

UNA LECTURA JUSFILOSÓFICA DE CICERÓN EN TIEMPOS DE POPULISMO Y SECESIONISMO

ALFONSO GARCÍA FIGUEROA
Universidad de Castilla-La Mancha
alfonsoj.gfigueroa@uclm.es

LLANO ALONSO, Fernando. *El gobierno de la razón: la filosofía jurídico-política de Marco Tulio Cicerón* (prólogo de Alfonso Castro Sáenz), Thomson Reuters-Aranzadi, Cizur Menor, Madrid, 2017*.

Nunca es tarea sencilla ni justa condensar en unas breves líneas la trayectoria de un filósofo del Derecho como Fernando Llano; pero es necesario incurrir en esta pequeña desconsideración para subrayar un par de aspectos que aparecen entrelazados en el conjunto de su obra: la coherencia de su proyecto y la tradición a la que contribuye. El profesor Llano se inició en la investigación hace un cuarto de siglo con su tesis doctoral sobre la obra de Guido Fassò (Llano, 1997) y luego transitó por el cosmopolitismo kantiano (e.g. Llano, 2002) y el raciovitalismo de Ortega (e.g. Llano, 2003) para llegar al libro que aquí se reseña sobre el pensamiento jusfilosófico de Cicerón. Pues bien, imponiéndose a la heterogeneidad de los temas abordados, la coherencia de Llano radica en su sostenida contribución a una tradición, una tradición que a veces pareciera no encajar bien en un contexto teórico hegemónico que con su culpable olvido de los clásicos presume de rupturismo; pero que, llevado al extremo, corre el riesgo de hacer del rupturismo su única razón de ser. Anticipo y confieso, así pues, mi propio prejuicio: el rupturismo con el rupturismo que define los planteamientos de Fernando Llano merecen simpatía con sólo abrir su sugerente monografía sobre Cicerón, escrita a caballo entre Oxford y Sevilla durante un lustro largo (*vid.* pp. 199 ss.).

Y cuando hablo de tradición en este contexto jusfilosófico, reticente a reconocer relevancia a la historia del pensamiento, estoy pensando en dos autores especialmente influyentes en la obra de Llano: Antonio-Enrique Pérez Luño y Guido Fassò. El primero, en su momento director de la tesis doctoral de nuestro autor, nos sigue suministrando razones para no olvidar la naturaleza “constitutiva” de la historia de la filosofía del Derecho (e.g. Pérez Luño, 2017, caps. 1 y 7). El segundo, maestro del primero, a buen seguro inspiró a Llano a la hora de ocuparse de las ideas de Marco Tulio

* Las páginas entre paréntesis se refieren a esta obra.

Cicerón, puesto que el Arpinate fue, a juicio de Fassò, “*il primo e vero filosofo del diritto*” (como nos avanza Alfonso Castro en su enjundioso prólogo, p. xvi); es decir, “el primer filósofo del derecho genuino de la historia” (como nos recuerda Llano, algunas páginas más adelante, en p. 20). Naturalmente y dado el carácter esencialmente controvertido de la naturaleza de nuestra disciplina, quizá fuera más apropiado decir de Cicerón que fue un *protojusfilósofo* o, si hacemos caso de las clásicas tesis de Felipe González Vicén sobre el carácter histórico de nuestra disciplina, un jusfilósofo *avant la lettre* que trató cuestiones que hoy consideramos, eso sí, jusfilosóficas.

En estas circunstancias, no es de extrañar que el libro de Llano no sólo se ocupe de la obra de un clásico como Cicerón, sino que también explicita en el epílogo las razones por las cuales pueda resultarnos de utilidad abordar tal empresa hoy. Es allí, ya a la conclusión de su obra, donde Fernando Llano se acoge a la imagen de Italo Calvino de que el clásico es “lo que persiste como ruido de fondo” (p. 161) y se acoge a ella al objeto de subrayar cómo las ideas de Cicerón siguen siendo fecundas ante “el discurso de la intolerancia, la retórica vehemente del nacionalismo excluyente y el sentimiento de desconfianza hacia el extranjero” (p. 162). En el mismo sentido, su “marcada vocación pedagógica” le llevó a Cicerón a reclamar del erudito un compromiso político que asimismo parece necesario renovar hoy (*ibid.*) con el fin de mantenernos en estado de alerta frente a los riesgos de la tecnocracia y la demagogia (p. 163) y ello como parte de un “plan de educación cívico-cosmopolita” que sirva a un proyecto regenerador como el que propone Martha Nussbaum (p. 164).

