



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

**HACIA UNA GENEALOGÍA DE LA LIBERTAD:
De la esclavitud a la paz del Imperio**

Tesis

Que para obtener el título de:
Maestro en Filosofía política

Presenta:
Israel Lazcarro Salgado

Director de tesis: **Dr. Alberto Constante López**



México, D. F.

Septiembre 2011





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Con cariño y admiración:
A mi mamá y a mi papá.*

Agradecimientos:

Esta tesis es, como suele ocurrir en estos casos, resultado de un esfuerzo conjunto, del que sólo yo soy responsable en tanto que fui el principal beneficiario. Dicho esfuerzo implicó desde lo institucional hasta lo meramente personal. Debo empezar por agradecer el soporte académico y económico aportado por la UNAM y el CONACyT, cuya beca financió esta investigación, de manera que mi primer deuda es con el país. Agradezco la oportunidad que ambas instituciones me brindaron al participar en el programa de maestría en la Facultad de Filosofía y Letras.

No puedo sino agradecer profundamente a mi asesor y amigo, el Dr. Alberto Constante no sólo por la dirección académica, sino también por tu enorme paciencia, apertura, generosidad y respeto, todo lo cual es para mí de enorme valía. Agradezco también a los sinodales que destinaron tiempo y esfuerzo para leer y en algunos casos, realizar observaciones a este texto.

Desde luego, no puedo dejar de mencionar a los valiosos integrantes del Seminario de tesis encabezado por Alberto Constante, en el que pude presentar los primeros avances de esta investigación y de los que aprendí mucho en verdad, además de gozar su amistad: Donovan Hernández, Ramón Chaverry, Alberto Mora, Guadalupe Rosales, César Hernández, Rocío Priego, Paco de León, Yamania Olivé y algunos más que por ahora no menciono, pero que igualmente enriquecieron la vida académica en la UNAM dejando sin duda una huella en este trabajo, a todos ustedes gracias. Especial mención hago de Ana Laura Soto que te tomaste el trabajo de leer varios capítulos de este texto, ofreciéndome valiosa y sin duda relajante perspectiva desde el otro lado del mundo, gracias.

Agradezco a todos aquellos en los que de una u otra manera encontré estímulo valioso y apoyo: dedico especial agradecimiento a Leopoldo Trejo por su gran ayuda, amistad y paciencia, demostradas durante todo aquel tiempo en que dividí mis esfuerzos entre la investigación etnográfica y la maestría, mientras mi cabeza oscilaba entre otomíes y romanos. He de reconocer que realizar esta tesis no habría sido lo mismo sin encontrarme en un equipo de trabajo donde la audacia intelectual y el buen humor estaban tan armónicamente integrados: junto con Polo, agradezco a Mauricio González, Carlos Heiras y Sylvia Sosa por lo mucho que aprendí, por su apoyo solidario, por la apreciable complicidad y claro está, por la risa.

Por supuesto, agradezco a mi familia empezando por mis papás, los dos, en los que reconozco su invariable e inquebrantable apoyo, afecto, disponibilidad y respeto, lo mismo

que a mis hermanos (también ambos), pese a mi ausencia y lo poco que he podido verlos durante estos años: gracias por apoyar mi camino.

No puedo dejar de mencionar con gratitud el apoyo y calidez humana que he encontrado invariablemente en Julieta Valle. Lo mismo agradezco a doña Rebeca, doña Rosalinda y don Luis. Por supuesto, agradezco a Fernanda que siempre ha estado ahí. Igual agradezco a Giomar lo mismo que a Carolina por su apoyo. A todas y todos, muchas gracias.

La investigación que se presenta en esta tesis, se realizó con recursos otorgados por el Sistema nacional de Becas CONACyT en asociación con el Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Índice:

	Pág.
- Introducción	8
▪ Un problema genealógico	
▪ Todos los caminos conducen a Roma: las coordenadas	
- I - El ascenso genealógico	19
1.1 - La libertad en el debate filosófico contemporáneo	21
1.2 - Regímenes de enunciación libertaria: la génesis del presente	24
▪ De libres con libertad originaria	26
▪ De una libertad originaria que somete	30
▪ De libres con libertad de escoger	40
- II - Del <i>doulos</i> al <i>servus</i>	49
2.1 - Entre la <i>eleutheria</i> y la democracia griega	49
2.2 - <i>Éleuthería</i> y razón: la reformulación filosófica	56
2.3 - Helenización y expansión libertaria	65
2.4 - De la <i>filanthropía</i> a la <i>humanitas</i>	72
2.5 - De la <i>Lex</i> al <i>servus</i>	80
- III - El culto a la <i>libertas</i> republicana	85
3.1 - Del azar a la política.	86
▪ La oscura génesis agraria de un término polémico	86
▪ <i>Libertas</i> familiar frente al <i>imperium</i> del rey	89
3.2 - Una <i>libertas</i> plebeya: los laberintos de la igualdad	92
▪ Hacia la sustancialización de la política	93
▪ Libertad: ¿es de Roma o de los romanos?	95
▪ Del patrimonio a la virtud	104
▪ Libres por naturaleza	113
3.3 – Hacia una libertad aparente	117
▪ <i>Libertas</i> disputada: <i>Optimates</i> contra <i>populares</i>	117
▪ Las libertades de Cicerón	121
▪ Equilibrio y libertad aparente	126
- IV – El Imperio de las libertades	134
4.1 Libertad administrada: la paz del zoológico	138
▪ La <i>Pax romana</i>	138

▪ <i>Libertas</i> administrada: la misión romana	146
▪ Augusto libertador: entre Cristo y Alejandro Magno	156
4.2 - De esclavos que son libres y libres que son esclavos	166
▪ La redención imperial de los libertos	166
▪ Interioridad frente a exterioridad: libertad contra política	172
▪ Libertad interior: del libre deseo al libre de deseo	179
- Conclusión	185
- Bibliografía	190

Introducción

Libertad. A través de este término se han tejido múltiples relaciones a lo largo de la historia. Sin duda estamos frente a un concepto rector mediante el cual se han desatado todo tipo de luchas, de carácter tanto individual como colectivo. ¿De qué libertad trataremos aquí?: ¿libertad civil?, ¿política?, ¿religiosa? ¿Acaso la libertad de conciencia?, ¿de comercio? Empezar por definir un término desde esta perspectiva, nos colocaría en una situación complicada y metodológicamente cuestionable. No se trata de verificar “qué significa” *libertad* de aquí y para siempre, ni delimitar cuál de las libertades es de la que estamos hablando, sino hallar los lugares del discurso donde se inserta, las prácticas en que se sostiene, las relaciones de poder que atraviesan su instrumentación discursiva:

Es necesario concebir el discurso como una violencia que se ejerce sobre las cosas, en todo caso como una práctica que les imponemos; es en esta práctica donde los acontecimientos del discurso encuentran el principio de su regularidad.¹

Y si bien no se pretende descomponer el término en sus múltiples campos de aplicación, mucho menos se pretende aquí “derivar” algún sentido total y originario. Tal es el problema de algunos filósofos políticos contemporáneos, empeñados en hallar la definición más “completa”, más “precisa” y “satisfactoria” de *libertad*, recurriendo a numerosos adjetivos para clasificarla y mediante sus rótulos poder implementarla.² Por el contrario, es preciso primero señalar los principios de producción y exclusión en que se sostiene el discurso libertario, a fin de captar entonces las formas que dicho discurso asume, las series discursivas que se formaron con él y los efectos de poder que las atraviesan. Siguiendo a Foucault me interesa captar el poder creativo del discurso libertario, un “poder afirmativo” que produce, que domina, que discrimina. Captar el poder de afirmación de la libertad no habrá de entenderse “un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir

¹ Michel Foucault, *El orden del discurso*, Ed. TusQuets, México, 2009, p. 53.

² Cfr. Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Ed. Alianza, Madrid, 2001, p. 197. Para una reelaboración del liberalismo político en la tradición de John Stuart Mill, insertando a la libertad como parte de un programa de defensa de un universalismo moral, cuya base ética está en la equidad de derechos, véase un par de ejemplos: Rawls, John: *Liberalismo político*, ed. Facultad de Derecho / UNAM – Fondo de Cultura Económica, México, 1995. Frente a su tesis contractualista (que actualiza el ideario político de Rousseau, Kant y Locke), se opuso la tesis de Nozick, la defensa a ultranza de los derechos y libertades inalienables de los individuos y su proyecto de un “Estado mínimo” (Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, FCE, México, 1988).

dominios de objetos”, o incluso *sujetos* sobre los cuales “se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas”.³

Así pues no sólo no busco definir la libertad sino que por el contrario, rehúyo a dicha posibilidad: pretendo hallar las fuerzas históricas que atraviesan su instrumentación discursiva, lejos de vaciar un enunciado, depurado de gente (y de historia). No obstante, habremos de remitirnos a una libertad que hoy en día se tiene por “libertad política” y que no es sino la manera contemporánea en que se ha disciplinado. Así pues no pretendo abordar la libertad en términos ontológicos, sino discursivos: por qué se habla de libertad ahí donde se habla, qué se está jugando ahí donde se le convoca, cómo es que resulta pertinente su aplicación discursiva en un contexto sociohistórico determinado, quién la enuncia y a quién afecta. De los enunciados a las prácticas. Todo ello dentro de una perspectiva necesariamente histórica, a fin de ubicar justamente los quiebres que revelan un cambio de sentido.

¿Por qué indagar los derroteros de un ideal que estructura políticamente a gran parte de las sociedades modernas? En la pregunta está la respuesta: un ideal que crea y destruye regímenes, un ideal que se cruza con la sangre, un ideal que inflama corazones. ¿Por qué lo logra? ¿Cómo llegó a convertirse en ese concepto rector de la conducta de millones de personas en Occidente? Los revolucionarios franceses, los anarquistas españoles, los economistas ingleses, tenían su propio registro del paradigma libertario, y un sustrato filosófico que en cada caso estaba compuesto junto con otros enunciados que daban solidez y coherencia a sus respectivos postulados: igualdad, justicia, fraternidad, solidaridad, integridad, propiedad, seguridad, colectividad, individualidad; así como un conjunto de términos que figuraban antitéticamente con la libertad: Estado, Dios, iglesia, nobleza. Libertad de hacer algo, respecto a alguien y en contra de algo. Podrían destacarse tres figuras respecto a las cuales se ha esgrimido el discurso libertario desde el Renacimiento: “la libertad del hombre con respecto a la Naturaleza, con respecto al poder político y con respecto a Dios”.⁴ No obstante, como veremos en los siguientes capítulos, han sido estos tres agentes los que en otro momento han constituido la condición de posibilidad de la libertad.

De manera que lo que aquí se pretende es apuntar hacia una *genealogía de la libertad*, un análisis genealógico en la tradición foucaultiana. Dada la amplitud del tema, de la abundante documentación requerida para poder abordarlo y de las muchas aristas que

³ Foucault, Michel; *El orden del discurso*, ed. TusQuets, México, 2009: pp. 67-68.

⁴ Cappelletti, Angel J. *La idea de la Libertad en el Renacimiento*, p. 9.

presenta como se podrá advertir en el primer capítulo, no podría presentarse sino como aproximación, esbozo de una necesaria investigación de la que no obstante su complejidad, es posible delinear sus principales ejes: la libertad, en tanto que estrategia discursiva, es una creación del poder; una articulación histórica de una formación discursiva y el conjunto de dispositivos en que se sostiene. Roma, la ciudad antigua y el cosmos en torno a ella construido, ofrecerán los primeros indicios de una guerra, una lucha por la definición que tuvo a la libertad como uno de sus principios, ofreciendo interesantes desplazamientos a lo largo de su despliegue. La *libertas* latina es pues un hilo accidentado, jalonado en muchas direcciones, tantas que ese hilo se desdibuja para formar un espeso tejido de discursos que hoy en día no se tendrían necesariamente por libertarios. Esa guerra llega a nuestros días, pero con otros contendientes, con otros campos de batalla y con nuevas reglas de lucha. No es este el lugar para dar cuenta de ese despliegue, pero señalar los lugares de ruptura en torno a la *libertas* romana (junto con sus aparentes continuidades), sería por ahora lo más deseable. Se entiende entonces que en esta investigación la libertad no sea una meta adonde llegar, sino el problema desde dónde partir.

Un problema genealógico

Al apuntar hacia una genealogía de la libertad, no se trata de rastrear ni el origen de la “verdadera libertad” ni la realización de un *telos* preconcebido, ni mucho menos develar su naturaleza ontológica, sino las fuerzas sociales, culturales, históricas, atravesadas por sus propias armas discursivas. La enunciación categórica de la libertad, en la medida en que se conceptualizaba en oposición a la esclavitud, empezaría a convertirse en el centro de los discursos. Entre los filósofos presocráticos y la filosofía propiamente socrática, opera un creciente interés por develar el estatuto ontológico y el fondo ético de numerosas categorías de la vida en sociedad, categorías que tenían un horizonte práctico cada vez más conflictivo: la *pólis*.

Ciertamente, tal como lo presenta Platón, Sócrates apunta contra las ciencias naturales que se habían desarrollado hasta ese momento. Éstas informan acerca de lo que es. Pero el problema para Sócrates está en que el hombre todavía debe llegar a ser lo que es. Ni la física, ni los elementos ni los átomos nos dicen algo sobre cómo hemos de dirigir la propia vida. Superar el laberinto de las opiniones es posible si se halla la verdad sobre uno mismo: la vida recta, la justicia, la dicha y la virtud, son los ejes sobre los que monta una reflexión crítica, cuyo criterio de verdad es la mejora del hombre. Ni Sócrates, ni Platón lo formulan así, pero esa atención permanente por los procesos del alma y su relación con el

cosmos enfila a lo que después, bajo un régimen de enunciación totalmente distinto, reconocerá como los problemas, los desafíos de la libertad.⁵ Sócrates no pensaba en la libertad sino en la vida buena.

Mas es con Aristóteles que empezó a hacerse evidente la necesidad política de “fijar” lógica y filosóficamente qué es la libertad (la *éleuthería*), detonando desde entonces continuos esfuerzos por definir su sentido, forma y objeto, de manera que éste guardara una clara y “evidente” relación con su referente.⁶ Entre Demóstenes y Aristóteles, se tejía un campo de batalla entre la *autarkeia*, el *lógos* y la *éleuthería*, una batalla entre las prácticas y los enunciados que habrían de iluminarlas. Miles de personas, esclavos o libres, no sólo se constituyeron en torno a un orden institucional que les proporcionó un modo de ser y vivir el mundo, sino que pudieron constituirse como tales en virtud de ser profundamente atravesados por este orden discursivo.

De manera que en nada nos sirve negar la veracidad del discurso de quien se dice o se piensa libre: la libertad de los libres es tan cierta y veraz como las relaciones de fuerza a que se encuentran sujetos. Porque es libre, es que el sujeto está sujeto. Y con esto tampoco se trata necesariamente de revelar el fraude tras el engaño: la libertad comporta su propio régimen de verdad no obstante que dicho régimen se encuentre siempre comprometido a un entramado de intereses. Siguiendo el enfoque foucaultiano, es preciso advertir la implementación de todo un conjunto de enunciados libertarios a un campo político, la definición del “lugar posible de los sujetos parlantes” en relación a estos enunciados, que les configuran.⁷ En la puesta en escena de un régimen discursivo (el régimen de las formas de lo enunciable) y su acoplamiento sutil pero violento, a la vida, a las fuerzas que atraviesan el espacio, se explicitan las prácticas de libertad en que dicho régimen se impone, el orden de lo visible, suprimiendo, ignorando o marginando tradiciones, prácticas y discursos eventualmente incompatibles. De ahí que el otro eje con el que se engarza el régimen discursivo libertario en esta investigación, sea justamente el de la administración imperial: los aparatos de control (no necesariamente estatales), los dispositivos de difusión, producción y regulación de vivencias libertarias, permiten acotar (arbitrariamente si se quiere) el campo de esta investigación.

⁵ Safranski, Rüdiger; *El Mal. O el drama de la libertad*, ed. TusQuets, Barcelona, 2000; pp. 33-37.

⁶ Foucault, *El orden del discurso*, ed. TusQuets, 2009, p. 20.

⁷ Foucault, *La arqueología del saber*, ed. Siglo XXI, México, 2006, p. 206.

