

CICERÓN, LA HISTORIA Y LA POLÍTICA
Paolo Desideri
Università di Firenze

Introducción

Estoy muy agradecido a los organizadores de este encuentro por haberme invitado a hablar, tan lejos de mi casa, de un personaje como Cicerón: uno de los intelectuales antiguos con los que la cultura europea está más en deuda y cuya obra, precisamente por eso, en todo el mundo siempre se ha estudiado con atención desde los puntos de vista más diferentes. Estoy seguro de que aquí, y probablemente en esta misma sala, hay muchos que dedicaron más atención que yo a la lectura e interpretación de los escritos de este autor; tampoco tengo dudas de que en Italia haya estudiosos mucho más cualificados que yo para hablar de él. Así que dudé mucho antes de aceptar esta amable invitación, porque era muy consciente de que ser -como soy en efecto- un convencido admirador de la grandeza de la personalidad de Cicerón de por sí no era una buena razón para emprender sensatamente este viaje. Al final dos consideraciones me indujeron a aceptar. La primera fue que mi presencia aquí sí hubiera puesto en evidencia diversidades y distancia de formaciones y perspectivas culturales, pero también hubiera podido ser una manera (más allá de la calidad de mi discurso) de comprobar si los textos de Cicerón todavía constituyen un instrumento eficaz de comunicación entre culturas, diferentes entre sí, pero no ajenas. La segunda razón es que el tema específico que se me proponía -teniendo en cuenta mis actuales intereses en el campo histórico e historiográfico- era quizás precisamente aquel en que una nueva lectura de los pasajes ciceronianos podía resultar menos obvia. He aquí por lo tanto los frutos de esta reflexión.

1. "Moribus antiquis res stat romana virisque"

El problema que se plantea es reconstruir el papel que pudo desempeñar la historia -o mejor dicho, la memoria histórica- en la formación y en la manera de ser del hombre político romano y especialmente la manera en que la relación entre historia y política fue vivida y teorizada por Cicerón. Ya desde ahora es evidente (y me apresuro a declararlo explícitamente) que se van a quedar fuera de nuestro campo de estudio todos aquellos aspectos del pensamiento ciceroniano que tienen que ver con la temática de la historia como *opus oratorium*, es decir la auténtica escritura de la historia; espero que esta faltano se hará notar demasiado en la economía de un discurso que, al conectarse con las lecturas de la obra de Cicerón como las de Pöschl, Rambaud, Ferrero y La Penna, quiere más bien definir los modos de la presencia del pasado en la cultura política romana y en la reflexión politológica de Cicerón.

En efecto, lo primero que hay que decir es que para el desarrollo de una carrera política, la sociedad romana siempre atribuyó una importancia fundamental al hecho de que el sujeto interesado pudiera contar entre sus méritos con una carrera ilustre desempeñada en el pasado por uno o más de sus antepasados. Con esta base podía formar parte por derecho de la *nobilitas*, es decir esa categoría de familias cuyos miembros ya eran conocidos gracias al nombre que llevaban: un nombre que representaba *a priori* una garantía para sus conciudadanos que recordaban las hazañas de quien lo llevó en una época más o menos lejana. Se sabe que los funerales de uno de los *primores civitatis* proporcionaban a su familia de origen la ocasión de representar frente a la ciudadanía una especie de evocación espectacular de la historia

de sus antepasados de mayor relieve. Polibio consideraba esta costumbre romana un ejemplo emblemático de la importancia que en esa sociedad tenía la tradición y, en particular, la fuerza de atracción que ejercía sobre las jóvenes generaciones. Sabemos -como también Polibio sabía- que en la mitad del siglo II los valores tradicionales estaban en declive, pero eso no quita que también entonces se siguiera viendo en la continuidad entre pasado y presente, expresada en la perpetuación y renovación periódica de una familia gloriosa, el fundamento de la prosperidad del Estado.

