que aconsellessin Ciceró a anar desplaçant una idea per l'altra; però no s'ha de descartar tampoc el pes dels fracassos polítics que segueixen al seu consolat i que li demostren la impossibilitat d'obtenir acords fiables entre dirigents de la noblesa i dels cavallers, ni tan sols dintre de cada un dels ordres; d'aquesta manera, el "consensus omnium bonorum" aniria superant per elevació la fracassada concòrdia dels ordres (87); en opinió de Nicolet, Ciceró sempre hauria buscat, sense menyspreu de la concòrdia dels ordres, una base àmplia per al consentiment entorn dels que anomenarà "principes":

*Désormais Cicéron cherchera, plus ou moins constamment, un contact plus diffus avec ces "masses" italiennes (entendons ces notables) qui l'ont acclamé en 57, de Brindisi à Rome. Et, l'ordre équestre éloigné des affaires, le Sénat livré aux factions, les armées de plus en plus menaçantes, il cherchera surtout à asseoir l'"auctoritas" du "princeps" ou des "principes" auxquels il rêve sur un consentement universel. Mais cela ne signifie pas que la "concordia" soit désormais absent de son oeuvre: elle reste, au contraire, à la base des ses diverses analyses théoriques (88)*

La "concordia" i el "consensus" resulten ser, doncs, dues expressions de diferent abast, però de molt semblant significació política: una significació que té el seu nucli

en la integració harmònica -on les veus, sense ésser les mateixes, obtenen una resultant unitària- de les diferents opcions socials i polítiques. Aquest nucli significatiu és una transposició directa de la significació de l'epistemologia ciceroniana, que, conscient de la gran quantitat de veus magistrals i sàvies que discrepen, demana moderació respecte a la veritat i una modesta recerca compartida de la versemblança a través de la probabilitat; la concòrdia o el consens dels ciutadans és en política l'única clau o criteri possible d'obtenir estabilitat de la forma constitucional de govern, per sota de l'ideal màxim de la justícia, però fent possible un equilibri dinàmic entre la força expansiva de la llibertat cap a l'igualitarisme i la força expansiva de l'autoritat cap a la dictadura. Probabilitat i consens esdevenen, doncs, propostes epistemològico-polítiques destinades a desencallar sistemes obturats per la contradicció entre l'idealisme racional -la veritat i la justícia- i l'experiència vital -l'error i el caos social-; l'única clau per al desbloqueig la constituïen per a Ciceró una probabilitat i un consens essencialment possibilistes i possibilitadors de l'equilibri dinàmic dels dos pols en tensió.

NOTES AL CAPITOL 5

- (1) Pàg. 80
- (2) Pàg. 15
- (3) VALENTI FIOLO, "Introducci6" a CIC. *Tusculanes*, p. X
- (4) CIC., *Ac. II 3*, 8
- (5) CIC., *De nat. deor. I 2*, 5
- (6) CIC., *Ac. II 48*, 147: *Posthac tamen cum haec quaeremus, potius de dissensionibus tantis summorum virorum disseramus, de obscuritate naturae deque errore tot philosophorum (qui de bonis contrariisque rebus tanto opere discrepant ut, cum plus uno verum esse non possit, iacere neceese sit tot tam nobiles disciplinas), quam de oculorum sensuumque reliquorum mendaciis et de sorite aut pseudomeno, quas plagas ipsi contra se Stoici texuerunt.*
- (7) Pàg. 80
- (8) CIC., *Ac. II 21*, 68
- (9) CIC., *Ac. I 12*, 45; *Quibus de causis nihil oportere neque profiteri neque adfirmare quemquam neque adsensione approbare, cohibereque semper et ab omni lapsu contnere temeritatem, quae tum esset insignis cum a ut falsa aut incognita res approbaretur, neque hoc quidquam esse turpius quam cognitioni et perceptioni adsensionem approbationemque praecurrere.*
- (10) CIC., *Ac. I 12*, 46
- (11) Pàg. 48 a 51
- (12) CIC., *Ac. II 6*, 18
- (13) BOYANCE, "Cicéron et son oeuvre philosophique", p. 290
- (14) CIC., *Ac. II 9*, 29
- (15) CIC., *Ac. II 46*, 142: *Venio enim iam ad tertiam partem philosophiae. Aliud iudicium Protagorae est qui putet id cuique verum esse quod cuique videatur, aliud Cyrenaicorum qui praeter permotiones intimas nihil putant esse iudicii, aliud Epicuri qui omne iudicium in sensibus et in rerum notitiis et in voluptate constituit; Plato autem omne iudicium veritatis veritatemque ipsam abductam ab opinionibus et a sensibus cogitationis ipsius et mentis esse voluit.*
- (16) CIC., *Ac. II 46*, 143



(17) Pàg. 81

(18) CIC., Ac. II 31, 99

(19) SEXT EMPIRIC , Adv. Math. VII 166 - 189

Ταῦτα μὲν [γὰρ] ἀντιπαρεξάγων τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις ὁ Καρνεάδης εἰς τὴν ἀνυπαρξίαν τοῦ κριτηρίου διεξήρχετο απαιτούμενος δὲ καὶ αὐτός τι κριτήριον πρὸς τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν. δυνάμει ἑπαναγκάζεται καὶ καθ' αὐτὸν περὶ τούτου διατάττεσθαι, προσλαμβάνων τὴν τε πιθανὴν φαντασίαν καὶ τὴν πιθανὴν ἅμα καὶ ἀπερίσπαστον καὶ διεξωδευμένην.

(20) SEXT EMPIRIC , *ibid.* Diem " si no es presenta res en contra de la probabilitat", és a dir, cap prova empírica o lògica en contra; perquè cap aquí va el sentit de la probabilitat ciceroniana: probable com a susceptible d'ésser provat i aprovat, més que no pas en el sentit modern, d'inspiració matemàtica, que apunta a l'expressió quantitativa del caràcter aleatori d'un esdeveniment possible; amb la seva "probabilitat" Ciceró busca demostrar que hi ha proves que en una determinada situació una afirmació se sosté millor que una altra.

(21) MICHEL, "Origines romaines de l'idée de tolérance", p. 452 - 453

(22) VALENTI FIOL , p. 142 , nota (3) supra.

(23) CIC., Tusc. I 17

(24) BÜCHNER , *Das neue Cicerobild. Der Denker Cicero*, p. X

(25) CIC., Ac. II 34, 108 - 109

(26) CIC., De nat. deor. I 5, 12

(27) UTCHENKO, *Cicerón y su tiempo*, p. 269

(28) CIC., Tusc. V 11, 13

(29) VALENTÍ FIOL, "Introducció" a CIC. *Tusculanes*, p. VI-VII

(30) CIC., Ac. II 36, 115

- (31) CIC., Ac. II 38, 120
- (32) VALENTI FIOLO, "Introducción" a CIC. Tusculanes, p. VI-VII
- (33) CIC., Ac. II 19, 62: An tu, cum res occultissimas aperueris in lucemque protuleris iuratusque dixeris ea te comperisse (quod mihi quoque licebat qui ex te illa cognoveram), negabis esse rem ullam quae cognosci comprehendí percipi possit? Vide quaeso etiam atque etiam ne illarum quoque rerum pulcherrimarum a te ipso minuatúr auctoritas.
- (34) CIC., Ac. II 47, 146: Quam rationem maiorum etiam comprobát diligentia, qui primum iurare 'ex sui animi sententia' quemque voluerunt, deinde ita teneri 'si sciens falleret' (quod inscientia multa versaretur in vita), tum qui testimonium diceret ut 'arbitrari' se diceret etiam quod ipse vidisset, quaeque iurati iudices cognovissent ea non ut 'esse facta' sed un 'videri' pronuntiarentur.
- (35) CIC., Phil. VI 7,19
- (36) ACHARD, Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours "optimates" de Cicéron, p. 456
- (37) ACHARD, op. cit., p. 317
- (38) Pág. 101
- (39) A CIC. De re pub. I 42, 65 a 45, 69
- (40) PLATO, República VIII 562d sq.  
 Αρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὅπερ ἦα νῦν δὴ ἐρῶν, ἡ τοῦ τοιοῦ-  
 του ἀπληστία καὶ ἡ τῶν ἄλλων ἀμέλεια καὶ ταύτην  
 τὴν πολιτείαν μεθίστησί τε καὶ παρασκευάζει τυ-  
 ραννίδος δεσθῆναι; Πῶς; ἔφη. Ὅταν, οἶμαι, δημοκρα-  
 τουμένη πόλις ἐλευθερίας διψήσασα κακῶν οἴνο-  
 χῶν προστατούντων τύχη, καὶ πορρωτέρω τοῦ δεόν-  
 τος ἀκράτου αὐτῆς μεθυσθῆ, τοὺς ἄρχοντας δὴ, ἂν μὴ  
 πάνυ πρᾶσοι ὤσοι καὶ πολλὴν παρέχῃσι τὴν ἐλευθερίαν,  
 κολάζει αἰτιωμένη ὡς μιαινοῦσ τε καὶ ολιγαρχικοῦς.  
 Δρῶσι γάρ, ἔφη, τούτο. Τοὺς δὲ γε, εἶπον, τῶν ἀρχόν-  
 των κατηκρόουσ προπηλακίζει ὡς ἐθελοδοῦλοσ τε καὶ  
 οὐδὲν ὄντασ, τοὺς δὲ ἄρχοντας μὲν ἀρχομένους,  
 ἀρχομένους δὲ ἀρχουσιμ ὁμοιοφίδια τε καὶ δημοσία  
 ἐπαινεῖ τε καὶ τιμᾶ. Ἄρ' οὐκ ἀνάγκη ἐν τοιαύτῃ πό-  
 λει ἐπὶ πάν τὸ τῆς ἐλευθερίας ἵεναι; Πῶς γὰρ οὐ; Καὶ  
 καταδύεσθαί γε, ἦν δ' ἐγώ, ὦ φίλε, εἰσ τε τὰς ιδίας  
 οἰκίας καὶ τελευτᾶν μέχρι τῶν θηρίων τὴν ἀναρχίαν  
 ἐμψυομένην. Πῶς, ἦ δ' ὄς, τὸ τοιοῦτον λέγομεν; Οἶον,  
 ἔφη, πατέρα μὲν ἐβίξασθαι παιδί ὅμοιον γίγνεσθαι  
 καὶ φοβεῖσθαι τοὺς υἱεῖς, υἱὸν δὲ πατρί, καὶ μήτε  
 αἰσχύνεσθαι μήτε δεδιέναι τοὺς γονέας, ἵνα δὴ ἐλευ-  
 θεροσ ἢ μετοίκων δὲ ἀστῶ καὶ ἀστὸν μετοίκῳ ἐξισούσ-  
 θαι, καὶ ξένον ὡσαντῶς. Γίγνεται γὰρ οὕτωσ, ἔφη. Ταῦ-  
 τά τε, ἦν δ' ἐγώ, καὶ σμικρὰ τοιαῦδε ἄλλα γίγνεται.

διδάσκαλός τε ἐν τῷ τοιούτῳ φοιτητὰς φοβεῖται καὶ  
 θωπεύει, φοιτηταί τε διδασκάλων ὀλιγωροῦσιν, οὕτω  
 δὲ καὶ παιδαγωγῶν· καὶ ὄλωσ' οἱ μὲν νέοι πρεσβύτε-  
 ροις ἀπεικάζονται καὶ διαμιλλῶνται καὶ ἐν λόγοις καὶ  
 ἐν ἔργοις, οἱ δὲ γέροντες ξυγκαθιέντες τοῖς νέοις εὐ-  
 τραπελίας τε καὶ χαριεντισμοῦ ἐμπίπλονται, μιμού-  
 μενοι τοὺς νέους, ἵνα δὴ μὴ δοκῶσιν ἀηδεῖς εἶναι μη-  
 δὲ δεσποτικοί. Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. Τὸ δέ γε, ἦν δ' ἐγώ,  
 ἔσχατον, ὦ φίλε, τῆς ἐλευθερίας τοῦ πλήθους, ὅσον  
 γίγνεται ἐν τῇ τοιαύτῃ πόλει, ὅταν δὴ οἱ ἐωνημένοι  
 καὶ αἱ ἐωνημέραι μηδὲν ἤττον ἐλεύθεροι ὡσι τῶν  
 πρὸς γυναῖκας ὅση ἡ ἰσονομία καὶ ἐλευθερία γίγνεται,  
 ολίγου ἐπελαθόμεθ' εἰπεῖν. Οὐκοῦκ κατ' Αἰσχύλον, ἔφη,  
 ἐροῦμεν ὅ τι νῦν ἦλθ' ἐπὶ στόμα; Πάνυ γε, εἶπον, καὶ  
 ἔγωγε οὕτω λέγω· τὸ μὲν γὰρ τῶν θηρίων τῶν ὑπὸ τοῖς  
 ἀνθρώποις ὅσα ἐλευθερώτερα ἔστιν ἐνταῦθα ἢ ἐν  
 ἄλλῃ, οὐκ ἂν τις πείθοιτο ἀπειροσ· ἀτεχνῶσ γὰρ αἱ τε  
 κύνες κατὰ τὴν παροιμίαν οἰαίπερ αἱ δέσποιναί γίγ-  
 νονται τε δὴ καὶ ἵπποι καὶ ὄνοι, πάνυ ἐλευθέρως καὶ  
 σεμνῶσ εἰθισμένοι πορεύεσθαι, κατὰ τὰς ὁδοὺς ἐμ-  
 βάλλοντες τῷ ἀεὶ ἀπαντῶντι, εἰ μὴ ἐξίστηται· καὶ  
 τὰλλα οὕτω μεστὰ ἐλευθερίας γίγνεται.

(41) CIC., *De re pub.* I 31, 47 - 49

(42) CIC., *De re pub.* II 23, 43: *Desunt omnino ei populo multa, qui sub rege est, in primisque libertas, quae non in eo est, ut iusto utamur domino, set ut nul<lo>...*  
 Segons D'ORS, *CIC. Sobre la República*, p. 108, nota 227, aquest és el concepte genuí de la tradició romana: els esclaus són els únics que tenen amo; els fills són, per això, "liberi" per excel·lència, perquè tenen un pare amb "potestas", però de cap manera un amo.

(43) VALENTE , *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, p. 388-389

(44) MICHEL , "Les origines romaines de l'idée de tolérance", p. 436

(45) CIC., *Pro Flaco*, 15 - 18: *Opifices et tabernarios et omnem illam faecem ciuitatum...*

(46) CIC., *De leg.* III 17, 38

(47) MICHEL , *La Philosophie Politique d'Auguste à Marc Aurèle*, p. 30

(48) CIC., *De re pub.* I 33, 50: *Ceteras vero res publicas ne appellandas quidem putant iis nominibus, quibus illae sese appellari velint. Cur enim regem appellem Iovis optimi nomine hominem dominandi cupidum aut imperii singularis, populo oppresso dominantem, non tyrannum potius? Tam enim esse clemens tyrannus quam rex inportunus potest...*

I encara, *op. cit.* II 26, 47-48: Videtisne igitur, ut de rege dominus extiterit uniusque vitio genus rei publicae ex bono in deterrumum conversum sit? Hic est enim dominus populi, quem Graeci tyrannum vocant; (...) simul atque enim se inflexit hic rex in dominatum iniustio-rem, fit continuo tyrannus, quo neque taetrius neque foedius nec dis hominibusque invisius animal ullum cogitari potest; qui quamquam figura est hominis, morum tamen immanitate vincit beluas. Quis enim hunc hominem rite dixerit, qui sibi cum suis civibus, qui denique cum omni hominum genere nullam iuris communionem, nullam humanitatis societatem velit?

- (49) VALENTI FIOLE, "Introducció" a CIC., *Dels deures*, p. XII
- (50) SYME, *Roman Revolution*, p. 65
- (51) MICHEL, *Histoire des Doctrines Politiques à Rome*, p. 118
- (52) D'ORS a CIC., *Sobre la República*, p. 67; GUILLEN a CIC., *Sobre la República. Sobre las Leyes*, p. 31; FERRERO a CIC., *Lo Stato. Le Leggi. I Doveri*, p. 205
- (53) CIC., *De re pub.* I 27, 43
- (54) *op. cit.* I 45, 69
- (55) *op. cit.* I 32, 49
- (56) Singularment a CIC., *De leg.* I 10, 29 - 36, on trobem fragments com aquest: *Etenim ratio, qua una praestamus beluis, per quam coniectura valemus, argumentamur, refellimus, disseruimus, conficimus aliquid, concludimus, certe est communis, doctrina differens, discendi quidem facultate par.*
- (57) Pàg. 172
- (58) CIC., *De invent.* 2, 166
- (59) D'ORS, "Introducción" a CIC., *Sobre la República*, p.17
- (60) SYME, *Roman Revolution*, p. 27
- (61) CIC., *Ad fam.* IV 14, 1: *Ego autem, si dignitas est bene de re publica sentire et bonis viris probare quod sentias, obtineo dignitatem meam; sin autem in eo dignitas est, si quod sentias aut re efficere possis aut denique libera oratione defendere, ne vestigium quidem ullum est reliquum nobis dignitatis.*
- (62) Pàg. 101
- (63) MICHEL, *La Philosophie Politique d'Auguste à Marc Aurèle*, p. 18

- (64) MICHEL, *op. cit.*, p. 19
- (65) SYME, *Roman Revolution*, p. 306
- (66) POLIBI, *Història* VI 47, 1  
 ἔγὼ γὰρ οἶμαι δὴ ἀρχὰς εἶναι πάσης πολιτείας, δι'  
 ὧν αἰρετὰς ἢ φευκτὰς συμβαίνει γίνεσθαι τὰς τε  
 δυνάμεις αὐτῶν καὶ τὰς συστάσεις· αὐταὶ δ' εἰσὶν  
 ἔθνη καὶ νόμοι
- (67) WOOD, *Cicero's social and political thought*, p. 66
- (68) CIC., *De re pub.* V 1, 2: *Quid enim manet ex antiquis moribus, quibus ille dixit rem stare Romanam? quos ita oblivione obsoletos videmus, ut non modo non colantur, sed iam ignorentur. Nam de viris, quid dicam? Mores enim ipsi interierunt virorum penuria, cuius tantimali non modo reddenda ratio nobis, sed etiam tamquam reis capitis quodam modo dicenda causa est. Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rem publicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus.*
- (69) *Ibid.*
- (70) D'ORS, "Introducción" a CIC., *Las Leyes*, p. 37
- (71) ALFÖLDY, *The Social History of Rome*, p. 86
- (72) ALFÖLDY, *op. cit.*, p.82 ss.; BRUNT, *Social Conflicts in the Roman Republic*, p. 27-36 i WOOD, *Cicero's Social and Political Thought*, p. 38 ss.
- (73) BERANGER, *Principatus*, p. 92
- (74) MAFFII, *Cicerón y su Drama Político*, p. 79 ss.
- (75) CIC., *Catil.* II 9, 19
- (76) CIC., *Catil.* IV 7, 15
- (77) CIC., *Catil.* IV 10, 22
- (78) ACHARD, *Pratique Rhétorique et Idéologie Politique dans les Discours "Optimates" de Cicéron*, p. 38 - 39
- (79) UTCHENKO, *Cicerón y su tiempo*, p. 188, 283 i 302
- (80) BRUNT, *Social Conflicts in the Roman Republic*, p. 182
- (81) NICOLET, *L'Ordre Equestre à l'Epoque Républicaine*, p. 650
- (82) SYME, *Roman Revolution*, p. 29
- (83) CIC., *De re pub.* II 42, 69; el darrer paràgraf s'obté de la transcripció feta per S. AGUSTI, *De Civ. Dei* 2, 21

- (84) *CIC.*, De re pub. III 13, 23
- (85) *BERANGER*, Principatus, p. 91
- (86) *ACHARD*, Pratique Rhétorique et Idéologie Politique dans les Discours "Optimates" de Cicéron, p. 72
- (87) *BELLARDI*, "Introduzione" a *CIC.* Le Orazioni, p. 16
- (88) *NICOLET*, L'Ordre Equestre à l'Epoque Républicaine, p. 697

6. ELS SUBJECTES PRIVILEGIATS:  
EL SAVI NEOACADEMIC I ELS "PRINCIPES"

## 6.1. EL SAVI I L'OPINIO

Analitzats els elements que actuen com a postulats, com a objectius ideals i com a criteris possibles de l'epistemologia i la filosofia política ciceronianes, ens resta conèixer quins són els subjectes o agents que Ciceró considera privilegiats en els respectius àmbits per fer efectiva i real la doble proposta teòrica presentada. Cal indicar que l'adjectiu "privilegiat" no té *només* connotacions socials, sinó també i fins destacadament intel·lectuals, com es pot deduir d'allò que s'ha exposat i especialment del que hem de veure tot seguit.