Se trata pues de las tecnologías del poder que tuvieron en la libertad uno de sus principales estrategias discursivas,⁸ siempre en relación tanto con las tecnologías de producción (el esclavismo antiguo) como las tecnologías del yo (apuntando hacia la constitución del súbdito libre), de manera que la libertad es un término que no deberá ni podrá atenderse de manera aislada: la apuesta genealógica nos invita a reflexionar cómo fue posible que se enunciaran los sujetos libres, de qué manera y por qué intereses ciertas prácticas se entendieron como prácticas de libertad, y no tanto el momento histórico en que presuntamente apareció la “idea” de libertad. En ese sentido no hay momento de “génesis”, sino momentos de aplicación, de acoplamiento, de disyunción. Este trabajo no pretende rastrear la libertad (a la manera de una “historia de las mentalidades”)⁹ sino más bien sus usos. Hallar esos momentos en que las prácticas y una formación discursiva peculiar, en un contexto social determinado, súbitamente empezó a ser problemática.

Si bien trataré más adelante de ir perfilando en qué consiste la referida “administración imperial”, valga por ahora una sencilla aclaración: bien podríamos discutir la libertad frente a su opuesto lógico, la esclavitud. Pero tal proceder quizá nos lleve a un callejón tautológico, pues la libertad en virtud de enunciarse como correlato de la esclavitud, simplemente mudaría de lugar el foco crítico al interior del mismo régimen enunciativo. Preciso es ganar distancia respecto a ese régimen (independientemente de que no resulta sencillo determinar que libertad y esclavitud sean siempre antitéticos). El análisis genealógico quizá exhiba al binomio libertad / esclavitud como una pareja que no siempre ha sido antitética, sino que sus relaciones son dinámicas y mudables. Por otro lado, la relación con el orden imperial nos obliga a situar históricamente la implementación de dos categorías discursivas en la carne de los sujetos que conforma. Tradicionalmente se acepta que la *lucha* por la libertad surgió contra el poder del imperio. Es cierto, pero también lo es que nació *con* el imperio. Cuerpos esclavizados, cuerpos liberados. El Imperio romano, el aparato de Estado que se fue perfeccionando aún antes de autodenominarse “imperio”,¹⁰ es el contexto en el cual necesariamente se inscribe nuestra aproximación genealógica.

⁸ Foucault, *Tecnologías del yo*, ed. Paidós – ICE – UAB, 1990, p. 48.

⁹ La arqueología, la descripción sincrónica del “archivo”, los enunciados a partir de los cuales se construyen los regímenes de enunciación (el conjunto de reglas que definen los límites de los enunciados), empieza no como una historia del pensamiento, sino como una historia del discurso. Foucault, *La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión*, (“Réponse à une Question”, *Esprit* n. 371, mayo 1968); en Foucault; *Saber y Verdad*, Madrid, Ed. La Piqueta, 1991, pp. 55-57.

¹⁰ Hecho ocurrido bajo el gobierno de Claudio, en la segunda mitad del siglo I d.C. Hasta ese momento, se hablaba más bien de “principado” e incluso aún se consideraba en algunos casos que Roma seguía siendo una República.

Evidentemente, estamos aludiendo a un juego de categorías que se desprende tanto de la teoría jurídica como de la teoría filosófica.

Ahora bien, si nos preguntamos por las condiciones de posibilidad que dieron lugar a “sujetos libres”, personas capaces de decir “soy libre”, o bien “perdí la libertad”, tendremos que reparar en aquel proceso intensamente discutido por Foucault en torno a la emergencia y construcción del sujeto.¹¹ No es casual que el propio Descartes pueda afirmar que *es* libre y dé por cierta dicha afirmación en tanto que su voluntad produce cosas, investiga y tiene efectos sobre el mundo. Visión productivista de la libertad que forja al *homo faber*, un sujeto que afirma su libertad en función de habilidades que están sumamente lejos de lo que conformaba al sujeto libre en la antigua Roma. Así pues no se trata de ver cómo es que la libertad afectó a los sujetos, sino cómo es que distintos regímenes de libertad, construyeron distintos tipos de sujetos. Enunciados y prácticas, atravesados por un permanente juego de relaciones de poder, hicieron posibles (fueron condición de) el desarrollo de distintos tipos de sujetos susceptibles de asumirse libres (o esclavos). Complejas tramas en las relaciones de poder soportan y manipulan series discursivas libertarias, cuya función enunciativa ha sido aplicada a distintos agentes políticos, con distintos fines y con diversos efectos. Ha sido desde el poder que se ha estipulado no sólo lo que es *ser* libre sino también *quién* puede serlo. Se advierte que aquellos que pueden ser “libres” no son los mismos agentes en todo lugar y momento, que la libertad ha formado parte de los enunciados de distintas formaciones discursivas y que en tales contextos despliega una lógica particular, definiendo horizontes de obediencia y trasgresión que se transforman en función de las relaciones de poder en que se inscriben.

Empecemos por afirmar que la libertad habrá de atenderse como una estrategia del poder, parte constitutiva de una tecnología, visible en los discursos y eficiente en cada una de las prácticas con que se ha identificado. La sangre derramada, lo mismo que la administración de la vida, las aspiraciones, los placeres, la felicidad y la muerte, revelan en su acontecer los choques de fuerzas que se han instrumentado con el discurso libertario. Después de todo, el discurso libertario moderno no deja de entresacar hilos discursivos de la antigüedad grecolatina para “hacerlos hablar” en pos de sus luchas contemporáneas.

Ciertamente la libertad que nos atraviesa como sujetos hoy en día, a principios del siglo XXI, se forjó bajo la pluma de la razón ilustrada, en la emotividad romántica del

¹¹ Prácticamente la última década de vida de Michel Foucault estuvo consagrada al desarrollo de la subjetividad (Cfr. *El uso de los placeres, Tecnologías del yo, Hermenéutica del sujeto*, son sólo algunos ejemplos), si acaso no se reconoce que la atención por el sujeto estaba comprendida y ya figuraba en el centro de los análisis que Foucault había realizado décadas atrás en torno al saber y el poder.

sueño decimonónico en pos de la emancipación revolucionaria, y al calor de las maquinarias de Estado que administraron libertades a poblaciones enteras durante el siglo XX. Pero por ahora no sería prudente ni posible en esta investigación abordar los juegos modernos del liberalismo. Aún así limitarse a la libertad que animó los discursos previos al liberalismo, la libertad que atravesara y forjara al Imperio romano, ya comporta en sí un universo amplio y espeso, al que trataré de avocarme en esta investigación, no sin advertir algunos cruzamientos con los juegos discursivos tanto de la Cristiandad como del liberalismo moderno. Si pudiéramos seguir sus hilos, nudos y redes, podrían conducirnos al núcleo tomista que animó al Imperio español de los Habsburgo, o a las empresas imperiales del liberalismo económico, e incluso a los regímenes de corte revolucionario característicamente modernos, todo lo cual supone una descomunal tarea, de la que apenas podremos destacar algunas líneas de fuga.

Todos los caminos conducen a Roma: las coordenadas

¿Es que no hay otros caminos? Sí que los hay, pero no los conocemos. La libertad no es una senda, son varias, una red de sendas, la mayoría de las cuales conducen de alguna u otra forma a Roma. Y cuando se toma una senda que se escapa, no sólo sale de Roma sino que tampoco es ya libertad, ni esclavitud. Es otra cosa. No es fácil escapar de Roma y llevar la libertad fuera de ella. Por exótica y distante que sea la experiencia de lo *otro*, Colón creyó encontrar entre los indios del Caribe una “libertad prístina” propia del Jardín del Edén, la que pronto se tornó en terrible tiranía en cuanto los europeos toparon con la resistencia de los “salvajes” a su proyecto civilizatorio, una tiranía que fue atribuida a Satán, la ignorancia, la barbarie, etcétera. Preciso fue “liberarlos” de esa esclavitud.¹² América fue para Europa un espacio de prueba sobre el que se reconstruyó una malla de libertades, un espacio experimental en función del cual Europa se reconstituyó discursivamente en el nuevo teatro de las libertades ilustradas. De ahí que el siglo XVI se revele como ese periodo fundamental en la evolución del liberalismo moderno, cuando un régimen de libertad puso en juego, sea para fundir en un mismo cuerpo, sea para escindir en dos entidades separadas, los intereses del Estado y los intereses del individuo. Leyes públicas y objeciones de conciencia. Libertades *en* el Estado, libertades *frente* al Estado. Libertades definidas y concretas, libertades abiertas jamás formuladas. Advertir esas coordenadas en torno a las

¹² El no europeo, el no cristiano, el Otro, seguía siendo ese esclavo redimible: los indios de América fueron los primeros en conocer las libertades de Occidente fuera de Europa. Tiranos o salvajes, esclavos o súbditos libres, eran voces de Roma hablando en el “Nuevo Mundo”.

cuales se ha disciplinado el liberalismo moderno (avocado en descubrir la utilidad de las verdades positivas, acaso en revelar los amplios horizontes de las libertades negativas, empeñado en todo caso, en denunciar la falsedad de esas mismas libertades), será materia del primer capítulo de esta tesis.

Hablamos de un régimen de enunciación en el que la libertad figura como el empedrado de los caminos de Roma. En este sentido Roma no es una ciudad ni es sólo institución. El imperio es un valor, un conjunto de valores de pretensión universal vueltos proyecto.¹³ Un programa que sabrá regenerarse mediante sofisticados dispositivos. Así pues el enfoque genealógico de esta investigación buscará tanto los enunciados que dan forma y definen lo que ha de ser *libre* (por ejemplo el derecho positivo que prefigura lo que luego se enunciará como las *libertades civiles*), como las prácticas en que tal libertad se realiza en los sujetos (desde el orden institucional, la administración de justicia, hasta el goce de la *pax romana*, la inquietud por una existencia trascendental, así como la práctica pública y privada de diversas doctrinas filosóficas y misteriosos cultos orientales). Es así que quisiera esbozar el contexto en el que se enmarca nuestro acercamiento genealógico.

Arriba mencioné a la libertad como el eje enunciativo que habrá de cruzarse con aquel del orden imperial. Se compenetran. En esa trama habremos de observar en los próximos capítulos, por un lado los usos de la esclavitud, la ciudadanía, el patrimonio, la ley y la jerarquía, y por otro, nudos enunciativos como la paz, el derecho, la igualdad, la virtud, la sabiduría, la naturaleza y la felicidad. He de destacar que en aquellos está la carne, los cuerpos, en tanto que en los segundos están los amarres. Haciendo un rápido esbozo de la factura de este tejido, diremos que la Roma republicana aparentemente operó un interesante tránsito entre una *libertas* divina (protectora de la ciudad) a la *libertas* cívica (protectora de la vida).¹⁴ Una vía de caminos cruzados y callejones sin salida, a lo largo de los cuales se escuchan las voces de Platón y Aristóteles, de Zenón y Crisipo, de Cicerón y Séneca, de Augusto y Marco Aurelio, de Virgilio y Persio. En ese tránsito se construiría no sólo el imperio de la ley sino también la consagración del súbdito libre, la igualdad como proyecto y el patrimonio como virtud. Mas el advenimiento del orden imperial supuso

¹³ Quiero advertir que el uso en esta tesis del término “imperio”, si bien no guarda relación en su génesis con la formulación expuesta por Michael Hardt y Antonio Negri no pretende ser excluyente (*Imperio*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2002). En esta tesis, habrá de entenderse por imperio a ese proyecto moral de gestión y redención universal de la vida y su diversidad, de carácter programático y profundamente afianzado al deseo de sus integrantes. Hardt y Negri se refieren a la maquinaria biopolítica que por la vía del capitalismo en los últimos años ha transferido las soberanías nacionales a un orden gubernativo superior, imperial.

¹⁴ Fueron de gran utilidad las obras de algunos historiadores como Robert Barrow, Pierre Grimal y Paul Veyne, así como los análisis emprendidos por el propio Michel Foucault.

nuevas transformaciones, un cambio de lugar y de acento en las relaciones entre el Estado, la ley, la naturaleza, la libertad y los sujetos.

Resulta de especial interés observar cómo es que se desarrolló la *libertas* latina, y qué relación pudo haber guardado con la *éleuthería* griega: materia del segundo capítulo será discutir qué pudo significar la *éleuthería* entre los griegos (ya sea en relación con la *pólis*, o bien desde su formulación más ontológica), sobre todo cuando los vientos helenísticos la llevaron a Roma. En tanto que un discurso del poder, resulta de gran importancia advertir la patente articulación del discurso libertario con aquel de la igualdad, sobre todo en relación con los procesos de expansión y repliegue de las fuerzas del Estado. Como se advertirá en el tercer capítulo, la libertad supondrá en ciertas ocasiones un antídoto contra la jerarquía mientras que en otras, la reforzará. Sea en una u otra dirección, el discurso y las prácticas de libertad suelen definir los contornos, alcances y fronteras tanto del Estado como de los sujetos sometidos a sus series discursivas. ¿Es que todas tiraban a favor del estado? No precisamente. Tampoco en contra, sino que a través del imperio.

A la luz y sombra de un sofisticado uso del lenguaje, podremos advertir cómo la antinomia legalista entre libertad y esclavitud se hizo corresponder a la de igualdad-desigualdad.¹⁵ Entre ambos ejes, cambiando de sitio con frecuencia, la Naturaleza, el sujeto y el Estado. Todos ellos, enmarcados en la “cárcel” discursiva forjada a base de leyes y verdades. A veces será la Naturaleza y los saberes los que definan la igualdad de los sujetos, su competencia para ser libres o no. A veces será el Estado y sus leyes. Las más de las veces operará una articulación de ambos principios, asignando un distinto peso a los componentes, conformando en todo caso un *humano* distinto como podremos discutir en el cuarto y último capítulo. Desde las tesis respecto a una “doble naturaleza humana” (natural y cultural) hasta las del *jusnaturalismo*, el humanismo es corolario de los discursos libertarios. Reconocemos en el humanismo un nuevo régimen discursivo sobre el que afluyen las antinomias puestas en juego por la libertad, justo ahí donde la libertad logrará hacerse cuerpo en la medida en que *humaniza* a sus sujetos.

El humanismo, discurso cada vez más recurrente en el ejercicio del poder tras la instrumentación de la libertad como estrategia de dominación, será uno de esos puntos de

¹⁵ A través de esa línea de rupturas, desplazamientos y reformulaciones libertarias que atenazaron a la república romana, debo destacar la importancia decisiva que tuvo la implementación técnica y discursiva de un poderoso dispositivo de poder destinado a reorganizar las visibilidades en función de una compleja trama de relaciones de poder y proyectos latentes: el Derecho. Dada la amplitud y la multiplicidad de líneas a que da lugar, es imposible desarrollar adecuadamente en esta tesis el asunto del Derecho y el complejo uso que los romanos hacen del lenguaje. Conviene para ello aludir a algunas anotaciones ubicadas en el apéndice de esta tesis.

fuga. De ahí que todo programa humanista no pueda evitar una y otra vez retornar por los mismos senderos al centro del imperio. La subjetividad que entre ambos desarrollos se construye, línea ampliamente investigada en la obra de Foucault, es obvio corolario donde aquellas fuerzas se enfrentan. Tales enfrentamientos se revelan ahí cuando una formación discursiva cada vez puesta más en entre dicho, la *libertas* que se desprende del ejercicio de la institucionalidad republicana, choca con la administración imperial y su propio discurso libertario. Los juicios de diversos filósofos e historiadores que como Salustio,¹⁶ postulaban el advenimiento de la esclavitud ante la crisis de la república, se vieron desplazados por aquellos que afirmaban la recuperación de la libertad bajo el principado de Augusto.¹⁷ ¿Sería posible la libertad en la esclavitud? Tal es la pregunta que encontró diversas respuestas, cuyas implicaciones quisiéramos discutir aquí, en lo que será el último capítulo.