A modo de efectista ilustración de la vigencia de Cicerón, resulta esclarecedor el siguiente fragmento de *De re publica* (I, 34, 52), sobre el que Llano llama nuestra atención. A juicio de Cicerón, la república es ideal “[c]uando el que manda a los demás no es esclavo de su ambición, cuando él mismo vive todo aquello que predica y exige a los ciudadanos, sin imponer al pueblo unas leyes que él no cumpla primero, ofreciendo a sus conciudadanos su propia conducta como ley” (p. 165). Ciertamente, cada cual podrá buscar donde considere oportuno casos de gobernantes y políticos incapaces de elevar su propia conducta a ley general mientras se jactan de defender los más altos ideales políticos; pero, dejando a un lado los disensos casuísticos, lo que parece a todas luces indiscutible es que en la denuncia general de esas groseras incoherencias, el texto (de más de dos mil años) parece escrito ayer mismo.

El gobierno de la razón está estructurado en tres partes convenientemente justificadas por el propio autor en su introducción (pp. 3 ss.). La primera, sobre el pensamiento jusfilosófico de Cicerón nos habla de un autor que no es propiamente un jurista, pero tampoco un filósofo original

(p. 20). Pese a haber sido considerado “el hombre más culto del mundo greco-latino” (p. 124), no cabe reconocer en Cicerón propiamente a un jurista puesto que (a diferencia de sus maestros, los Escévola, o sus amigos, Servio Sulpicio Rufo y Gayo Trebacio Testa) Cicerón no se ocupó de las actividades propias del jurista de la época republicana (*respondere, cavere y agere*) (p. 17). Tampoco cabe descubrir en su obra una filosofía original, puesto que Cicerón fue más bien “un compilador y difusor de la filosofía griega” (p. 20). Sin embargo, este apunte que nos brinda Fernando Llano sobre las contenidas disposiciones de Cicerón en el Derecho y la filosofía vendría a confirmar paradójicamente la naturaleza jusfilosófica del Arpinate, puesto que nos recuerda así a esa figura *mediadora* que Atienza (1984, pp. 31 s.) reconoce en el filósofo del Derecho, que debería situarse en una especie de encrucijada de saberes entre los que debería poder mediar sin ser necesariamente especialista en ninguno de ellos. La contribución a la jusfilosofía de Cicerón se contendría en tres tratados del Arpinate (*De officiis, De legibus y De re publica*) (p. 21), que a su vez girarían en torno a cinco conceptos clave, que Llano examina en su libro: Derecho natural, justicia, equidad, Derecho de gentes y Derecho civil.

La racionalidad jurídica es un aspecto central en la concepción del Derecho de Cicerón. La idea de “*ratio juris*” alude en su obra a dos aspectos distintos pero conexos. *Ratio juris* es la doctrina o teoría del Derecho, pero también la razón “que subyace al acto que es recto jurídicamente y bueno moralmente” (p. 40). Aún hoy resulta inevitable referirse en su fructífera ambigüedad al sintagma “*ratio juris*” para examinar esos dos niveles tal y como hicieron Norberto Bobbio (1985) y Enrico Pattaro (1985) en un célebre debate del que seguimos beneficiándonos todavía hoy en día. Pues bien, la *ratio juris*, el Derecho natural, como la *recta ratio* estoica, se halla “fuertemente impresa en la mente humana” (p. 26), es “*ratio summa, insita in natura*” (*ibid.*). Por tanto, la *naturaleza* del *ius naturae* a la que alude Cicerón no coincide con la *fisis* griega. La *naturalis ratio* se halla arraigada a la racionalidad de los seres humanos (p. 24). Aquí Llano subrayará la original combinación en Cicerón de su doctrina del Derecho natural con un humanismo cosmopolita (p. 26).