Assenyala Achard (1) que, de l'anàlisi dels discursos polítics de Ciceró, es pot deduir que espera dels seus amics polítics -de l'àmplia gamma dels "optimates / boni uiri"- que, com a defensors de la res publica -pel fet d'ésser-ho i per a ser-ho en condicions- tinguin "consilium", "prudentia" i "sapientia". "Consilium" seria la capacitat d'adoptar decisions, "prudentia", la de triar una conducta amb fonament en l'experiència i l'última però fonamental, la "sapientia", com a judici sa o assenyat sobre les coses; i diem fonamental en el sentit estricte, com a base de les altres dues, en la mesura que prendre decisions i mantenir una determinada conducta són derivacions necessàries del judici previ sobre totes les coses.

Segons això, que, com s'ha dit, es planteja en relació amb l'acció política, la saviesa es constitueix en la



qualitat epistemològica i política radical, la que permet inspirar la millor acció possible després d'obtenir el millor coneixement o judici possible de les coses.

Això es dedueix també de l'entrellat del nostre estudi fins al moment present en la mesura que hem vist Ciceró delerós d'una veritat ideal -aspiració essencial de la saviesa perfecta- i proposant uns criteris de probabilitat per assolir si més no una versemblança -satisfacció moderada d'una saviesa imperfecta, però única possible-; aquesta saviesa és la qualitat que defineix el subjecte privilegiat o agent principal d'una acció epistemològica i també d'una acció política; és en ell, doncs, que concentrarem ara el nostre interès per conèixer quina és l'última previsió teòrica que Ciceró fa de les possibilitats de fer efectives "in re" les aspiracions a una veritat probable o versemblança que fonamenti l'assoliment polític d'un sistema equilibrat de poders i consensuador de voluntats ciutadanes.

En l'ordre epistemològic, primerament, Ciceró recorre a la figura concreta del "sapiens", com ho fa tota la filosofia clàssica, particularment l'hel·lenística que ell ha conegut tan àmpliament; tot i que en parla sovint, el fet és que el resultat global de la seva filosofia no produeix ni de lluny una figura del savi amb perfils tan forts i protagonisme tan destacat com les dels savi estoic o el savi epicuri; en aquestes dues escoles el savi és sobretot una figura concreta i individualitzada, que concentra les virtuts que cada una d'elles consideren constitutives de la saviesa i la vida

virtuosa; sense excloure que Ciceró pogués pensar alguna vegada en un "sapiens" neoacadèmic que actués com a figura alternativa o fins contradictòria de les altres, creiem que el conjunt de la seva obra no fa pensar tant en savis individuals i models concrets de vida intel·ligent i virtuosa com en una idea genèrica referida més a un col·lectiu no personalitzat, com suggereix Boyancé (2), o en la qualitat abstracta més que en les persones qualificades en exclusiva amb aquesta noble atribució.

Tenint present, doncs, aquesta relativització del perfil personal del savi, podem referir-nos a ell -que sobreentendrem que es tracta sempre del savi d'inspiració neoacadèmica-, en primer lloc per contrast amb les altres figures de savi, singularment l'estoica que és l'única que Ciceró, almenys externament, respecta. La primera ja la coneixem des que hem parlat del dubte:

*Nec inter nos et eos qui se scire arbitrantur quidquam interest nisi quod illi non dubitant quin ea vera sint quae defendunt, nos probabilia multa habemus, quae sequi facile, adfirmare vix possumus. (3)*

Es la diferència radical, de la qual sorgiran les altres: els altres creuen estar segurs de saber -són "savis" que no dubten-, mentre que nosaltres -els teòrics o savis de la Nova Acadèmia- no gosem afirmar, només seguir allò que trobem probable. La diferència es produeix ja en el que podríem anomenar "actitud de confiança epistemològica", que, com a tal actitud, és fins i tot prèvia al mateix procés racional; en contrast amb ella, tacada d'una certa irracionalitat en la banda neoacadèmica, s'erigeix l'altiva figura del savi

estoic, per al qual és molt definida la frontera entre la veritat i la seva possessió -la saviesa- ,d'una banda, i l'error, la ignorància i també l'opinió, de l'altra:

*E quo sensibus etiam fidem tribuebat, quod, ut supra dixi, comprehensio facta sensibus et vera esse illi et fidelis videbatur, non quod omnia quae 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 rarionem inveniendam viae aperierentur. Errorem autem et temeritatem et ignorantiam et opinionem et suspensionem, et uno nomine omnia quae essent aliena firmae et constantis adensionis, a virtute sapientiaque removebat. (4)*

La síntesi de la posició epistemològica de Zenó, l'estoic, es concentra en la veracitat que porta l'aprehensió dels sentits -la representació catalèptica- constituïda com a norma de ciència i fonament dels raonaments, en oposició a "tot allò que fos estrany a un assentiment constant i ferm"; és a dir, l'error, la temeritat o gosadia, l'opinió i la conjectura, queden segregades per Zenó de la virtut i la saviesa; d'on deduïm que el savi estoic no solament no vol viure en l'error, sinó que tampoc ho pot fer -perquè hi queden assimilades- en la gosadia d'actuar per indicis probables, en l'opinió no plenament segura d'allò que diu o en la conjectura que expressa possibilitats explicatives d'un fenomen sense tancar-ne la solució. Creiem que no pot quedar més ben expressada la contrafigura del savi neoacadèmic en relació amb l'estoic; ambdós rebutgen l'error, però el neoacadèmic accepta el terreny intermig amb la veritat d'una certa gosadia d'actuar amb inseguretats, d'opinar amb un marge d'error possible o de conjecturar per suplir provisionalment

la completa ignorància.

Un altre element de contrast entre les dues figures és el referent al problema de l'actuació pràctica, que, segons els estoics, es veuria impedita per la inseguretat cognoscitiva que accepten els neoacadèmics. Ens hi hem referit anteriorment (5); l'estoic reclama que el savi tingui principis per a la vida, sense els quals no podria passar-la o simplement viure-la. Contra això, ja hem esmentat (6) i ha quedat insinuada ara mateix la gosadia acadèmica d'actuar des de la probabilitat, considerant-la més que suficient per inspirar i impulsar l'acció; aquesta probabilitat actua, com sabem, després d'haver suspès un assentiment que -amb un bon "retorqueo argumentum"- troba la seva raó en "evitar la gosadia" d'adherir-se a la falsedat o defensar, sense admetre ni un dubte, allò que no hagi estat vist i conegut amb suficient profunditat:

*Quid est enim temeritate turpius aut quid tam temerarium tamque indignum sapientis gravitate atque constantia quam aut falsum sentire aut quod non satis explore perceptum sit et cognitum sine ulla dubitatione defendere? (7)*

Arguments com aquest li permeten a Ciceró establir una comparança directa i explícita entre "el vostre i el nostre savi":

*Quaeret igitur haec et vester sapiens et hic noster, sed vester ut adsentiatur credat adfirmet, noster ut vereatur temere opinari praeclareque agi secum pudet si in eius modi rebus veri simile quod sit invenerit. (8)*

Un element aparentment contradictori és el de la por que el savi neoacadèmic sembla que té d'"opinar"; això contradiria

bona part d'afirmacions nostres anteriors i, especialment, del que constitueix l'eix d'aquest apartat: la condició d'"opinador" del nostre savi; la solució de la contradicció és l'adverbi "temere": certament, una cosa és defensar, contra el dogmatisme estoic, el dret del savi a opinar -sense que això degradi la seva figura-, i una altra cosa invitar el savi a opinar de qualsevol manera, temeràriament i contra tota mesura; prova que Ciceró accepta aquesta posició és que el final del fragment ratifica la coneguda conformitat amb la versemblança -aproximació i semblança de veritat, fonament de l'opinió- com a objectiu personalment satisfactori per al savi.

Amb tot i el contrast accentuat que en l'ordre estrictament epistemològic es dona entre un i altre savi, hi ha punts d'aproximació que Ciceró recull positivament, perquè contenen, a més de la coincidència teòrica, connotacions molt grates per a ell d'ordre emotiu: concretament, en allò que fa referència a la "vocació pràctica" del savi, Ciceró troba un bon aliat en l'estoic -certament, moderat- Paneci, tan vinculat al seu admirat Cercle dels Escipions. Ell és, en efecte, qui, amb la seva teoria dels deures mitjans de la vida normal, *καθήκοντα*, traduït "media officia" per Ciceró, prepara un acostament de l'ideal de savi estoic a una dimensió pràctica molt més humana i realista. L'estoïcisme de Zenó situava l'idea de virtut en l'assoliment d'un bé suprem pràcticament inaccessible, el *κατόρθωμα*, que Paneci considera allunyat de les possibilitats reals de compliment en la vida humana. Si Zenó predicava una austera crida a

"viure conseqüentment", Paneci la reafirma, però amb l'afegit de "conforme a la natura integral", és a dir, conforme amb un ser humà que és alguna cosa més que una pura espiritualitat racional. En relació amb això, diu Valentí Fiol (9):

*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 assegurí a cada moment la subordinació adequada dels impulsos inferiors a la raó guiadora. El savi, per tant, no serà ἀπαθής, sinó εὐθυμος, amb l'alegria que dóna l'expansió de les facultats pròpies, de la pròpia εὐέργεια; la εὐέργεια 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 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 significués activitat espiritual desinteressada, el cercle d'Escipió troba la fórmula que permet d'aliar els dos tipus d'activitat.*

Aquesta és la idea que Ciceró recollirà fervorosament, de la qual fa reiterada i argumentada defensa teòrica, com ja hem analitzat (10). Seleccionem una de les moltes mostres d'admiració a la dimensió pràctica del saber, que no hem de confondre amb el pragmatisme barroer de qui menysprea l'especulació -com sembla que feia Cató el Vell-, sinó amb l'actitud de qui, després de lloar-la sincerament i solemnement, no pot deixar de pensar que el savi també con-viu:

*Quomque se ad civilem societatem natum senserit, non solum illa subtili disputatione sibi utendum putabit, sed etiam fusa latius perpetua oratione, qua regat populos... (11)*

i segueix una llarga llista d'accions socials concretes que el savi, des del seu saber, pot efectuar en benefici col·lectiu; ens sembla de gran interès remarcar l'enllaç teòric d'aquesta dimensió pràctica: en efecte, Ciceró no "salta" de la teoria a la pràctica amb una simple il·lació

argumental, que en altres llocs sí que fa servir, del tipus "tot el discurs dels filòsofs no ha aportat tanta utilitat als negocis humans com satisfacció als ocis" (12), sinó que invita a "eixamplar el discurs", amb la qual ampliació aconseguixi governar i tots els altres fins pràctics que segueixen en aquell text; és a dir, presenta l'acció pràctica com a "inherent" al discurs teòric -la "subtil discussió especulativa"- degudament estès i sostingut -*fusa latius perpetua oratione*-; creiem que constitueix una mostra de pragmatisme intel·lectualista tan allunyat de l'intel·lectualisme pre-idealista de Sòcrates, d'una banda, com dels pragmatismes contemporanis, tant els d'inspiració empirista com els d'inspiració revolucionària, de l'altra. L'opinió de Valente (13) és que Ciceró substitueix el savi grec pel legislador romà com a "savi pràctic": la idea és gràfica, però creiem que no és del tot fidel a aquest esperit que acabem d'expressar, segons el qual Ciceró -que posa molt alta la funció legisladora i de govern- manté sempre, tant en la pràctica de la seva vida com en les formulacions teòriques, una perpètua comunicació del vessant pràctic amb el teòric, fins arribar a l'afirmació comentada, on la pràctica és *ampliació i difusió* de la teoria; la riquesa -i no poca frivolitat- de la producció ciceroniana permet trobar textos que fonamentin tesis menys complaents amb el respecte de Ciceró a la teoria, però no són menys certes les possibilitats de mostrar, com ho estem fent, una més seriosa actitud de respecte a la base teòrica de l'activitat

pràctica; aportem-ne una menys lligada a l'exaltació retòrica del context de la cita anterior, que forma part d'una mena d'himne a la saviesa; aquesta altra també pertany al mateix tractat sobre les lleis (14) i diu que

*ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam;*

és a dir, que una ciència tan eminentment pràctica -sobretot per a un romà- com el dret ha de pouar-se en la profunditat del saber més especulatiu i teòric, la filosofia; seria difícil sostenir, doncs, que es renuncia a un cert tipus de saviesa, en el seu sentit més tradicionalment especulatiu, en l'obra -i la vida, cal recorda-ho- de Ciceró. Dit altrament, i retrobant la figura del savi que ens ocupa, el seu és un savi teòrico-pràctic, més que un simple savi pràctic.

Ciceró, que no pot resistir la temptació de recórrer a mètodes extra-racionals d'exposició de les seves teories en trobar-se amb els límits del coneixement, dedica l'única part que es va conèixer sempre del tractat *De re publica*, el *Somnium Scipionis*, a sostenir, entre altres, la tesi de l'encadenament del savi a la terra, justament perquè s'ocupi -ben platònicament, en el fons com en la forma- de servir els interessos col·lectius des de la seva superior visió -*Θεωρία*- de la realitat.

En contrast amb aquesta perspectiva idealitzant i mitològica de la tesi del savi teòrico-pràctic que Ciceró proposa, Wisniewsky pren fonament a *De finibus bonorum et malorum*, I 23-25 per argumentar la seva opinió, segons la qual Ciceró hauria encara fet una aportació personal a



aquest plantejament panecià de la unió de teoria i pràctica en el savi donant relleu a un element que per a l'estoic era menyspreable:

*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.(15)*

Es una opinió que subratlla la importància que Ciceró atribueix a l'activitat pràctica del savi, que es veuria premiada també amb el plaer; ens sembla, d'altra banda, ben coherent amb la permanent voluntat de combatre l'altre savi, l'epicuri, que sostenia justament la tesi contrària, segons la qual el plaer que només pot donar una vida tranquil·la exclou necessàriament la dedicació als afers públics.

Ara bé: el problema és amb quin bagatge el nostre savi enfronta la complexitat de la realitat pràctica, particularment la de la política. Sabem que és un savi que, per no adherir-se temeràriament a la falsedat o a allò que no es veu prou clar, practica el dubte i suspèn l'assentiment, com hem vist més amunt; també sabem que es conforma amb la prova de la versemblança com a criteri d'acció: però en la ment del savi, quin resultat dona aquesta primmirada actitud? Ciència, opinió, ignorància? I quin efecte produirà en ell: impuls, paràlisi, indiferència?

*Quaecumque res eum sic attinget ut sit visum illud probabile neque ulla re impeditum, movebitur. Non enim e saxo sculptus aut e robore dolatus; habet corpus, habet animum, movetur mente, movetur sensibus, ut esse ei vera multa videantur, neque tamen habere insignem illam et propriam percipiendi notam, eoque sapientem non adsentiri, quia possit eiusdem modi existere falsum*

*aliquod cuius modi hoc verum.* (16)

El fet que moltes coses "li semblin" veritat - siguin versemblants - és motor per a ell, que, gràficament explicat, ni és de pedra ni de roure, sinó sensiblement humà. Tant, que també el conturba la varietat de les opinions dels homes(17), especialment la dels savis (18); però la turbació que s'origina perquè creu que, finalment, la veritat és una i no és senyal d'ella tanta diversitat de parers, no el porta ni a la desesperació, la inhibició o la indiferència -que és la temptació del savi epicuri- ni al refugi utòpic del dogma del savi estoic: contra l'un i contra l'altre mantindrà justament la naturalitat i fins bondat d'un saber precari, un saber a mitges, com és l'opinió mateixa; això és el que tenim, això és el que podem tenir: siguem-ne conscients i articulem un sistema de millorament, equilibri i complementarietat de les opinions, vindrà a dir; o, com diu Utchenko (19), entre l'ideal del savi perfecte i l'home desinteressat o el dolent, posem-hi el "uir bonus" -savi neoacadèmic- que procura "fer el possible" des de la seva més ponderada opinió, articulada amb d'altres -via "consensus omnium bonorum"-; i és que, finalment, Ciceró -en directa confrontació amb la severitat dogmàtica, autoritària, del savi estoic que iguala l'opinió amb l'error total segons hem vist- s'atrevirà a proclamar la noblesa de la condició "opinadora" del neoacadèmic, d'ell mateix:

*Ego vero ipse et magnus quidem sum opinator (non enim sum sapiens).* (20)

Atesa la bona opinió, prou alta, que tenia d'ell mateix, és

obvi que pretén que es consideri la qualitat noble de l'opinador neoacadèmic, alhora que es distancia del concepte tan apropiat sobretot pels estoics del "sapiens" que, per definició, no pot opinar, perquè perdria la seva condició de savi. Però, lluny de conformar-se amb deixar la saviesa com a monopoli estoic, com a prova que la negativa de considerar savi el neoacadèmic no era sinó un recurs retòric per colpir el lector i subratllar el contrast amb l'"opinador sum", al final de les *Academicae* recupera la denominació de "sapiens" per al neoacadèmic i precisa, sense dir-ho, el que podem considerar un segell de qualitat socràtica per a ell:

*Egone (...) ad patris revolvor sententiam, quam quidem ille Carneadem esse dicebat, ut percipi nihil putem posse, adsensurum autem non percepto, id est opinaturum, sapientem existumem, sed ita ut intellegat se opinari. (21)*

El savi neoacadèmic, doncs, no "percep", no té representacions catalèptiques que li assegurin la veritat i ha d'opinar i opina amb orgull -"magnus opinator sum"-, però de tal manera que sap que opina: magnífica transposició del socràtic saber que no se sap; amb això Ciceró està suggerint la superioritat intel·lectual del savi neoacadèmic per damunt de l'altiu savi estoic, que, com aquells atenesos burxats pel fibló de Sòcrates, eren menys savis que ell *només* perquè ell coneixia els límits del seu saber. Entre Sòcrates i Nicolau de Cusa, Ciceró haurà donat una altra versió de "docta ignorantia" amb la seva teoria del "savi que opina sabent que opina". Per a ell, però, no serà ni el trampolí cap al coneixement de les definicions-essències dels conceptes, ni cap a l'aproximació gradual i mai assolida amb una veritat transcendent i una

creença religiosa , sinó cap a la més modesta dimensió de l'acció política al servei de la res publica.