Como un efecto del estoicismo en el mundo romano, la libertad ahora trasciende el régimen de lo legal para acoplarse en una compleja tecnología subjetivante: lo difícil no será vislumbrar la propia libertad sino *saber permanecer* en ella.¹⁸ La interiorización de la libertad, en la medida en que crea un nuevo tipo de sujeto, es una estrategia que posibilita una nueva relación tanto con el Estado como con el tiempo: adviene un sujeto programático, armado de esperanzas, que se aviene a un tipo de relación política en la que la singularidad se hace norma.¹⁹ Resulta que la libertad se insertó en el tiempo, y lo dinamizó: una nueva relación con el Estado entrañó una nueva relación con el tiempo, de manera que si la libertad se reconoció como un hecho del pasado, pronto se convirtió también en una promesa del futuro.²⁰ Sin embargo, esa expectativa en el porvenir, esa confianza en el futuro no es aisladamente de origen cristiano: antes de que los cruzados

¹⁶ Salustio, en medio de la crisis de la república a mediados del siglo I a.C. acusa: “desde que nuestra república se sometió a la jurisdicción y el control de una cuantas personas poderosas, los demás resultamos culpables de vivir subordinados a ellos”.

¹⁷ Así por ejemplo, Filón de Alejandría se expresa de quien fuera el primer emperador como un auténtico libertador: “[Augusto] Fue capaz de llevar a la libertad todas las ciudades, quien puso orden en el desorden, quien domesticó y armonizó todos los pueblos mezclados y salvajes...”. Filón de Alejandría, *Embajada a Goyo*, XXI, 147. (p. 262).

¹⁸ Libertad y verdad ciertamente se juegan en lo ontológico. Y como el propio Foucault lo advierte, “no se está en la verdad mas que obedeciendo a las reglas de una ‘policía’ discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos”. (Foucault, *El orden del discurso*, 2009: p. 38). No olvidemos la necesidad de vivir en la legalidad para experimentar la libertad. Como veremos más adelante: “Somos esclavos de la ley para poder ser libres” consignó el republicano Cicerón (*Pro Cluentius*).

¹⁹ En este sentido el patrimonio de lo particular deviene singularidad. Sujetos singulares aspiran a cambiar el curso de las cosas (pues hemos de recordar que para los antiguos, en efecto hay un *curso*, una necesidad del cosmos que es también del tiempo). Si la libertad implicó conservar el orden en un momento dado, el desplazamiento hacia la singularidad bien pudo aspirar por revolucionarlo.

²⁰ Aludimos así a la configuración del “genio político”, el político profesional que sabrá explotar los horizontes libertarios en función de tiempos burocráticos. Un experto cuyo dominio se despliega sobre el futuro.

podieran concebir el futuro como horizonte de realización libertaria, ya estaba la Roma eterna ofreciendo inteligibilidad y sustento a los proyectos. El sujeto asido a la esperanza de una redención futura, no podría “estampar su nombre en letras de oro” si acaso no articulara sus propios proyectos al orden cósmico previsto por Roma. No es que Roma súbitamente volteara sus ojos a ese no lugar de “lo que todavía no es”, un hipotético futuro, sino más bien que en su “conquista del tiempo”, la *aeternitas* que el Imperio forjó en torno a sus proyectos, hizo aprehender el cambio, la innovación, la singularidad, como una necesidad de la *historia universal*,²¹ es decir una necesidad de Roma.²²

Como podremos apreciar en este último capítulo, un nuevo sujeto ha emergido de la crisis republicana: este sujeto vuelca sus empeños hacia sí mismo. El *telos* de la filosofía, de la política y de la vida está en hallar la verdad de sí mismo. Y en esa medida su singularidad lo coloca en una relación distinta con el cosmos. Es éste, y no la *civitas*, la patria de la libertad. Ahora puede ser el caso de que “la política estorba”. Aparece cada vez con mayor fuerza el jaloneo que habrá de caracterizar la teoría política durante los siguientes dos mil años: la lucha entre una libertad entendida como práctica de orden público y la libertad como una condición trascendente del ser. A través de sus matices, desplazamientos e inversión valorativa (desde el Medioevo al Renacimiento, de la Ilustración al Romanticismo), un novedoso conflicto entre lo interior y lo exterior atraviesa los discursos libertarios, desarrollando, perfilando, redefiniendo una y otra vez los requisitos de una libertad “verdadera” y postulando la falsedad de cualquier otro género de libertades, hallando soluciones de compromiso entre la verdad del sujeto y la teatralidad del poder.

²¹ “Historia” en el mundo antiguo, pasó de ser un registro escrito, una investigación (como sucedía entre los griegos con Heródoto) a un registro neutro de los hechos pasados (como pretendió Tucídides, en línea con el interés holístico de Aristóteles por todas las cosas del mundo), e incluso un discurso verdadero sobre los anales del poder soberano. Desde luego, en este último caso no se trata de un interés por la verdad del positivismo, sino del recuento de los hechos memorables y virtuosos en tanto que hechos ejemplares. Los historiadores romanos (como lo aconseja Séneca) se dieron a la tarea de advertir la lección moral de cada uno de sus anales, la verdad *universal* que este poder soberano narra de sí mismo.

²² Cabe recordar que la *modernitas* que se enunció en el siglo XII reivindicando la ruptura, la novedad, reclamó para los hombres lo que la Cristiandad y la Roma antigua aún concebían como una necesidad cósmica: la Providencia (ese saber sobre el flujo de eventos pasados, presentes y futuros), se hizo humana. Sin embargo, fueron los romanos los que forjaron lo *modernus*.

Capítulo I: El ascenso genealógico

*Suele decirse que el hombre posee el habla por naturaleza [...] Esta frase no quiere decir solamente que el hombre, además de otras facultades, posea también la del habla. Quiere decir, que solamente el habla capacita al hombre ser aquel ser viviente que, en tanto que hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante.*²³

No es mi propósito narrar la historia de la libertad, ni hallar su naturaleza oculta. Pero es preciso partir de la consideración siguiente: antes que en el mundo, la libertad está en el lenguaje. Hablamos de ella y en esa medida, vivimos *en* ella. No se trata de un enunciado sobre un hecho del mundo, sino del mundo que nos hemos construido lingüísticamente, la red de enunciados que nos atrapa, nos forma y nos posibilita *ser libres*. Tratándose del ascenso genealógico de la libertad, como en cualquier otro discurso, no vamos a descubrir en él “su núcleo interior y oculto”. Por el contrario, habremos de partir del discurso mismo, de su aparición y regularidad, “ir hacia sus condiciones externas de posibilidad”.²⁴ En todo caso se trata de un “Redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos”.²⁵ La *doxa* erudita, sabia y virtuosa, frente a las consignas de una masa anónima, la “plebe” romana por ejemplo, cuyos enunciados pasaron de la marginalidad a ser un amenazador contrapunteo a los discursos dominantes, los discursos aristocráticos que finalmente fueron silenciados por un nuevo régimen enunciativo que verá el resurgir de aquellas formaciones discursivas pero en forma negativa, generándose unos a otros hasta nuestros días.

Si la experiencia de la libertad se vive en el lenguaje, encontramos que las trampas de éste serán también las del discurso libertario. Notable es por ello la compleja relación que los romanos guardaron con el lenguaje, desde su luminosa manifestación con la jurisprudencia hasta sus más sutiles susurros de callejón. Líneas de dominio se cruzan entre sí a través del lenguaje, reconociendo en los discursos romanos un “doble fondo” que habrá de permear sus enunciados libertarios, sin dejar de trastocarlos hasta nuestros días. Un discurso en cuya génesis el poder exige una “lectura entre líneas” que devuelva al mundo la violencia que en la oscuridad de lo no dicho, se ha hecho visible. Tácito nos pone el ejemplo del emperador Tiberio. Las suyas son: “Palabras especiosas; en realidad, falsedad y

²³ Heidegger, Martin; *De camino al habla*, Ed. Serbal, Barcelona, 1987, p. 11.

²⁴ Foucault, Michel; *El orden del discurso*, ed. Tusquets, México, 2009: p. 53.

²⁵ Tal es la descripción que Foucault hace del método genealógico que aquí se pretende seguir. Foucault, *Genealogía del racismo*, Ed. Altamira, La Plata, Argentina, 1996, pp. 18-19.

engaño; y cuanto mayor era la apariencia de libertad que las cubría, tanto más pararían en implacable esclavitud”.²⁶ Tal es la complejidad que subyace al uso del lenguaje en el mundo romano, donde el poder asume, reconoce y explota desde entonces, el juego teatral de máscaras con que se exhibe y se denuncia la veracidad y el engaño al interior de todo género de libertades a lo largo de la historia de Occidente. ¿Cómo seguir su rastro?

El principio que ha permitido a Foucault dar cuenta de las discontinuidades en la historia ha sido el eje saber – poder. Sin embargo, tratándose de la libertad, no han sido los discursos del saber tan visibles como las prácticas del poder. En todo caso, desde hace tiempo (aproximadamente desde el siglo XVII) que la libertad no está ligada a la posesión de un saber. Como veremos, para el caso griego tal nexo es evidente, mas para los romanos es que se torna problemático, si bien se sigue sosteniendo en gran medida.²⁷ Hoy en día, dicho vínculo está casi roto: tal como lo plantea la filosofía ilustrada (caso de Rousseau, Diderot o de Locke por ejemplo) se es libre por naturaleza y no es una condición que dependa del desarrollo de un conocimiento. En dado caso, es conveniente saber que se *es* libre. Ahora bien, actualmente quizá haya unos cuantos millones de personas que *no saben que son libres*, pero que de acuerdo con el paradigma liberal moderno, lo *son* de todas formas, aunque no lo sepan. De hecho es imposible olvidar aquel dicho rousseauiano sobre el “derecho de la sociedad de obligar a los hombres a ser libres”, independientemente de si sepan o no serlo.²⁸ Pero una cosa es *ser libre*, otra cosa *saber ser libre* y otra más *saber sobre la libertad*. Y es aquí que el discurso libertario se desdobra en enunciados de filósofos, historiadores y juristas.

Discursos eruditos que se administraron sobre poblaciones enteras, forjando “sujetos libres”, detonando prácticas de libertad que luego entraron en franco conflicto con una nueva generación de enunciados eruditos sobre la libertad. Es posible distinguir entonces al menos cinco generaciones de regímenes de libertad desde la *pólis* griega hasta nuestros días: el primero sería el régimen de enunciación dominante en la *pólis* de la Grecia clásica. El segundo evoluciona de aquel, aunque con la impronta del clientelismo romano, un régimen de enunciación que he denominado laxamente como *romano-estoico*. El tercero sería un régimen de enunciación *cristiano* (de tipo *agustiniano*), sucedido por otro régimen,

²⁶ Tácito, *Anales*, Libro I, 81, 2.

²⁷ Pongamos por ejemplo a Séneca, para quien la filosofía es un saber que libera: *sine philosophia nemo intrepide potest vivere, nemo secure*, “sin filosofía, nadie puede vivir sin temblar, nadie puede vivir seguro”. Así pues, cada quien en virtud del uso adecuado de su razón, es capaz de liberarse: “Sí, harás bien mi querido Lucilio: decídate a liberarte de ti mismo”, es la frase con la que inician las *Cartas a Lucilio*, n. 1.

²⁸ Rousseau, Jean-Jacques; *Del contrato social*, ed. Alianza Editorial; (Mauro Armíño, trad.); Madrid, 1990; p. 64.

el cuarto que podríamos enunciar como de tipo *tomista* y que habrá de imperar hasta la emergencia del quinto (y actual) régimen de enunciación libertaria aparecido en el siglo XVII, el *liberal-moderno*.

Es imposible por ahora dar cuenta cabal de cada uno de ellos, pero baste por ahora mencionar que la primer crisis de un régimen de libertad (el de la ciudad griega) enfrentó sus más desgastantes conflictos hacia el siglo I a.C., en el contexto de la crisis de la República romana (si bien los problemas empezaron desde antes, hacia el siglo IV a.C.), cuando un nuevo régimen ocupó su lugar y logró marginar las formaciones discursivas en otro tiempo rectoras. Dar cuenta de esos conflictos es lo que se propone hacer toda genealogía: el “acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales: el acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales”.²⁹ Hoy en día la libertad sigue siendo un enunciado bajo disputa: es inevitable preguntarse qué relación subyace entre la libertad y el poder, ¿acaso se trata de resistencia?, ¿o su moralización?.³⁰ Por ahora en los siguientes capítulos de esta tesis sería conveniente limitarse al tránsito de la *éleuthería* griega a la *libertas* romana, su relación con el *imperium* y la *civitas* así como su adecuación con la *aequalitas* y la *virtus*.

1.1 - La libertad en el debate filosófico contemporáneo

A estas alturas sería miope argüir que el liberalismo filosófico surgió hasta el siglo XVIII con la Ilustración: de libertad se ha hablado tanto en la tradición grecolatina como en la judeocristiana, si bien esta última (a pesar de la importancia cosmogónica que tuvo la “liberación de los hebreos del yugo egipcio”), tal como postulamos en esta tesis, ha sido heredera de un concepto forjado precisamente entre griegos y romanos: san Agustín y santo Tomás están más cerca de Séneca que de Moisés. No podemos dejar de preguntarnos cómo es que la *doxa* cristiana aprehendió y desarrolló la noción de libertad a partir de las fuentes romanas. Ciertamente el nexo que hoy en día existe con la libertad se forjó bajo el paraguas de la ética cristiana. Tanto lo que hoy se denomina *libertad positiva* como *libertad negativa* guarda fuertes nexos con la teología cristiana. Mas la libertad no habrá de identificarse necesariamente con las causas del Cristianismo. Sin duda, la noción misma de “Renacimiento” se formó bajo el signo libertario, el momento en que “el hombre” se *liberó*

²⁹ Séneca, *Idem*.

³⁰ Mucho se juega ahí donde se afirma una verdad, y la libertad no ha estado al margen de esos enunciados veraces. Quizá estemos frente a una estratagema moralizante del poder, una *voluntad de verdad*. Cfr. Nietzsche, Friedrich; *Genealogía de la moral*, ed. Alianza Editorial, Madrid, 2008: pp. 201.

de la omnipotencia divina, del yugo feudal y de la tradición escolástica medieval.³¹ Fue una lectura propia de una modernidad burguesa que se atrevió a afirmar la libertad del *individuo* frente a los poderes terrenales, que afirmó la libertad de *innovar* en el orden social frente a la tradición, y que afirmó la libertad de la *crítica* frente a la autoridad eclesiástica.

Tengamos en cuenta ya cómo Giordano Bruno o Erasmo afirmaron la libertad frente a la teología católica y contra la filosofía escolástica, más aún contra el monacato (junto con Rabelais). Fue también la libertad el enunciado que animó las tesis críticas de Servet y Erasmo contra el movimiento protestante de Lutero y Calvino. Así también, Etienne de la Boetie esgrimió la causa libertaria contra el absolutismo monárquico, y no podemos dejar de mencionar el papel que la libertad jugó en los tratadistas y teólogos españoles (Vitoria, Mariana, Sepúlveda, Vasco de Quiroga, Acosta), haciéndose eco del tomismo (y del que Las Casas será quizá su exponente más visible). Si algo corrió a través de los debates durante el Concilio de Trento a mediados del siglo XVI fue justamente la determinación de defender la existencia del libre albedrío frente al predestinarismo postulado por la Reforma luterana. Sería imposible dar cuenta aquí de los múltiples usos que ha tenido el discurso libertario en más de dos milenios, pero me parece importante detenerse un poco en la libertad renacentista: el Nuevo Mundo apareció como el nuevo horizonte de las libertades. Antes que el liberalismo ilustrado, llegó a América la libertad cristiana bajo el imperio de Carlos V. El Imperio español desplegó un régimen de enunciación libertaria de tipo tomista, que en su formulación barroca guarda algunas correspondencias con el proyecto libertario impulsado por el imperialismo romano. No obstante, ese marco imperial ofrece también las marcas de notables diferencias: la *política* que servía de referente a la *libertas* romana, es notablemente distinta del perfil vigilante que se advierte bajo la libertad cristiana y su compromiso con la *buena policía*. No podemos obviar la trascendencia política y filosófica de dicho proyecto, sobre todo cuando sobre él los déspotas ilustrados buscaron implantar un nuevo proyecto de libertad identificado con el moderno liberalismo. Mientras el Imperio español, a principios del siglo XVII, prodigaba su propio proyecto libertario y adecuaba viejas instituciones (emitía leyes, instituía “veedores” y protegía a los indios de la opresión) a fin de implantar la cristiana libertad entre los “salvajes” americanos, en Norteamérica se asentaba una comunidad profundamente distinta, la que después de haber desembarcado en el *May Flower*, había llegado a una nueva Tierra de la Libertad, una “Nueva Jerusalén” cuyo proyecto espiritual y libertario no sólo se oponía a la tiranía de los monarcas europeos,

³¹ Cappelletti, Angel J. *La idea de la Libertad en el Renacimiento*, Prólogo, ed. Alfadil Ediciones, Caracas, 1986.

sino que también se enfrentaba, palmo por palmo, a la opresión satánica conformada por el Imperio español asentado al sur.