Hasta aquí se perfila la relación indisoluble que, en la costumbre política de la sociedad romana, vincula *res gestas* con *historia rerum gestarum*, es decir la convicción de que las hazañas militares y políticas no tienen valor sólo de por sí, sino también porque, al renovarse continuamente en el recuerdo, se convierten en instrumento para estimular y producir nuevas hazañas. Aunque la costumbre del elogio fúnebre no fuera ajena al mundo griego, es justamente en Roma donde se convierte en el momento institucional de la reflexión que la sociedad realiza sobre sí misma, a través de la propuesta concreta de sus propios modelos de vida. Esta reflexión acerca de las virtudes de los grandes del pasado (que Plutarco sugirió en la introducción a la pareja *Emilio Paolo-Timoleonte* como clave de un proceso de regeneración individual en el que se resume el sentido más profundo del conocimiento histórico) era por lo tanto práctica corriente en la comunidad política romana ya desde las épocas más remotas de su historia. Dionisio de Halicarnaso que veía en esta costumbre uno de los elementos de la superioridad de la cultura romana sobre la griega (de la cual por otro lado en su opinión la primera se derivaba directamente) colocaba dubitativamente su origen al principio de la república, con el discurso del cónsul Valerio sobre el cuerpo de Bruto, pero tampoco excluía la posibilidad de un origen más antiguo. "*No sé decir con seguridad si Valerio fue el primero en introducir esta costumbre entre los romanos o si la encontró ya introducida por los reyes y la adoptó; pero sé, en base a mis conocimientos de historia universal (koinè historia), tal como nos la transmitieron los poetas más antiguos y los historiadores más eruditos, que era una antigua costumbre instituida por los romanos para celebrar el valor de los hombres ilustres en el momento de la sepultura y que los griegos no fueron sus autores*" (5.17.3). Dionisio añadía que en todo caso los discursos fúnebres griegos (es decir atenienses) tenían un carácter muy distinto de los romanos, porque los primeros alababan el valor mostrado en ocasión de la muerte, mientras que los segundos hacían el balance de una vida virtuosa; por lo tanto estaban dedicados a "*todos sus hombres ilustres, que dieron sabios consejos o realizaron nobles acciones como comandantes en la guerra o como responsables de iniciativas políticas y no sólo a quienes murieron en la guerra, sino también a los que encontraron la muerte de cualquier otra manera*" (5.17.6). En época imperial, cuando ya desde hacía tiempo, junto con la *libertas*, se habían oscurecido las virtudes políticas tradicionales de la nobleza romana, Tácito recurrió con fuerza a la tradición de los elogios para aclarar el sentido más auténtico de su propia evocación tardía de la personalidad de su suegro Agrícola: un hombre que supo mostrar como "*se puede ser hombres grandes, aún con malos principios*" (*Agr.*, 1-3; 42.4).

El carácter de estímulo continuo e insistente de la presencia del pasado en la sociedad romana se expresa de forma emblemática en el famoso verso de Ennio "*moribus antiquis res stat Romana virisque*" (Fr. 156 Skutsch = 500 V) que se podría traducir en italiano, con la libertad que es necesaria para expresar la riqueza de su inspiración, "*La saldezza della civiltà romana dipende allo stesso modo dagli antichi costumi e dagli uomini che li hanno esemplarmente realizzati nelle loro azioni*" (Labate) ("*La estabilidad de la civilización romana depende por igual de las antiguas costumbres y de los hombres que las realizaron de forma ejemplar en sus acciones*"). Según San Agustín, que lo mencionó en el II libro del *De civitate dei* (2.21), este verso fue citado