6.2. "OPTIMATES" I "BONI VIRI", COM A SUPORT DE LA  
RES PUBLICA

La gran força social -és discutible si "partit polític"- que Ciceró considera destinada a sostenir la res publica amenaçada són els "optimates", el grup dels "millors"; analitzarem el sentit d'aquest concepte i anticipem que és prou elàstic com per permetre'n un ús variable, a mig camí de significacions partidistes, o morals, o simplement sociològiques; des d'aquest punt de vista més fred, semblaria que Ciceró, que va fer l'opció política de sumar-s'hi, de fet no hi pertanyia per naixement; en principi, la significació més estricta del mot el reduiria a l'àmbit de les grans famílies nobles de la Urbs; però veurem que aquesta significació no és la que li reconeix Ciceró, que al llarg de la seva vida farà un esforç teòric i propagandístic a favor de l'ampliació màxima possible del concepte.

Aquella idea, però, que associarà sempre a l'ús del mot "optimates" és la de suport i defensa de la res publica, com a institució tradicional del govern constitucional romà; en aquest sentit podem dir que constitueix, no un sinònim del "sapiens" neoacadèmic -interpretació que no troba peu en l'obra de Ciceró-, però sí un coixí social de l'acció política d'aquell savi: en realitat, doncs, el seu coixí social o "medi natural" en el qual conrear, ampliar i difondre la seva "opinió" sobre el desenvolupament de la vida social dintre de les institucions tradicionals republicanes.

Diu, en aquesta línia de suport o garantia de la res publica:

*Continet enim rem publicam, consilio et auctoritate optimatum semper populum indigere; (22)*

que el poble, doncs, necessiti la guia autoritzada dels "optimates" és una garantia de manteniment de la mateixa res publica: és molt forta la desconfiança que aquesta idea, expressada d'aquesta manera contrastada "populus - optimates", comporta en relació amb la capacitat d'autososteniment de l'essència de la res publica; cal recordar, en efecte, que és el poble qui la constitueix com a consentiment entorn d'un dret i com a interès comú. Però el mateix poble, que ja necessita el joc de contrapesos de la constitució mixta de govern, a més, necessita d'una guia autoritzada per preservar la normalitat i la supervivència de la institució: aquest és el paper reservat als millors, entre els quals s'arriba a comptar per voluntat i mèrits propis el mateix Ciceró; justament ell defensarà sempre, amb un noble intent d'evitar el perill oligàrquic i, alhora, treballar per la "concordia ordinum", que els "millors" ho poden ser per rang social o naixement, però també i fins principalment, com recorda Maffii, pel valor i les virtuts adquirides amb l'esforç personal: això el conduirà, com veurem, a eixamplar tant la noció d'"optimates" que acabarà -si no substituïda del tot, gairebé- transformada en la de "boni uiri".

Abans, però, interessa aturar-se breument en l'anàlisi del concepte d'"optimates": no hi ha acord entre els investigadors sobre la naturalesa d'aquest grup de ciutadans: salvada la seva significació genèrica gairebé sinònima

d'"aristocràcia", el debat resta obert sobre si es pot dir que arribaren, especialment en els últims anys de la república, a constituir i funcionar com un veritable partit polític: Achard (24), conscient que té moltes opinions en contra, sosté que eren un veritable partit -com ho podia ser aleshores, ben diferent dels actuals, però un partit polític al capdavant-; Taylor (25), però, considera que no ho eren simplement perquè no hi actuaven, com a partit; el grup dels optimates, i és opinió que comparteixen Syme y Utchenko, entre molts altres, era un important element de la complexa estructura socio-política romana, especialment rellevant pel seu paper confrontat amb els "populares" -que sí que s'acostaven més a les formes de partit polític-, però difós en una xarxa múltiple de relacions familiars, clientelars, econòmiques, que desdibuixaven el perfil d'una hipotètica associació organitzada de caràcter polític. De fet, el mateix Achard rebaixa el seu propi plantejament en reconèixer que no tenien tant un programa comú i definit, com unes "reaccions" semblants i que no s'"era" optimas, sinó que hom s'hi "comportava", com un optimas (26); és curiós el fet que fos Ciceró -el menys combatiu per un grup d'"optimates" organitzat en forma tancada- el que arribés a definir més que ningú el que hauria pogut passar per un programa polític d'aquest grup, ben diferent i contraposat amb el dels "populares": màxims poders per al Senat; ús regular del "Senatus Consultum Ultimum" o decret senatorial amb força executiva immediata; manteniment de les institucions tradicionals amb l'esperit dels "mores maiorum"; resistència

a l'aprovació de lleis de reforma agrària, de perdó dels deutes -gran obsessió "popular"-, de poders excepcionals; contraris també al vot secret; i, finalment, molt més concentrats en la defensa de dignitats i privilegis que en la defensa dels drets del poble i la seva llibertat. En resum, un programa estricte de partit conservador (27), al qual aporta com a especificitat pròpia la gran proposta de la "concordia ordinum", que certament ultrapassava els desitjos oligàrquics dels "optimates" més estrictes, com podien ser un Cató o un Bíbul. Sembla, de totes maneres, que des d'un punt de vista d'interessos polítics dels mateixos "optimates", l'ampliació de la seva implantació social, obrint-se al grup cada cop més poderós dels "equites", com proposava Ciceró, no era desencaminada: altrament, s'havien de veure condemnats a una daurada marginació, davant la força financera i social dels cavallers i sota l'empenta revolucionària dels populars; en aquest sentit, Ciceró va anticipar-se, també en això, a la visió integradora dels dos ordres que consumarà August, que arribarà a incorporar l'ordre equestre al vell lema republicà, transformat en "Senatus Equester Ordo Populusque Romanus".

Fos poca o molta l'estructuració i tancament del grup aristocràtic i conservador -que s'unia més per reacció que per decisió pròpia, segons tots els indicis-, el fet és que Ciceró l'hem vist reaci a cap mena de temptació oligàrquica dura, que interpreta com un desequilibri de la constitució mixta i que, amb la incorporació personal del punt



programàtic de la "concordia ordinum" al programa dels conservadors més estrictes, els ultrapassa; aquesta manca d'identificació plena amb ells, que porta Carcopino a acusar-lo de vel·leïtats populars quan li convé (28), de fet el portarà de mica en mica a la transformació del concepte d'"optimates" -massa aristocratitzant i, doncs, segregador-cap al de "boni uiri"; l'opinió d'Achard és que no s'ha de perdre mai de vista que el nucli dels "boni uiri" continuen essent els "optimates" de sempre i, sobretot, que allò que Ciceró espera del seus "boni" ("uiri" o "ciues") és que estimin i protegeixin la res publica tradicional i tinguin "grauitas" i "fides", a més de voler fermament el predomini social i polític del Senat : en l'acurat anàlisi que fa d'aquest concepte, destaca (29) les múltiples significacions que, segons diversos contextos, va adquirint l'ús d'aquesta expressió per Ciceró: pot ser els millors del bon partit, els qui tenen qualitats morals i sentit social d'excel·lència, els coratjosos, actius i útils al servei dels fins nobles de la res publica, els que compleixen a la perfecció la missió que se'ls encomana, els qui tenen fidelitat, integritat i capacitat d'esforç i fins i tot els adeptes a la filosofia o aspirants a la saviesa, gairebé el savi mateix; la qual cosa ens confirma en aquella primera impressió de considerar aquests ciutadans com la base social en la qual el savi neoacadèmic viu com en el medi natural propi, tant que gairebé s'identifiquen; conclou Achard la seva anàlisi, dient:

*Ainsi qualifier quelqu'un de "bonus", c'est tout à la*

fois le louer pour ses qualités morales, pour sa conduite politique et rendre honneur à sa position dans la cité. (30)

Ciceró mateix ja va deixar una rica descripció dels "boni uiri" com a ampliació de la primera noció d'"optimates"; de fet, introdueix la seva descripció després d'haver afirmat que hi ha dues menes de gent que s'ocupen dels assumptes de la res publica; d'una banda, els populars i de l'altra, els "optimates"; i diu d'aquests:

*Quis ergo iste optimus quisque? Numero, si quaeris, innumerabiles -neque enim aliter stare possumus-; sunt principes consili publici, sunt qui eorum sectam sequuntur, sunt maximorum ordinum homines, quibus patet curia, sunt municipales rusticique Romani, sunt negoti gerentes, sunt etiam libertini optimates. Numerus, ut dixi, huius generis late et varie diffusus est, sed genus universum -ut tollatur error- brevi circumscribi et definiri potest. Omnes optimates sunt qui neque nocentes sunt, nec natura improbi nec furiosi, nec malis domesticis impediti. (...) Haec qui pro virili parte defendunt, optimates sunt, cuiuscumque sunt ordinis. (...) Huic hominum generi fateor, ut ante dixi, multos adversarios, inimicos, invidos esse, multa proponi pericula, multas inferri iniurias, magnos esse experiendos et subeundos labores. (...) Concludam illud de optimatibus eorumque principibus ac rei publicae defensoribus, vosque, adulescentes, et qui nobiles estis, ad maiorum vestrorum imitationem excitabo, et qui ingenio ac virtute nobilitatem potestis consequi, ad eam rationem in qua multi homines novi et honore et gloria floruerunt cohortabor. Haec est una via -mihi credite- et laudis et dignitatis et honoris, a bonis viris sapientibus et bene natura constitutis laudari et diligi; nosse discriptionem civitatis a maioribus nostris sapientissime constitutam; (...) Senatum rei publicae custodem, praesidem, propugnatores collocaverunt, huius ordinis auctoritate uti magistratus et quasi ministros gravissimi consili esse voluerunt; senatum autem ipsum proximorum ordinum splendorem confirmare, plebis libertatem et commoda tueri atque augere voluerunt. (31)*

El compendi creiem que és rodó, i ens permet confirmar el que globalment veníem dient i precisar-ho millor: primer, un aspecte quantitatiu: diu que són molts, amb evidents ganes de

suggerir una força política que sabia que no tenia; que són un grup definit, a més, segons la idea de "sectam sequuntur"; però que la seva constitució resulta que és un conglomerat veritablement plural: des dels membres dels dos grans ordres, no solament el primer, fins als procedents dels municipis italians, del camp, dels negocis i també lliberts; en realitat, de totes les condicions és possible accedir a la condició genèrica d'"optimas", i queda tan genèrica que per això en el mateix text i en molts d'altres ja la defineix més com a condició de "bonus uir": fins al punt que la primera noció que en dóna, per tal d'assegurar el màxim possible d'integració, és en forma negativa -no fan mal- o molt genèrica -naturalesa bondadosa i tranquil·la i manca de problemes domèstics-; la qual condició és lògic que tingui enemics i resulti àrdua: així queda consumat el contrast, que sovint utilitzarà, dels "boni" respecte als "improbi"; la part final torna a insistir en el que no deixa, com hem dit abans, de ser el nucli de la seva concepció de l'"optimas-bonus uir": una línia d'actuació política que té com a nord la glòria personal -amb una al·lusió als "homines noui" com ell- assolida en el servei a la res publica tradicional, tot esperant l'elogi de l'home bo i savi i posant el Senat en l'esplendor de la direcció de la res publica per tutelar, també, la llibertat i interessos de la plebs.

Fidel a la seva voluntat de concòrdia, al seu tractat *De Legibus*, proposarà que aquest important Senat tingui la seva força en una composició que indirectament resulta

d'arrel popular, perquè és format per antics magistrats que havien hagut de passar un cert sedàs de comicis populars:

*Ex iis autem qui magistratum ceperunt quod senatus efficitur, populare <est> sane neminem in summum locum nisi per populum venire, sublata cooptatione censoria. Sed praesto est huius viti temperatio, quod senatus lege nostra confirmatur auctoritas. Sequitur enim: "eius decreta rata sunt". Nam ita se res habet, ut si senatus dominus sit publici consilii, quodque is creverit defendant omnes, et si ordines reliqui principis ordinis consilio rem publicam gubernari velint, possit ex temperatione iuris, cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit, teneri ille moderatus et concors civitatis status, praesertim si proximae legi parebitur; nam proximum est: "is ordo vitio careto, ceteris specimen esto". (...) "Ceteris specimen esto". Quos si tenemus, <tenemus> omnia. (...) Nam licet videre, si velis replicare memoriam temporum, qualescumque summi civitatis viri fuerint, talem civitatem fuisse; quaecumque mutatio morum in principibus extiterit, eandem in populo secutam.(32)*

Recuperem, doncs, la proposta política de la concòrdia associada al discurs ètico-polític del "bonus vir": s'exclou clarament la temptació oligàrquica dura en favor d'un Senat alhora poderós i temperat pel pes indirecte dels comicis populars, que ell considera fórmula d'un "concors civitatis status", en deixar al poble una certa potestat de decidir els que acabaran assolint la condició de senadors, però dipositar en aquests l' autoritat efectiva de decidir sobre el futur de la ciutat; i també la responsabilitat de l'exemplaritat social i fins moral, en demanar que estiguin nets de taca, puix que, com el Plató de les Lleis (33), considera que les ciutats acaben essent i fent allò que són i fan els seus principals ciutadans.

Es comprèn, doncs, que aquests ciutadans -de la vella noblesa, però també amb talents nous de qualsevol procedència- puguin ser considerats en el pensament ciceronià

com a models de ciutadans ideals i autèntic suport de les institucions republicanes, atès que, com recorda Wood (34), se'ls considera dipositaris d'aquell element ja analitzat com a peça clau del sistema, els "mores maiorum".

### 6.3. CONSELL I OPINIO DELS "PRINCIPES"

Hem vist aparèixer al final del darrer text de Ciceró un mot clau: "principes", dels quals diu que tenen la capacitat d'induir el poble a canviar de costums, si primer ho fan ells: pel context, pot considerar-se que són sinònims dels "boni uiri" i dels "optimates", en aquest cas concret: la qüestió primera és si ho són normalment, o si Ciceró dóna un tractament diferenciat a aquesta idea que després, com veurem, resultarà magníficament ben aprofitada pel fundador del nou estat imperial romà, August. Sembla que podem afirmar, amb suport de diversos autors, que la idea de "princeps", com passa sovint en Ciceró, té límits imprecisos que la fan genèrica i ambigua fins al punt de tenir significacions diverses; per això Béranger ens parla de la polisèmia del mot (35), com Boyancé (36); Achard (37) concreta aquesta polisèmia recordant usos que fa Ciceró d'aquest mot: de vegades són els membres més rellevants de la cambra senatorial, particularment els consolars, dotats de la més gran "auctoritas" i altres vegades es refereixen a la totalitat dels seus membres, sense distinció; altres vegades, són tots els "boni uiri" en el sentit ampli esmentat, que poden incloure persones destacades que no vinguin de la gran noblesa de la Ciutat; a voltes són els notables de ciutats estrangeres o, fins i tot, els grans personatges del passat gloriós de la República, per exemple, Leli i Escipió; certament, molts d'aquests sentits no són necessàriament excloents, però desdibuixen el perfil o definició d'aquest

important concepte en el conjunt de l'obra ciceroniana. Tan imprecís és el mot, que justifica una crítica de Jal (38) a la prestigiosa obra de Hellegouarch sobre el vocabulari polític de la Roma republicana, retraient la imprecisió amb què aquest terme hi resta tractat, a diferència de la majoria dels altres. Finalment, per no allargar-nos sobre això, citem Martin (39), qui intenta demostrar la varietat de sentits del mot en diferents èpoques de l'obra de Ciceró, remarcant que és veritat que aprofita un terme d'ús existent, però que ell és qui el "posa de moda" en el mercat de les doctrines polítiques amb l'intent, que després comentarem, que li sigui aplicat justament a ell mateix.

A nosaltres no ens interessa tant intentar vanament una definició exacta d'aquest terme en l'obra de Ciceró, com apreciar-ne la funcionalitat i la connexió que pot tenir amb altres elements epistemològics i polítics que hem anat exposant. Amb aquesta finalitat podem partir, provisionalment i a l'espera d'ulteriors precisions, d'una noció que, no definida enlloc pel mateix Ciceró, es dedueix del pòsit de la seva lectura: "princeps" actuaria com a concentració expressiva, però sobretot filosòfica, de conceptes genèrics que hem conegut com "optimates", "boni uiri" i fins i tot "sapiens" en tant que col·lectiu: aquesta darrera podria ser l'opinió més agosarada, però veurem després com Ciceró associarà el principat i la saviesa directament i com es poden establir paral·lelismes entre els dos conceptes que els aproximen molt; de fet, ja de "sapiens" havíem dit que podia considerar-se no tant una especificació individual o

personalitzada com la idea d'un col·lectiu; aquesta idea del "princeps" com a col·lectiu ha estat ja defensada per estudiosos de la talla de Grenade (40) o Béranger (41) i l'alimenta el propi Ciceró en referir-s'hi la majoria de vegades en forma plural; val a dir, però, que a diferència de l'hipotètic col·lectiu de "sapientes" el de "principes" trobaria materialitzacions més concretes, per exemple, entre els Senadors o, si més no, en el mínim col·lectiu dels Còsols. En qualsevol cas, però, els prínceps no surten contra els bons o els millors, sinó d'entre ells i probablement, com es dedueix de la formació mateixa del mot, es tracta "dels primers" o més destacats d'entre ells, dels millors entre els millors.