Mientras un mundo se conformaba, se organizaba y se regía en función del concilio tridentino, otro mundo apostaba por la libertad de las conciencias frente a los imperativos sociogubernamentales como dos horizontes perfectamente separados. El enfrentamiento entre esos proyectos libertarios en el contexto americano es tema que no podrá ser desarrollado aquí, mas no podemos dejar de advertir la puesta en operación, hoy en día, de dos tradiciones libertarias que si bien no necesariamente son opuestas, suelen chocar a menudo,³² aún cuando las sociedades actuales han sido sometidas a uno de dichos proyectos libertarios.

Desde luego, en ambos programas se advierte una curiosa y tirante relación entre la libertad individual y la libertad del Estado. Sea que la libertad individual se afirme *frente* al Estado, sea que la libertad se afirme *en* el Estado. No me parece extraño que en un entramado de fuerzas, de poderes, de intereses, surjan y se desplieguen toda clase de relaciones que busquen resistir y oponerse a otro conjunto de relaciones. Aún cuando se trata de relaciones de dominio, el poder nunca está estático: a todo ejercicio de poder corresponde un ejercicio de resistencia, nos recuerda Foucault. Así pues las rebeliones han acompañado el devenir humano, y no siempre han debido enunciarse como programas libertarios ni han precisado de este recurso discursivo. Lo que me parece ciertamente sorprendente es el propósito deliberado de atenuar la crudeza de dichas relaciones de poder, y el propósito de enmarcarlas dentro de formaciones discursivas que pretenden regular esas relaciones, matizarlas, domesticarlas e incluso anularlas. ¿De dónde nos llega la tesis de defender la libertad en el marco del Estado?, o más aún ¿cómo es que el Estado protege la libertad? No estoy sugiriendo que el Estado deba o no deba hacerlo. La pregunta es ¿por qué *debe*? En realidad, en el contexto de las sociedades liberales modernas, ¿qué es lo que se protege cuando se protege la libertad?

³² Los Estados Unidos, se han constituido en torno a un paradigma libertario que si bien era marginal en el siglo XVI, actualmente es dominante, manteniendo a la libertad como el discurso eje de su política. Su credo libertario ha sido frecuentemente identificado como el doblez hipócrita de un régimen *imperial* de dominación global (frecuentemente sus críticos hablarán de “imperialismo”: Cfr. Harvey, David: *El nuevo imperialismo*, Ed. Akal, Madrid 2003; Petras, James / Henry Veltmeyer: *Imperio con imperialismo. La dinámica globalizante del capitalismo neoliberal*. Ed. Siglo XXI, 2006). No obstante, ni el Imperio español ni el “imperialismo” estadounidense, pese al distinto lugar que asignan a la libertad en ambos casos, pueden aprehenderse necesariamente como déspotas proyectos de dominación armados de un discurso hipócrita: tras los enunciados libertarios no hay mentira ni verdad escondida. Preciso es considerar a la libertad como un discurso eje perfectamente entreverado con las relaciones de poder que estructuran ambos dominios.

1.2 - Regímenes de enunciación libertaria: la génesis del presente

Si bien es imposible dar cuenta en esta tesis de una genealogía completa de la libertad desde la Antigüedad hasta nuestros días, aspiro a hacer aquí algunas anotaciones. Empecemos por considerar que la libertad, en su formulación discursiva, ha sido preocupación de algunos filósofos, doctos en la materia, que no han dejado de aparecer hasta nuestros días, entusiastamente embarcados en la producción de discursos destinados a “capturar la esencia” de la libertad, con fines tanto éticos como prácticos. Al menos desde los últimos mil años, estos pensadores se han avocado a la tarea de clasificar el cúmulo de libertades que se desprendieron de la reflexión filosófica y jurídica grecolatina. Independientemente de que no han llegado a un acuerdo hasta la fecha, es común hallar hoy en día el contraste básico entre “libertades positivas” y “libertades negativas”:³³ la *libertad negativa*, aquella que se ejerce sin coacción alguna, “sin obstáculo alguno”, en tanto que la *libertad positiva*, es aquella que se afirma frente a un obstáculo, con una definición precisa de qué es lo que está permitido hacer. Si bien fue Kant el primero en realizar esa formulación,³⁴ Marx parece haberlo secundado aunque no de manera explícita: “libertad formal” y “libertad real”.³⁵ En su caso la libertad formal alude al criterio formal de racionalidad de la normas.

De esta manera la *libertad formal* es aquella que se realiza positivamente en función de la autonomía de la razón: esta libertad (una libertad burguesa apegada a un código legal) constituye una realización, un “mandato” de la razón práctica. De ahí que Isaiah Berlin la identifique como “libertad positiva”. Tesis racionalista de la libertad, que fuera defendida por Spinoza y Rousseau, y que sería desarrollada por la Ilustración alemana, específicamente por Kant, y que luego será reformulada tanto por Fichte, como por Hegel y Marx. Frente a esta tesis de la libertad como autodeterminación de la razón, Berlin hace eco de otra tradición filosófica que defiende una libertad opuesta, a la que denominó “libertad negativa”, la vehemente defensa de una libertad sin cortapisas que articula todas las tesis de la filosofía liberal desde Locke a Stuart Mill. Como resulta evidente Isaiah Berlin, férreo defensor de la libertad individual, una libertad negativa (a la que tiene por verdadera), encuentra en John Stuart Mill al más “elocuente, sincero y convincente” exponente de la suprema libertad: la no interferencia de otros individuos, “la no intrusión de una persona en

³³ Berlin, Isaiah; *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Ed. Alianza, Madrid, 2001.

³⁴ Al tratar el asunto de la libertad, la filosofía crítica de Kant la define en el ámbito mismo de la razón práctica: “una idea necesaria, que ha de servir de base, no solo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes”. *Critica de la razón pura*, A – 316, B – 373. Ed. Taurus, México, 2006.

³⁵ Prior Olmos, Ángel; *La libertad en el pensamiento de Marx*, Universidad de Murcia – Universidad de Valencia, 1988.

la vida de otra”.³⁶ Tal es el planteamiento liberal de una libertad irreductible, que parte de un “yo empírico” (a diferencia del yo trascendental kantiano, guiado por la razón), para afirmarse en acto: “Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano”.³⁷

La crítica liberal, como bien observa Prior Olmos, da cuenta de un peligro ineludible al colocar a la libertad como realización de la razón: al trasladar el ideal de autonomía de la razón al género humano (ignorando al sujeto empírico que tanto preocupa a las tesis liberales), tanto Hegel como Marx abren la posibilidad no sólo de un conflicto teórico por definir cuáles son los contenidos del mandato de la razón, sino que ello supone también el riesgo de:

que los portadores de la racionalidad opriman a quienes no la conocen, en nombre de los ‘verdaderos intereses’ del género humano. Las teorías de la libertad como realización positiva de la razón encerrarían, desde esta perspectiva, un enorme potencial de opresión empírica, paradójicamente practicada en nombre de una emancipación racional.³⁸

De ahí el recelo que la filosofía política liberal tiene por cualquier defensa de la libertad en torno a una definición positiva y abstracta de lo humano. No hay propiamente en la *libertad negativa* una autodeterminación sino una ausencia de determinación. Así pues no se trata de una “libertad para” sino una “libertad de”.³⁹ De esta manera la libertad negativa, en la tradición liberal, delimita en torno al individuo una esfera de no coacción (una especie de “vacío” en términos de Berlin), en la que no podrán tener injerencia otros individuos, ni el Estado y ni siquiera la propia razón, con lo que se postula una completa independencia de la libertad con respecto de ésta: nada la condiciona.⁴⁰

¿Por qué detenerse en esta polémica entre filósofos libertarios? Porque en ella se dibujan algunas de las líneas que atraviesan de alguna manera u otra, cambiando de lugar y de nombres, cada uno de los regímenes de enunciación, y que nos servirán como principio

³⁶ Berlin, Isaiah; *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*; ed. FCE, México, 2006; pp. 78-79.

³⁷ Mill, John Stuart; *Sobre la libertad*, ed. Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 68.

³⁸ Sevilla, Sergio; “Libertad, dominio y crisis de racionalidad”, prólogo a Prior Olmos, Ángel. *Op. cit.*, p. 19.

³⁹ Así, lo que el código legal no prohíba expresamente, por omisión, lo permite (libertad negativa): si ninguna ley me lo prohíbe, soy libre de parpadear cinco veces seguidas... Para los filósofos liberales, cuya influencia se ha acentuado en los últimos años, este tipo de libertad ofrece un resquicio irrenunciable de libertad absoluta.

⁴⁰ Al respecto, es ilustrativo el prólogo elaborado por Sergio Sevilla (“Libertad, dominio y crisis de racionalidad”) a Prior Olmos, Ángel: *La libertad en el pensamiento de Marx*, Universidad de Murcia – Universidad de Valencia, 1988.

de inteligibilidad del discurso libertario.⁴¹ A partir de ahora, entendamos pues como *liberalismo* filosófico las dos tradiciones antes reseñadas, tanto la que se pliega por una libertad “positiva” como aquella que postula la libertad “negativa” (aunque esta última sea la tradicional y propiamente denominada “liberal”). Como veremos, los enunciados a través de los cuales se manifiestan las relaciones de poder hoy en día actuantes, se tejen a la luz de un régimen de verdad que les valida y desde una discontinuidad en el espacio: la voluntad frente al saber por un lado, el sujeto frente al cosmos por el otro. Definir cuáles son los sujetos sobre los que se predica la libertad ha sido tan importante como identificar a los agentes que la hacen posible. Una lucha entre lo que se practica y lo que se dice que se hace, entre lo que se entiende y lo que se dice que se sabe. Relaciones de poder que se instrumentan entre la volición y la sabiduría, afianzadas a un horizonte práctico. Una triada que se desdobra en pos del *querer*, del *saber* y de lo que se puede hacer efectivamente en un momento dado: *escoger*.

1.2.1 - De libres con libertad originaria

Nicola Abbagnano en su *Diccionario de filosofía*, en el artículo que consagra a los diferentes significados de libertad⁴² los clasifica (una vez más) en tres grupos: como *causa sui*, una libertad individual que es causa de sí misma, y no responde a nadie más. Hoy en día se le conoce como autodeterminación; el segundo grupo es el de una libertad que también es *causa sui*, pero que no se atribuye a los sujetos individuales sino que se inscribe en un orden superior al que se reconoce sometida; y la última aquella libertad que niega por completo la capacidad de autodeterminarse y se acoge a la facultad de escoger. Podríamos sintetizar estas tres tendencias del moderno régimen de enunciación libertario, como un juego entre la autodeterminación, el entendimiento y la elección. Desde luego los discursos libertarios contemporáneos abrevan de esas tres tendencias, incorporando formaciones discursivas que en principio les fueron ajenas. Tenemos que frente a una gama de enunciados libertarios dominados por el eje *poder-querer*, se argumenta y se opone un eje *poder-saber*. Estos dos, voluntad y entendimiento, característicos de toda libertad entendida como *causa sui*, han encontrado su acotamiento crítico bajo el primado materialista de otro

⁴¹ *Principio de inteligibilidad* nos habrá de conducir en esta tesis, a la función diagramática históricamente pautada, según la cual se ordenan y se hacen funcionar un conjunto particular de enunciados, capaz de producir y aprehender un acerbo tanto de discursos como de prácticas juzgadas en función de un criterio de verdad a través del cual se organizan y se hacen coherentes. En los próximos capítulos retornaremos al punto. Al respecto, *Cfr.* Foucault, *Genealogía del racismo*, Ed. Caronte – Ensayos; La Plata, Argentina, 1996; pp. 68, 135-136.

⁴² Abbagnano, Nicola; *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 2004, pp. 657-663.

eje libertario menos ambicioso: el eje *poder-escoger*. El primer sentido que hemos aludido, aquel dominado por el eje *poder-querer*, es al que se suscribieron los defensores de la “libertad negativa” (en la tradición liberal), la libertad absoluta e incondicionada de quien no sólo se autodetermina sino cuya voluntad está incluso más allá de cualquier determinación, de quien no reconoce límites y se manifiesta sin cortapisas. En esta vía no existe lo “más o menos libre”. Se es libre sin obstáculo alguno. Volición ilimitada. Casi podría identificarse este tipo de libertad con la *libertad en estado de naturaleza* expuesto por Hobbes:

Libertad, o independencia, significa (propriadamente hablando) la falta de oposición (por oposición quiero decir impedimentos externos al movimiento); y puede aplicarse a criaturas irracionales e inanimadas no menos que a las racionales. Pues de cualquier cosa atada o circundada como para no poder moverse sino dentro de un cierto espacio, determinado por la posición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad para ir más allá. [...] ...un HOMBRE LIBRE *es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad.* [...]. Por último, por el uso de la palabra *libre albedrío* no puede inferirse ninguna libertad de la voluntad, del deseo o de la inclinación, sino la libertad del hombre, que consiste en no encontrar alto alguno a la hora de llevar a cabo lo que tiene la voluntad, el deseo o la inclinación de hacer.⁴³

Libre es quien ejerce su voluntad sin obstáculos. De ahí que en el planteamiento hobbesiano la única posibilidad de conservar la libertad en un entorno civilizado sea anulando esta peligrosa libertad (una especie de libertad negativa), y transfiriéndola al Soberano: la única libertad posible, es la libertad soberana del hombre de Estado. Sin embargo, en su ficción teórica con fines prácticos, Hobbes está aludiendo a una libertad ontológica, inherente a lo humano, y cuya primera formulación en el mundo cristiano correspondió a Orígenes, en el siglo II d. C., para quien la libertad consiste no sólo en tener en sí la causa de los propios movimientos, sino también en ser ella esta causa (*causa sui*). Así pues la causa de los movimientos humanos es lo que el hombre mismo elige como móvil.⁴⁴ Podríamos considerar la posibilidad de que el primero en concebir semejante libertad fuera Aristóteles, pues si bien la libertad parece ser finita, alude a una concepción de lo voluntario que bien puede operar como esta libertad absoluta que es causa de sí misma, pues aquello que es

⁴³ Hobbes, *Leviatán*, Vol. 1: Cap. XXI (Ed. Losada, Buenos Aires, 2003, pp. 191-192. Subrayado en el original).

⁴⁴ Orígenes, *De principiis*, Libro III, 5, citado en en Abbagnano, N. *Diccionario de filosofía*, FCE., México, 2004, p. 663.

voluntario es lo que es “principio de sí mismo”. Así “el hombre es el principio y el padre de sus actos tanto como de sus hijos”:

En las cosas, en efecto, en las que el obrar depende de nosotros, también el no obrar depende de nosotros, y allí donde nos encontramos en situación de decir no, podemos decir también sí. De tal manera, si cumplir una acción bella depende de nosotros, también dependerá de nosotros no cumplir una mala acción.⁴⁵

Centrado en el individuo, Aristóteles deja en manos de cada hombre virtuoso sus propios actos: “sólo para aquel que tiene en sí mismo su propio principio, el obrar o el no obrar depende de sí mismo”.⁴⁶ Mas Aristóteles está reflexionando en torno a la voluntad, no a la libertad. Es san Agustín quien identifica la voluntad aristotélica, el “principio de sí mismo”, como una definición de la libertad incondicionada, como autodeterminación centrada en la agencia de quien no sólo se autodefine sino que es causa de su propia libertad (un empalme discursivo que no deja de resultar extraño). Es en ese punto que el obispo de Hipona retorna a Platón: semejante libertad como *causa sui* sólo podrá ser perfecta si reconoce la causa última que la creó: siguiendo la línea voluntarista, hemos entrado a otro género de discursos en los que la libertad individual constituye un efecto de un orden mayor que le precede, lo universal. La razón individual, la voluntad de hacerse a sí mismo es imperfecta: una mala voluntad es también fruto de la razón.⁴⁷ San Agustín (siguiendo a los estoicos) exige coherencia entre lo particular y lo universal, una libertad individual que responda a una armonía cósmica, que le sobrepasa. En ese sentido la voluntad individual, y la libertad que se afirma en ella, remiten como última instancia a la voluntad y libertad de Dios. Evidentemente san Agustín pertenece a otro régimen de enunciación, y de hecho, está operando la transición hacia un régimen de libertad que llamaremos “cristiano” y que acompañó la caída del Imperio romano. Dicho régimen se edificaría a partir del desmantelamiento y reformulación de un régimen de libertad previo, el “romano-estoico”. Es quizá aquí que la razón haya sido subsumida al principio del Bien y haya perdido el principio activo que permitiera en otro tiempo una práctica de libertad, al tiempo que la libertad se consolidaba (en claro vínculo con el régimen romano-estoico) como principio universal y originario. Para Agustín, Aristóteles piensa en efecto, en “libertades del alma”,

⁴⁵ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro III, 5, 1113 b 10, ed. UNAM, México, 1983.