por Cicerón al principio del V libro del *De re publica* y veremos como en efecto toda esta obra de Cicerón representa una especie de comentario al mismo. Sin embargo, antes de llegar a Cicerón, también merece la pena recordar que, aunque precisamente en la época en que escribía Ennio (las primeras décadas del siglo II) al lado de la ideología de la *antiquitas* estaban empezando a surgir comportamientos que revelaban una intolerancia por los valores asociados con esa ideología (Polibio 31.25), sería del todo equivocado pensar que por ello se impusiera una ideología alternativa que contemplara la novedad como un valor positivo. La *novitas* en Roma siempre representó la negación de un valor, como lo demuestra justamente para esta época, por ejemplo, el debate apasionado en el Senado en el 171 acerca de la *nova sapientia* de Quinto Marcio Filipo (Liv. 42.47) o, más tarde, la connotación negativa asociada a la idea de *homines novi*, es decir los ciudadanos que pretendían acceder a cargos públicos sin pertenecer a una familia cuyos antepasados ya los hubieran ocupado en el pasado. Desde este punto de vista, es emblemática la razón por la cual, al principio del siglo I (exactamente en el año 92), los censores Domicio Ahenobarbo y Licinio Craso prohibieron la enseñanza de la retórica latina en Roma: "*Nuestros antepasados decidieron qué tenían que aprender sus hijos y en qué escuelas. Estas cosas nuevas, que se hacen contra los usos y las costumbres de los antepasados, no nos gustan o no nos parecen adecuadas (Haec nova, que praeter consuetudinem ac morem maiorum fiunt, neque placent neque recta videntur)*" (Suet., *De rhet.* 1).

En efecto, la violación de las normas de la *mos* tradicional siempre se consideró la causa principal de la decadencia política de la ciudad. Cicerón, aún siendo él mismo un *homo novus*, no se alejó de esta orientación de pensamiento, es más: fue uno de sus intérpretes más acreditados. Acabamos de recordar como precisamente del *De re publica* de Cicerón, a través del *De civitate dei* de San Agustín (por lo tanto una de esas partes de la obra ciceroniana para las cuales no disponemos del palimpsesto vaticano) procede el fragmento de Ennio que exalta la *antiquitas* de las costumbres y de los hombres como fundamento de la potencia romana. Merece la pena hacer referencia a todo el contexto ciceroniano (tal como lo reprodujo San Agustín). "*¿Qué queda [hoy] de las antiguas costumbres sobre las cuales dijo Ennio que se basaba la potencia romana? Las veo tan caídas en el olvido que no sólo no se cultivan, sino que incluso se ignoran. ¿Y qué tendría que decir de los hombres? En efecto, las costumbres perecieron por carencia de hombres y de esta grave desgracia no sólo tenemos que dar cuentas, sino también defendernos como acusados de un delito capital: en efecto por nuestra culpa y no por un caso fortuito, aunque todavía conservamos de palabra el nombre de Estado, hace tiempo que lo perdimos en la sustancia*" (5.1.2). Para San Agustín este pasaje era la prueba segura de que la causa de la ruina romana no podía atribuirse -como pretendían algunos- al cristianismo. Hay que creer que Cicerón le hubiera dado la razón sobre este punto; está claro en efecto que para él la causa de la crisis del Estado no había que buscarla fuera de la sociedad romana, sino en su interior, es decir en el hecho de que las antiguas costumbres culpablemente "se dejaron caer en el olvido (*oblivions obsoletos*)".

2. El *De re publica*: política e historia en el pasado

Es muy probable que en el origen de la numerosas y variadas tomas de postura ciceronianas sobre la historia se pueda colocar su preocupación por los daños que el *oblivio* del pasado produjo en la sociedad, en particular haciendo caer en declive la idea misma del Estado. Una expresión suya de gran potencia fantástica (cuya utilización a lo largo de los siglos no ha debilitado su vivacidad originaria) advierte: "*Ignorar qué ocurrió antes de su propio nacimiento significa ser siempre un niño*". El

