

CONSIDERACIONES ACERCA DE LA JUSTICIA EN CICERON Y SU VÍNCULO CON EL PARADIGMA DEL TEJEDOR

(Platón, *Político*, 279 a - 296 e)

Blanca A. Quiñonez
Universidad Nacional de Tucumán

Mientras los historiadores están de acuerdo en reconocer que Cicerón es el puente que ha posibilitado la difusión de la cultura griega en Roma y también en el resto de Occidente, pocos lo consideran un pensador original; hacen hincapié en que su preocupación por conciliar diversas corrientes filosóficas -estoicas, académicas y peripatéticas- le ha impedido crear sus propias ideas.

Es cierto que a menudo Cicerón reconoce que no pretende ser un innovador, y se autodefine como un escritor cuyas traducciones al latín de las obras griegas sólo aportan palabras de las que los romanos carecen en filosofía. Al respecto afirma: "Yo sólo pongo las palabras, que no me faltan" (*Carta a Atico*, XII, 52, 3).

Sin embargo, creemos que esas palabras, tales como decorum, honestum y otras muestran la riqueza del pensar del Arpinate y traslucen su secreta esperanza de fundar una filosofía romana, como lo insinúa en *De Re Publica*.

En estrecha conexión con Platón y Aristóteles, Cicerón coloca a la filosofía moral como fundamento de la política, lo cual se hace manifiesto al apuntar a su connotación práctica; la denomina "sabiduría" (*De Offic.* I, 45) e indica que su principal objetivo son los deberes del hombre (*Tusculanas*, III, 16).

"¿Qué puede saberse de la vida, de los deberes, de la virtud, sin ese gran estudio de la filosofía?" se pregunta en *De oratore* (IV, 90). "Sin ella, nada referido a la sociedad, al amor, a la patria, a la virtud, puede ser tratado con amplitud y riqueza" responde (ob. cit. V, 10).

Cicerón toma de Aristóteles la noción de virtud como justo medio, de ahí que señale que la temeridad - que es un extremo - jamás se mezcla con la sabiduría. Creemos que este claro retorno a las fuentes peripatéticas explica su crítica a la visión estoica de virtud como imperturbabilidad a la que reemplaza por la "traquilidad del alma", un objetivo al alcance de todos los seres humanos (*De Amicitia*, 5,18).

En cuanto hábito, la virtud se refleja en el obrar cotidiano; de ella salen los mejores frutos que proporcionan felicidad y alegría. La virtud significa, en consecuencia, "la grandeza del alma y la dignidad de la inteligencia" (*Pro Marcello*, VI,1).

Cicerón distingue, como Platón, cuatro virtudes: Prudencia, justicia, templanza y fortaleza (*De Offic.*, I, 1), y señala que de cada una de ellas se derivan determinados deberes (Ob. cit. I, IV). Sin embargo, el pensador precisa que "la justicia es más valiosa que todo el oro del mundo" (*De Re Pub.* III, 5) y agrega

que “en ella reside el máximo esplendor de la virtud” (*De Offic.*, I, 66).

Cabe preguntar entonces de dónde emerge este esplendor. Responderemos que de la visión del hombre como ser social y sobre todo como ser para la patria, por la cual él debe consagrar sus mejores esfuerzos y su sabiduría. (*De Re Pub*, I, 4)

Las hermosas páginas del libro III de su obra *De finibus bonorum et malorum* muestran cómo “La misma naturaleza concilia la hombre con el hombre, en virtud de la razón, para la comunicación tanto de la palabra como de la vida social; y ante todo le inculca un señalado amor a los que han sido procreados...” (*De Offic.* I, 1, 21). De ahí que sea incluso natural la solidaridad mutua entre los hombres, y el que ninguno deba, por el hecho de ser hombre, resultar extraño para otro (*De finibus*, III, 63). (*Ex hoc nascitur, ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri*) Por eso, de modo convincente concluye: *Itaque natura sumus apti ad coetus, concilia, civitatis* (*De finibus*, III, 64)

La justicia - denominada “la primera de las virtudes” - es caracterizada como “la única virtud por la que los hombres son llamados buenos” (*De Offic.* II, XI, X); en efecto, ella desea hacer el bien a los demás. Comprendemos así cómo esta virtud cobra estrecha relación con la concepción de un ser orientado fundamentalmente a la acción en el beneficio común. La justicia es pues integradora de aquel orden merced al cual se conserva la sociedad, de manera que su deber consiste en evitar que alguien haga daño a otro, - a no ser que haya sido ofendido injustamente -, y velar para que cada uno use las cosas comunes como tales, y cuide de las privadas como propias (Ob. cit. VII, 1).