⁴⁶ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro III, 1, 1110 a 17, *Nicomachea*, ed. UNAM, México, 1983.

⁴⁷ Si como Aristóteles plantea, la libertad es una voluntad como *causa sui*, san Agustín responde (aristotélicamente) que si bien es Dios la *causa eficiente* de toda voluntad concreta, toda mala voluntad responde a la libertad humana, que es sólo su *causa deficiente*, imperfecta y capaz de error. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, ed. BAC, Madrid, 1988.

lo que le resulta inaceptable por “unidimensional”. Tal será un juicio frecuente a todo enunciado que tenga por fundamento al individuo como artífice de su propia libertad.

Dado que Aristóteles ubica en el individuo la fuente de sí por propia voluntad, no parece haber lugar para un universal predeterminante. No podemos dejar de reconocer que la libertad negativa a la que nos referimos, guarda profundas similitudes con esta formulación aristotélica: ¿*causa sui* como un caso de libertad negativa?, ¿acaso es aquella que se afirma sin obstáculos ni condiciones? Tal como la entiende Hobbes, muy probablemente sí. Pero colocar a Aristóteles en este registro es sospechoso: para empezar el estagirita no habla de *eleutheria* (“libertad”) sino de “voluntad” (*proáiresis*), y aunque quizá disponga los trazos sobre los que luego se montaría la libertad negativa, sin duda pertenece a otro registro enunciativo: los filósofos griegos de los siglos V y IV a.C. como Aristóteles (y Platón) entienden la práctica de la *éleuthería* en el marco de la *polis*. Hablamos de un régimen de enunciación greco-socrático en el que voluntad y libertad no están relacionados. No olvidemos el papel fundamental que juega la razón, el *logos* en la determinación de la voluntad para elegir algo. Este *logos*, al igual que para Platón, constituye un don divino que si se ejercita, determina una auténtica práctica de libertad. Esto es, sólo a partir de la razón podrá elegirse algo libremente, mas la facultad de elegir en sí misma, no guarda relación alguna con la libertad. Es precisamente en este punto donde radica la ruptura agustiniana, insertando a la voluntad en el discurso de la libertad. A partir de ahí la libertad negativa propia de nuestro régimen enunciativo de libertades no puede aceptar aquella determinación racional greco-socrática.

Hoy se asume, entre los teóricos de la libertad negativa, la plena identificación de la libertad con el pleno despliegue de la voluntad y la ausencia de límites, como una capacidad originaria, de la naturaleza, previa al orden social y sus normas consuetudinarias, anterior a la historia. A ella se remiten algunos teóricos del moderno liberalismo económico. La libertad (negativa) existe ahí donde ni la razón ni cualquier otro principio moral limiten el pleno despliegue de la voluntad. Tal identificación entre esa libertad intrínseca ilimitada y la capacidad volitiva como definición de lo humano, podríamos hallarla justamente en ese desplazamiento semántico que llevó a san Agustín a identificar la voluntad aristotélica con la libertad. La condición humana se define por su deseo, tanto de lo bueno como de lo malo, de manera que en esa disyuntiva habrá de descansar la libertad humana: preciso es que el

hombre desee para ejercer su libertad (independientemente de cualquier saber): “mata al hombre el que mata su anhelo”.⁴⁸

Sin embargo como ya vimos, la distancia que hay entre el planteamiento agustiniano y los teóricos de la libertad negativa es precisamente el “primer motor” de esa libertad como voluntad deseante ilimitada: Dios es ese principio activo en el caso de san Agustín, la voluntad del sujeto individual en el caso del liberalismo moderno (como ha sido expuesto por John Stuart Mill). El obispo de Hipona se mantiene en la línea estoica de un orden omnicomprensivo. Y por esa misma razón, las grandes corrientes del anarquismo tampoco puedan profesar una libertad negativa, aún cuando se manifiesten en contra de cualquier poder exterior (“*ni Dios ni soberano*”).

En el caso del discurso libertario anarquista, encontramos que la solidaridad humana que atraviesa su argumentación filosófica (sobre todo en la línea proudhoniana), conforma ese imperativo moral que todo lo subordina, de la misma manera en que lo hacía la razón o la Voluntad divina, en otros regímenes libertarios. Me parece que ni Proudhon, ni Bakunin, ni Kropotkin postulan una libertad negativa como la hemos venido entendiendo aquí. Este tipo de anarquismo, de la misma forma que cualquier discurso socialista, pertenece a otra vertiente del discurso liberal moderno. En dado caso tan sólo podríamos reconocer en el anarquista Max Stirner la defensa radical de una libertad negativa y absoluta: para él, los individuos (dominados por el egoísmo), deben hacer todo aquello que desean, sin reparar en Dios, el Estado o regla moral alguna: los derechos naturales son meras falacias, en tanto que las instituciones sociales y demás postulados de orden metafísico son sólo invenciones. Para Stirner la sociedad “no existe”, sino tan sólo “los individuos y su realidad”.⁴⁹ Se hace evidente la distancia filosófica con respecto a la mayor parte de los anarquistas del siglo XIX (sobre todo en sus expresiones rusas e ibéricas), lo mismo que con los movimientos comunistas del siglo XX, todos los cuales habrán de suscribir un discurso libertario cuyos referentes son de muy distinto talante.

1.2.2 - De una libertad originaria que somete

Otra corriente destacada por Abbagnano postula a la libertad como una necesidad que también se funda en la autodeterminación, pero cuya causalidad se atribuye a una totalidad, a la que el sujeto en cuestión pertenece: lo universal preeminente. Podría ser ese *lógos* platónico y aristotélico. Si bien aquello que se predica como libre sigue siendo *causa sui*, su

⁴⁸ Safranski, Rüdiger; *El mal o el drama de la libertad*; ed. Tusquets; Barcelona, 2000: p. 49.

⁴⁹ Stirner, Max; *El único y su propiedad*, ed. Sexto Piso, México, 2003.

causalidad está atribuida al todo, no a la parte: más allá de la voluntad de un sujeto individual, subsiste una totalidad que se ofrece como el marco de posibilidad de esa libertad. Tal es el caso ya referido de san Agustín. En esta segunda vertiente, el todo es principio, causa y fin de sí mismo, un orden cósmico que Hegel denominó como lo Absoluto, y que finalmente identificó con el Estado. Frente a la libertad abstracta, como exigencia o posibilidad, Hegel opone una “libertad concreta”, la libertad “real”, la *realidad* misma, la del hombre, la del espíritu: el Estado, que es “la realidad de la libertad concreta”.⁵⁰ Más allá de la evidente correspondencia con el Dios único cristiano que para san Agustín operaba como principio causal de todo lo existente (y por lo tanto de toda posibilidad de libertad), se trata de una vertiente que podría enlazarse con el orden infinito, cósmico, al que aludían los filósofos estoicos. La libertad es para Hegel el reconocimiento de la necesidad, seguir la *pauta*, como para los estoicos era “seguir la naturaleza”. En el caso de estos últimos, la libertad del sabio coincide con la necesidad del orden cósmico. Evidentemente no estamos ya en el eje *poder-querer*, sino en el de *poder-saber*: de acuerdo con la ética estoica, la libertad del sujeto está en conformarse a la voluntad divina:

Es preciso tener siempre presente esto: cuál es la naturaleza del conjunto y cuál es la mía, y cómo se comporta ésta respecto a aquella y qué parte, de qué conjunto es; tener presente también que nadie te impide obrar siempre y decir lo que es consecuente con la naturaleza, de la cual eres parte.⁵¹

En efecto, para los estoicos “nada impide” actuar y decir (digamos, libremente), en consecuencia con el orden cósmico al que todos pertenecemos. La libertad está en la naturaleza misma. Lo divino está en el mundo, es el mundo y lo humano se revelará propiamente libre en la medida en que se armonice con esta voluntad cósmica. Así pues la libertad se alcanza vía la sabiduría. Crisipo, en la senda trazada por Zenón, tal como lo recoge Diógenes Laercio, afirma que sólo él es libre:

...los malos e ignorantes son siervos. Que la libertad es la potestad de obrar por sí; la esclavitud es la privación de esa libertad. Que hay otra esclavitud consistente en la subordinación (...). Que los sabios no sólo son libres, sino también son reyes, siendo el reinar un mando a nadie dañoso, que existe sólo entre los sabios...⁵²

⁵⁰ Hegel, *Filosofía del derecho*, 33, 258, Apéndice. Ed. UNAM, México, 1975.

⁵¹ Marco Aurelio, *Meditaciones*, Libro II, 9; Gredos, Barcelona, 2008.

⁵² Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, Libro VII, 84. Ed. Folio, Barcelona, 2002, p. 76.

En el caso estoico, este orden superior choca de lleno con los postulados del liberalismo moderno, tal como lo presenta Berlin con la libertad negativa. ¿Cómo hablar de libertad en un universo en el que cada una de las partes (incluidas las acciones humanas) están fatalmente determinadas?, ¿qué libertad cabe cuando todo está determinado por el destino? El emperador Marco Aurelio contesta, la libertad será actuar y conformarse con el destino. Libertad es destino:

Las obras de los dioses están llenas de providencia, las de la Fortuna no están separadas de la naturaleza o de la trama y entrelazamiento de las cosas gobernadas por la Providencia. De allí fluye todo. Se añade lo necesario y lo conveniente para el conjunto del universo, del que formas parte. (...). A todas horas, preocúpate resueltamente, como romano y varón, de hacer lo que tienes entre manos con puntual y no fingida gravedad, con amor, libertad y justicia, y procúrate tiempo libre para liberarte de todas las demás distracciones. Y conseguirás tu propósito, si ejecutas cada acción (...), desprovista de toda irreflexión, de toda aversión apasionada que te alejara del dominio de la razón, de toda hipocresía, egoísmo y despecho en lo relacionado con el destino.⁵³

En este caso se trata de un régimen de verdad característicamente romano-estoico, cuya conformación y desarrollo veremos en los próximos capítulos. Cabe destacar que dicho régimen comparte con aquel de la *polis* griega su reconocimiento a un cosmos sobredeterminante, en el que las acciones humanas están de alguna manera previstas: no se trata de elegir sino de entender (como insiste Séneca). Mas una de las grandes diferencias, como se verá, será el papel que juegue la libertad en uno y otro régimen: un medio en un caso, un fin en el otro. Como se podrá advertir, una libertad predeterminada por principios universales se aviene bien con los enfoques racionalistas. Así tanto la libertad defendida por Santo Tomás de Aquino como los racionalistas de la Ilustración franco-germana, frecuentemente se remitirán a los enunciados estoicos.⁵⁴ No obstante, en ningún caso estamos hablando de un mismo régimen enunciativo.

Evidentemente el régimen enunciativo de la libertad estoica que acompañó la construcción del imperio, se trastocó con la crisis del orden imperial y ante el advenimiento del Cristianismo. No obstante sus líneas argumentales aún es posible rastrearlas en las confrontaciones políticas de nuestro tiempo. Hoy en día el discurso libertario imperante se ha tejido bajo un marco intelectual burgués-protestante (en boga en el mundo anglosajón), en gran medida opuesto a la tradición libertaria de tipo estoico. Ese discurso, en tanto que

⁵³ Marco Aurelio, *op. cit.*, 2008: II, 3; 5.

⁵⁴ Recordemos el interés de Rousseau para que cada hombre *se* permita ser como naturalmente es, reconociendo a su “verdadero yo”, y en esa medida desear el bien, un bien colectivo y universal.

discurso de poder, se ha enfrentado a otros discursos libertarios, críticos y “revolucionarios” cuyo empeño está en evidenciar sus trampas, su tiranía, su falsedad. Tenemos así que hoy en día se enfrentan al menos dos tradiciones (una hegemónica que ha buscado silenciar a la otra), cada una con su propia formulación libertaria: respecto a la hoy hegemónica “libertad burguesa” se denuncia una “libertad formal”, limitada y engañosa, siempre desde un bastión crítico que le resiste.

Ambas formulaciones libertarias se acusan entre sí de ser falaces, y ambas aspiran por una “verdadera libertad”. Ambas pertenecen a un mismo régimen enunciativo, liberal moderno, que en sus conflictos internos trasluce una historia de dominación, de silencios, de acoplamientos forzados. ¿Libertad de conciencia o conciencia libre?, no es lo mismo. En un caso se pelea la capacidad de la conciencia para orientarse por donde le plazca, en el otro se pugna por la afirmación de una conciencia que se ha reconocido a sí misma autónoma. Podría esquematizarse esta disyuntiva en el deber de honrar a la voluntad por un lado, o bien honrar la verdad por el otro. La tríada en que se juega el liberalismo moderno entre voluntad, elección y entendimiento se desdobra entre sus extremos *poder-querer* y *poder-saber*. Ambos planteamientos suponen prácticas de distinto matiz: definir *qué quiero*, y descubrir *quién soy*. En un caso soy libre porque así lo escogí, en el otro soy libre porque así lo reconocí.

Puntualicemos que semejantes planteamientos aluden a un tipo de relación específico del sujeto con respecto a su entorno: por un lado una relación divergente, usufructuaria, de conquista y logro autosuficiente (un *poder-querer* que se afirma ilimitado). Por el otro una relación analógica, de co-implicación, orgánica y jerárquica a la vez (un poder que es también un *saber*). Podríamos advertir que la libertad defendida por Guillermo de Ockham se opone a la de Santo Tomás, en la misma medida en que la libertad de Adam Smith es denunciada como “falsa” por Karl Marx.⁵⁵ Ambas alternativas surgieron de la descomposición del régimen libertario de tipo cristiano agustiniano, que dominó buena parte de la Edad Media: los grandes debates teológicos de los siglos XIII y XIV, así como las persecuciones de herejías y la súbita aparición de Satán, expresan los terribles enfrentamientos entre dos regímenes de libertad (y el problema de acoplar la voluntad con el saber), uno en ascenso (el tomista), y otro en descenso (el “cristiano agustiniano”). La gran diferencia estribaba en el papel que jugaba la razón en relación con la verdad del alma.

⁵⁵ No es casual que Marx hable de “falsa conciencia” cuando trata el asunto de las libertades burguesas, y plantee la posibilidad de un horizonte libertario en la medida en que la conciencia se *reconozca* autónoma frente a la *ideología* inoculada por las clases dominantes. Falsa conciencia es pues, ocasión de una *falsa libertad*.

Significativamente, ese tránsito de un régimen discursivo a otro, operó en medio del ascenso del Estado monárquico soberano hacia los siglos XV y XVI: ése será el contexto que anime tanto a Erasmo, Lutero, Mariana, Vasco de Quiroga, Las Casas, como a Hobbes, Descartes, Locke y Spinoza: *poder-querer* contra *poder-saber*.