comentario sigue: "¿Qué es en efecto la vida del hombre, si no se relaciona con la de los antepasados a través del recuerdo de las acciones pasadas? Además, la rememoración de la antigüedad y la propuesta de ejemplos no se limita a proporcionar deleite al auditorio, sino que asegura autoridad y credibilidad al orador". Es el *Orator* (120), una de las obras retóricas del 46, en cuyo centro de interés (como se observa de la última frase citada) se encuentra la definición de los aspectos estilísticos y formales de la creación oratoria y, más en general, la preparación técnica y cultural del orador. Llama aún más la atención la imprevista divagación acerca de la función social y psicológica de la conservación de la memoria, que va mucho más allá del tema de su utilización en los foros de oratoria. Todo ello hace recordar otro conseguido pasaje de Cicerón, donde (estamos entre el 45 y el 44) dirigiéndose a su amigo Varo, el orador daba las gracias al célebre estudioso de las antigüedades romanas porque (afirma) "tus libros, por así decirlo, nos han devuelto a casa mientras nos movíamos como extranjeros en nuestra misma ciudad, permitiéndonos por fin darnos cuenta de quiénes éramos y de dónde veníamos (*qui et ubi essemus*)" (*Academica*1.9). Cicerón hizo referencia a los libros de Varo de las *Antiquitates* cuyos contenidos enumeró luego rápidamente: historia de la ciudad, secuencias cronológicas, reglas de las ceremonias y los sacerdocios, ordenamientos de la paz y de la guerra, topografía de regiones y lugares, denominaciones, tipologías, funciones y causas de todas las realidades divinas y humanas. Aquí Cicerón pintó un cuadro en el que cabrían, más que los auténticos acontecimientos históricos, el conjunto de las manifestaciones de la vida social y religiosa de la ciudad, de cuyos orígenes y cuyas razones -para utilizar una terminología del *De re publica*- se había perdido la memoria, con el consiguiente oscurecimiento de la propia identidad colectiva (quiénes somos y de dónde somos). La obra de Varo consintió a los ciudadanos romanos readueñarse de esta identidad y, por lo tanto (parece poderse concluir), estar en condiciones de obrar de forma más consciente en el interés de la patria.

Con la alabanza apasionada del trabajo de Varo se pone en evidencia la idea de que es posible recuperar (evidentemente a través de investigaciones profundizadas y cuidadosas en los documentos y los monumentos) la memoria perdida del pasado y transmitirla a los conciudadanos. Es fácil pensar que la misma idea animó la que se puede definir la actividad -más que historiográfica- de evocación histórica en una perspectiva política, a la que el propio Cicerón se dedicó en los últimos años de su vida y que dio lugar a obras como el mismo *De re publica*, publicado en el 51, el *De legibus*, que empezó a escribir justo después, o también el *Brutus*, del 46, así como el *Cato maior de senectute* y el *Laelius de amicitia*, del 44. Son obras que intentan hacer revivir lo que fue el gran pasado de la ciudad en los aspectos originales y creativos de su sistema político, su ideología religiosa, sus ordenamientos jurídicos, sus conquistas intelectuales, sus relaciones humanas y, por último, -y sobre todo- el tipo específico de personalidad humana en el que se había expresado concretamente todo este conjunto de valores. En otros términos, Cicerón humanizó y personalizó la búsqueda de Varo (y de Atico, naturalmente), traduciéndola como vida vivida del pasado; a parte la diferente calidad literaria de los textos respectivos, se aclararon los objetivos con respecto al gran guía ofreciendo explícitamente unos modelos de estructura "constitucional", pero también de comportamiento individual en un contexto político y social, con respecto a los cuales la referencia a lo antiguo desempeñaba una función de legitimación y garantía acreditadas.

No es este el foro idóneo para debatir cómo se configuran operativamente estos modelos. En cambio, es pertinente recordar, para empezar con el *De re publica*, que la "constitución" romana -como estructura política concretamente realizada y operante- no sólo se presentó como superior a los modelos que la reflexión política griega