En cuanto a la justicia, la virtud “reina y señora de las demás” (*De officiis*, III, 6, 28; cit. p. 28), se la identifica con la vieja exigencia de “dar a cada cual lo suyo” (*suum cuique tribuere*) que tiene su aplicación en cuestiones más concretas como la guerra justa en la administración del *ius fetiale* (el procedimiento de solemne declaración de guerra); pero también se halla modulada por la equidad, a veces indistinguible de la justicia, como si se tratara de “vasos comunicantes” (p. 37), una equidad que además debe inspirar la interpretación de las normas (pp. 42 ss.). Esta primera parte con-

cluye con un examen de las relaciones conceptuales no siempre claras entre *jus civile*, *jus gentium* y *jus naturae* en Cicerón (pp. 47-49).

La segunda parte del libro se desplaza hacia el pensamiento republicano de Cicerón, que éste elabora en *De re publica* durante el “periodo crepuscular de su vida” (p. 56), alejándose del puro intelectualismo teórico griego para basarse en la secular experiencia romana. Conteniendo cierta inclinación al aristocraticismo, Cicerón acaba por propugnar una Constitución mixta que combine las tres formas primordiales de gobierno (monarquía, aristocracia y *politeia*) (p. 61). Después de todo, sólo una *concordia ordinum* podía asegurar por aquel entonces un equilibrio entre la *potestas* de los magistrados, la *auctoritas* del Senado y la *libertas* del pueblo en pos de una justicia común (*juris consensus*) orientada asimismo a un bien común (*utilitatis communio*) (p. 76). Pero naturalmente, además de un buen diseño institucional, era necesario promover en la vida pública el ejercicio de ciertas virtudes, en especial la *caritas patriae* (p. 64), que deben reflejarse en la abnegada dedicación de los magistrados (*caritas*), el talento (*consilium*) de las élites y la garantía de la *libertas* de los ciudadanos (p. 63). En este punto, regresa con fuerza el papel fundamental del Derecho en el patriotismo republicano, un patriotismo que hoy calificaríamos más bien como “constitucional” cuando Cicerón concibe al pueblo como “conjunto de una multitud asociada por un mismo Derecho” (*De re publica*, I, 25, 39, cit. p. 59).

Merece especial atención dentro del estudio de los valores republicanos por parte de Llano el análisis de la *libertas* en Cicerón (pp. 69 ss.). Tras pasar revista a la contraposición de libertad positiva y negativa en Ortega y Gasset, Isaiah Berlin y en la clásica de Constant; Llano nos descubre con la ayuda de Hannah Arendt la simplificación en que incurrió Constant al contraponer la “libertad de los modernos” (negativa) a la “libertad de los antiguos” (positiva) como si el mundo antiguo fuera una “unidad política, cultural e histórica indivisible” (p. 71). A juicio de Fernando Llano, si la libertad de los antiguos se caracterizó por reducir o anular el ámbito de lo privado, que queda también sometido al escrutinio del poder público, entonces en realidad ello no rigió en Roma, que supo mantener cierta distinción entre ambas esferas (*ibid.*).

La centralidad de estos aspectos de la temática ciceroniana se confirmará al llegar a la conclusiva parte tercera del libro, donde Llano se ocupa de la ética humanista y universal de Cicerón. Sin embargo, justo antes, en el capítulo tercero que la antecede a modo de erudita transición, Fernando Llano recorre la influencia del republicanismo de Cicerón tanto en la Italia del *Trecento* al *Cinquecento*, como en la tradición anglófona a ambos lados del Atlántico. Desde Marsilio de Padua, que advierte la idoneidad