Encara que no sigui una qüestió essencial, molts, com hem dit de Martin, es plantegen la motivació de Ciceró en ocupar-se tan sovint d'aquesta idea i addueixen una senzilla resposta: Ciceró pensava en ell mateix i buscava una figura política que li fos escaient i distingida, però allunyada de la detestada figura del dictador o tirà. Tant Grimal (42) com Béranger (43) subratllen que és mèrit de Ciceró haver contribuït a fomentar l'horror al tirà tant de forma directa, amb els seus diversos i furibunds atacs, que ja coneixem, com de forma indirecta, amb la promoció d'una idea de "princeps" que exclou necessàriament -com a tal idea: altra cosa poden ser realitzacions històriques que la invoquin falsament- la condició pròpia de la tirania; la qual, entre altres, té el tret rebutjable de l'arbitrarietat, mentre que el principat, com veurem, es presenta com a garantia de legalitat protegida



per la virtut del príncep; en certa forma es pot dir que és l'anti-tirà, perquè el seu predomini no és imposició de la violència, sinó derivació de la virtut. Que Ciceró pensés en ell mateix, ho demostren afirmacions seves en cartes i discursos del final de la seva vida-no en tractats teòrics-, on l'espontaneïtat revela disposicions que s'amaguen al discurs teòric; així ho resumeix Achard (44):

*Ce n'est qu'à la fin de 44 que Cicéron, 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 à Cornificius il proclame avec netteté qu'il "me principem senatui populoque Romano professus sum" (Fam. XII, 24, 2).*

No molt temps abans, trobem un breu text (45) on, de manera indirecta, s'atribueix característiques del principat que després veurem:

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

En efecte, la "cura et procuratio rei publicae" la trobarem entre els objectius o finalitats pròpies dels prínceps, segons ell mateix. Aquests i altres indicis que es poden espigolar d'ací d'allà - com la mateixa exaltació del "cedant arma togae", que subratllaria, segons Fortuny, la idea d'ell mateix com a prototipus de príncep/orador(46)-, fan que molts autors insisteixin a considerar l'autoproclamació de Ciceró com un dels "principes" en què podia haver pensat; d'una manera insistent ho fa Martin, que arriba a dir que seria una injúria per a Ciceró pensar que la seva idea era només una especulació teòrica o que havia estat pensada per a la

utilitat dels enemics de la República (47); a continuació afegeix, però, no pas molt lluny d'un cert to injuriós, que l'immens egocentrisme de Ciceró no li podia fer pensar altra cosa i que això demostraria la desconeixença de la distància entre la seva autoimatge, la imatge real i les possibilitats objectives vinculades a la seva "auctoritas" efectiva, que considera que era poca; o això, o era una personalitat veritablement malalta, i cita Briot (48), l'autor i l'estudi que ja hem comentat, que en parla en termes més aviat hipotètics. Són molts, a més de Martin, també els autors que consideren versemblant que Ciceró hagués pensat durant un temps -fins que el primer triumvirat el desenganyà greument- que Pompeu podia encarnar aquella figura ideal o, també, més tard, que la parella Pompeu-Ciceró podia ser la reproducció actualitzada de la parella de "principes" -així directament anomenats sovint- Leli i Escipió, on ell hauria estat la toga il.lustre i eloqüent que s'hagués servit de l'arma dòcil i eficaç de l'altre príncep Leli-Pompeu, com el cap dirigeix i fa rendir eficaçment el braç; a aquesta idea afegeix Martin que hi veu una mena de compromís entre la teoria política platònica del poder i la realitat política de la Roma del segle -I (49), que expressaria la síntesi filòsof-militar que haurien format Ciceró-Pompeu.

Però tot això no deixen de ser conjectures i suposicions poc o molt fonamentades en algunes expressions del propi Ciceró; l'altre qüestió que és debatuda té un caràcter diferent, puix que parteix d'una realitat històrica: l'autoproclamació com a "princeps" de Cèsar August i la

instauració d'un règim de govern que se'n dirà, òbviament, "principatus"; són també múltiples les consideracions històriques i polítiques que s'han fet a l'entorn d'aquesta mena de broma de la història: que August, que al capdavall és corresponsable de l'assassinat polític de Ciceró, sigui l'encarregat de liquidar el règim polític que aquest defensava precisament amb la utilització d'una de les creacions teòriques pensades per a sostenir-lo. Sembla innegable que l'arribada i sosteniment inicial d'August al poder és exactament un procés de tirania en conceptes ciceronians: violència, por, terror, poder absolut personal; August, però, coneixia perfectament la denúncia ciceroniana de les formes reials i defuig el terme de "rex", que, a més, sabia que era odiós a la tradició romana; també "imperator" el troba massa estrictament militar i connotador d'imposició violenta: la solució és adoptar la fórmula elegant del seu conseller: príncep, que, si més no formalment, sembla que inclou el respecte a la llibertat: això, semblaria, és el que es dedueix del magnífic tractat que havia escrit el seu conseller i promotor polític, Ciceró, sobre la res publica instituïda sobre el concepte de constitució mixta, on la monarquia atenuada conviu amb noblesa i poble. Ara bé, com assenyala Michel (50), no es pot dir que el principat d'August sigui una encarnació fidel de les teories de Ciceró, per molt que s'hagi repetit que Ciceró va preparar - inconscientment, és clar- l'adveniment d'aquell règim polític; no es pot negar que Ciceró va proporcionar excuses teòriques, però no es pot afirmar que el resultat pràctic de les seves teories havia de

ser aquell, en la ment de Ciceró: senzillament, perquè les institucions republicanes, principalment el Senat, foren buidades de contingut real, el príncep fou un rei absolut i el poble, que va obtenir guanys d'altre tipus, va veure reduïda la seva llibertat política; aquest no era en absolut l'objectiu polític de Ciceró, com ja coneixem. També és d'opinió semblant Syme (51), que diu que cal molta fe per veure autèntiques petges del pensament de Ciceró en el principat d'August, fora de les purament nominals, art que August va conrear amb encert. L'única curiositat teòrica que aporta a la idea de principat és el testament polític que fa per als seus descendents als 64 anys, que Béranger resumeix en aquests conceptes (52): mèrit, dignitat, virtut, missió, fidelitat al lloc i al deure, com a trets propis del príncep: no és una gran aportació, perquè la majoria d'ells els subscriuria el propi Ciceró; l'únic concepte nou és el de missió, que suggereix connotacions imperials i religioses alhora, lluny del republicanisme ciceronià.

Al marge, doncs, de la doble frustració històrica del principat -que no es realitzi l'autèntic, el seu o el de Pompeu; i que, en canvi, se'n realitzi una paròdia hostil a la concepció del seu autor-, hem de veure com es presenta positivament la conformació dels trets del principat ciceronià; encara que no sigui possible una significació exacta i unívoca, que es pogués expressar en una definició.

Assenyalem primer que s'ha arribat a veure en la idea dels "principes" un element contradictori amb la seva

concepció republicana de la constitució mixta i la defensa de la llibertat: Morrall (53) ho considera així, perquè, tot i que reconeix l'ús sovintejat del plural "principes", creu que les imatges que es desprenen dels seus comentaris a aquesta figura tenen sospitoses connotacions dictatorials; òbviament, segons aquesta interpretació, August hauria estat un fidel aplicador de la teoria ciceroniana: ja hem dit, però, que no és aquesta la convicció científica predominant. De fet, Morrall no aporta especials arguments, fora de recordar l'obvietat que Ciceró devia tenir in mente personatges com Escipió Africà, la qual cosa per si sola no demostra res. Es fins a cert punt comprensible que hi hagi interpretacions d'aquest caire si considerem la poca cura que va tenir Ciceró de definir i regular funcionalment la figura que utilitzava a voltes amb certa lleugeresa retòrica: això dóna lloc a interpretacions que exageren la personalització individual del "princeps" i n'aguditzen com a privilegis polítics el que poden ser simples valoracions morals; aquest seria el cas d'una hipotètica interpretació extrema d'aquest fragment:

*Sit huic (Tarquinio) oppositus alter, bonus et sapiens et peritus utilitatis dignitatisque civilis quasi tutor et procurator rei publicae; sic enim appelletur quicumque erit rector et gubernator civitatis. Quem virum facite ut agnoscatis; iste est enim, qui consilio et opera civitatem tueri potest. (54)*

Diem interpretació extrema d'aquella que en primer lloc descontextualitza i oblida que tot el tractat *De re publica* és una defensa aferrisada d'una forma no dictatorial del poder; segon, que no adverteix l'expressa contraposició d'aquesta innominada figura -Ciceró anuncia el nom, però apareix una llacuna- al tirà Tarquini, respecte al qual la

contrafigura no pot ser mai un dictador o tirà, perquè així ho ha volgut declarar l'autor; tercer, les qualificacions de "bonus" i "sapiens" no són precisament connotadores de domini absolut, sobretot si van seguides d'un "peritus utilitatis dignitatisque civilis", que apunta directament a la coneixença d'allò que és essència del règim republicà: la "utilitatis communio". Amb això, les atribucions de "tutor et procurator" sembla que perden la força paternalista-dictatorial que podrien tenir per passar a connotar sobretot garantia o seguretat derivada de la identificació de la figura amb la base constitucional de la ciutat. Suposem que aquesta figura és el princeps, perquè en altres llocs reitera explícitament atribuïdes a ell les condicions aquí proclamades de tutoria i procura: en qualsevol cas, queda clar que es tracta de l'anti-tirà que abans havíem esmentat; de fet, sembla que ell suggereix el col·lectiu de tots els qui regeixen i governen la ciutat ("sic enim appelletur quicumque erit rector et gubernator civitatis"); i és evident que s'està referint tothora a la ciutat constituïda segons els principis republicans. Hem dit connotació de garantia i seguretat i trobem en Michel un suport a aquesta interpretació nostra; diu així (55):

*Cicéron, assistant à la dissociation des forces collectives qui préservaient la République, a voulu, dans un esprit très conforme à son humanisme personnaliste, appeler des grandes individualités à son secours. Le modèle de "princeps", qui est "tuteur et modérateur" d'une patrie chancelante ou déséquilibré, était Scipion Emilien. Ajoutons que Cicéron n'attribue jamais à un tel personnage de pouvoirs extra-légaux, 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.

El fet que aquesta figura del "princeps" aparegui tractada ja en el seu tractat de filosofia política -altra cosa fóra que hagués aparegut més tard- és un clar indicatiu que resulta pensada no contra sinó des de la constitució que hi proposa per preservar les institucions republicanes; per això, no s'imposa paternalistament a la ciutat, sinó que sorgeix o deriva de la identificació constitucional amb ella, per la qual cosa n'és garantia, ateses les seves excel·lents condicions personals. També l'atribució de "rector" és analitzada per Utchenko en sentit semblant (56), remarcant que predomina la connotació de "model" per damunt de la condició de director-dictador; aquesta connotació d'exemplaritat ja l'hem vista atribuïda als "optimates" en general, dels quals serien condensació o emanació els "principes".

La idea citada al començament del text de Michel es refereix a la necessitat que sent Ciceró, davant la desintegració de les forces que havien sostingut la tradició romana de govern, d'assegurar-la mitjançant el paper dels "principes": també D'Ors argumenta semblantment(57), recordant que l'equilibri dels tres poders -magistrats, senat, poble- havia sorgit d'una dialèctica dual -patricis, plebeus- que després dels Gracs ressorgeix sota altres formes i que amenaça de fer caure el sistema; és aleshores quan la solució del "princeps" és buscada per actuar com a element

moderador del joc massa conflictiu entre els tres estaments.

Nicolet aporta (58) una altra interpretació a aquesta figura: segons ell, amb suport de textos de Ciceró, el sentit predominant del "princeps" és el d'assegurar la concòrdia; és evident que no s'allunya massa de les interpretacions anteriors, en la mesura que la concòrdia és un resultat de la bona marxa institucional de la constitució mixta: es posi, doncs, l'accent a la causa eficient o a la causa final, el fet és que sembla que hi ha coincidència a reconèixer en el "princeps" una virtualitat de garantia addicional, d'element lubrificant del sistema que, tot sol, semblava amenaçat de rovellament; en un sentit semblant s'expressa Syme (59) en insistir que el tipus de govern defensat per Ciceró era ja un anacronisme incapaç d'adaptar-se a les exigències de la nova realitat imperial.

De tota manera, l'ambigüitat de tractament d'aquesta figura fa que pugui predominar, com ens ha passat fins ara, una perspectiva "singularista" de la noció de "princeps" enfront de l'altra perspectiva, que també és ben ciceroniana, i que podríem denominar col·legiada. Així trobem diverses interpretacions que consideren els "principes" com a col·lectiu plural amb seu natural al Senat; s'allunyarien de la figura del "rei" i, en tot cas, com vol Brunt (60), recordant una antiga expressió, el Senat seria una "assemblea de reis" a la qual es deurien com a servidors els magistrats, segons el propi Ciceró (61); d'aquesta manera, transformat el singular en plural i residenciats al Senat, els "principes"



difícilment respondrien a la imatge del dictador arbitrari, sinó, com diu Fortuny (62) tot interpretant la influència exercida sobre Sant Agustí per Ciceró, a la imatge del consell de bisbes -prínceps de l'Església- deliberant en sessió col·legiada per prendre la decisió més justa com a fruit del contrast d'opinions. Aquesta és també la idea de Nicolet en dir (63):

*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 renoué 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 de princes, mais de princes par l'esprit.*

Aquesta darrera idea de Nicolet -consell de prínceps, però prínceps per l'espirit- ens dóna peu per entrar en la part que considerem més pròxima al nostre interès directe; en efecte, el fet de considerar els prínceps com un consell o un òrgan col·legiat que delibera, contrasta opinions i pren acords que són resultat de transacció verbal i racional, ens situa de ple en la consideració del valor epistemològic neoacadèmic de la figura col·lectiva dels "principes"; si al savi estoic se li pot atribuir un paper epistemològic, pel seu dogmatisme, de dictador, al savi neoacadèmic la figura més propera li seria la del príncep que delibera en consell, on ningú no dicta la veritat, sinó que es busca per aproximació i probabilitat, conformant-se amb la versemblança.

Però no és només el paral·lelisme analògic el que es pot fer entre "sapiens" i "princeps"; la relació és més directa, perquè, com hem vist en un text anterior (64) i es podria

trobar en d'altres, una qualitat distintiva d'aquesta figura del príncep, al costat de "bonus", és justament "sapiens"; sigui en ús de substantiu o d'adjectiu, la significació és clara: el príncep no és ignorant, sinó savi, encara que només sigui amb aquella saviesa d'inspiració socràtica que vèiem en al·ludir a la consciència pròpia del sapiens neoacadèmic, que simplement opina i sap la precarietat cognoscitiva de l'opinió. Vegem quins coneixements li són exigits.

Un primer tipus de coneixement que Ciceró espera del príncep és, com no podia ser d'altra manera, el coneixement del dret i de les lleis (65):

*Ergo, ut vilicus naturam agri novit, 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 impediat, ut quasi dispensare rem publicam et in ea quodam modo vilicare possit, summi iuris peritissimus, sine quo iustus esse nemo potest, civilis non imperitus, sed ita, ut astrorum gubernator, physicorum medicus; uterque enim illis ad artem suam utitur, sed se a suo munere non impedit.*

Es un plantejament de coneixement instrumental, que no tindria major interès si no hi apuntés la idea del coneixement del "summi iuris", del que en diríem "dret fonamental" o "filosofia del dret", que diu que és la que li ha de permetre ésser just; va més enllà, doncs, del juridicisme formal i maniobrador, demanant que el dret civil, el més esclau del plet diari, sigui inspirat per l'altre; però hem de recordar que ja aquesta necessitat d'enlairar-se cap al coneixement filosòfic com a fonament l'hem trobada en aquella afirmació: "ex intima philosophia hauriendam iuris

disciplinam"(66); i ja sabem quin és el seu plantejament del coneixement filosòfic, formador del dubte i fomentador del debat amb acord versemblant guiat per la probabilitat.

De la necessitat d'enlairar els prínceps cap a la filosofia en dóna mostra aquest text (67):

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

Contra una opinió generalitzada adversa a l'interès filosòfic dels prínceps, Ciceró proclama que es basta sol per prendre interès en l'estudi dels grecs i de la filosofia; ell, naturalment, és un príncep modèlic que mereix imitació .

Hi ha encara un altre text, on la qualitat filosòfica del príncep és reclamada invocant ni més ni menys que Plató; es tracta d'un breu fragment de la magnífica carta sobre l'art de governar que dirigeix al germà-príncep Quint (68):

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

La cita de Plató és feta de forma complaent, és a dir, compartint el fons de la qüestió, que queda magníficament expressat en la idea de la unió de poder i saviesa per salvar la ciutat.

D'aquesta manera, es consuma una proximitat entre la figura col.lectiva del "sapiens" neoacadèmic i la també col.lectiva del "princeps"; el primer camina cap a la

política com una exigència intrínseca de la disposició racional; el segon camina cap a la filosofia com una necessitat fonamentadora en general, però particularment cap a un espai de coneixement obert, no dogmàtic, on s'exerceix la racionalitat limitada però compartida, insegura, però en recerca permanent d'acords aproximatius. Una epistemologia oberta i de distensió es posava al servei d'una política que, més enllà dels continguts programàtics de caire molt conservador, pretenia assegurar -sempre sobre la bàsica estabilitat del sistema- una certa pluralitat, equilibri de poders i llibertat d'opinar i actuar en consciència; condicions totes difícils de conciliar des d'una inspiració epistemològica dogmàtica, o d'una de sensista, úniques alternatives que podia triar el polític romà que, com Ciceró, busqués un fonament filosòfic a la seva acció.