construyó en abstracto y nadie vio funcionar, sino también y sobre todo que esta misma constitución se consideró un organismo que fue creciendo y articulándose en el tiempo, haciendo frente a los problemas y las exigencias que se plantearon en el tiempo: por lo tanto fue un desarrollo histórico y, como tal, capaz de sufrir ulteriores transformaciones en el respeto de sus elementos constitutivos. Esta idea se formuló explícitamente al principio del II libro, en las palabras de Escipión Emiliano, que a su vez citaba a Catón: "*Él solía decir que nuestra ciudad superaba en su constitución a todas las demás por esta razón, que en aquellas generalmente fueron individuos particulares quienes ordenaron su propio Estado con sus propias leyes e instituciones [...], mientras que nuestro Estado no fue ordenado por la genialidad de uno solo, sino por muchos y no en el espacio de una sola vida humana, sino de muchos siglos y generaciones*" (*De re publica*, 2.2; cfr. 2.37). Es por ello -prosigue Escipión- que la exposición, que él está a punto de hacer, de los caracteres de esta constitución asumirá la forma de una historia, partiendo de los orígenes: "*Alcanzaré más fácilmente mi objetivo si os represento a nuestro Estado en su nacer, crecer, hacerse adulto, ya firme y robusto, que si forjara uno ideal, como hizo Sócrates con Platón*" (*De re publica*, 2.1.3). En la exposición de Escipión Emiliano, la constitución romana sigue siendo una constitución mixta (2.41; 65) tal como la definió Polibio, es decir un tipo de gobierno que consigue evitar, gracias a una mezcla eficaz de competencias y responsabilidades entre los componentes sociales, los inconvenientes que se derivan de una concentración de poder en las manos de uno solo de los elementos del Estado (1.45 siguientes; 54; 69). Sin embargo, su forma de ser y funcionar asegura a Roma la superioridad con respecto a los demás Estados, más allá de la manera en que se quiera definir su estructura constitucional, tal como proclamó orgullosamente Escipión: "*En efecto esto declaro, esto pienso, esto afirmo, que ninguno entre todos los Estados puede compararse, tanto por su constitución como por su articulación interior y disciplina civil, con el que nuestros padres nos dejaron, habiéndolo a su vez heredado de sus antepasados*" (1.70).

Este irreducible elemento de especificidad se puede explicar sólo recorriendo las etapas de su desarrollo, es decir las vivencias a través de las cuales adquirió esta fisonomía peculiar: una historia en la que los individuos desempeñaron un papel decisivo. Seguramente no es por casualidad (y no es sólo un efecto de la elección de un modelo literario, el diálogo platónico) que Cicerón estructuró casi todos sus estudios teóricos, y especialmente los políticos, en forma de diálogos entre grandes personalidades del pasado o del presente: más bien esta modalidad expresiva servía por una parte para conferir autoridad a las argumentaciones presentadas y por otra para evidenciar el peso que los grandes hombres, también por ser capaces de elaboraciones intelectuales (y no sólo por sus dotes militares), ejercieron sobre las elecciones que la ciudad tuvo que realizar en los momentos más importantes de su historia. Además, Cicerón tendió a subrayar el hecho de que entre estos grandes hombres existió y siguió existiendo, más allá de las distancias cronológicas, una especie de correspondencia ideal centrada en una cadena de relaciones personales transgeneracionales; Cicerón y sus amigos (a veces interlocutores en sus diálogos) representaban el punto de llegada provisional de esta cadena y por lo tanto los herederos de una tradición de pensamiento y acción que fue el auténtico punto de fuerza de la cultura política romana. Así el *De re publica*, que Cicerón escribió entre el 54 y el 51, se configura como un diálogo mantenido en el 129 entre Escipión Emiliano, el destructor de Cartago y Numancia (nacido en el 185, cónsul en el 147 y en el 134), Lelio *Sapiens* (cónsul en el 140), Furio Filo (cónsul en el 136), Manilio (cónsul en el 149), Rutilio Rufo (cónsul en el 105), Gayo Fanio (cónsul en el 122) y otros personajes menores. Se trata por lo tanto de exponentes de tres generaciones, de las que los más mayores (como se ha visto [2.1-3]) tuvieron contactos directos con la generación del