En el apartado anterior exploramos esa vertiente libertaria dominada por el eje *poder-querer* según el cual la verdadera libertad se ejerce cuando nada ni nadie impide ese movimiento de la conciencia en pos de lo que desea (incluso a contrapelo de la razón). La libertad agustiniana, aún cuando se desarrolla en la misma senda volitiva del eje *poder-querer*, poco tiene que ver con aquella libertad negativa: el buen cristiano es libre en función de la libertad divina y habrá de querer lo que Dios quiere. En ese sentido, toda libertad humana ha de ser anulada por la libertad divina y la razón humana jamás podrá ser principio de libertad. Será el enfoque aristotélico-tomista el que “devuelva” la libertad a los seres humanos. Sin embargo no deja de ser una senda similar a la agustiniana: la libertad se aprende al interior de algo predeterminado. Sin embargo del enfoque volitivo del régimen libertario cristiano agustiniano, pasamos a un enfoque racionalista donde libertad es entendimiento. Bajo el tomismo toda libertad supone un orden racional como su propia condición de posibilidad. Por un lado se plantea la fusión estrecha entre fe y razón, en tanto que el régimen de enunciación cristiano agustiniano (cuyo mejor defensor fuera san Bernardo de Clairvaux) había pugnado durante siglos por su radical separación. En un caso la libertad se alcanzaría vía la fe; en el otro exigía el uso de la razón. Frente al dogmatismo neoplatónico de san Bernardo y su tajante distinción agustiniana entre la realidad espiritual (único ámbito para la libertad humana), e irrealidad mundana, Tomás de Aquino postula no sólo la conciliación con el mundo, sino la posibilidad de ser libre en función de un orden (racional) terreno, virtuoso y sabio:

Si por lo tanto es propio del destino natural del hombre que viva en sociedad con muchos, algo debe haber entre los hombres por medio de lo cual se gobiernen esas multitudes. Porque si muchos hombres estuvieran juntos y cada uno de ellos sólo estuviera atento a lo que a él mismo le parece conveniente, la sociedad se desintegraría en direcciones contrarias si no hubiera quien procurara el bien de la sociedad. Del mismo modo, el cuerpo del hombre y de cualquier criatura se disolvería si no hubiera una fuerza rectora común en el organismo que atendiera el bien de todos sus miembros. Es esto a lo que seguramente alude Salomón cuando dice (Prov. 11, 14): “Donde no hay buen gobierno, el pueblo se hunde”.⁵⁶

⁵⁶ Tomás de Aquino, *De regimine principum*, “Del gobierno del príncipe”, 7; citado en Frey, Herbert; *La arqueología negada del nuevo mundo*, ed. Conaculta, México, 1995; pp. 174-175.

Tal parece ser el programa político que animó al Siglo de Oro español, y su ambicioso proyecto de someter las diversidades del mundo a un ideal universal. Frente a aquella afirmación volitiva individual cuya libertad se constriñe ante la omnipotencia divina, el tomismo había opuesto el libre arbitrio humano perfectamente armonizado con el mundo, de manera que sólo se podrá ser libre en función de la totalidad. El régimen libertario tomista se embarcaba así en un enorme esfuerzo por conciliar las diversidades a un principio abstracto universal que lo abarque (descomunal tarea que emprendió el Imperio español): todo, adentro del sistema, nada afuera. El tomismo se empeña así por incorporar la diferencia, por radical que parezca, e integrarla a una totalidad armónica. No es muy distinto el empeño dialéctico característico del sistema hegeliano, para el cual la libertad reside en “conquistar” o “poseer” lo que nos obstruye, haciéndolo propio, parte de sí y del todo. Integrar la diferencia, *superarla*, para generar otra cosa es actuar en “sintonía” con el Espíritu Absoluto, armonizar en función del todo tal como lo entendía el tomismo.

No obstante, desde el siglo XIV ya se tejía una línea de ataque que buscaba precisamente defender la libertad de una voluntad sin límites. A aquélla síntesis escolástico-tomista es que Ockham se resiste, disociando de nuevo lo espiritual y lo mundano en ocasión de su disputa por los universales. Básicamente todos los postulados libertarios contrarios a esta tradición de tipo “estoico”, derivan de la crítica de Ockham al tomismo: la libertad de Dios no puede estar subordinada a ninguna exigencia racional. Los conceptos universales son convenciones lingüísticas, creaturas de la razón humana. Voluntad divina omnipotente frente a la razón humana imperfecta. Materia de fe por un lado (la verdad espiritual); objeto de la razón por el otro (la experiencia terrena). Blumenberg expone las consecuencias epistemológicas del giro lingüístico de Ockham:

Pero precisamente la riqueza de esta abundancia creativa puso a la razón humana en el predicamento de tener que enfrentar la parquedad de sus conceptos de clasificación, como un expediente a la vez necesario e inadecuado, con la realidad auténtica, es decir, de poder concebir su propio manejo teórico de la realidad desde un principio tan sólo como autoafirmación, es decir, que desde un principio sólo puede entender su propio manejo teórico de la realidad como un acto de autoafirmación. Por consiguiente, la negación de los conceptos universales prácticamente excluye la posibilidad de que la autorrestricción de Dios sobre su *potentia ordinata* también se tornara inteligible en la naturaleza en beneficio del hombre y de su razón. El espíritu divino y el humano, el principio de la creación y el del conocimiento actúan, por así decir, sin tomarse en cuenta el uno al otro. El carácter gratuito de la creación da lugar a que ya no se pueda exigir su adecuación a las necesidades de la razón. El principio de la economía, esto es, la navaja de Ockham, no

contribuye a la comprensión de un orden dado en la naturaleza, sino a su reducción forzosa a un orden presupuesto por el hombre.⁵⁷

Conocer, averiguar, reducir el mundo al orden humano, es una facultad racional que no guarda ya relación con el plan divino. En ese horizonte, la libertad humana retorna al enfoque agustiniano de la elección, al principio de prueba y error, donde la posibilidad de optar por el Mal es el andamiaje sobre el que se sostiene toda libertad humana.⁵⁸ Para relacionarse con Dios no hay más vía que la fe, mientras que para las relaciones con el mundo queda el cálculo racional. En principio, un horizonte práctico que ninguna relación guarda con la libertad. En realidad, la ruptura ockhamista con el tomismo, no apunta necesariamente a algún tipo de libertad terrena: por el contrario, la única libertad posible, será en la misma senda agustiniana, la que se experimente en Dios, al interior del alma. Y el orden de lo terreno, que había sido territorio de libertades para el tomismo, habrá de convertirse en un espacio cruzado por controles profanos. Sin embargo esa “libertad del alma” que el ockhamismo defiende (en lo que será secundado por Lutero) será pues la que dé la pauta a toda una génesis discursiva que tenga en el cálculo político terrenal un horizonte de prácticas que también serán tenidas por libertarias (como será el caso de Marsilio de Padua). Se trata de un horizonte práctico de lo negociable: la capacidad de escoger, la práctica electiva (el *poder-escoger*) que fuera tan desdeñada por el tomismo. Será esta práctica, nueva plataforma de libertades futuras.

No podría entenderse la defensa luterana de la libertad de conciencia del sujeto individual frente al Estado, sin esta previa ruptura con el tomismo. Resulta curioso advertir que los vehementes discursos en defensa de la libertad negativa, absoluta e incondicional de los liberales modernos, sean los herederos discursivos no sólo de Hobbes y Locke, sino también de san Bernardo, Ockham y Lutero, mientras que las luchas revolucionarias de la izquierda socialista (por ejemplo), en defensa de una libertad general, pugnen en su aspiración por un gobierno justo, por un orden racional y superior, que guarda ciertos usos discursivos propios del régimen de enunciación tomista (al que se adscribió Suárez, Calvino, Spinoza y el Imperio español), y que en la actualidad ha sido duramente combatido.

⁵⁷ Blumenberg, H. *Secularización y autoafirmación*, [*Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt, 1974, pp. 177-178], citado en Frey, Herbert; *La arqueología negada del nuevo mundo*, Conaculta, México, 1995, p. 188.

⁵⁸ Cfr. Safranski, Rüdiger, *El Mal. O el drama de la libertad*, cap. 1.

El giro tomista a la libertad cristiana y su posterior repliegue, habría ofrecido las armas discursivas con que se instrumentó la disputa por el control de continentes, saberes, y poblaciones enteras. Así se entiende la violenta reacción doctrinal e inquisitorial de los siglos XIV y XV, ligada a la revitalización del régimen de libertad cristiano por parte de Ockham y Duns Scoto.⁵⁹ Finalmente la Europa del siglo XVI permanecerá dividida por ambos regímenes (cuyos paradigmas serán Las Casas o Vitoria por un lado, y Lutero o Hobbes por el otro). Entre los indios americanos recién evangelizados, y los protestantes europeos recién excomulgados, se desataba una encarnizada lucha por el control de las almas, y a través de ellas, de los cuerpos, en función de proyectos libertarios muy distintos, atravesados por la tensión entre el “bien común” y el cálculo del poder, “entre el Estado como un todo orgánico y el Estado como artificio, entre la política como misión y la política como arte o ‘ciencia’...”.⁶⁰

La importancia del régimen de libertad “tomista”, se hace evidente al advertir cómo los tratadistas españoles fundamentaron el señorío imperial de Carlos V, justificaron la evangelización de los indios al tiempo que defendían su inalienable libertad. Como advierte Morse, a diferencia de Hobbes, quien debía *aplicar* reglas recién “descubiertas” a lo particular, el problema de Vitoria era *adaptar* lo particular a un antiguo universal,⁶¹ en subordinación al cual el *súbdito* (el que está *bajo el dicho* del poder) será libre. Mas no sólo su libertad era lo que se estaba regulando: todos, tanto los indios idólatras como los cristianos europeos, se hicieron susceptibles al ojo vigilante de una *buena policía*. Ciertamente la *policía* tiene una función cualitativamente distinta entre un régimen de libertad y otro: proteger el orden moral y el bien común o preservar el orden legal y el bien particular. La política en tanto que *policía* deviene vigilancia y administración. Como podremos advertir ahora, la evolución de este concepto en la terminología jurídica es de gran importancia. Foucault lo advirtió en *Omnes et singulatim*, como uno de los primeros indicios de la aparición de la biopolítica.⁶² Por circunstancias complejas y más o menos azarosas (que veremos en los siguientes capítulos), la política antigua (aquella que involucraba a los ciudadanos en el gobierno de la *pólis*), durante la caída del mundo romano y más aún durante la erección de las monarquías absolutas, devino administración, vigilancia y cuidado de la felicidad de la población. Ciertamente para los *súbditos libres* del

⁵⁹ Cfr., Muralt, André de; *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, (traducción de Valentín Fernández Polanco), ed. Istmo, España, 2002.

⁶⁰ Morse, Richard; *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, ed. Siglo XXI, México, 1999: p. 71.

⁶¹ Morse, Richard; *op. cit.*, pp. 74-75.

⁶² Foucault, “Omnes et singulatim”, en *Tecnologías del yo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1990; pp. 136-137.

rey, vivir en república significó una práctica de libertad en la que la política devino *policía*.⁶³

Súbditos, pero libres. Se trataba evidentemente de una libertad originaria, natural y divina, a la que todos los seres humanos tenían acceso por el sólo hecho de existir. La libertad en este caso es propia de un ser humano abstracto, universal. Sin embargo desde el siglo XVII a la fecha, Occidente ha estado desgarrado por estas dos tradiciones libertarias, una de las cuales (la tomista) ha sido casi silenciada por el régimen discursivo moderno liberal dominante. Ejemplos modernos de este régimen feneciente es el mencionado Spinoza (para quien la sustancia divina es a la vez pensamiento y extensión). El filósofo portugués formula un cosmos en el que la acción humana está prefigurada en el pensamiento divino que le determina, leyes de un cosmos al que el hombre pertenece tanto en extensión como en pensamiento: existe, pero no por eso será necesariamente libre: la impotencia humana no se debe a un defecto de libertad sino a la naturaleza. El hombre es libre “tan sólo en cuanto tiene potestad de existir y de obrar según las leyes de la naturaleza humana”.⁶⁴ El único ser cuya existencia es manifestación de su libertad es Dios, una *libertad absoluta*. A diferencia de Descartes, el argumento spinozista acaba por anular la libertad humana si se le piensa en términos aristotélicos como voluntad o incluso como capacidad de elección: “Concluimos, pues, que no está en potestad de cualquier hombre usar siempre de la razón ni hallarse en la cumbre de la libertad humana, y que, no obstante, cada uno se esfuerza siempre cuanto puede en conservar su ser”. Seguridad, paz, son el móvil dado por la naturaleza que lleva a los hombres, a actuar racionalmente bajo el Estado. Serán más libres así, que en el aislamiento impuesto por las pasiones. Sin embargo, para Spinoza actuar racionalmente tampoco es garantía de libertad:

[La naturaleza (Dios)] no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana [...] sino que se rige por infinitas otras, que se orientan al orden eterno de toda la naturaleza [...]. Por consiguiente, cuanto nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza se debe a que sólo conocemos parcialmente las cosas y a que ignoramos casi por completo el orden y la coherencia de toda la naturaleza y a que queremos que todo sea dirigido tal como ordena nuestra razón.⁶⁵

La libertad es de Dios, no de los hombres. En dado caso, toda libertad que le queda al hombre se reduce a aceptar esta determinación: una vez más la libertad humana no es

⁶³ La Nueva España fue en ese sentido, campo de experimentación en las artes de la *estadística* a cargo del Imperio español. Fue aquí que el régimen de libertad tomista desplegó su mayor potencial.

⁶⁴ Spinoza, Baruch; *Tratado político*, ed. Alianza Editorial, Madrid, 2004: 279, 7. (p. 94).

⁶⁵ Spinoza, Baruch; *op. cit.*, 2004: 279, 8 (p. 95).

voluntad sino entendimiento. Y en ese registro es que habrá que comprenderlo como parte de un régimen de libertad que fuera dominante en el siglo XVI (sobre todo por la filosofía del derecho desarrollada por los juristas españoles).

Por su parte, otros filósofos racionalistas tomaron a partir del siglo XVII, algunos de los hilos discursivos proporcionados tanto por el régimen cristiano como por el tomista. Un mundo razonable y racional, un todo coherente, se impone sobre las voluntades individuales. Lo mejor será acoplarse a él de la mejor manera posible, modificarse y someterse a un orden superior: la razón, la naturaleza, el Estado, la justicia, la concordia, la libertad del todo. Significativamente se trata de formulaciones que apelan por una transformación de la conciencia en relación con su entorno, o más precisamente el reconocimiento del lugar de la conciencia en función del todo. Es el ya mencionado caso de la “voluntad general” de Rousseau,⁶⁶ pero que también podremos identificar en Kant, Fichte, Hegel y Marx. Cuando Rousseau reconoce que si bien “el hombre nace libre, y sin embargo, por doquier está en cadenas”, no niega la libertad individual siempre que sea el mismo individuo el que haya “elegido” sujetarse a esas cadenas: “¿Y si las cadenas son algo que él mismo elige porque tal elección es una expresión de su naturaleza, algo que genera dentro de él como un ideal interno?”, de manera que la aceptación de esas cadenas venidas del interior, es expresión de la mayor libertad posible: el dominio de sí mismo es la libertad. En el fondo, la naturaleza humana dicta a cada ser humano el deseo de estar conectados entre sí. En pos del bien común, la libertad rousseauiana entraña y hace deseable “la rendición de cada individuo con todos sus derechos a la comunidad”. Fue así que bajo el horizonte de una sociedad perfectamente pacificada, Robespierre puso en práctica el “terrorismo de la virtud” como lo describe Safranski.⁶⁷ Rousseau enlaza la libertad individual a la sumisión a algo que soy yo mismo, pero que también es algo más grande que yo mismo, el todo, la comunidad, una voluntad suprapersonal.⁶⁸ De la misma forma, en la apasionada reflexión sobre la libertad, Fichte entiende al auténtico ego, el *Ego libre* no como aquel referente empírico encarnado en un cuerpo sino un ego común a todos los cuerpos, un súper-ego mayor que a veces se asimila a la naturaleza, a veces a Dios, a la historia o a la nación.⁶⁹ En un sentido aproximado habrá de entenderse la noción del

⁶⁶ Rousseau, Jean-Jacques; *Del contrato social*, ed. Alianza Editorial; (Mauro Armíño, trad.); Madrid, 1990; p. 11.

⁶⁷ Safranski, Rüdiger; *El mal o el drama de la libertad*; ed. TusQuets; Barcelona, 2000: p. 142.

⁶⁸ Rousseau, Jean-Jacques; *op.cit.* pp. 60-64. Cfr. Berlin, Isaiah; *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*; ed. FCE, México, pp. 68-70.

⁶⁹ Fichte, Johan Gottlieb; *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, (traducción de Faustina Oncina Coves), ed. Tecnos, Madrid, 1986. Cfr., Berlin, *op. cit.*, p. 95.