El análisis del libro I de *Las Leyes* nos muestra que la virtud tiene una base natural, de lo cual se deriva que sea una regla de vida constante; aquellos que se ocupan sólo de sus propios asuntos, aunque no injurien a nadie, no practican la justicia, porque no contribuyen a la vida social con el esfuerzo de su trabajo ni de sus bienes; por el contrario, expresan un “excesivo” amor de sí mismos, y no respetan el término medio que mantiene toda virtud.

Además, tales hombres no advierten que ese extremo es también una manera de hacer daño al propio ser. Esto es contrario a la justicia, que ordena no perjudicar a los demás y proveer a la utilidad común (*De Offic.* I, X, 1).

Observamos pues que la justicia debe ser el fundamento de cualquier acción pública, en cuanto es primordialmente sabiduría política. Ahora bien, la realización de la justicia significa para el hombre público respetar dos principios básicos de tinte platónico:

1. Velar por la utilidad de todos y olvidar la propia.
2. Cuidar todo el cuerpo de la República, de manera que atienda a todos los sectores; que no ocurra que por atender a alguna parte, descuide a otra (Ob. cit. I, XXV, 1).

Considera Cicerón que el gobernante procurará ser la tutela de los demás, ya que el poder no le ha sido encomendado para beneficio individual ni de la propia facción. Quienes atienden a un sector de los ciudadanos y descuidan otros - advierte - introducen la sedición y la discordia. Esto se manifiesta en el amor ex-

cesivo al pueblo, o en el favorecer a los distinguidos, lo que acarrea el descuido de la totalidad del cuerpo ciudadano.

Sin olvidar la severidad, el gobernante ha de castigar al culpable no movido por la cólera sino por la justicia, que va acompañada de la mansedumbre y de la clemencia (*De Re Publica* I, 25).

Observamos que la justicia como virtud del hombre público, se convierte en base del Estado: "Ningún Estado puede ser gobernado sin la más estricta justicia", exclama (Ob. cit. II, 44). Mas ella siempre va acompañada de lo conveniente (*prépon*), término que significa la conjunción de los elementos de la totalidad, pues así como en la música se da la armonía del canto (*De Re Publica*, II, 42), en la sociedad política debe darse la estrecha concordia entre sus miembros. En consecuencia, señala el Arpinate, "Cualquier forma de gobierno que mantenga firme el vínculo de la comunidad, es tolerable" (Ob. cit. I, 26).

Ahora bien, consecuente con su modo de vida, Cicerón nos muestra que es necesario haber tomado parte de los asuntos de política antes de planear y disertar sobre el Estado (Ob.cit. I, 7); esto significa que la experiencia es la mejor orientadora de la teoría, ya que no hay modelo fijo previo que constituya el ideal a realizar por el hombre público.

Observamos que el Arpinate aplica el método histórico, que consiste en partir de la propia realidad política y aprovechar la experiencia del pasado para ir construyendo el ideal a lo largo del tiempo (Ob. cit.I,7). Transcribimos sus propias palabras para establecer las diferencias con su maestro: "Intentaré, con el empleo de los mismos principios que Platón, pero sin tomar una República imaginaria sino un Estado real y muy poderoso, hacer como si os mostrara con un puntero las causas de cada bien y de cada mal políticos" (Ob.cit.II, 30).

Las consideraciones precedentes, que no agotan por cierto la política ciceroniana, y nuestras lecturas de Platón, nos han llevado a preguntarnos cuál es la verdadera fuente de la reflexión de Cicerón, cuya deuda con el ateniense ha puesto de relieve en forma constante.¹

Hemos seguido un camino para responder a nuestra inquietud: aplicar el paradigma o modelo del arte de tejer del Político de Platón.