viejo Catón -"del que (como declaró Cicerón al principio) *todos nosotros que tenemos sus mismos ideales nos dejamos guiar, como por un modelo, hacia una virtud operosa*" (1.1). En cambio, fue precisamente el más joven, Rutilio Rufo, quien contó (en el 78) el diálogo mismo a Cicerón desde su exilio en Esmirna. Un ejemplo especialmente significativo de una historia que, remontándose a más de un siglo atrás con respecto a la redacción de la obra, se hace actual en el recuerdo, en forma de evocación de una comunidad de políticos sabios. Se puede también sospechar que fue justamente esta idea de una continua presencia ideal en la vida de la ciudad de todos sus grandes hombres del pasado (sin importar lo lejos que estuvieran en el tiempo) lo que dio lugar a la fantasía del *Somnium Scipionis*, al final del *De re publica*. Es cierto que Escipión el Africano, apareciéndose en sueños a Escipión Emiliano, le recuerda las limitaciones de la fama humana y le invita por lo tanto a pensar en las armonías celestes; pero también le recomienda (precisamente para que su alma pueda llegar después de la muerte del cuerpo a la vía láctea (6.16) -sede beata de una vida eterna en compañía de las demás almas de los grandes) la necesidad de obrar en el interés de la patria: esta es en efecto la "*vía maestra para el acceso al cielo (quasi limes ad coeli aditum)*" (6.26; cfr. 13, 16 y 29). Es fácil pensar que más tarde Augusto se inspiró en una concepción de este tipo cuando alineó en su Foro las estatuas de los *summi viri* de la historia real y republicana (Suet., *Augustus*, 31.5), "*declarando en otro edicto que lo hizo para que los ciudadanos le exigieran hasta que tuviera vida, y luego a los príncipes de los tiempos venideros, que se atuviera al modelo representado por la vida de aquellos*".

3. El *De legibus* y la nostalgia de lo contemporáneo

El *De legibus* se coloca, en lo referente a la manera de ver la historia de la ciudad, en la misma línea del *De re publica* aunque, dada la diversidad del tema tratado, es muy limitada la atención prestada a los *virii* con respecto a la dedicada a las *mores*. En este escrito Cicerón quiso reconstruir los fundamentos de las instituciones jurídicas presentando explícitamente este compromiso como complemento del *De re publica* donde se trataron las instituciones políticas (1.15; cfr. 20; 27; 2.23; 3.4; 12). A decir verdad, mientras que en el *De re publica* las instituciones de las que se habla son seguramente las de Roma, en el *De legibus* existe la pretensión (en el I libro) de fijar unos principios universalmente válidos; sin embargo, ya desde la primera relación de leyes (el II y III libro presentaban su formulación y comentario) es evidente que el referente esencial de Cicerón fue la experiencia jurídica romana concreta, formalizada en una lengua que quiso ser un latín arcaico "*para que adquiriera mayor autoridad*" (vide 2.18), con referencias explícitas a leyes romanas y en particular a las de las XII tablas (por ejemplo, 2.58-64; 3.44). En efecto -como el mismo Atico observó a propósito de esta primera serie relativa a la religión- "*esta constitución religiosa no difiere mucho de la de Numa y de nuestras costumbres*". La reacción de Cicerón, a esto que no parece haber pretendido ser una objeción, sino una simple constatación, no fue desprovista de cierta soberbia. Si es cierto -contestó- que, como decía Escipión el Africano, el Estado romano antiguo fue el óptimo entre todos los estados, por necesidad la consecuencia es que tuvo las mejores leyes y por lo tanto -concluyó- "*Esperad unas leyes que gobiernen ese tipo óptimo de Estado, y si acaso yo hoy promulgara unas leyes que no existen ni existieron en nuestro Estado, se dieron sin embargo en las costumbres de nuestros padres (mos maiorum) que entonces tenían rango de ley*" (2.23-24). Atico hizo una observación análoga a propósito de la serie de leyes relativas a los magistrados (3.12-13), recibiendo una respuesta más suave. En base a este esquema de pensamiento, de todas formas, Cicerón se encontró comprometido por ejemplo en la defensa (contra las protestas de Atico y no sin cierta reticencia personal) también de la institución del tribuno de la plebe (3.9; 15-17; 19-

26). Sin embargo, quedó fijado el principio de que el derecho romano es lo más cercano que hay y que haya habido nunca, tanto a la naturaleza como a los principios jurídicos, tal como los elaboraron los filósofos.