Absoluto hegeliana. La libertad hegeliana como auto-realización de lo que permanece en potencia en el Espíritu, posibilita pensar a la historia humana, total, como un proceso libre y racional a un mismo tiempo, mediante el juego dialéctico entre la alienación y la reapropiación.⁷⁰

No es muy distinto lo que se puede advertir en el planteamiento marxista. En este caso, más que una libertad de conciencia, se postula la liberación de la conciencia de sus antiguas ataduras: superar la enajenación implica reconocerse en el mundo de una manera cualitativamente distinta, en función de las propias condiciones materiales de la existencia, y no de los intereses ajenos, propios de la clase social dominante. El materialismo histórico permite así transformar la conciencia de sí en virtud de las relaciones materiales de producción: la conciencia de sí supone hacer conciencia del mundo. Al respecto se advierte un lejano eco estoico: conocimiento de sí y del todo. No obstante ello, aunque podamos advertir formaciones discursivas provenientes del régimen tomista, todos estos filósofos en virtud de haber encontrado en la conciencia subjetiva el lugar desde donde mana la libertad (independientemente de su formulación idealista o materialista), se desenvuelven en el régimen de libertad moderno liberal.

1.2.3 - De libres con libertad de escoger

Frente al eje *poder-saber* que se debatía entre la razón subjetiva y la razón de Estado, se construyó desde el siglo XVII un régimen de libertades (hoy en día dominante), que floreció en los intersticios dejados por el eje *poder-saber* y el *poder-querer*. Una de las líneas echadas por Ockham, se afianzó a las tierras marginales en que el ockhamismo había colocado a la imperfecta razón humana, conciliando el voluntarismo agustiniano con el mundo material que reivindicaba el tomismo: una voluntad particular, acotada por las contingencias mundanas, el eje *poder-escoger* como nueva patria de la libertad “verdadera”, una libertad identificada con la práctica de escoger entre opciones diversas y definidas, que en la filosofía moderna se asocia con la “libertad positiva”. Sin embargo, a más de la aceptación de un todo mayor que determina las elecciones individuales, éstas se aprestan a participar directamente en aquel orden, cosa que en el régimen tomista no podía hacerse de manera abierta. Se trata del último tipo de libertad considerado por Abbagnano, una libertad que no se tenía a sí misma como su causa (que no era creadora de su propio régimen normativo como la libertad negativa moderna), pero que tampoco consistía en ajustarse a

⁷⁰ Cfr. Sevilla, Sergio; *Crítica, historia y política*, ed. Cátedra – Universitat de Valencia – Grupo Anaya, Madrid, 2000, p. 87.

las normas (como sucede en el régimen de libertad tomista y estoico), sino que se manifiesta en sacar provecho del contexto y limitarse a escoger, entre una posibilidad u otra (aún cuando ello implique contravenir ordenamientos superiores).

Lo que el *régimen de libertad moderno* reconoce en este tipo de libertad positiva, es justamente el ejercicio “libre” de una libertad *relativa* que si bien conserva un principio de libertad originario y abstracto (como también lo hacen los asiduos a la libertad negativa), también da cauce al cálculo, a la negociación y a la afirmación de una libertad comprometida con el contexto. Se trata de ese acotamiento crítico donde un *poder-escoger* reduce los horizontes prácticos del *poder-querer* al deseo de lo posible y del *poder-saber* al conocimiento de lo útil.

Hemos ya explorado la génesis discursiva de este tipo de libertad: si Marsilio de Padua había logrado defender un espacio autónomo para la política profana (dada la ruptura enunciada por Ockham), es Maquiavelo quien la desarrolla. Cálculo racional, cuidado de las formas, mentiras estratégicas, el doble fondo en los discursos, reconocimiento de las posibilidades reales. Después de todo, Marsilio de Padua encuentra en dicha autonomía terrena un espacio de libertad frente al poder eclesiástico, teorizando un poder político laico.⁷¹ Desde luego, ni el cálculo, ni la negociación, ni el doble fondo en los discursos, ni las mentiras estratégicas son cosa nueva en el mundo: como veremos más adelante, su inserción en los discursos libertarios ya se tejía desde la antigüedad greco-romana. Dicho cálculo político es el que será reivindicado por Maquiavelo, y habrá de identificarse con todo ese conjunto de prácticas que apunten a la afirmación voluntarista de una conciencia atenta a los hechos de la experiencia. Libertad de hacer lo que se quiere (la libertad en el viejo sentido agustiniano de la voluntad como *causa sui*), de aprovechar y administrar el entorno pero sin tener que adaptarse a una exigencia moral de alcance universal (tal como lo exigía el régimen tomista, y como se desprende de la ruptura okchamista).

Desde que se reconociera la “verdad” de esta libertad hecha de cálculo y negociación, más aún desde que se le enunció como “virtud” por parte de Maquiavelo, se habló de “doble moral”, mas como podremos apreciar en el caso de los regímenes de libertad griegos y romanos, tiene su génesis en presupuestos absolutamente distintos del

⁷¹ Ciertamente en el *Defensor pacis*, los hombres se reúnen en comunidad para resolver sus necesidades, y nada más. La sociedad civil existe por sí y para sí misma, de manera que ésta no existe (como creía Tomás de Aquino) como una comunidad ordenada con vistas a un bien que le es superior. Cfr. Mairet, Gérard: “La génesis del Estado laico. De Marsilio de Padua a Luis XIV”, en Châtelet, François; *Historia de las ideologías. Tomo II: De la Iglesia al Estado (siglo IX al XVII)*, ed. Premia - La Red de Jonás, México, 1990: p. 242.

énfasis moral moderno. La clave sea quizá advertir los derroteros de un discurso que identificó a la política con un teatro.⁷²

A diferencia del régimen libertario tomista, el cálculo avocado a la facultad electiva entre condiciones ya dadas, ha sido discursivamente enunciado como una práctica de libertad. Así pues en la tercera y última clasificación de la libertad hecha por Abbagnano, figura esta vertiente que rechaza la absoluta capacidad de autodeterminación, como *causa sui*, y se limita a reconocer y ejercer la libertad como posibilidad de elección restringida a un horizonte de acción predeterminado. Semejante libertad acotada a un número limitado de posibilidades de ejercicio, conforma un planteamiento extraño a toda teorización que tenga a la libertad como ejercicio absoluto de autodeterminación (como *causa sui*). Cuando Aristóteles decía que la política se hacía dentro de lo posible y no dentro de lo deseable, estaba subrayando la necesidad lógica de enmarcar la acción política en un contexto material y concreto. Sin embargo, Aristóteles jamás identificó esta necesidad con una manifestación de la libertad. ¿De dónde surge esta identificación moderna?

Ciertamente, como ya se dijo, en la Antigüedad dominaron los enunciados que apelaban a una libertad autodeterminante (acogidos a un principio de orden mayor, característico del régimen de libertad griego, estoico y tomista). No obstante, quizá sea posible advertir desde entonces la preocupación filosófica por conciliar los intereses a un contexto determinado por opciones limitadas. Platón reducía tales alternativas a tan sólo dos “régimenes madres”: la monarquía y la democracia, formas extremas representadas paradigmáticamente por Persia y la propia ciudad de Atenas. No se trata claramente, de una elección entre dos posibilidades para vivir en libertad, sino del cálculo necesario para vivir tanto en libertad como en concordia. El fin de todo está en la justicia, el justo medio. Se advierte claramente que al igual que Aristóteles, Platón no establece una correlación directa entre libertad y felicidad, ni entre aquella y la concordia. La libertad en todo caso, pareciera estar asociada a la parte impetuosa e irreflexiva del alma, los deseos. En tanto que la sabiduría, la reflexión propia del estamento aristocrático, la parte racional del alma, estaría llamada a gobernar y controlar esa libertad. Con el fin de preservar la concordia, la razón y la libertad, es que Platón hablará de una legislación que formule la *justa medida* entre ambos extremos, tal como sucede en otras ciudades:

⁷² Cabe mencionar por ahora que el régimen de libertades tomista, en atención a las prácticas terrenas y cotidianas, también contemplaba (como singularidad) esa práctica calculadora y de doble fondo que escapaba a los universales, pero esta vía de acción no era reconocida propiamente como un tipo de libertad: se le llamaba (y en muchos casos se le sigue llamando) *corrupción*. Es la lógica superior de los *principios* éticos y morales “no negociables”, la que impide al régimen libertario tomista aceptar abiertamente lo que el régimen liberal moderno reconoce como necesaria negociación.

Todos los demás regímenes presentan, como dije, variedad de matices de esos dos; y es fuerza que de alguna manera participen de ambos, si ha de haber en ellos libertad y concordia concertadas con la razón.⁷³

Y así como opera un par de tipos de ciudad, en función del cual el legislador habrá de optar por un punto medio realizable, la misma selección limitada habrá de hacer todo individuo para elegir su tipo de vida. Al final de *La República* Platón refiere a Glaucón un curioso mito, el mito de Er de Panfilia. Tras un recorrido por el Hado, Er es testigo de la elección que cada alma realiza antes de volver al mundo: un modelo de vida de entre varios posibles, planta, animal, campesino, tirano, etcétera. Cada modelo de vida disponible condiciona la elección, pero ciertamente lo que la determina es la motivación de cada alma: guiarse por la virtud o las pasiones es decisión de cada quien, y no puede imputársele ni a Dios ni al orden cósmico. La parca Laques advierte a las almas:

No será un *daimon* quien os elija, sino vosotras quienes elegiréis vuestro *daimon*. (...) Pero la virtud no está sujeta a dueño y cada cual podrá poseerla en mayor o menor grado según la honre o la desdeñe. Cada cual es responsable de su elección. ¡La divinidad no es responsable!⁷⁴

En ese sentido Séneca, en el registro de una libertad romano-estoica deja muy claro que la fatalidad del mundo sólo permite su intelección ecuánime, muy lejos de cualquier aspiración por elegir entre un modo de vida u otro.⁷⁵ Lejos de esa posibilidad de escoger entre un modo de vida y otro, el filósofo estoico mira su totalidad con el único fin de comprenderse magnificencia y comprenderse a sí mismo en ella, en el entendido de que no hay nada qué elegir (como lo sugiere el enfoque volitivo del mito platónico).⁷⁶ El mito de Er, al prefigurar esa práctica electiva como acción libertaria, se contrapone al entendimiento y subordinación al todo, tal como lo planteara Séneca y el estoicismo romano para quienes esta aceptación apática es realización libertaria.

Sin embargo, aunque pareciera que san Agustín acogió esa línea voluntarista del mito de Er (en pos de la libertad del hombre para elegir y cometer pecado), el horizonte de Platón es distinto: aquel contempla un margen de posibilidades cuya diversidad se reduce a un referente moral absoluto que discrimina entre el Bien y el Mal. Para el mito platónico no es posible hacer lo que sea, pero sí es posible elegir convertirse en algo a la altura de nuestro gusto. De nueva cuenta esta elección no es en el pensamiento platónico una

⁷³ Platón, *Las Leyes*, III, 697 d-e. Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 195.

⁷⁴ Platón, *La República*, X, 617e.

⁷⁵ Séneca, *Consolación a Marcia*, en *Escritos consolatorios*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

⁷⁶ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, ed. Akal, Madrid, 2005; pp. 270-271.

expresión de la libertad, sino una facultad que quizá pueda ejercerse *con* libertad. Sin embargo, en su enunciación moderna, las alternativas de acción están claramente comprometidas con la posibilidad de ejercer la libertad: no se trata ya de elegir con libertad para *vivir justamente*, sino de elegir para *vivir libremente*. Más adelante trataré en esta tesis, de dar cuenta de cómo es que se dio ese paso entre una libertad que se vive como ejercicio de la voluntad a fin de preservar la justicia, la sabiduría, la concordia y la felicidad, a un ejercicio programático que tiene por finalidad la libertad misma entre otros valores. Por ahora llamemos la atención sobre un tipo de ejercicio libertario cuyas posibilidades objetivas están limitadas en número y donde los motivos de elección son también determinantes. Ciertamente no fue esta línea la que más adeptos tuvo ni entre los filósofos antiguos ni entre los medievales, mas en la época moderna, en virtud de ser un tipo de libertad aparentemente factible, se ha convertido en un discurso dominante en la filosofía política, la *libertad positiva*.

Hoy en día se privilegia la capacidad de actuar por encima de la autodeterminación. O mejor dicho, la autodeterminación podrá afirmarse en tanto se pueda actuar. En este sentido, hacer configura la existencia del libre. A decir de Voltaire se es libre de *hacer*, cuando se tiene el *poder* de hacer.⁷⁷ Tal es el horizonte práctico de la *libre elección* moderna. De ahí que semejante capacidad de *hacer* en el contexto de un régimen de libertad como el tomista haya conducido desde el siglo XVI y XVII al control de los actos individuales, es decir hacia el control de los cuerpos (más que de las almas). Por la vía del régimen libertario tomista, y en atención a la ruptura okhamista, la totalidad a la que toda voluntad habría de limitar sus actos, se convirtió en el Estado soberano.

Ello implicó la necesidad de instaurar la vigilancia como único recurso para regular estas acciones “libres”. La libertad en esta vertiente, pretende considerar el contexto incorporándolo a su ejercicio. De ahí que Kant se inclinara por esta concepción finita de la libertad al definir la libertad jurídica: “la facultad de no obedecer otras leyes externas, excepto aquellas a las cuales puedo dar mi consentimiento”.⁷⁸ Por esa vía, los Estados modernos consideraron necesario instaurar un régimen de libertades pactadas, enarbolando discursivamente la sociedad contractual que pretende haber definido por sí cuáles son sus deseos y se somete libremente a sus propias decisiones, al tiempo que crea los controles necesarios para garantizar su cumplimiento: sistemas de vigilancia a fin de supervisar el ejercicio de estas libertades individuales.

⁷⁷ Voltaire, *Diccionario Filosófico*, Artículo: “Libertad de pensar”, ed. Culiacán, 1986.

⁷⁸ Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, ed. Tecnos, Madrid, 1985, Cap. II, art. 1.

Los filósofos modernos definieron pues los marcos de acción en que podrá ejercerse esta libertad. John Locke niega el sombrío panorama expuesto por Hobbes cuando éste no deja más camino que someterse *libremente* a la autoridad del soberano, anulando la propia libertad. Para Locke es posible mantener la libertad pero *dentro de ciertos parámetros*. La voluntad desea el propio bien, y es este deseo la primera condición. Así aún cuando la libertad consista en “actuar o no actuar, segúnelijamos o queramos”, lo que se elija estará determinado tanto por la razón como por los apetitos. Libre voluntad pero determinada en su elección, necesariamente, por el motivo (un bien) y el malestar que conlleva en sí el deseo de algo. Contra la tesis de una libertad absoluta propia del estado de naturaleza (una *libertad negativa*), manejada por Robert Filmer, y a quien Locke identificara como el “campeón del absolutismo” (más aún que Hobbes), en la que cada uno es libre de hacer lo que le parece, Locke defiende la pervivencia, sea en estado de naturaleza o en sociedad, de la libertad humana acotada a normas:

La *libertad natural* del hombre consiste en ser libre de todo poder superior sobre la tierra y en no someterse a la voluntad o a la autoridad legislativa de nadie y sólo tener la ley de naturaleza por norma. La libertad del hombre *en sociedad* consiste en no hallarse bajo más poder legislativo que el establecido en el Estado *por consentimiento*, ni bajo el dominio de ninguna voluntad o restricción de ninguna ley, salvo las promulgadas por aquél según la confianza en él depositada.⁷⁹

Se trata de una libertad *positiva* que reconoce límites sociales, prácticos y morales. Más radical en su formulación, pero igualmente comprometido en la apuesta por una libertad definida por la capacidad de elegir, es la tesis de Stuart Mill: muy lejos de Platón e incluso de Rousseau, para quienes el deseo de bien define a la auténtica libertad, para Stuart Mill la sola capacidad volitiva sin restricción ajena al individuo, define a la libertad, aún cuando el deseo sea irracional y autodestructivo.⁸⁰

Esta senda libertaria definida por la capacidad volitiva de elegir entre opciones limitadas, comparte con la *libertad negativa* la aceptación incuestionada de una conciencia individual totalmente autónoma y autosuficiente, cuya existencia se da por sentada, ignorando toda posibilidad de que tal entidad subjetiva sea una construcción histórica: el individuo y su conciencia como entidad cerrada y autosuficiente, se percibe como un fenómeno natural autoevidente, análogo a los árboles. Su libertad está inextricablemente unida a su particularidad deseante y autónoma. El individuo es libre porque es autor de sus

⁷⁹ Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Vol. II, 4, 22. (Ed. F.C.E., México, 1941, p. 14).