Resulta de interés para nuestra hipótesis que en este diálogo,- escrito después de su amarga experiencia en Siracusa -, su autor ya no describa una República utópica en la que gobierne el rey filósofo². Su preocupación es ahora, ante la posibilidad de un fracaso del gobierno ideal, determinar cuál es el arte que permita al estadista alcanzar la mejor forma de gobierno.

El punto de partida platónico es - pensamos- un realismo que tiene en cuenta las circunstancias históricas y que hace depender la bondad de cada régimen de quien gobierne, en cuanto use su ciencia y la justicia con miras a conservarlo

1- Según P. Boyancé "son muchos los que creen que Panecio ha inspirado no sólo la moral orientada hacia las relaciones sociales en el *De Offic.*, sino también la teoría del Estado y del hombre político en el *De Re Pub.* Sin embargo, desde el *Pro Murena* Cicerón frente a los estoicos y a Catón se declara heredero de Platón y de Aristóteles" (*Le Stoïcisme à Rome*, en Actas du VII Congrès Aix-en Provence- Año 1963 -Pág. 247 y ss.-

2- El Político suele ser ubicado tomando como referencia la Carta VII. Se infiere que fue escrito después del segundo viaje de Platón a Sicilia, es decir, alrededor del 362 a.C. por lo cual es válido interpretarlo en base a la experiencia de su autor en Siracusa.

y a mejorar en lo posible su antiguo estado inferior (287 e). Entendemos que cuando Cicerón por su parte nos advierte que “ No hay ningún mal, por abominable que sea, que no le venga al hombre del hombre” (*De Offic. II, 5*) sigue la perspectiva platónica apuntada.

Sintetizaremos ante todo, por razones didácticas, el pensamiento platónico expresado a través de dicho paradigma.

En primer lugar, la política constituye una ciencia directiva o *téchne*, un saber hacer, que implica la preocupación del auténtico hombre de Estado por la comunidad. Ahora bien, así como el tejedor de vestidos de lana se ocupa de entrelazar los hilos, el político tiene la tarea de armonizar los miembros del todo social; ambas artes son pues un entrelazamiento (*sumploke*) en el cual, aunque el tejedor constituye la causa principal del vestido, necesita de las artes auxiliares. Ellas son las fabricadoras de los instrumentos con los cuales se lleva a cabo la labor del vestido. “Sin el concurso de éstas, no existirían jamás ni la polis ni el político” (*Político*, 281 e) .

Sin las instituciones o sin senado -dirá más tarde Cicerón a César- no hay República (*Pro Marcello*, VII, 22).

Retomemos el análisis del *Político*: Dice Platón que a pesar de la ayuda de las causas cooperadoras, cabe señalar como verdadero productor de la obra al tejedor; quien deberá combinar con eficacia los hilos para lograr su objetivo.

Del mismo modo, el verdadero político construirá ordenadamente las tramas de la sociedad, cuyo resultado es el Estado, el conjunto de ese tejido.

Pero la tarea del tejedor-político no consiste simplemente en entrelazar la trama con la urdimbre, sino también - para que la obra sea buena y hermosa - practicar el arte de medir, el cual brinda el criterio, el justo medio, aquello sin lo cual la producción no sería posible (284 b).

Ahora bien, nos preguntamos ¿Cuál es la medida que utiliza el tejedor?. Porque se pueden medir las cosas basándose en la recíproca relación grande-pequeño, largo-corto o exceso-defecto, o bien según la medida natural (*tò metrion physin*) de la cosa (284 d). Solamente si existe ésta existen aquéllos en cuanto extremos.

En el primer caso, nos referimos a una mera relación matemática, en cambio, en el segundo, introducimos una norma que constituye el elemento axiológico y que se refiere a cualidades o valores ideales.

Segun Platón, el arte del tejedor, como el arte del político, mide constantemente su obra en relación con el justo medio (*tò métrion*) (284 e), que es la forma ideal.