Aunque en algunos casos las leyes o costumbres griegas (especialmente las atribuidas a Solón) estuvieran a la altura o incluso en el origen de las romanas (2.26; 36; 39; 59; 64-68), está claro que el *De legibus*, como perfeccionamiento del *De re publica*, entra plenamente en el marco ideológico que ya estaba en la base de la obra anterior: un marco que se podría definir de "interpretación idealizante de la historia" de la experiencia política y jurídica romana. Sin embargo, el *De legibus* merece ser considerado en este foro también por otro aspecto, es decir por las implicaciones de uno de los temas objeto del complejo debate con el que se abre la obra: la relación entre la historia de lo contemporáneo, o del pasado cercano, y la historia del pasado remoto. Es entonces este tema al que dedicaremos ahora nuestra atención, no sin antes recordar brevemente que el mismo se plantea en el contexto del debate que se desarrolló entre Cicerón, su hermano Quinto y su amigo Atico (los protagonistas del diálogo) acerca de la oportunidad de que el propio Cicerón se dedicara a la redacción de una obra histórica (1.5-7), para lo cual Quinto y Atico presionaban al orador. Existe, en efecto, un primer punto de contraste entre Cicerón y su hermano: justamente el relativo a la época desde la cual hubiera tenido que empezar la narración: "Yo -afirma Quinto- creo que desde la más antigua, dado que sobre ella se ha escrito de una forma que no invita ni siquiera a leer, él en cambio insiste en el recuerdo de su época contemporánea, para abarcar esos acontecimientos en los que participó él mismo" (1.8). Atico declaró estar de parte de Cicerón, porque "en esta nuestra época y memoria hay temas muy importantes y él podrá ilustrar las glorias de Gneo Pompeyo, su amigo íntimo, y encontrarse también en aquel <divino> y memorable año suyo; y a mí me agrada más que él celebrara estos acontecimientos más que a Rómulo y Remo". El propio Cicerón, interviniendo en este punto, declaró que la preparación y redacción de una obra histórica hubiera sido de todas maneras un encargo excesivo para él, así que se abandona la propuesta y el debate se desplaza acerca de lo que será el auténtico contenido del *De legibus* (por inciso, hay que observar que justamente la elección de este contenido parece implicar una opción, por parte de Cicerón, en favor de la "historia antigua" de la ciudad).

Sin embargo, las declaraciones de Atico en favor de la historia contemporánea recuerdan evidentemente el tema sobre el cual nos hemos extendido al inicio de esta reflexión: la conservación de la memoria histórica de los *viri*, tal como por ejemplo se solían recordar tradicionalmente en el elogio fúnebre: es decir, se plantea el problema de la oportunidad de una propuesta de modelos por así decirlo animados, en los que se puedan ver encarnadas las *mores* de Ennio. Si se puede considerar que Cicerón (gracias a la obra de Varo, Atico y su propio *De re publica* -y eventualmente también el *De legibus*, donde nos encontramos) estimó por fin cumplida la tarea de la reconstitución de una identidad civil del pueblo romano, debió de parecerle realmente urgente proponer a los ciudadanos romanos -a través de una escritura de los acontecimientos más recientes de la historia de la ciudad- unos modelos de comportamiento actuales, es decir de personajes del presente en los que se mostraran operantes los valores del pasado: la base para una recreación de esa especie de simbiosis entre *mores* y *viri* que quizás constituyó realmente una de las principales razones de fuerza de la sociedad romana. El hecho es que probablemente, al contrario de la que según parece era la opinión corriente, Cicerón consideraba que él mismo no era la persona más adecuada para esta tarea. No pensaba (precisamente él que en el mismo prólogo del *De legibus* facilitó la célebre definición del trabajo historiográfico como *opus [...] unum hoc oratorium maxime* [1.5]) que no estaba a la altura desde un