NOTES AL CAPITOL 6

- (1) ACHARD, *Pratique Rhétorique et Idéologie Politique dans les Discours "Optimates" de Cicéron*, p. 399
- (2) BOYANCE, *Travaux récents sur Cicéron*, p. 44
- (3) CIC., *Ac. II 3*, 8
- (4) CIC., *Ac. I 11*, 42
- (5) Pàg. 147
- (6) Pàg. 157
- (7) CIC., *De nat. deor. I 1*, 1
- (8) CIC., *Ac. II 41*, 128
- (9) VALENTI FIOL, "Introducció" a *CIC., Dels deures*, p. XXII
- (10) Pàg. 35
- (11) CIC., *De leg. I 24*, 62
- (12) CIC., *De re pub. I 1 e* : *Vereor ne, non tantum videatur utilitatis adtulisse negotiis hominibus quantum oblectationem otiiis.*
- (13) VALENTE, *L'Ethique Stoïcienne chez Cicéron*, p. 403 ss.
- (14) CIC., *De leg. I 6*, 17
- (15) WISNIEWSKY, "Devoir et Plaisir chez Cicéron", p. 597 ss.
- (16) CIC., *Ac. II 31*, 101
- (17) CIC., *De leg. I 17*, 47: *Sed perturbat nos opinionum varietas hominumque dissensio.*
- (18) CIC., *Ac. II 36*, 117: *Finge aliquem nunc fieri sapientem, nondum esse; quam potissimum sententiam eliget et disciplinam? etsi quamcumque eliget, insipiens eliget; sed sit ingenio divino, quem unum e physicis potissimum probabit? nec plus uno poterit. Non persequor quaestiones infinitas; tantum de principiis rerum e quibus omnia constant videamus quem probet, est enim inter magnos homines summa dissensio.*
- (19) UTCHENKO, *Cicerón y su tiempo*, p. 272
- (20) CIC., *Ac. II 20*, 66

- (21) CIC., Ac. II 48, 148
- (22) CIC., De leg. II 12, 30
- (23) MAFFII, *Cicerón y su Drama Político*, p. 87
- (24) ACHARD, *Pratique Rhétorique et Idéologie Politique dans les Discours "Optimates" de Cicéron*, p. 3 ss.
- (25) TAYLOR, *Party Politics in the Age of Caesar*, p. 23
- (26) ACHARD, *Pratique Rhétorique et Idéologie Politique dans les Discours "Optimates" de Cicéron*, p. 7
- (27) ACHARD, *op. cit.*, p. 8 ss; veure també SYME, *Roman Revolution*, p. 304 i GUILLEN, *Héroie de la Libertad*, vol. I, p.178
- (28) CARCOPINO, *Jules César*, p. 164
- (29) ACHARD, *Pratique Rhétorique et Idéologie Politique dans les Discours "Optimates" de Cicéron*, p. 60, 75 i 362 ss.
- (30) ACHARD, *op. cit.*, p. 368
- (31) CIC., *Pro Sestio* 97 - 137
- (32) CIC., De leg. III 13, 27 - 31
- (33) PLATO, *Leg. IV* 711 c :  
 Αθ. Μηδεὶς ἡμᾶς πειθέτω, ὦ φίλοι, ἄλλη θᾶττον καὶ  
 βᾶρον μεταβάλλειν ἂν ποτε πόλιν τοὺς νόμους ἢ τῇ  
 τῶν δυναστευόντων ἡγεμονία, μηδὲ νῦν γε ἄλλη  
 γίγνεσθαι μηδ' αὐθις ποτε γενήσεσθαι.
- (34) WOOD, *Cicero's Social and Political Thought*, p. 189
- (35) BERANGER, *Principatus*, p. 125
- (36) BOYANCE, "Les problèmes du De re publica de Cicéron", p. 22
- (37) ACHARD, *Pratique Rhétorique et Idéologie Politique dans les Discours "Optimates" de Cicéron*, p. 362
- (38) JAL, "Le vocabulaire politique de la Rome républicaine", p. 152
- (39) MARTIN, "Cicéron Princeps", p. 851
- (40) GRENADE, "Remarques sur la théorie cicéronienne dite du principat" p. 34
- (41) BERANGER, *Principatus*, p. 122

- (42) GRIMAL, *Der Aufbau des Römischen Reiches*, p. 133
- (43) BERANGER, *Principatus*, p. 125
- (44) ACHARD, *Pratique Rhétorique et Idéologie Politique dans les Discours "Optimates" de Cicéron*, p. 109
- (45) CIC., *Ac. I 3*, 11
- (46) FORTUNY, "Marcus Tullius Cicero, Princeps Romae", p. 143
- (47) MARTIN, "Cicéron, Princeps", p. 851
- (48) veure pàg. 20
- (49) MARTIN, "Cicéron, Princeps", p. 855
- (50) MICHEL, *La Pensée Politique à Rome d'Auguste à Marc Aurèle*, p. 23
- (51) SYME, *Roman Revolution*, p. 305
- (52) BERANGER, *Principatus*, p. 157
- (53) MORRALL, "Cicero as a Political Thinker", p. 36
- (54) CIC., *De re pub. II 29*, 51
- (55) MICHEL, *Histoire des Doctrines Politiques à Rome*, p. 41
- (56) UTCHENKO, *Cicerón y su tiempo*, p. 212 - 213
- (57) D'ORS, "Introducción" a *CIC., Las Leyes*, p. 28
- (58) NICOLET, *L'Ordre Equestre à l'Epoque Republicaine*, p.690
- (59) SYME, *Roman Revolution*, p. 66
- (60) BRUNT, *Social Conflicts in the Roman Republic*, p. 76
- (61) CIC., *Pro Sestio*, 137: *Haec est una via, mihi credite, et laudis et dignitatis et honoris, a bonis viris sapientibus et bene natura constitutis laudari et diligi, nosse discriptionem civitatis a maioribus nostris sapientissime constitutam, qui cum regum potestatem non tulissent, ita magistratos annuos creaverunt, ut consilium senatus rei publicae praeponerent sempiternum (...); Senatum rei publicae custodem, praesiodem, propugnatorem conlocaverunt; huius ordinis auctoritate uti magistratus et quasi ministros gravissimi consilii esse voluerunt; senatum autem isum proximorum ordinum splendorem confirmare, plebis libertatem et commoda tueri atque augere voluerunt.*
- (62) FORTUNY, "Prólogo" a *S.AGUSTIN, La Ciudad de Dios*, p.13



- (63) NICOLET, *L'Ordre Equestre à l'Epoque Républicaine*, p.697
- (64) Pàg. 228; veure també pàgs. 233 ss.
- (65) CIC., *De re pub.* V 3, 5
- (66) Pàg. 207, nota (14)
- (67) CIC., *Ac.* II 2,
- (68) CIC., *Ad Quint. fr.* I 1, 10

7. CONCLUSIONS: COHERENCIA I MARC GLOBAL  
DE LA FILOSOFIA POLITICA DE CICERO

## 7.1. FORTALESA I DEBILITATS D'UNA ACTITUD FILOSOFICA

L'objectiu específic que ens havíem marcat (1) en relació amb el pensament ciceronià era l'anàlisi d'una relació entre la posició epistemològica i la filosòfico-política; hem concentrat aquesta anàlisi en quatre grans aspectes, tot mostrant de forma trenada com la filosofia política ciceroniana trobava "punts d'intersecció" (2) amb la seva teoria epistemològica; ara no es tracta de repetir els elements que ja han aparegut en l'anàlisi, sinó d'intentar valorar els aspectes forts i els febles en aquella relació; i en darrer terme, fixar el marc global de la seva filosofia política.

Un capítol previ el dedicàvem a l'anàlisi del concepte que Ciceró tenia de la filosofia i de la idea d'unitat del coneixement que se'n derivava. Ciceró seria un exemple paradigmàtic d'aquella sentència fichteana segons la qual la filosofia que es fa depèn de l'home que s'és; altrament dit, pocs autors de la història del pensament trobaríem que tinguessin un pensament tan directament enganxat al relleu de la seva existència o que poguessin mostrar tan fosos en un únic sentit global un pensament en funció d'una acció vital i social i una acció vital i social tan necessitada d'una justificació filosòfica immediata. Per això podem referir-nos a una "actitud" filosòfica més que a un sistema o una producció abstracta.

Ens hem referit reiteradament al concepte de "filosofia en tensió" -expressió que descriu una actitud més que una orientació teòrica- perquè creiem que reflecteix doblement la realitat de la filosofia ciceroniana: d'una banda, reflecteix la tensió vital del seu autor entre la filosofia que estudia i que produeix i l'acció política per la qual s'apassiona i que li proporciona motivació vital i fins i tot filosòfica; i de l'altra, reflecteix la complexa composició del seu entrellat filosòfic, que, des de l'epistemologia neoacadèmica oberta i flexible, recorre l'espai filosòfic a la recerca del pensament més adequat segons el problema que se li planteja: aleshores pot recórrer a Plató, a Aristòtil, als Estoics o, excepcionalment només, als mateixos Epicuris; això sense comptar totes les possibilitats de variació dintre de cada una de les escoles i el recurs a la inspiració jurídica, retòrica o simplement a la tradició i la història romanes.

Un aspecte positiu que nosaltres creiem que es dedueix de les consideracions fetes sobre aquesta actitud de pensament unitari és una concepció de la filosofia fortament vinculada a la dimensió vital i social; les interpretacions que tendeixen a negar a Ciceró qualitat filosòfica vénen de no valorar prou la capacitat transformadora que des de la teoria pot arribar a tenir un pensament filosòfic o, vist a l'inrevés, el valor que una filosofia pot contenir si ha estat feta des de l'exigència explicativa d'una acció problemàtica. A la vista del desenvolupament de la nostra anàlisi, considerem que la tensió esmentada es manté sense

que cap dels dos pols acabi predominant realment sobre l'altre; és més, considerem que la relació establerta entre epistemologia i política ciceronianes tendeix a reforçar el valor estrictament filosòfic de Ciceró, del qual podem dir que té un segur i potent objectiu polític, però un fonament i una justificació dignament buscada en l'ordre de les idees filosòfiques; una demostració indirecta d'això la trobem, més enllà d'allò que s'ha dit sobre la filosofia com a font del coneixement del dret o com a constructora de ciutats, en un esforç de gran èxit literari com és el Somni d'Escipió: en efecte, si Ciceró escriu el Somni és justament perquè el seu esforç estrictament filosòfic ha tocat sostre i se sent en la necessitat d'afermar en una dimensió cosmo-teològica allò que amb la fonamentació filosòfica -essencialment epistemològica- resta, a parer seu, insuficientment assegurat; des de la seva epistemologia la dimensió cosmo-teològica resulta inabastable perquè se situa en un àmbit fora de les possibilitats raonables de coneixement i aleshores li cal fer servir la clau epistemològica del somni, alliberat de les exigències dialèctiques del discurs filosòfic ordinari; molt encertadament qualifica Michel el somni com "una experiència de l'ideal" (3) on la superior tasca de governar queda associada a la veritable glòria d'una immortalitat "somniada" en la seva in-versemblança. El recurs al somni resulta, doncs, per contrast o per via indirecta, un reconeixement de la seriositat del discurs filosòfic acceptat en els seus límits. I justament un dels seus límits, com recorda Fortuny (4), és el de no haver arribat a construir un metallenguatge

epistèmic des del qual facilitar la sistematització, la precisió i la relació entre parts del seu pensament filosòfic; aquesta, de fet, ha estat una part de la nostra feina en intentar classificar els conceptes que ell utilitza en el metallenguatge de "postulats", "objectius ideals", "criteris possibles" i "subjectes privilegiats" amb els quals hem ordenat i interrelacionat la doble branca del seu pensament sotmesa a anàlisi.

Entenem que el resultat d'aquesta ordenació ha permès apreciar un elevat grau de coherència interna del pensament ciceronià, tan tòpicament acusat d'incoherent i frívol. En els següents apartats intentarem subratllar aspectes d'aquesta coherència que no hagin quedat prou explícits en el desenvolupament del cos de l'estudi i retreure aquelles debilitats o incoherències que, certament, subsisteixen en l'obra ciceroniana com a testimoni de la seva natural limitació i, a voltes, d'una interessada motivació política. Finalment, amb la consideració atenta del "Somnium Scipionis" fixarem el marc global de la seva filosofia política, elaborada des de l'epistemologia neoacadèmica.

## 7.2. FORTALESA I FEBLESA D'UNA RES PUBLICA EN LLIBERTAT

Assenyalem com a elements forts de l'aportació ciceroniana la seva concepció historicista i pragmàtica, lluny de plantejaments idealistes o "ficticis", de la res publica i la seva defensa de la llibertat com a referent central del sosteniment d'una res publica autèntica. Coherent amb el seu antidogmatisme epistemològic, rebutja en política tot allò que amenaci l'element essencial de la res publica, el "iuris consensus", que només pot ser donat des de la lliure acceptació dels ciutadans: i aquesta només perilla si el tirà els domina o si el caos oclocràtic la fa impracticable i, a més, porta la tirania per reacció. La feblesa, però, del seu concepte de llibertat ve per la difícil conciliació que li troba amb la "aequitas", resolta amb una discutible mediació de la "dignitas", que converteix la llibertat en privilegi proporcionalment distribuït en funció de l'altura del rang social.

Un altre aspecte positiu a remarcar és la separació estat/govern i govern/societat que es dedueix de les seves teories; això, en combinació amb la seva defensa de la llibertat individual i col·lectiva -malgrat la limitació esmentada- ha fet que alguns autors, com Wood (5), hagin insistit a considerar Ciceró un predecessor de moderns plantejaments filosòfico-polítics; tot i que la qüestió no és especialment rellevant, hem d'observar que Ciceró no arriba ni de lluny a les últimes conseqüències amb la positiva

desvinculació que fa de la moral en relació amb la política en el moment de definir la res publica: certament, en aquell moment no és present ni la noció de virtut, ni la de felicitat, ni la de perfecció humana, que acompanyaven les consideracions clàssiques sobre la naturalesa de la societat política: hem de reconèixer, en canvi, que més enllà de l'estricta definició sí que Ciceró associa constantment la vida política a una dimensió moral: i així apareix la noció de "uir bonus", de "mores maiorum" i de "uirtus" del príncep com a idees claus de la seva concepció de la seguretat de la res publica, idees de fort contingut moral; per bé que, com veurem, la dimensió moral d'una filosofia encara clàssica, com la de Ciceró, és menys subjectivista i individualista i més "natural i política" que aquella que justament ens ha arribat com a "moderna". Precisament apareix com a element feble, que limita el tímid liberalisme individualista i una certa separació societat/estat, la seva defensa de la prioritat absoluta de la res publica sobre l'individu en afirmar que la pàtria té dret a tot el nostre enginy i força i només ens permet usar en benefici de nosaltres mateixos allò que a ella li resulti sobrer (6).

De tota manera, en un judici global, valorem altament no solament els molts elements que defineixen uns progressos de la filosofia política ciceroniana -els esmentats i un esperit clarament constitucionalista, l'imperi de la llei, un cert escepticisme religiós, la tolerància, l'oposició a tota dictadura, etc.- sinó sobretot la capacitat de trobar una adaptació a la política de la posició epistemològica oberta i



flexible que li proporciona la Nova Acadèmia; això li permet delimitar els camps del somni -la immortalitat, l'ordre polític vinculat al còsmic i la veritable glòria del governant-, de l'ideal -la justícia- i de la possibilitat experimentada i versemblant-constitució mixta i concòrdia-: tot plegat al servei d'un concepte "raonable" -desmitificat i estrictament amoral- de la res publica en la llibertat associada i limitada alhora per una igualtat mediatitzada per la "dignitas" i els "mores maiorum". La coherència general i l'equilibri assolit els considerem realment admirables i fins sorprenents, com ens deia Büchner (7).

### 7.3. FORTALESA I FEBLESA DE SAVIS I PRINCEPS

Els subjectes encarregats de protagonitzar l'exercici cognoscitiu i el polític en els límits i amb les aspiracions que Ciceró considerava possibles són, com ja havíem assenyalat, mancats d'un tractament definit i precisat; es tracta de figures més col·lectives que individuals sobre les quals es descarrega la responsabilitat de conèixer i governar en l'esperit o amb el criteri de la probabilitat i la versemblança. La moderació i modèstia amb què es presenta el savi neoacadèmic és exemplar -"sóc un gran opinador, no un savi"-, i això cal anotar-ho en l'actiu de coherència interna del sistema de pensament ciceronià; el mateix podem dir d'un príncep que no dirigeix o mana, sinó que "assegura, modera i procura" per la res publica. Es tracta, doncs, de dues figures atemperades o moderades, que encaixen globalment bé en els plantejaments flexibles i tolerants, tant del sistema epistemològic com del polític de Ciceró.

Hi ha, però, algunes consideracions a fer sobre febleses o incoherències que presenten. En primer lloc, en relació amb el savi-de fet, el savi/príncep-, contrasta amb el to general de moderació que se li adjudica especialment a les *Academicae* el difícil paper de controlador de la fidelitat de les lleis positives a la llei natural (8) des d'una "ment perfecta": la realitat és que aquesta atribució és impròpia del conjunt del llenguatge epistemològic ciceronià i que només s'explica perquè al dessorat hi té una contradicció major, de la qual

deriva: l'acceptació, amb finalitat d'assegurar de forma transcendent l'estructura de la res publica, d'un món ideal de veritat, justícia i llei natural que no és assolible per mitjans "raonables".

El príncep, com a moderador de la res publica, és també una figura forçada per la necessitat -aquesta vegada no transcendent, sinó ben immanent- d'atemperar les tensions duríssimes entre les diferents parts del cos social de la res publica; no hi hauria res a dir, si no fos perquè, almenys teòricament, la moderació i equilibri interns de la res publica venien assegurades per un "proporcionat equilibri" que era la principal virtut de la constitució mixta. La insuficiència real del mecanisme, en temps de Ciceró, li féu invocar la figura d'un o uns "principes" la més rellevant funció dels quals era assolir allò que tota sola la constitució mixta tradicional ja era incapaç de garantir: seguretat i moderació.

Val a dir, però, que la possible acusació greu de considerar que la figura del príncep era massa pròxima a la de l'odiat "rex" o tirà, puix que al capdavant predomina sobre la resta de poders constitucionals, queda obviada per la consideració de la seva identificació -per la bondat moral i la saviesa- amb les bases i l'esperit de la constitució -com a "peritus utilitatis dignitatisque civilis" (9)-; és també factor essencial de distanciament del tirà la col·legialitat exigida per l'articulació del mecanisme probabilístic del coneixement. Cal anotar, finalment, com a

feblesa de la seva teoria dels "principes" la inexistència de criteris objectius -o de mínimes pistes- sobre el mecanisme de selecció de tan alts responsables de la res publica. L'aclariment d'aquest extrem potser hauria evitat o almenys dificultat -per l'evidència del frau- l'apropiació indeguda que August farà del nom i les atribucions filosòfico-polítiques amb què Ciceró va ornar aquesta figura. Cal reconèixer, a més, que a desgrat de l'optimisme que sobre l'existència de bons governants es desprèn del Somni d'Escipió, Ciceró es devia veure incapaç -per això parlem d'aquesta concreta feblesa o incapacitat- de trobar, en el seu moment històric, els autèntics "principes" que salvessin la República de l'ensulsiada que s'anava congriant.

#### 7.4. ESCEPTIC I ECLECTIC ?

Ens sembla necessari al·ludir a les dues tipificacions habituals que es dediquen a Ciceró sovint de forma mecànica. Ja hem esmentat les justificades distincions que proposa Dumont en relació amb el fals escepticisme -no pirronià- de Ciceró (10). No ens referim, doncs, a aquest aspecte històric de l'escepticisme, que considerem aclarit en el seu lloc; ens referim, en canvi, a la consideració genèrica d'escepticisme com a filosofia del dubte sistemàtic o almenys constant i generalitzat: en aquest sentit, creiem que del nostre estudi no es pot deduir aquesta qualificació, per diverses raons: primer, perquè hem vist com considerava el dubte de forma instrumental i mai final o tan sols habitual (11); segon, perquè, en lògica amb l'anterior consideració, construeix un camí de sortida possible del dubte per la probabilitat cap a la versemblança i, finalment, l'acció (12); i tercer, perquè és reiterada explícitament i implícitament clamorosa la seva clara definició teòrico-política, tal com l'hem anat exposant; per això, només en teoria del coneixement -i encara amb els límits expressats- es podria acceptar una parcial adscripció a l'escepticisme, com admet Kumaniecki(13), però superat des de dintre mateix i absolutament inexistent en els ordres moral i polític. Una prova indirecta de la poca solvència escèptica de Ciceró ens la dóna, segons Michel (14), l'abandonament que en fa Montaigne a favor dels pirronians, perquè considerava que la

versemblança neoacadèmica era massa mostra de creença en la veritat; tesi aquesta que hem compartit en establir-la com a objectiu ideal de Ciceró.