del pensamiento político de Aristóteles para su aplicación a las pequeñas ciudades-repúblicas del Norte de la Península itálica (p. 80) hasta Giucciardini y Maquiavelo, pasando por Dante, Bártolo de Sassoferrato, Remigio di Girolami o Petrarca, Llano nos ofrece un cumplido relato de la recepción de las ideas de Cicerón en la Italia renacentista a modo de confirmación de una persuasiva premisa de Quentin Skinner: “Cicerón fue, con diferencia, el pensador de la Antigüedad clásica más leído y citado en aquel periodo histórico” (p. 90). Por el lado anglófono, Llano examina el fuerte contraste del pensamiento de Cicerón con pensadores como Hobbes (pp. 101 ss.) o Filmer (pp. 104 ss.), aunque también se ocupa de autores más afines al pensamiento ciceroniano como el poeta Milton, James Harrington o Conyers Middleton. Llano rastrea asimismo el influjo de Cicerón sobre el proto-liberalismo de Locke y la doctrina de Thomas Paine y se lanza a evaluar también la presencia del republicanismo ciceroniano en las trece colonias americanas, de donde habrán de surgir ciceronianos como John Adams o Thomas Jefferson (p. 118). La conclusión de Llano tras este recorrido vuelve a ser deudora de Skinner: “cuando el republicanismo clásico se asocia con el humanismo cívico y el liberalismo político, es para intentar realizar unos fines éticos. Este es el presupuesto de partida y el denominador común de la tradición republicana romana, del republicanismo-humanista italiano, y del republicanismo-liberal anglosajón” (p. 114).

Llano subraya a lo largo del libro dos aspectos que refuerzan la actualidad del pensamiento ciceroniano y que resultan claramente superadores de la tradición griega. Por un lado, el pensamiento de Cicerón se orienta a la acción a diferencia de lo que sucede con el intelectualismo contemplativo griego. Por otro, el cosmopolitismo de Cicerón representa un avance considerable frente a la insistencia griega en dividir el mundo entre griegos y bárbaros, pues “los griegos no tenían interiorizada la idea de unidad del género humano” (p. 125). Las siguientes palabras de Cicerón (*De re publica*, I, 37, 58) que nos transcribe Llano destilan una sabia ironía: “Si, como dicen los griegos, se es griego o se es bárbaro, me temo que (el rey Rómulo) fue muy de los bárbaros; pero, si este apelativo se ha de dar según las costumbres y no según las lenguas, creo que no son menos bárbaros los griegos que los romanos” (p. 152).

El patriotismo republicano de un ciudadano del Imperio romano como Cicerón se basaba en la “teoría de las dos patrias” que surge de la decantación de la lealtad ciudadana en las cuatro “esferas concéntricas” (p. 65) en que les era dado vivir, a saber: toda la humanidad (*humanitas*), la patria legal (*romanitas*), la patria natural (la “patria chica”, diríamos hoy) y el círculo familiar, el más íntimo. Las esferas segunda y tercera (política y cultural, respectivamente) son las más relevantes para Cicerón y se entre-

lazan en Roma formando un *continuum*, puesto que la república se nutre también de las *mores maiorum* (p. 66). Con este planteamiento, Cicerón consagra la superioridad del patriotismo republicano romano sobre el nacionalismo xenófobo de las ciudades griegas (p. 67). En la “historia como razón narrativa” (p. 126) de los romanos, la romanización se interpreta como un proceso de humanización del género humano (*ibid.*). Mientras la ciudad de Atenas se cierra sobre sí misma para reivindicar la autoctonía y la homogeneidad de sus ciudadanos, Roma se abre al mundo (p. 129) orgullosa de su origen en una “ciudad *triplex*” (p. 133) (compuesta por latinos, sabinos y troyanos). De ahí el “mito de la *aeternitas* de Roma, como ciudad que alberga el *mundus* dentro de sí misma, y que considera un valor (y no una tara) la mezcla étnica (*genus mixtum*), haciendo de la diversidad y el eclecticismo la base de su identidad cívica”, concluye Llano (p. 133). De este modo, con su humanismo (p. 138) y su defensa de la dignidad humana (p. 146), el pensamiento de Cicerón prefigura conceptos centrales del cristianismo y de algunos de sus más señalados pensadores como Francisco de Vitoria (p. 157) y su *jus communicationis* (p. 142).