punto de vista estilístico-literario o de la capacidad de comprensión de los fenómenos históricos, sino verosímilmente temía que la posición central que hubiera tenido que reservarse al contar los acontecimientos contemporáneos hubiera resultado poco creíble, justamente por el hecho de que él -uno de los protagonistas- era el autor de la narración. Para convencerse de que esta fue la manera en que trató el asunto, será útil dar un paso hacia atrás y volver al 12 de abril del 55 a. C., fecha de la famosa (o tristemente famosa) carta a Luceyo (*Fam.* 5.12) con la que Cicerón solicitaba insistentemente a su amigo que interrumpiera la redacción de la narración histórica *perpetua* que estaba realizando y que ya le había llevado más allá del *bellum Italicum et civile* (2; 6), para dedicarse a una monografía (2.6; 4.3; 6.3) sobre la obra política del propio Cicerón, desde la conjuración de Catilina hasta su vuelta del exilio (57 a. C.), es decir lo que para ambos amigos es propiamente historia contemporánea. Cicerón afirmó que, si Luceyo no aceptaba su solicitud: "*Me veré quizás obligado a hacer lo que algunos a menudo critican: escribiré yo mismo acerca de mí, siguiendo en todo caso el ejemplo de muchos y famosos hombres*" (8.3 y siguiente); sin embargo, añadió que hubiera preferido no hacerlo porque se vería obligado a disminuir sus alabanzas, pasar por alto sus errores y en todo caso aparecería escasamente creíble (8.4 y siguientes).

No interesa en este foro pararse en los elementos de perplejidad que esta carta suscita, por lo que se configura como una auténtica exhibición de vanidad por parte de Cicerón; una exhibición con respecto a la cual es difícil decir si el descaro ("*una carta no se sonroja*": 1; "*una vez superados los confines del pudor, hay que saber ser absolutamente impúdico*": 3) debe considerarse una agravante o una atenuante. En cambio hay que preguntarse si, en contra de cualquier apariencia, a la base de esta carta no pueda buscarse una intención de promover -más que la descarada exaltación de sí mismo- la construcción de un modelo de comportamiento político: el que obviamente Cicerón consideraba que encarnaba, en particular con su actuación al tiempo de la conjuración de Catilina, pero más en general con toda su actividad al servicio del Estado. Hay que admitir que para sostener esta hipótesis sería necesaria una lectura de esta carta en clave irónica y alusiva, mucho más allá de la que desarrolló recientemente Rudd, atento a percibir los aspectos de elegante convención literaria que suavizan las burdas exageraciones. En realidad, todo el discurso sobre el ansia de gloria debería interpretarse como una amplificación jocosa (y, por así decirlo, una provocatoria y docta autodeslegitimación) de un deseo real de Cicerón de ser propuesto como modelo a sus conciudadanos. A la espera de ello, se puede recordar que en la historiografía romana del senado (probablemente a partir de Fabio Pictor) fue muy fuerte la tendencia a privilegiar lo contemporáneo y en particular subrayar el papel desempeñado por el propio autor en los acontecimientos narrados; por otro lado (como se ha visto), lo recordó precisamente el propio Cicerón y Tácito lo evocará un siglo más tarde, al mencionar como signo de la *libertas* del pasado el derecho-obligación de los grandes hombres a la autobiografía como instrumento de educación cívica.

Concluyendo, la sociedad romana -según Cicerón- era una gran consumidora de historia y sus políticos tenían la obligación de asegurarle el recuerdo de las hazañas, los valores y los hombres, tanto del pasado como del presente que empieza a convertirse en pasado. Hacer que falte este aprovisionamiento ideal (como de hecho Cicerón consideraba que ocurrió en las últimas décadas) significa correr el riesgo de perder, junto con las memorias ciudadanas e imperiales el propio sentido del Estado. El político debe saber que no es suficiente obrar en el interés de la patria, sino que es igualmente necesario presentarse a los ciudadanos como modelo de las virtudes cívicas tradicionales.