Pel que fa a l'altre qualificatiu, el d'eclèctic, hem de dir semblantment que no hi ha base suficient per a sostenir-lo, almenys en el sentit genèric -no n'hi ha d'altre possible, en aquest cas- de doctrina que resulta d'una composició de fonts diverses. Creiem precisament que una aportació del nostre estudi és la mostra de la interrelació i gran coherència que es dóna entre dos aspectes de la seva doctrina, probablement els més "originals" seus, fins al punt que fóra frívol afirmar que Ciceró s'ha limitat a una composició artificiosa, sense elaboració d'un pensament propi -no de simple reunió i compilació de materials-; i allà on hi ha elaboració pròpia hi ha alguna cosa més que eclecticisme: en tot cas, hauríem de dir amb Utchenko (15) que no és un eclecticisme adoptat per feblesa o pobresa de pensament propi, sinó per convicció i elaboració íntima; és clar que això, aleshores, ja és una altra cosa de més volada: una síntesi filosòfica, com assenyala Ruch (16):

*Que cette synthèse n'est pas compilation des sources livresques, mais élaboration personnelle d'enseignements oraux divers, voilà qui est non moins évident. Comment Cicéron aurait-il pu, en si peu de jours (mai-juin 45) assimiler l'énorme documentation qui est à l'origine de son exposé? L'échec de la "Quellenforschung" apparaît aujourd'hui patent.*

Efectivament, la qualificació d'eclèctic té el millor fonament en la tasca necessària i honorable, però filosòficament reduccionista, de la investigació de les fonts com a gran secret per conèixer Ciceró, tal com havíem

anunciat a la Introducció (17). D'altra banda, és innegable que Ciceró mateix havia fomentat aquesta visió de la seva filosofia en fer afirmacions tan explícites com aquesta:

*...nullisque unius disciplinae legibus adstricti, quibus in philosophia necessario pareamus, quid sit in quaere re maxime probabile, semper requiremus.* (18)

S'hi pot llegir, certament, la passivitat de l'eclèctic que reuneix i col·lecciona teories, però també l'avidesa intel·lectual i creativa de qui investigarà i debatrà per fer-se pròpia la més probable de les idees que se li presentin: aquest segon sentit ens sembla més lligat al fet i als resultats mateixos de la seva filosofia que, en opinió de Fortuny (19), sap usar amb tota llibertat -com remarca constantment- llenguatges diferents per a diferents seqüències de fenòmens, la qual cosa creiem que no implica, ni de lluny, la juxtaposició artificialosa de teories, sinó, ben al contrari, un nucli de pensament fortament estructurat i propi, des del qual s'usen els llenguatges requerits per les circumstàncies i es dota de sentit nou allò que s'ha decidit adoptar com a probable o plausible.

## 7.5. EL "SOMNIUM SCIPIONIS" COM A COHERENCIA ULTIMA

### I MARC GLOBAL DE LA SEVA FILOSOFIA POLITICA

Considerem que cal tancar el nostre estudi tot refermant-nos en la tesi de la coherència bàsica del pensament epistemològic i polític de Ciceró; volem dir amb això que, a desgrat de les certes incoherències registrades, domina el conjunt una implacable orientació teòrico-pràctica: l'intent de sostenir en la realitat, però fonamentada en un coneixement adequat, la res publica romana. Per això Ciceró articula un sistema cognoscitiu no dogmàtic, flexible, probabilístic, que *justifica* conceptes polítics tan estimables com la llibertat, l'equilibri de poders, la concòrdia, el consentiment entorn del dret o la tutoria dels prínceps col·legiats; sense la defensa d'aquestes idees, Ciceró s'hauria trobat lluny de la tradició romana i, el que és pitjor, lluny de la més mínima acceptació com a polític pràctic, amb perill de més gran marginació que la que ja va patir per raons d'ordre emotiu i de conducta inestable.

Contra el que podria semblar, però, la invocació ideal dels valors de la veritat i la justícia, destinada a evitar les conseqüències temibles que es podrien extreure precipitadament dels conceptes polítics que acabem d'esmentar -"licentiae" de la llibertat, "aequabilitas iniqua" de la universalitat racional, lluita i discòrdia més que equilibri entre poders i concòrdia entre ordres, o dictadura en comptes de tutoria per part d'algun "princeps"- expressa molt més que



una simple astúcia de polític o advocat al fòrum: és l'explicitació d'una acceptació profunda, insinuada més que defensada dogmàticament, de l'ordre clàssic que enllaça i encaixa el macrocosmos de l'univers i el microcosmos de la polis on, de manera "natural", s'integra cada un dels homes individuals (20). Amb la gran diferència respecte als Estoics de no acceptar la capacitat racional humana, ni la del més savi, per descobrir tot l'entrellat -que resulta, doncs, misteriós- de l'univers i, en conseqüència, de la mateixa polis; és la gran diferència epistemològica, doncs, que, com hem anat veient, té una directa i important conseqüència en l'ordre filosòfico-polític: el rebuig del rei -per a qui no tindria misteri la polis- com a transposició de la figura del savi -per a qui no tindria secret el cosmos-.

De les afirmacions espigolables en el discurs filosòfic - que són més una insinuació d'un convenciment implícit que defensa dogmàtica d'una doctrina- sobre les quals se sostindria aquesta relació de fons entre l'ordre natural i l'ordre polític, destaquem les següents:

*Atqui multo id facilius cognosces, inquit Africanus, si progredientem rem publicam atque in optimum statum naturali quodam itinere et cursu venientem videris. (21)*

Aquest "cert camí i curs natural" que fa la res publica la situa per damunt d'una simple realitat convencional humana, regida per unes lleis "físiques" o còsmiques, que són les que també defineixen el moviment quasi circular de les formes de govern:

*Mirique sunt orbes et quasi circuitus in rebus publicis commutationum et vicissitudinum. (22)*

Naturalesa de la res publica que, com ja s'havia dit (23), s'imposa i venç la capacitat racional humana; per això, els prínceps que estan escoltant el primer de tots ells, Escipió, reben d'ell aquesta bàsica instrucció:

*Hic ille iam vertetur orbis, cuius naturalem motum atque circuitum a primo discite adgnoscerere. Id enim est caput civilis prudentiae, in qua omnis haec nostra versatur oratio, videre itinera flexusque rerum publicarum, ut, cum sciatis, quo quaeque res inclinet, retinere aut ante possitis occurrere. (24)*

Aquests prínceps, model històrico-literari dels que Ciceró no va arribar a trobar rèplica suficient al seu entorn, són exigits d'aprendre el curs natural del cicle de la res publica: reben col·lectivament l'ordre per realitzar-la també col·lectivament, atès el pressupost epistemològic de la raó limitada individual que no permet a ningú tenir el ple coneixement del logos còsmic, com voldrien els estoics, ni el coneixement de les idees o formes pures, com havia volgut el Plató de la "Politeia".

Però Ciceró no és massa lluny de Plató en altres aspectes, el menor dels quals no és pas el fet aparentment formal, com d'homenatge o imitació respectuosa, de tancar el seu gran diàleg amb una peça de to mític com és el "Somnium Scipionis", recordant el tancament de la gran obra platònica amb la narració del mite d'Er. Podem considerar que aquest somni, com ja hem anticipat, constitueix una part filosòficament essencial del conjunt del *De re publica* i de la seva concepció epistemològico-política.

Epistemològicament, com ja hem dit (25), el recurs a la

narració del somni el podem interpretar com l'intent de completar un esforç racional necessàriament limitat amb aquella mena d'"experiència de l'ideal", més creïble segons Büchner i Michel (26) que la narració estrictament mítica d'Er. De la major credibilitat de la forma somniada en fa defensa Ciceró amb aquests mots, que prenen fonament en els de Plató (27):

*Quum ergo est somno seuocatus animus a societate et a contagione corporis, tum maeminit praeteritorum, praesentia cernit, futura praeuidet. Tacet enim corpus dormientis ut mortui, uiget autem et uiuit animus quod multo magis faciet post mortem, quum omnino corpore excesserit. (28)*

Segons aquesta idea, el somni permetria obtenir una percepció directa de la realitat -tota: passat, present i futur- sense passar pels sentits; és un avançament del món que l'ànima viurà "post mortem", sense la nosa del cos, amb superació, doncs, dels límits materials ordinaris del coneixement. De la fiabilitat major o menor d'uns o altres somnis, segons qui els té i quan els té, ja Plató havia advertit que aquell qui té salut i alimenta ordinàriament la seva ànima amb bells discursos i consideracions, té somnis que continuen la seva activitat racional ja sense les noses físiques i pot assolir la veritat sense l'entorpiment d'imatges distorsionades pel seu tèrbol origen físic o instintiu. En aquesta línia, abans d'iniciar el contingut del seu somni, Escipió ens situa en un marc de referències positives per a la credibilitat del que explicarà: ens parla d'una llarga i densa conversa sobre els fets i les paraules del seu pare adoptiu -que protagonitzarà el somni-, amb la qual cosa ens

predisposa a favor de la idea de continuïtat real de vigília i somni; parla també d'un son més profund del que li era habitual, com si volgués preservar la nitidesa del seu contingut de les imatges oníriques més superficials i més esclaves dels sentits; cita finalment el seu admirat Enni, de qui diu que sovint somniava amb Homer, sobre el qual pensava i parlava molt sovint en vigília i del qual hauria rebut -tot i que això no és expressament recordat- l'encàrrec en somnis d'escriure poesia èpica.(29)

Però tot això, al servei de quina idea o contingut filosòfic ho posa Ciceró? Creiem que es pot afirmar que Ciceró construeix en el contingut del somni el marc que li cal per tancar coherentment el seu edifici epistemològicopolític: en efecte, més ençà o més endins de la lectura fàcil i tòpica d'una defensa de la immortalitat individual, trobem en l'exposició d'Escipió alguns elements de gran interès per cohesionar la teoria que hem estat exposant.

En primer lloc, l'afirmació, ara ja no solament insinuada, sinó àmpliament desplegada, d'un ordre còsmic etern i perfecte, que fins s'expressa amb la música de les esferes (30); aquest ordre còsmic, de clara filiació pitagòrica i platònica, completat fins i tot amb unes consideracions estrictament metafísiques sobre el moviment, seria relativament intranscendent per a la nostra anàlisi si no tanqués l'obra que tanca -una obra de filosofia política- i si no contingués explícites referències a les

seves derivacions polítiques i humanes. Constitueix el fonament metafísic i físic que li permetrà, com hem vist, teoritzar sobre el fonament "natural-diví" de les lleis o la "integració en l'ordre universal" de les institucions polítiques; amb la limitació epistemològica, però, d'haver-hi d'accedir per un mitjà extraordinari -extraracional, al capdavant- com és el somni.

En efecte, aquest és el segon punt de gran interès: entre el gran ordre còsmic de les esferes amb les seves lleis inexorables i perfectes i la vida diària -individual i ciutadana- dels homes hi ha connexió, lligam, derivació: d'una banda, l'home individual és un déu puix reproduïx funcions divines, com pensar, recordar, preveure o regir i moure el cos com déu mou el conjunt de l'univers (31); però especialment important és el fet que les ciutats són expressament proclamades com la major satisfacció d'entre les realitzacions terrenals per a aquell déu que tot ho governa(32); i, a més, als qui les governen i conserven se'ls reconeix filiació i destí celestial. Es confirma, aquesta vegada en dimensió cosmo-teològica, la ja coneguda tesi ciceroniana, exposada a l'inici del *De re publica* i reiterada sovint en tota mena de contextos, de la superioritat de la vida activa en política, d'una banda, i de l'altra -en fecunda tensió- la justificació filosòfica de l'alta dignitat dels "coetus hominum iure sociati, quae civitates appellantur".

La tercera gran aportació del "Somnium Scipionis" al

pensament filosòfico-polític de Ciceró -que continua lògicament l'anterior- és la proclamació de la funció de governar com una missió -expressament assignada per déu- digna d'una glòria més alta que aquella que és normalment buscada i possible d'assolir en la terra.

La glòria de la terra és limitada i precària, tant per la circumstància del temps com de l'espai, que són en si mateixes limitadíssimes quan es contemplen -com ho poden fer en el somni els dos Escipions- des de la perspectiva estelar o celestial i en clau d'eternitat (33). Per damunt d'ella, existeix la veritable gòria, que és especialment reservada als qui han governat i conservat les ciutats, amb un lloc segur i ben determinat en el cel per gaudir de l'eternitat (34). Però la idea més fecunda en relació amb la glòria reservada al governant és la que associa la seva glòria amb la seva virtut (35). En contrast amb la vivència íntima de Ciceró, que pel conjunt de la seva obra i correspondència sabem que valorava la glòria de forma molt més "terrena" -com demostra la reiterada al·lusió al seu èxit contra Catilina o les mencions freqüents al seu "gloriós" retorn de l'exili-, el seu combat teòric amb el concepte cesarià de la glòria l'havia dut fins i tot a escriure'n un tractat específic, malauradament perdut: sembla (36) que hi sostenia tesis que pretenien allunyar la idea de glòria de la idea de poder i dels elogis interessats que l'envolten; però, tot i que en obres de to moralitzador -com les *Tusculanae* i sobretot el *De officiis*- sostenia tesis teòriques que

pretenien aproximar la idea de glòria a la idea de virtut, la més bella expressió de la qual és la imatge de la glòria com a eco o ressò de la virtut (37), el fet és que no menystenien gens el sentit més planer de la fama i l'aclamació popular; a part d'anècdotes biogràfiques significatives, en el mateix *De re publica* arriba a dir, segons testimonis que salven una llacuna (38), que el governant "s'alimenta de glòria" -aliment que difícilment pot nodrir-lo des d'una eternitat post mortem- i que, mentre es doni aquest aliment del governant -que especifica que ve de l'honor que li reten com a cap- la res publica es manté segura .

També la idea de glòria es veuria sotmesa d'aquesta manera a un doble, però no necessàriament contradictori, tractament: per a la raó limitada amb què ens governem diàriament, l'honor i el reconeixement públic de la virtut sostindrien la vida del governant -l'alimentarien- per facilitar indirectament, gràcies a l'interès per mantenir-la, la seva dedicació política i, doncs, la seguretat de la gestió dels interessos públics; però, en la dimensió -només assolible per la peculiar revelació del somni- cosmoteològica la glòria assoliria un rang superior, associada a la immortalitat i a una visió privilegiada de les coses des del món superior i perfecte. Dit d'altra manera, només al món de la veritat -aquí excepcionalment vist en somnis- sabrem quina és la "veritable" glòria: perquè en l'exercici de la raó limitada que tenim en la vida ordinària, no passem de copsar

allò que podria ser definit com una glòria "versemblant". Allò, però, que ens sembla interessant de remarcar, és que, amb efectes més modestos o més sublims, la glòria és sempre presentada per Ciceró en relació amb la virtut, la qual, com recorda Syme (39), va associada sempre en el romà al coratge o força, d'on deriva etimològicament, i a la llibertat i la fidelitat: aquesta fidelitat, que ho és genèricament a la natura, té en l'home de govern un objecte específic essencial: la fidelitat a la pàtria, virtut eminent entre els romans, que rep el nom de "pietas"; la vida virtuosa queda vinculada així entre ells a la vida política, fent inseparable el món de la moralitat individual del món de l'organització i convivència social. Per això, no podia faltar en el moment culminant del Somni d'Escipió una invitació solemne al conreu de la deguda pietat que, essent molt important respecte als progenitors, és de màxima necessitat respecte a la pàtria (40). Amb la visió superior que Escipió té en aquell moment del somni no està fent sinó subratllar un valor bàsic de la vida romana -especialment dels seus prínceps- que, curiosament, per efecte de l'atzar en la transmissió del text, resulta que encapçala per a nosaltres la lectura del *De re publica* (41): en efecte, sense ésser directament esmentat el nom de la pietat, es proclama que el nostre deute amb la pàtria és més gran que el que tenim amb els nostres pares, perquè és més antiga que ells i ens ha proporcionat molts més beneficis.

Amb això retrobem aquell últim aspecte bàsic de la



teoria política ciceroniana que ens proporciona el "Somnium Scipionis": l'alta funció de governar ens és presentada, en la lògica del "deute" i de la "justa o deguda pietat", com un encàrrec exprés, com una autèntica missió divina; l'habilitat literària de Ciceró dóna força a aquesta idea en fer exclamar al fill Escipió que, davant de tanta bellesa i perfecció celestial, davant d'aquella "veritable" vida, ell no vol tornar a la terra: a la qual cosa respondrà el seu pare que és sota aquesta llei que els homes foren engendrats i que tenen l'obligació d'ocupar-se de les coses terrenals mentre no siguin alliberats del cos; però, més enllà de l'obligació genèrica, P. Escipió escolta la invocació a la seva pietat i la d'aquells que com ell la tinguin -els "principes"- perquè no defugin l'encàrrec assignat per déu (42). Aquest déu, se'ns recorda, té com a temple tot el que es veu: amb aquesta idea es reforça el lligam profund entre divinitat, món superior i món terrenal: i, des d'aquest, amb el seu millor producte, les ciutats i, en conseqüència, amb els qui les governen inspirats per la pietat, interpretant la missió assignada pel mateix déu. Per això podem llegir en el darrer paràgraf d'aquesta peça una última insistència en el deure d'exercitar l'ànima en allò que és millor que tot, tenir cura de la salvació de la pàtria:

*Hanc tu exerce optumis in rebus. Sunt autem optumae curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit.*  
(43)

Es tanca així un cercle d'idees "revelades en somni" que proporcionen al conjunt de la filosofia política ciceroniana

un marc i complement fonamentador de la seva metodologia historicista -enfrontada expressament al "fingere" platònic- i de la seva epistemologia oberta o distesa -enfrontada al dogmatisme estoic-. L'aparent contradicció entre una metodologia i una epistemologia d'aquest signe i uns continguts metafísics com els esmentats és salvada, amb perfecta coherència epistemològica, per la naturalesa absolutament singular del descobriment o revelació d'aquestes idees: això ens permet sostenir que Ciceró, tant en el conjunt de la seva producció com en el conjunt del tractat *De re publica*, no traspasa les possibilitats epistemològiques que ell ha assumit com a úniques possibles en l'exercici ordinari de la raó limitada, expressades principalment a les *Academicae*; però alhora, que Ciceró no abandona un convenciment obtingut per sedimentació filosòfica i històrica -amb tota la filosofia grega de fons, enriquida originalment pels "mores maiorum" dels romans- segons el qual l'home individual i el governant, malgrat les seves limitacions que requeriran l'específic disseny polític que ell defensa, mantenen un lligam natural amb el conjunt de l'ordre universal; d'on es dedueix el que Ferrero expressa amb aquestes altres paraules, que també subscrivim:

*Siamo dunque di fronte ad una concezione ottimistica, anche se talvolta oscurata dalla triste constatazione di una dicadenza in atto(...); e tale ottimismo si richiama ad un termine metafisico, alla coincidenza dell'attività dei governanti con la volontà del dio, ed alla visione escatologica della città eterna.(44)*

I l'única expressió possible d'aquest convenciment, sense trencar la metodologia i l'epistemologia defensades, és el recurs al somni, com a expressió d'una racionalitat no

ordinària, excepcional, portadora de veritats igualment extraordinàries i excepcionals que, per la seva especial naturalesa, no poden ser sotmeses al quotidià debat "in utramque partem" per analitzar-ne la probabilitat o capacitat d'ésser provades.

Tot plegat resta posat al servei, des de la seva complexa coherència, d'una decidida voluntat de mantenir una institució -la República Romana- més enllà dels atzars de la llibertat dels homes que fan la història: referida, doncs, a un horitzó ideal de veritat i justícia, sobre el fonament de l'ordre còsmic i el lligam entre totes les seves parts; i més ençà de la rigidesa de l'ideal impossible i dogmàtic: viva, doncs, de llibertats moderades, d'igualtats proporcionades, d'equilibris de poders diversos, de consells col·legiats de prínceps i d'esforços, sovint fracassats, de consentiment i de concòrdia.