Cabe dar un paso más allá al concluir la lectura de este libro. ¿Por qué leer a Cicerón hoy en día y por qué conviene hacerlo en las buenas manos de Fernando Llano? A este comentarista le asalta la pregunta en un escenario político del que apenas logra distraernos ni siquiera la erudición de Llano. En efecto, leyendo hoy su Cicerón y su “teoría de las dos patrias”, resulta casi inevitable contrastar la difícil situación que atraviesa nuestra propia *patria* (si puedo emplear esta palabra con cobertura constitucional, pero de mala nota entre los nuevos biempensantes). En nuestra reciente historia constitucional, el amor a la *patria* (la *caritas patriae* ciceroniana) es algo así como un “amor que no osa decir su nombre” salvo en el sagrado de los campos de fútbol y así seguramente sea difícil construir una buena república. España, que durante siglos “se concebía como heredera de Roma” (Thomas, 2013, p. 428) con un imperio muy distinto del modelo xenófobo griego (bien representado, en cambio, por el imperialismo de los pueblos del norte de Europa, que se limitaron a trasplantar sus propias formas de vida sin apenas abrirse ni genética, ni éticamente a otros pueblos) se conformó sobre un *genus mixtum* que fundó a su vez otros *genera mixta* en ultramar. Sin embargo, hoy resulta llamativo que la *hispanitas* (semejante a la *romanitas* y su antigua búsqueda de su *aeternitas*) sea despreciada por nacionalismos periféricos como el vasco o el catalán, fundados en cambio por racistas como Sabino Arana o Prat de la Riba (*vid. esp.* Wulff, 2003), y aún hoy dirigidos por ideólogos que se ufanan de blandir como argumento la pureza racial del RH o, más recientemente, la anatomía del maxilar. Por otra parte, si el patriotismo republicano-constitucional de Cicerón buscaba

preservar derechos y libertades elementales, igualmente necesario parece hacer entender hoy que entre las “esferas de lealtades” trazadas por la Unión Europea, el Reino de España y sus Comunidades Autónomas debería regir un *continuum* armonioso y no una deslealtad jurídica, política e institucional que rompa la legalidad y el Derecho, garantías últimas de nuestras libertades.

Si no hubiera sido por la negligencia de nuestros gobernantes, en fin, ¿acaso el patriotismo constitucional y el humanismo cosmopolita del que ya nos hablaba Cicerón no se habrían impuesto por la mera fuerza de la razón a los discursos etnicistas y racistas que en España han venido promoviendo sin rubor las fuerzas secesionistas? Quizá haya quien piense que ya no tiene sentido leer a Cicerón en nuestros días; pero más allá de la incuestionable calidad de su investigación, Fernando Llano nos convence con su libro de que mejor nos habría ido si nuestros gobernantes hubieran leído más al Arpinate y que tiene mucho sentido seguir haciéndolo en esta Hispania, empeñada en luchar contra sí misma hasta antojársenos a veces imposible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AtiENZA, M. (1984). Problemas abiertos en la Filosofía del Derecho. *Doxa*, n.º 1, pp. 29-34.
- BOBBIO, N. (1985). La razón en el Derecho (observaciones preliminares). trad. de A. Ruiz Miguel, *Doxa*, n.º 2, pp. 17-26.
- LLANO ALONSO, F. H. (1997). *El pensamiento iusfilosófico de Guido Fassò*. Madrid: Tecnos.
- LLANO ALONSO, F. H. (2002). *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid/Dykinson.
- LLANO ALONSO, F. H. (2003). La filosofía kantiana desde la perspectiva teórica de José Ortega y Gasset. En Castro, A. et al. (eds.), *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el Bicentenario de su muerte* (pp. 229-251). Sevilla: Lagares.
- PATTARO, E. (1985). La razón en el Derecho. Comentario a Norberto Bobbio. trad. de J. Aguiló Regla. *Doxa*, n.º 2, pp. 147-152.
- PÉREZ LUÑO, A.-E. (2017). *Contribución a la Historia de la Cultura Jurídica*. Cizur Menor: Thomson Reuters.
- THOMAS, H. (2013). *El señor del mundo. Felipe II y su Imperio*, trad. C. Martínez Gimeno. Barcelona: Planeta.
- WULFF, F. (2003). *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*. Barcelona: Crítica.