Todo buen político, observa Platón, considera el exceso y el defecto del justo medio como algo peligroso que se debe evitar en las producciones. En Cicerón, interpretamos, ese término medio se identifica con la virtud de la justicia, la forma que reúne a la comunidad de elementos, es decir, los miembros de un pueblo, para darle el carácter propio de Estado (*De Re Pub*, I, 25).

Para continuar con Platón, recordemos que también en el *Político* dice que “la justa medida” produce lo adecuado o conveniente (*prépon*) para que esa obra sea hermosa y buena. Este término, que observamos está íntimamente ligado al

plano ético y estético, y se refiere a la obra como una totalidad armónica, ha sido traducido por Cicerón como *decorum* sin perder la connotación platónica.

Más aún, nos recuerda el Arpinate en *De Re Publica* que “la justicia va acompañada de lo conveniente, que indicala conjunción de los elementos de la totalidad”. “Así como en la música se da la armonía del canto, en la sociedad políticas debe darse la estrecha concordia entre sus miembros” (II, 48). De lo expresado podemos inferir que el significado del término *prépon* es revitalizado adecuadamente por Cicerón en el plano ético-político³.

Otra noción que utiliza Platón y que creemos está presente en la actuación política del arpinate es *kairós*, lo oportuno en el tiempo. Significa que el hombre político debe estar siempre de cara a los sucesos de la historia, lo cual le permitirá cierta flexibilidad en sus determinaciones. Está vinculada con el reconocimiento de que no hay fijeza en las cosas humanas, de manera que es imposible imponer en el Estado principios absolutos valederos para todos los casos y para todos los tiempos (*Político*, 294 b).

El arte de gobernar, que había sido definido como “cuidado humano voluntario” es comparado también con el arte del médico, por eso Platón advierte que no se debe emplear la fuerza para imponer nuevas leyes, del mismo modo que el médico, que no impone nuevas medicinas, sino que, por el contrario, apela a la persuasión (295e).

Cicerón también rechaza la fuerza, propio de las bestias, y aclara que sólo se debe acudir a ella cuando ya no es posible el diálogo (*De Offic.* I, 11).

Consideramos que esta lectura de *kairós* nos permitiría explicar el mal llamado pragmatismo u “oportunismo” político ciceroniano, calificado a veces tan duramente.

Finalmente mencionaremos otro principio platónico derivado del cumplimiento del justo medio por parte del gobernante. Se trata de respetar “lo moralmente necesario” (*déon*), cualidad que en la obra ciceroniana es expresada mediante los atributos del *vir sapiens*, *vir bonus et vir iustus*. El respeto por el orden moral obliga al hombre sabio, bueno y justo a buscar siempre el bien del todo social, y por ende a realizar lo que es honesto ya que - recordemos - a virtud del hombre de honor consiste en sentirse integrante y responsable de la cosa pública, tanto en la paz como en la guerra.

En el político romano encontramos otras virtudes, como la *pietas* (*De Natura Deorum*, I, 116) y la *aequitas*, el equilibrio de quien enfrenta con cordura las adversidades. Todas estas cualidades son posesiones del hombre moral y políticamente superior.

Observamos cómo estas nociones circularmente, nos han llevado de nuevo al punto de partida ciceroniano: la consideración de la justicia como virtud del mejor conductor de las formas mejores de gobierno.

Para concluir, reiteremos que la importancia que reviste la noción de justicia

3- Recordemos que la teoría de lo conveniente está expuesta en *Orator*, *De Oratore* y *De Officiis*. Sobre el carácter filosófico de la noción habla A. Michel en su artículo “*La théorie de la Retorique chez Ciceron*” en *Ent. Ant. Class. Fund. Hardt* -1982- Pág. 109 y ss.-

No compartimos su tesis de que dicha noción es de origen peripatético, por el contrario, intentamos mostrar que ya está en Platón.

en Cicerón la convierte en la vara con la cual la historia, juez imparcial de siglos venideros, medirá las decisiones personales que siempre comprometen a la patria en una forma u otra, y que además son expresión de “los deberes públicos”, sobre todo del gobernante (*De Re Pub*, I, 42).

Como corolario de lo anterior, el Arpinate exhorta a quien se proponga alcanzar la verdadera gloria a que “cumpla con los deberes de la justicia” (*De Offic*. II, XIII, 1).