NOTES AL CAPITOL 7

- (1) Pàg. 6
- (2) Pàg. 27
- (3) MICHEL, "A propos de l'art du dialogue dans le *De re publica*: l'idéal et la réalité chez Cicéron", p. 248
- (4) FORTUNY, "Marcus Tullius Cicero, Princeps Romae", p. 160
- (5) WOOD, *Cicero's Social and Political Thought*, p. 206 ss.
- (6) CIC., *De re pub.* I 4, 8: *Neque enim hac nos patria lege genuit aut educavit, ut nulla quasi alimenta exspectaret a nobis ac tantum modo nostris ipsa commodis serviens tutum perfugium otio nostro suppeditaret et tranquillum ad quietem locum, sed ut plurimas et maximas nostri animi, ingeni, consili partis ipsa sibi ad utilitatem suam pigneraretur tantumque nobis in nostrum privatum usum, quantum ipsi superesse posset, remitteret.*
- (7) Pàg. 55
- (8) Pàg. 134
- (9) Pàg. 228
- (10) Pàg. 15
- (11) Pàg. 142 i 143
- (12) Pàg. 154
- (13) KUMANIECKI, "Cicero: Mensch, Politiker, Schriftsteller", p. 364
- (14) MICHEL, "Les origines romaines de l'idée de tolérance", p. 452
- (15) UTCHENKO, *Cicerón y su tiempo*, p. 304
- (16) RUCH, "Un exemple de syncrétisme philosophique de Cicéron: *Ac. Post.* 21", p. 227
- (17) Pàg. 12
- (18) CIC., *Tusc.* IV 4, 7
- (19) FORTUNY, "Marcus Tullius Cicero, Princeps Romae", p.160
- (20) FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trimégiste - II: Le Dieu Cosmique*, p. 459

- (21) CIC., *De re pub.* II 16,30
- (22) CIC., *De re pub.* I 29, 45
- (23) Pàg. 58
- (24) CIC., *De re pub.* II 25, 45
- (25) Pàg. 244
- (26) BÜCHNER, *Das neue Cicerobild. Der Denker Cicero*, p. XV  
MICHEL, "A propos de l'art du dialogue dans le *De re publica*: l'idéal et la réalité chez Cicéron", p. 247
- (27) PLATO, *Rep.* IX 571 c
- (28) CIC., *De diu.* I 60
- (29) CIC., *De re pub.* VI 10, 10: *Post autem apparatu regio accepti sermonem in multam noctem produximus, cum senex nihil nisi de Africano loqueretur omniaque eius non facta solum, sed etiam dicta meminisset. Deinde, ut cubitum discessimus, me et de via fessum, et qui ad multam noctem vigilassem, artior quam solebat somnus complexus est. Hic mihi (credo equidem ex hoc, quod eram locuti; fit enim fere, ut cogitationes sermonesque nostri pariant aliquid in somno tale, quale de Homero scribit Ennius, de quo videlicet saepissime vigilans solebat cogitare et loqui) Africanus se ostendit ...*
- (30) CIC. *De re pub.* VI 17, 17 - 18,18: *Novem tibi orbibus vel potius conexa sunt omnia, quorum unus est caelestis, extumus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deus arcens et continens ceteros; in quo sunt infixi illi, qui volvuntur, stellarum cursus sempiterni; huic subiecti sunt septem qui versantur retro contrario motu atque caelum.(...) Supra lunam sunt aeterna omnia. (...) Hic est, inquit, ille qui intervallis disiunctus imparibus, sed tamen pro rata parte ratione distinctis, impulsu et motu ipsorum orbium efficitur et acuta cum gravibus temperans varios aequabiliter concentus efficit.*
- (31) CIC., *De re pub.* VI 24, 26: *Deum te igitur scito esse, siquidem est deus, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus.*
- (32) *Ibid.*: *Nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates apellantur; harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur.*

- (33) CIC., *De re pub.* VI 19, 20 - 23,25: Tu enim quam celebritatem sermonis hominum aut quam expetendam consequi gloriam potes? Vides habitari in terra raris et angustis in locis (...) eosque qui incolunt terram (...); a quibus exspectare gloriam certe nullam potestis. (...) Quis in reliquis orientis aut obeuntis solis ultimis aquilonis austrive partibus tuum nomen audiet? quibus amputatis cernis profecto quantis in angustiis vestra se gloria dilatare velit. (...) Quocirca si reditum in hunc locum desperaveris, in quo omnia sunt magnis et praestantibus viris, quanti tandem est ista hominum gloria, quae pertinere vix ad unius anni partem exiguam potest? L'any a què es refereix és el "gran any" que a *De nat. deor.* II 20, 51 ens explica que es verifica quam es compleix el retorn del sol i de la lluna i dels cinc planetes a la mateixa posició respectiva, després de completar les respectives òrbites. Dels molts divergents càlculs que se n'havien fet, sabem per Tàcit, *Dialogus de oratoribus* XVI que Ciceró, al seu *Hortensius*, l'havia quantificat en dotze mil nou-cents cinquanta-quatre anys solars: és a dir, molt temps per a la perspectiva temporal terrena, però una xifra irrisòria per a la perspectiva eterna.
- (34) CIC., *De re pub.* VI 13, 13: Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto: omnibus, qui patriam conservarint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur.
- (35) CIC., *De re pub.* VI 23, 25: Igitur alte spectare si voles atque hanc sedem et aeternam domum contueri, neque te sermonibus vulgi dedideris nec in praemiis humanis spem posueris rerum tuarum; suis te oportet inlecebris ipsa virtus trahat ad verum decus, quid de te alii loquantur, ipsi videant, sed loquentur tamen. Sermo autem omnis ille et angustiis cingitur his regionum, quas vides, nec umquam de ullo perennis fuit et obruitur hominum interitu et oblivione posteritatis exstinguitur.
- (36) UTCHENKO, *Cicerón y su tiempo*, p. 262; y SYME, *Roman Revolution*, p. 144.
- (37) CIC., *Tusc.* III 2, 3-4: Ad quam (gloriam) fertur optumus quisque ueramque illam honestatem expetens, quam unam naturam maxime anquirat, in summa inanitate uersatur consecaturque nullam eminentem effigiem uirtutis, sed adumbratam imaginem gloriae. est enim gloria solida quaedam res et expressa, non adumbrata; ea est consentiens laus bonorum, incorrupta uox bene iudicantium de excellenti uirtute, ea uirtuti resonat tamquam imago; quae quia recte factorum plerumque comes est, non est bonis uiris repudianda.

- (38) CIC., *De re pub.* V 7, 9: ...loquitur de instituendo principe civitatis, quem dicit alendum esse gloria, et consequenter commemorat maiores suos multa mira atque praeclara gloriae cupiditate fecisse. (Aug. *De civ. dei*, V 13) (...) ... principem civitatis gloria esse alendum, et tam diu stare rem publicam, quam diu ab omnibus honor principi exhiberetur. (Petrus Pictaviensis, *Epist. ad calumniatorem*, *Bibl. PP. Lugd.* XXII, p. 824)
- (39) SYME, *Roman Revolution*, p. 64
- (40) CIC., *De re pub.* VI 16, 16: Sed sic, Scipio, ut avus hic tuus, ut ego, qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est; ea vita via est in caelum ... Considerem, amb d'ORS, *CIC. Sobre la República*, p. 163, nota 370, que "iustitiam cole et pietatem" cal entendre-la com una hendíadis, justificable pel context dedicat a la glossa d'allò que és la "pietas", on "iustitia" tindria funció real d'adjectiu: "justa o deguda pietat"; segons aquesta interpretació estilística, encara es reforçaria més el valor de la virtut "natural", com a justa i deguda, de la "pietas".
- (41) CIC., *De re pub.* I 1, 1: Sic, quoniam plura beneficia continet patria et est antiquior parens quam is, qui creavit, maior ei profecto quam parenti debetur gratia. (Nonius, 426, 9)
- (42) CIC., *De re pub.* VI 15, 15: Quaeso, inquam, pater sanctissime atque optume, quoniam haec est vita, ut Africanum audio dicere, quid moror in terris? quin huc ad vos venire propero? Non est ita, inquit ille. Nisi enim cum deus is, cuius hoc templum est omne, quod conspicias, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest. Homines enim sunt haec lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur, hisque animus datus est (...). Quare et tibi, Publi, et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis nec iniussu eius, a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum adsignatum a deo defugisse videamini.
- (43) CIC., *De re pub.* VI 26, 29
- (44) FERRERO, "Introduzione" a *CIC., Lo Stato. Le Leggi. I doveri*, p. 32



## 8. BIBLIOGRAFIA

### 8.1. REPERTORIS BIBLIOGRÀFICS

Entre els repertoris bibliogràfics des dels quals es pot fer un bon seguiment de la producció entorn de l'obra ciceroniana -des d'edicions i traduccions de la mateixa font fins a tota mena d'estudis sobre ella- destaquem els següents:

ALVAR, A. y AREVALO, A.

*Bibliografía de los Estudios Clásicos en España  
- 1986 y adiciones de años anteriores -*

Sociedad Española de Estudios Clásicos

Madrid, 1988

ERNST, J. (publicat per)

*L'Année Philologique*

Société d'Édition "Les Belles Lettres"

Paris, 1989 -i anys anteriors-

*Répertoire Bibliographique de la Philosophie*

Editions de l'Institut Sup. de la Philosophie

Louvain - la - Neuve, (Period. Trimestral)

TOTOK, W

*Handbuch der Geschichte der Philosophie  
I : Altertum*

Klostermann

Frankfurt am Main, 1964

D'altra banda, demés de l'existència d'una Revista científica dedicada a estudis ciceronians, com *Ciceroniana*, editada pel "Centro di Studi Ciceroniani" de Roma, cal fer

especial esment de la riquesa d'indicacions bibliogràfiques contingudes als següents articles, llibres o introduccions a edicions de fonts ciceronianes la cita completa dels quals s'inclou en l'apartat 3. ESTUDIS d'aquesta Bibliografia:

BOYANCE, P. "Travaux récents sur Cicéron" que, fins al moment de la seva publicació -1958-, recull amb docte criteri i comentari la millor selecció d'escrits sobre el nostre autor.

DUMONT, J.-P., al seu magnífic estudi sobre l'escepticisme, revisat l'any 1985, proporciona una minuciosa informació bibliogràfica sobre un dels referents bàsics del nostre treball: l'epistemologia d'orientació escèptica; informa ordenadament de l'epistemologia escèptica i totes les seves variants i precedents -entre ells, singularitzadament, el neoacadèmic.

FERRERO, L. i NORCIO, P. a les respectives Introduccions a les obres polítiques, el primer, i a les retòriques, el segon, de les edicions de l'obra de Ciceró empreses per la Unione Tipografico Editrice de Torino, ofereixen un bon repertori de la bibliografia produïda fins a mitjans dels 70, seleccionada especialment en relació amb els respectius àmbits temàtics, però amb atenció també a la bibliografia bàsica de caràcter general.

VALENTE, amb la seva valuosa i coneguda tesi entorn de l'ètica estoica en Ciceró, recull fins al moment de la seva publicació -1956- una seriosa selecció de la millor producció sobre els aspectes ètics i, per extensió, sòcio-polítics de l'obra de Ciceró.

WOOD, finalment, amb la seva obra de recent aparició sobre el pensament social i polític de Ciceró completa amb la indicació de les obres més actuals l'anterior bibliografia sobre aquest aspecte, essencial per al nostre estudi, del pensament ciceronià.

## 8.2. FONTS

### ARISTOTIL

#### *Politiká*

Text grec amb traducció anglesa de H. Rackham, M.A.

Harvard University Press

Cambridge, Massachussets, 1972

### CICERO

#### *Academicae*

Text llatí, introducció, traducció castellana i notes de Julio Pimentel

Universidad Nacional Autónoma (Bibl.Script.Graec.et Roman. Mexicana)

Mexico, 1980

#### --- *Epistulae. I: Ad fam. II: Ad Att. III: Ad Quint.Fr.*

Recognovit brevique adnotatione critica instruxit  
W. S. Watt

Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis

Oxford University Press, 1982

#### --- *De amicitia*

Text llatí, traducció i notes de V. García Yebra

Gredos (Col. Gredos Bilingüe)

Madrid, 2a. ed., 1985

#### --- *De divinatione*

Loeb Classical Library, vol XX

Harvard University Press

Cambridge, Massachussets, 1971

- *De inventione*  
Text llatí, traducció anglesa i notes de H.M. Hubbell  
Harvard Univ. Press  
Cambridge, Massachussets, 1968
- *De legibus*  
Text llatí, traducció castellana, introducció i notes  
d' Alvaro d'Ors  
Instituto de Estudios Políticos  
Madrid, 1970
- *De natura deorum*  
Text llatí, introducció, traducció catalana i notes de  
Joan M. del Pozo  
Fundació Bernat Metge  
Barcelona, 1988
- *De officiis*  
Text llatí, introducció, traducció catalana i notes  
d'Eduard Valentí i Fiol  
Fundació Bernat Metge  
Barcelona, 2a. ed., 1952
- *De re publica*  
Text llatí, traducció italiana, estudi i notes a  
cura de Leonardo Ferrero i Nevio Zorzetti  
Classici Unione Tipografico-Editrice Torinese  
Torino, 2a. ed., 1a.reimp., 1978
- *In Catilinam Orationes.*  
Loeb Classical Library, vol. X  
Harvard University Press

Cambridge, Massachussets, 1977

--- *Philippicae*

Text llatí, traducció italiana, introducció i notes a cura de Giovanni Bellardi

Classici Unione Tipografico-Editrice Torinese

Torino, 1978

--- *Pro Flacco*

Loeb Classical Library, vol X

Harvard University Press

Cambridge, Massachussets, 1977

--- *Pro Murena*

Loeb Classical Library, vol. X

Harvard University Press

Cambridge, Massachussets, 1977

--- *Pro Sestio*

Recognovit C.F.W. Mueller

Biblioteca Teubneriana, vol. III

Leipzig, 1898

--- *Tusculanae Disputationes*

Text llatí, traducció catalana, introducció i notes d'Eduard Valentí i Fiol

Fundació Bernat Metge

Barcelona, 1948

PLATO

*Nómoi*

Text grec, traducció anglesa i anotacions de R.G. Bury

Harvard University Press  
Cambridge, Massachussets, 1967

--- *Politeia*

Text grec, traducció anglesa i anotacions de P. Shorey  
Harvard University Press  
Cambridge, Massachussets, 1970

POLIBI

*Historion*, vol. V, llib. VI

Text grec revisat i traducció catalana de M. Balasch  
Fundació Bernat Metge  
Barcelona, 1963

SEXT EMPIRIC

*Prós tous Logikoús* (Lib. VII i VIII: *Prós Mathem.*)

Text grec, traducció anglesa i anotacions de R.G. Bury  
The Loeb Classical Library  
William Heinemann Ltd.  
London, 1967

--- *Pyrroneion Hypotypóseon*

Text grec, traducció anglesa i anotacions de R.G. Bury  
The Loeb Classical Library  
William Heinemann Ltd.  
London, 1976



### 8.3. ESTUDIS

AALDERS, G. J.

*Political Thought in Hellenistic Times*

Hakkert

Amsterdam, 1975

ACHARD, G.

"Pourquoi Cicéron a-t-il écrit le *De oratore*"?

a *Latomus*, XLVI

Bruxelles, 1987, p. 318 a 329

--- *Pratique Rhétorique et Idéologie Politique dans les Discours "Optimates" de Cicéron*

J. Brill

Leiden, 1981

ADCOCK, F.E.

*Roman Political Ideas and Practice*

Ann Arbor

Michigan Univ. Press, 1964

ADORNO, F.

*La filosofia antica*

Feltrinelli

Milano, 1961

--- "Sesto Empirico: metodologia delle scienze e 'scetticismo' come metodo"

a GIOANNANTONI, G. (a cura di) *Lo Scetticismo Antico*

Bibliopolis

Nàpols, 1981, p. 447 a 485

ALFÖLDY, G.

*The Social History of Rome*

The Johns Hopkins Univ. Press

Baltimore, 1988

ANNAS, J. and BARNES, J.

*The Modes of Scepticism. Ancien Texts and Modern Interpretation*

University Press

Cambridge, Massachussets, 1985

ARQUILLIERE, H. X.

*L'Augustinisme Politique. Essai sur la Formation des Théories Politiques du Moyen-Age*

Librairie Philosophique J. Vrin

Paris, 2a. ed., 1972

ASTIN, A.E.

*Scipio Aemelianus*

Clarendon Press

Oxford, 1967

BADIAN, E.

*Roman Imperialism in the Late Republic*

Blackwell

Oxford, 2a. ed., 1968

BALASCH, M.

"Els temes de les Històries de Polibi"

a POLIBI, *Història XII*,

Fundació Bernat Metge

Barcelona, 1987, p. 67 a 147

BEARD, M. and CRAWFORD, M.

*Rome and the Late Republic: Problems and Interpretations*

Duckworth

London, 1985

BELLARDI, G.

"Introduzione"

a CIC. *Le Orazioni III*

Unione Tipografico-Editrice Torinese

Torino, 1975

BERANGER, J.

*Principatus*

Ed. Librairie Doz

Génève, 1975

--- "Recherches sur l'aspect idéologique du Principat"

a *Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft*, 6

Bâle, 1953, p. 32 a 33

BOISSIER, G.

*Cicéron et ses Amis*

Librairie Hachette

Paris, 8a. ed., 1888

BOYANCE, P.

"Cicéron contre Cicéron?"

a *Révue des Etudes Anciennes* LI

- Talence, 1949, p. 129 a 138
- "Cicéron et son oeuvre philosophique"  
a *Revue des Etudes Latines*  
Paris, 1936, p. 288 a 309
- "Cicéron et les parties de la Philosophie"  
a *Revue des Etudes Latines* XLIX  
Paris, 1971, p. 127 a 154
- "Le dieu cosmique"  
a *Revue des Etudes Grecs*  
Paris, 1951, p. 300 a 318
- *Etudes sur l'Humanisme Cicéronien*  
Latomus  
Bruxelles, 1970
- "Le platonisme à Rome. Platon et Cicéron"  
a *Assoc. G. Budé - Actes du Congrès de Poitiers*  
Paris, 1953, p. 195 a 221
- "Les problèmes du *De re publica* de Cicéron"  
a *L'information littéraire* XVI  
Paris, 1964, p. 18 a 25
- "La religion astrale de Platon à Cicéron"  
a *Revue des Etudes Grecs*, 65  
Paris, 1952, p. 312 a 350
- "Sur le 'Songe de Scipion'"  
a *L'Antiquité Classique* XI

Louvain-la-Neuve, 1942, p. 5 a 22

--- "Travaux récents sur Cicéron"

a *Association G. Budé - Actes du Congrès de Lyon*

Paris, 1960, p. 254 a 291

BREGUET, E.

"De quelques problèmes posés par l'édition du 'De Republica'"

a *Revue des Etudes Latines* LIII

Paris, 1975, p. 22 a 23

BREHIER, E.

"Sur une des origines de l'humanisme modern, le 'De officiis' de Cicéron"

a *Actes XI Congr. Int. de Philos.*

Amsterdam, 1948, p. 1105 a 1119

BRIOT, P.

"Traces obsessionnelles chez Cicéron"

a *Latomus*, 36

Bruxelles, 1977, p. 475 a 481

BROCHARD, V

*Les Sceptiques Grecs*

Lib. Phil. J. Vrin

Paris, 1959

BRUN, J.

"L'Académie"

a *Histoire de la Philosophie I*

La Pléiade

Paris, 1969

BRUNT, P.A.

*Social Conflicts in the Roman Republic*

Chatto and Windus

London, 1971

BRUWAENE, M. VAN DEN

"Introduction"

a CIC. *La nature des dieux*

Latomus

Bruxelles, 1970

--- *La théologie de Cicéron*

Bureaux du Recueil

Louvain, 1937

BÜCHNER, K.

"Der Eingang von Ciceros Staat"

a *Latomus*

Bruxelles, 1964, p. 132 a 146

--- "Grundzüge seines Wesens"

a BÜCHNER i altres, *Das neue Cicerobild*

Wissenschaftliche Gessellschaft

Darmstadt, 1971, p. 417 a 445

--- "Das neue Cicerobild - Der Denker Cicero"

a BÜCHNER i altres, *Das neue Cicerobild*

Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Darmstadt, 1971, p. VII a XXV

--- "Der Tyran und sein Gegenbild in Ciceros 'Staat'"  
a *Hermes*  
Wiesbaden, 1952, p. 343 a 371

BURNYEAT, M. F.

"Can the Sceptic Live his Scepticism?"  
a SCHOFIELD i altres, *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*  
Clarendon Paperbacks  
Oxford, 1989

BUSHOFF, H.

*Racionalidad Crítica y Política*  
Alfa  
Barcelona, 1980

CANCELLI, F.

"Filosofi e politici e il 'responsum' di Senocrate nel proemio al 'De Republica' de Cicerone"  
a *Studi in onore di E. Paratore*  
Bologna, 1981, p. 373 a 411

CARCOPINO, J.

*Jules César*  
P.U.F.  
Paris, 2a. ed., 1968

--- *Rencontres de l'Histoire et de la Littérature Romaines*  
Flammarion  
Paris, 1963

--- *Les Secrets de la Correspondance de Cicéron, 2 vols.*  
L'Artisan du Livre

Paris, 1947

CARLYLE, R.W. and CARLYLE, A.J.

*A History of Mediaeval Thought in the West* Vol. 1

Blackwood

London, 1903

CIACERI, E.

*Cicerone e i suoi Tempi*, 2 vols.

Soc. An. Ed. Dante Alighieri

Milano, 2a. ed., 1939

COURCELLE, P.

"La postérité chrétienne du 'Songe de Sicipion'"

*a Revue des Etudes Latines*

Paris, 1958, p. 205 a 234

COWELL, F.R.

*Cicero and the Roman Republic*

Pelican Books

London, 1964

CRAWFORD, M.

*The Roman Republic*

Fontana / Collins

London, 1978

CROOK, J.A.

*Law and Life in Rome*

Thames and Hudson

London, 1967



DAUBE, D.

*Law: Linguistic, Social and Philosophical Aspects*  
Edinburgh University Press  
Edinburgh, 1969

DAVIES, J.C.

"The originality of Cicero's philosophical works"  
a *Latomus*, 30  
  
Bruxelles, 1971, p. 105 a 109

DOIGNON, J.

"Pivots et tensions de l'éthique cicéronienne dans la  
'Cité de Dieu' de S. Agustin"  
a *Latomus*, 43  
  
Bruxelles, 1948, p.813 a 826

DUMONT, J.-P.

*Le Scepticisme et le Phénomène*  
Libr. Philosophique J. Vrin  
Paris, 2a. ed., 1985

ELORDUY, E.

*El Estoicismo*, 2 vols.  
Gredos  
Madrid, 1972

ERNOU, A.

"Cicéron et le 'De re publica'"  
a *Comptes Rendus de l'Année 1938* (Acad.Insc. e Bel.Let.)  
Paris, 1938, p. 478 a 486

FERRARY, J.L.

"Le discours de Philus (Cic. 'De Republica' III, 8-31)  
et la philosophie de Canéade"

a *Revue des Etudes Latines*, 45

Paris, 1977, p. 128 a 156

FERRERO, L.

"Introduzione"

a CICERONE, *Opere Politiche e Filosofiche*

Unione Tipografico-Editrice Torinese

Torino, 2a. ed., 1978

FESTUGIERE, R.P.

*La Révélation d'Hermès Trimégiste - II: Le Dieu Cosmique*

Société d'Edition Les Belles Lettres

Paris, Reimp., 1986

FINLEY, M. I.

*Politics in the Ancient World*

Cambridge University Press

Cambridge, England, 1983

FORTUNY, F.

"Introducción"

a CICERON, *La Adivinación. El Hado*

Orbis

Barcelona, 1985

--- "Marcus Tullius Cicero, Princeps Romae"

a BERMUDO i altres, *Los Filósofos y sus Filosofías*

Vicens Universidad

Barcelona, 1983, p. 137 a 165

FREDE, M.

*Essays in Ancient Philosophy*

Oxford University Press

New York, 1987

FUNAIOLI, F.

"Universalità spirituale de Cicerone"

a *Ciceroniana I*

Roma, 1959, p. 11 a 28

GELZER, M.

*Caesar: Politician and Statesman*

Blackwell

Oxford, 1969

--- *Cicero: Ein biographischer Versuch*

Franz Steiner

Wiesbaden, 1969

--- *The Roman Nobility*

Blackwell

Oxford, 1969

GRENADE, P.

"Autour du 'De republica'"

a *Revue des Etudes Latines* 29

Paris, 1952, p. 162 a 183

--- *Essai sur les Origines du Principat*

De Boccard

Paris, 1961

GRIFFIN, M. and BARNES, J.

*Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*

Clarendon Press

Oxford, 1989

GRILLI, A.

"Otium cum dignitate"

a *Annali della Fac. di Fil. e Lett. dell'Univ. Statale IV*

Milano, 1951, p. 227 a 240

--- "A proposito del concetto di filosofia in Cicerone"

a *Latomus* 45

Bruxelles, 1986, 855 - 860

--- "I proemi del 'de re publica' de Cicerone"

a *Antichità classica e cristiana* 3

Brescia, 1971, pag. 49 a 76

GRIMAL, P.

*Cicéron*

P.U.F.

Paris, 1984

--- "Cicéron fut-il philosophe?"

a *Revue des Etudes Anciennes*

Talence, 1962, p. 117 a 154

--- *Der Aufbau des Römischen Reiches*

Fischer Bücherei

Frankfurt am Main, 1966

GRUEN, E.S.

*The Last Generation of the Roman Republic*

University of California Press

Berkeley, 1974

GUAZZONI, V.

*I Fondamenti Filosofici della Teologia Ciceroniana*

Marzorati

Milano, 1970

GUILLAUMONT, F.

*Philosophe et Augure. Recherches sur la Théorie  
Cicéronienne de la Divination*

Latomus

Bruxelles, 1987

GUILLEMIN, A.

"Cicéro entre le génie grec et le 'mos maiorum'"

a *Revue des Etudes Latines* 33

Paris, 1955, p. 209 a 230

GUILLÉN, J.

"La constitución romana según Cicerón"

a *Humanitas* 33 - 34

Salamanca, 1981-82, p. 147 a 212

--- "Estudio Preliminar"

a CICERON, *Sobre la República. Sobre las Leyes*

Tecnos

Madrid, 1986, p. I a XXVII

--- *Héroe de la Libertad. Vida Política de M.T. Cicerón*, 2 vols.

Universidad Pontificia

Salamanca, 1981

HEINZE, R.

"Auctoritas"

a *Hermes* 60

Berlin, 1925, p. 348 a 366

--- "Ciceros 'Staat' als politische Tendenzschrift"

a *Hermes* 59

Berlin, 1924, p. 73 - 94

HELLEGOUARC'H, J.

*Le Vocabulaire Latin des Relations et des Partis  
Politiques*

Les Belles Lettres

Paris, 2a. ed., 1972

HERRERO, V.J.

"Introducción"

a CICERON, *Del Supremo Bien y del Supremo Mal*

Gredos

Madrid, 1987, p. 7 a 43

HEURGON, J.

"Platon, Ciceron et la République"

a *Mélanges Senghor*

Dakar, 1977, p. 177 a 183

HUNT, H.A.K.

*The Humanism of Cicero*

University Press

Melbourne, 1954

IOPPOLO, A.M.

"Il concetto di 'eulogon' nella filosofia di Arcesilao"

a GIANNANTONI, *Lo Scetticismo Antico*

Bibliopolis

Napoli, 1981, p. 143 a 161

JAL. P.

"Pax civilis - Concordia"

a *Revue des Etudes Latines*, 39

Paris, 1961, p. 210 a 231

--- "Le vocabulaire politique à la Rome républicaine"

a *Revue des Etudes Latines*, 42

Paris, 1964, p. 150 a 153

KLEVE, K.

"Cicerone e la teologia epicurea"

a *Atti del I Congresso Int. di Studi Ciceroniani*

Roma, 1961, vol. II, p. 471 a 477

KRARUP, P.

"Quelques remarques sur l'originalité de Cicéron dans ses oeuvres politiques"

a *Mélanges offerts à P. Boyancé*

Rome (Ecole Française de), 1974, p. 455 a 460

KUMANIECKI, K.

"Cicero: Mensch, Politiker, Schriftsteller"

a BÜCHNER i altres, *Das neue Cicerobild*

Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Darmstadt, 1971, p. 348 a 370

LACEY, W.K.

*Cicero and the End of the Roman Republic*

Hodder and Stoughton

London, 1978

LEPORE, E.

*Il Princeps Ciceroniano e gli Ideali Politici della Tarda Repubblica*

Istituto Italiano per gli Studi Istorici

Napoli, 1954

LEVI. A.

*Storia della Filosofia Romana*

Sansoni

Firenze, 1949

LEVY, C.

"Scepticisme et dogmatisme dans l'Academie: l'Esoterisme et Arcésilas"

a *Revue des Etudes Latines*, 56

Paris, 1978, p. 335 a 348

LONG, A. A.

*Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Stoics*

Duckworth

London, 1974

LONG, A.A. and SEDLEY, D.N.

*The Hellenistic Philosophers*, 2 vols.

University Press



Cambridge, 1987

MAFFII, M.

*Cicerón y su Drama Político*

Ed. Joaquín Gil - Iberia

Barcelona, 1942

MAGARIÑOS, A.

*Cicerón*

Labor

Barcelona, 1951

MANUEL QUINTAS, A.

*Episteme e Politica*

Giuffré

Milano, 1987

MARCO, V. DE

"L'introduzione al 'Pros mathematikoús' di Sesto  
Empirico"

a *Rendiconti della Academia di Archeol., Lett. e  
Belle Arti*, 32

Napoli, 1957, p. 129 a 147

MARROU, H. - I.

"Défense de Cicéron"

a *Revue Historique*, 177

Paris, 1936, p. 51 a 73.

MARTIN, P. M.

"Cicéron, Princeps"

a *Latomus*, 39

Bruxelles, 1980, p. 850 a 878

MAYER, J.

*Humanitas bei Cicero*

Diss

Freiburg, 1950

McILWAIN, C. H.

*The Growth of Political Thought in the West: From the Greeks to the End of the Middle Ages*

Macmillan

New York, 1932

MICHEL, A.

"Cicéron et les sectes philosophiques. Sens et valeur de l'eclectisme académique"

a *Eos*, 57

Wroclaw, 1967-68, p. 104 a 116

--- "Eloquence et principat: Cicéron et le pouvoir politique en 43"

a "Actes du Congrès Ass. G. Budé"

Lyon-Paris, 1958, p. 312 a 336

--- *Histoire des Doctrines Politiques à Rome*

P.U.F.

Paris, 2a. ed., 1984

--- "Les origines romaines de l'idée de tolérance"

a *Revue des Etudes Latines*, 48

Paris, 1970, p. 433 a 459

--- "La philosophie en Grèce et à Rome de -130 a 250"

a *Histoire de la Philosophie I*

Pléiade

Paris, 1969

--- *La Philosophie Politique d'Auguste à Marc Aurèle*

A. Colin

Paris, 1969

--- "A propos de l'art du dialogue dans le 'De re publica':  
l'idéal et la réalité chez Cicéron"

a *Revue des Etudes Latines*, 43

Paris, 1965, p. 237 a 261

--- "A propos de la 'République': de Cicéron et Tacite a  
Jean Bodin"

a *Revue des Etudes Latines*, 45

Paris, 1967, p. 419 a 436

--- *Les rapports de la Rhétorique et de la Philosophie dans  
l'Oeuvre de Cicéron*

P.U.F.

Paris, 1960

MITCHEL, T. N.

*Cicero: the Ascending Years*

Yale University Press

New haven, 1979

MOREAU, J.

"Pyrrhonien, Académique, Empirique?"

a *Revue Philosophique de Louvain*, 77

Louvain, 1979, p. 303 a 344

MORRALL, J. B.

"Cicero as a Political Thinker"

a *History Today*

London, March 1982, p. 33 a 37

NICOLET, C.

"'Concordia ordinum' et 'homonoia'"

a *Revue des Etudes Latines*, 40

Paris, 1962, p. 43 a 44

--- "'Consul Togatus': Remarques sur le vocabulaire politique de Cicéron et de Tite-Live"

a *Revue des Etudes Latines*, 38

Paris 1961, p. 236 a 263

--- *Les idées politiques à Rome sous la République*

A. Colin (Col.lec. "U")

Paris, 1964

--- *L'Ordre Equestre à l'Epoque Républicaine*, 2 vols.

De Boccard

Paris, 1974

--- *Des Ordres à Rome*

Publications de la Sorbonne

Paris, 1984

NONVEL PIERI, S.

"Due relativismi a confronto: Pirroniani e Academici, di nuovo, nelle Ipotiposi di Sesto Empirico"

a GIANNANTONI -a cura de- *Lo Scetticismo Antico*

Bibliopolis

Napoli, 1981, p. 435 a 446

NORCIO, G.

"Introduzione"

a CICERONE, *Opere Retoriche*, vol. I  
Unione Tipografico-Editrice Torinese  
Torino, 2a. ed., 1976

ORS, A. D'

"Introducción"

a CICERON, *Las Leyes*  
Instituto de Estudios Politicos  
Madrid, 1970

--- "Introducción"

a CICERON, *Sobre la República*  
Gredos  
Madrid, 1984

PACITTI, G.

"Cicerone, uomo politico"

a *Ciceroniana I*  
Roma, 1959, p. 46 a 76

PALLASSE, M.

"Cicéron et les sources de droits"

a *Annales de l'Université de Lyon*  
Lyon-Paris, 1945, p. 49 a 73

PÉREZ, R.

"Introducción"

a CICERON, *La República*

Aguilar

Madrid, 1979, p. IX a LIV

PICAVET, F.

"Le phénoménisme et le probabilisme dans l'école platonicienne"

a *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*

Paris, 1887, p. 378 a 399

PIMENTEL, J.

"Introducción"

a CICERON, *Cuestiones Académicas*

Universidad Nacional Autónoma -Inst. de Invest. Filol.-

México, 1980, p. VII a LXXXV

POESCHL, V.

"Quelques principes fondamentaux de la politique de Cicéron"

a *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*

Paris, 1987, p. 340 a 350

PRA, M. DAL

*Lo scetticismo greco*

Laterza

Roma-Bari, 2a. ed., 1975

--- "Scetticismo e realismo"

a GIANNANTONI - A cura de- *Lo Scetticismo antico*

Bibliopolis

Napoli, 1981. p. 737 a 751

PRETI, G.

"Lo scetticismo e il problema della conoscenza"  
a *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 29  
Roma, 1974, p. 3 a 31

RAWSON, E.

*Intellectual Life in the Late Roman Republic*  
Duckworth  
London, 1985

RESCHER, N.

*Scepticism*  
Blackwell  
Oxford, 1980

ROBIN, L.

*Pyrrhon et le Scepticisme Grec*  
P.U.F.  
Paris, 1944

ROBLEDA, O.

"La 'aequitas' en Cicerón"  
a *Humanidades*  
Comillas, 1950, p. 31 a 57

RUCH, M.

"Un exemple de syncrétisme philosophique de Cicéron:  
'Acad. Poster'.21"  
a *Revue des Etudes Latines*, 48  
Paris, 1970, p. 205 a 228

--- "Nationalisme culturel et culture internationale dans la pensée de Cicéron"

a *Revue des Etudes Latines*, 36

Paris, 1958, p. 187 a 203

--- *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron*

Les Belles Lettres

Paris, 1958

SABINE, G. H.

*A History of Political Theory*

Holt, Rinehart and Winston

New York, 1961

SCHOFIELD M. i altres

*Doubt and Dogmatism. Studies in hellenistic Epistemology*

Clarendon Paperbacks

Oxford, 1989

SCHWARTZ, E.

"Un intelectual en la política: Cicerón"

a *Revista de Occidente*, 20

Madrid, 1925, p. 199 a 228

SEAGER, R.

*The Crisis of the Roman Republic*

Heffer

Cambridge, England, 1969

SEEL, O.

*Cicero. Wort. Staat. Welt*

Klett



Suttgart, 1953

STARK, R.

"Ciceros Staatsdefinition"

a *La Nouvelle Clio*, 6

Bruxelles, 1954, p. 56 a 69

STEFANO, E. DI

"Antioco di Ascalona e la crisi dello scetticismo nel I secolo a.C."

a GIANNATONI -A cura de- *Lo scetticismo antico*

Bibliopolis

Napoli, 1981, p. 195 a 209

STOCKTON, D.

*Cicero. A political biography*

University Press

Oxford, Reimp., 1988

STRIKER, G.

"Sceptical Strategies"

a STOCKTON i altres, *Doubt and Dogmatism*

Clarendon Paperbacks

Oxford, 1989, p. 68 a 96

SULLIVAN, F.

"Cicero and gloria"

a *American Philological Association*, 72

Lancaster Press

Lancaster, Pennsylvania, 1941, p. 382 a 391

SYME, R.

*Roman Revolution*

Clarendon Press

Oxford, 1952

TAYLOR, L. R.

*Party Politics in the Age of Caesar*

University of California Press

Berkeley, 1949

UTCHENKO, S. L.

*Cicerón y su Tiempo*

Akal / Universitaria

Madrid, 1987

VALENTE, P. M.

*L'Ethique Stoïcienne chez Cicéron*

Lib. Saint Paul

Paris, 1956

VALENTI FIOL, E.

"Introducció"

a CICERO, *Dels Deures*

Fundació Bernat Metge

Barcelona, 1952

--- "Introducció"

a CICERO, *Tusculanes*

Fundació Bernat Metge

Barcelona, 1948

WIRSZUBSKI, CH.

"Cicero's cum dignitate otium: a reconsideration"

a *The Journal of Roman Studies*, 44

London, 1954, p. 1 a 13

--- *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*

University Press

Cambridge, England, 1950

WISNIEWSKI, B.

"Devoir et plaisir chez Cicéron"

a *Latomus*, 42

Bruxelles, 1983, 597 a 600

WOOD, N.

*Cicero's Social and Political Thought*

University of California Press

Berkeley, 1988

YAVETZ, Z.

*Plebs et Princeps*

Clarendon Press

Oxford, 1969