⁸⁰ Mill, John Stuart; *Sobre la libertad*, ed. Alianza Editorial, (traducción de Natalia Rodríguez Salmones), ed. Alianza Editorial, Madrid, 2003.

propios deseos, elige por sí mismo y por nadie más. Nada ni nadie interviene en sus cálculos, salvo el mundo material al que se enfrenta. Isaiah Berlin es fiel exponente de este discurso devoto de ese individuo objetivado y autorreferencial, que se identifica con sus “propias” convicciones y se complace en la certeza empírica de su libertad para desear lo que nadie más que él ha decidido desear:

La esencia de la libertad siempre ha estado en la capacidad de elegir como deseamos elegir, porque deseamos así elegir, sin coacciones, sin amenazas, no devorados por algún vasto sistema; y en el derecho a resistir, a ser impopular, a defender las propias convicciones simplemente porque son nuestras. Ésta es la libertad verdadera, y sin ella no hay libertad de ninguna clase y ni siquiera la ilusión de ella.⁸¹

Tenemos que en este moderno régimen de enunciación libertaria, es el deseo, la puesta en marcha de la capacidad volitiva (como *poder-querer*, *poder-escoger*) lo que define a la *libertad verdadera*, en tanto que cualquier referencia a un entendimiento global (un *poder-saber*) es principio no sólo de una libertad ilusoria, sino de una libertad totalmente falsa.

Tal fue la senda agustiniana de una libertad identificada con la voluntad de elegir aunque ya sin componente divino. No hay más que el yo deseante para *sentirse* y *ser* libre. En la misma línea, contemporáneo de Locke, Descartes formula su tesis de la duda metódica, ejercicio intelectual que según advierte el filósofo francés, está claramente comprometida con su propia libertad. Nada ni nadie lo obligó a reflexionar, salvo el libre albedrío acompañado de la razón. Y si bien no plantea algo demasiado distinto a lo ya reseñado, cobra importancia su atención por los razonamientos que acompañen el deseo de lo útil. Así, aún cuando en la visión cartesiana “para afirmar o negar, seguir o rehuir las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no sentimos ninguna fuerza exterior que nos obligue a ello”,⁸² nuestras acciones deberán estar guiadas por la razón a fin de ser eficaces. Cualquier fuerza ajena a la razón nos llevará al error. Si bien el juicio cartesiano opera a través del entendimiento y la voluntad, ésta debiera estar sometida a aquel. La voluntad elige libremente, a semejanza de la voluntad divina, pero a diferencia de ésta, nuestro conocimiento es limitado e imperfecto. La libre voluntad que se despliega sin reparar en un conocimiento sólido, en los límites que indica la razón, acabará en error. Así el error proviene de la voluntad (lo que acerca a Descartes al voluntarismo agustinista):

...siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites de éste, sino que la extiendo también a

⁸¹ Berlin, Isaiah; *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*; ed. FCE, México, 2006; pp. 138-139.

⁸² Descartes, *Las pasiones del alma*, AT XI-451, ed. Tecnos, Madrid, 1997, pp. 232.

cosas que no entiendo, y, siendo diferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero.⁸³

De manera que los límites de la libertad están dados por nuestro propio entendimiento, pero no a la manera del régimen de enunciación romano-estoico: en el planteamiento cartesiano no se trata de un entendimiento sobre la totalidad del cosmos a fin de liberarse de sí mismo y ser feliz, sino de la capacidad intelectual para advertir alternativas y escoger libremente entre distintas opciones y satisfacer la voluntad para poder así alcanzar la felicidad. Es en este sentido de *poder-escoger* como la libertad habrá de ejercerse en los márgenes de la razón: “Y eso sólo me parece ser suficiente para impedirme a partir de entonces, desear nada que no consiguiese, y para hacerme así satisfecho”⁸⁴. Lo notable es que el no uso de la razón conduce a error, mas no a la pérdida de la libertad. Casi podría decirse que el correlato lógico al *cogito* cartesiano según el cual si pienso, existo, es que si deseo, soy libre. La libertad, como voluntad, es espontánea. En dado caso, la libertad de desear, en función de la felicidad, es mejor que esté orientada por lo que efectivamente se pueda realizar: se desea lo posible. Así pues la libertad en los márgenes de la razón, en virtud de poseer mayores y mejores conocimientos estará regida por el principio de eficiencia, un principio de productividad. Mientras más sometido se esté a las reglas de la razón, de mayor libertad podremos disponer al hacer nuestras elecciones. Sin embargo, paradójicamente Descartes se inspira en la apuesta estoica:

Porque, ocupados continuamente en considerar los límites que les estaban prescritos por la naturaleza, [los filósofos estoicos] se persuadían con tanta perfección de que nada estaba en su poder, excepto sus propios pensamientos, que aquello sólo era suficiente para impedirles tener afección alguna a otras cosas; y disponían de éstas tan absolutamente que tenían en eso una cierta razón para considerarse más ricos y poderosos, y más libres y felices, que todos los demás hombres...⁸⁵

Después de todo, afirma Descartes, nada está realmente en nuestro poder más que nuestros propios pensamientos. La única libertad que vale la pena ejercer es la que se compromete con la razón en función de lo útil. Curiosa conclusión extraída presuntamente de la filosofía estoica: ni el conocimiento de sí ni la contemplación de un orden superior soportan este tipo de libertad cartesiana. En cambio, el diagnóstico racional de las posibilidades mundanas, el

⁸³ Descartes; *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Cuarta meditación, Ed. Alfaguara, Madrid, 1977, p. 49.

⁸⁴ Descartes, *Discurso del método*, III, “Dominio de sí mismo”, Ed. Sarpe, Madrid, 1984, p. 79.

⁸⁵ Descartes, *ibid.*, 1984, p. 80.

perfil volitivo detrás de cada elección y el cálculo utilitario, son los nuevos soportes de la libertad ilustrada. Una voluntad que decide por sí misma en función de un conocimiento (verdadero) sobre el mundo. ¿Es que el estoicismo romano daba para tanto? En efecto, está en juego racionalidad y volición, sabiduría *del* mundo y negociación *con* el mundo, lo deseable y lo posible, lo inmanente y lo contingente, la conciencia individual y una totalidad normada. La antigüedad romana no hacía tantas distinciones, si bien conoció los enfrentamientos entre el *poder-saber* y el *poder-escoger*, entre la volición y el entendimiento. Preciso es asomarnos al convulso proceso de desplazamientos semánticos y disputas cotidianas que fueron transformando a la *éleuthería* griega en una *libertas* cuyos contextos políticos de aplicación, siguen rigiendo los debates contemporáneos.

Capítulo II: *Del doulos al servus*

Conjuremos a Homero y a los demás poetas a que no lleven a mal que borremos de sus obras estos pasajes y otros semejantes. No es porque no sean muy poéticos y que no halaguen agradablemente el oído público; pero cuanto más bellos son, tanto son más peligrosos para los niños y para los hombres que, destinados a vivir libres, deben preferir la muerte a la servidumbre.⁸⁶

2.1 - Entre la *éleuthería* y la democracia griega

Éleuthería ha sido el término griego con que se ha identificado la *libertas* latina. Acudir a esta “libertad” griega puede sernos de utilidad. No está de más recordar que dicho término es también uno de los epítetos de Artemisa, diosa de la cacería, de los animales salvajes, de los recién nacidos y de todo aquello en situación “de naturaleza”, lo inculto. Sin embargo el término *ἐλευθερία*, lejos del origen etimológico indoeuropeo que lo vinculaba con el crecimiento (sea por la adultez, sea por la condición nativa, local, de dicho crecimiento, quizá en oposición a los que no son de esa tierra),⁸⁷ asumiría un conjunto de connotaciones que hacia el siglo III a.C. empezaría a ser problemáticas. Resultará ilustrativo seguir la compleja evolución de esta “libertad” griega, sobre todo si consideramos que la *éleuthería* habría de definirse en términos negativos, tal como sucedió con la *libertas* romana: “libre es aquel que no es esclavo”. De ahí que en un momento dado, la puesta en escena de la libertad tenga a la esclavitud como su principal tramoyista: desigualdad jerárquica implícita, en la que el libre habrá de definirse en relación a su esclavo.

Si bien la *éleuthería* se reconoce como la característica dominante de la democracia, tal como se aprecia en diversas obras de *filosofía política*, no se restringe a ella. El advenimiento de la escritura como referencia del *lógos* y del *nomos*, supuso un novedoso problema en el contexto griego: la verdad (en tanto que palabra originaria, tradicional) pasó del habla a las letras, y aquel *hierologoi*, la palabra sagrada, tradicional, devino ficción, *mithos*.⁸⁸ Se trata del momento en que “la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y

⁸⁶ Platón, *La República o el Estado*, 387 b; ed. Austral, Madrid, 2006: p. 134.

⁸⁷ Gómez de Silva, Guido; *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, ed. FCE; el indoeuropeo *leudh-ero-* “libre” de *leudh* “crecer”, es también la fuente del latín *liber*, y del gótico *lindan* (“crecer”, origen del germánico antiguo *liut*: “persona” o “gente”); p. 416.

⁸⁸ Tucídides se distancia decisivamente de todo relato tradicional (que los logógrafos habían capturado por escrito desde el siglo VI a.C.) como fuente confiable para conocer la verdad. Platón, al mismo tiempo sostiene filosóficamente esa misma desconfianza respecto de la memoria oral, la práctica poética que ha perturbado a la ciudad con sus mentiras y excesos. Detienne, M. *Los griegos y nosotros. Antropología comparada de la Grecia antigua*, ed. Akal, 2007, pp. 42-48.

justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su objeto, su relación con su referencia”.⁸⁹ El *lógos* exigiría identificar los referentes de la libertad. De acuerdo con Vernant⁹⁰ la aparición de la escritura en el contexto griego, transformó radicalmente la vida política de la *pólis* griega: las leyes, los debates, las defensorías, empezaron a circular en un código accesible a todos los ciudadanos, un código fonético que anuló de pronto la secrecía de la palabra ritual.⁹¹

La vida pública no estaría más regida por la mnemotécnica de unos cuantos especialistas, sino por el dominio común de la lectoescritura, lo que supone un nuevo sistema de sumisión del discurso. Un nuevo saber, una nueva distribución de las relaciones de poder.⁹² No es extraño, siguiendo a Vernant, que el desarrollo de la democracia griega tenga a la escritura fonética como su telón de fondo. Tampoco podemos perder de vista que esta nueva distribución de fuerzas, desplegada en el contexto de una expansión económica de Atenas y potenciada por la escritura, al tiempo que rompía con la tradición oral como fuente de verdad, también comprometió el ejercicio dialógico socrático: la invasión de la palabra escrita devoró la espontaneidad del habla, sometió a un régimen de enunciación que impuso un escucha pasivo, un lector silencioso expectante frente al despliegue del *lógos*. De manera que la escritura sirvió al régimen democrático tanto como sirvió al régimen de la escucha pasiva ante la enunciación de la verdad escrita.

La palabra escrita ciertamente sirvió para instrumentar políticamente la reacción aristocrática tan visible en la filosofía. Y es que quizá de mayor alcance e importancia que lo anterior, como sostiene Gelb⁹³, es que el tránsito de la oralidad a la escritura permitió estandarizar el recurso a un artículo neutro, *to* (“lo”), que permitiría la evolución de la abstracción conceptual en el discurso: *lo* bello, *lo* justo, *lo* libre. Pronto el *lógos* (en tanto que palabra y razón) no sólo se enfrentaría a la tradición, sino que exigiría definiciones precisas y positivas.⁹⁴ Por lo pronto aquella diferencia con los esclavos necesitaba descansar en otros términos que no condujeran de nuevo al *doulos* (definiendo al libre como el “no

⁸⁹ Foucault, Michel; *El orden del discurso*, ed. Tusquets, México, 1999: p. 20.

⁹⁰ Vernant, Jean Pierre; *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, ed. Ariel, Barcelona, 2001: p.190.

⁹¹ El dominio detentado por un grupo de rapsodas característico de esas “sociedades de discursos”, habría sido desmantelado. Foucault, *ibid.*, pp. 41-42.

⁹² Foucault se pregunta si acaso algunos temas de la filosofía, pongamos aquí el caso de la “libertad”, “no surgieron para responder a estos juegos de limitaciones y exclusiones, y quizá también para reforzarlos. (...) proporcionando una verdad ideal como ley del discurso y una racionalidad immanente como principio de sus desarrollos...”. Foucault, *ibid.*, p. 46.

⁹³ Gelb, I. J. *Historia de la escritura*, ed. Alianza Universidad, Madrid, 1993.

⁹⁴ En ello veremos un creciente desplazamiento de la naturaleza en la ecuación libertaria. No olvidemos que aquel nexo con Artemisa pueda remitir a cierta condición de naturaleza, un estado presocial al que que la *éleuthería* pareció estar ligada en un momento ciertamente arcaico de la historia griega.

esclavo”). La *éleuthería* adquirió entonces una definición positiva, en la que sería caracterizada sobre todo como una virtud. Luego, un régimen democrático será aquel de todos aquellos facultados para conformar el gobierno de la comunidad política, de manera que el *gobierno del demos*, entraña un “gobierno de virtuosos”.

En la Grecia del siglo V a. C., la libertad de los ciudadanos se afirmaba junto con su igualdad ante la ley (*isonomía*), una ley que materializa la capacidad de una comunidad para enfrentar sus propios asuntos, la *autonomía*. De ahí que para Solón y muchos otros la *éleuthería* fuera incompatible con un *tirano*. Tal usurpación de facultades era equivalente a una dominación extranjera. Para otros, como Platón y Aristóteles, la democracia no garantiza el predominio de la virtud, por lo que es peligrosa: mientras la *éleuthería* establezca no sólo *isonomía* sino la *isegoría* (igualdad de palabra)⁹⁵ conducirá a una situación de caos. Durante un corto periodo la libertad era una condición de la *pólis* griega y ciertamente desafiaba la preeminencia de la aristocracia ateniense. Tal desafío empezó no como un cuestionamiento del estatus civil del libre (que es un amo-esposo-padre), sino como la manifestación de la verdad en el discurso: la *parrhesía*. Ni Sócrates, ni Platón parecen haberse ocupado de la *éleuthería*, no así de la *parrhesía*, que el mismo Foucault considera como un concepto eje del *epimelesthai sautou*, el “cuidado de sí”.⁹⁶ Se trata de una práctica, que en un principio ayudara al rey a gobernar, accediendo a la verdad de sus súbditos (como consejeros). Para ejercerla, se exigía el patrimonio de una virtud ancestral: honorabilidad, valor (coraje ante el enemigo), calidad moral sin mácula.⁹⁷ Sin embargo la *parrhesía* precisó también de la desigualdad jerárquica para ejercerse, de manera que su uso suponía un riesgo: requiere siempre del valor para decir la verdad a pesar del peligro.⁹⁸

El comercio naviero y el enriquecimiento de numerosos habitantes llevaría a instrumentar la *parrhesía* en los discursos de poder como un *patrimonio* común a los habitantes de la ciudad, lo que terminó por convertirse en la característica política de la democracia ateniense. Casi podría sintetizarse esta *éleuthería* de la democracia ateniense

⁹⁵ Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, ed. Paidós, Barcelona, 2004; p. 49. Es pertinente recordar los señalamientos hechos por Carl Schmidt a la *isonomía*, vocablo en el que el *nomos* (comúnmente traducido por “ley”) se deriva del verbo *némein*, cuyo sentido es próximo a “conquistar”, “distribuir” (e incluso “explotar”): Schmidt, Carl: *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, ed. Instituto de Estudios Políticos, Medellín, 1952. Así, el *nomos*, más que como “ley” debiera entenderse como *lo conquistado, lo distribuido*. Wirszubski, siguiendo a Hirzel, deriva *isonomía* de *ἴσα νέμειν* (que sería algo así como “distribuir iguales”) más que de *ἴσος νόμος*, (Wirszubski, Ch. *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and early Principate*, Cambridge University Press, 2007 [1968], p. 13.

⁹⁶ Cfr., Foucault, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Ed. Paidós, Barcelona, 1990: p. 50.

⁹⁷ Foucault, *op. cit.*, 2004, pp. 40, 50. De acuerdo con una de las tragedias de Eurípides, tal como lo destaca Foucault, conocer el obscuro pasado de una familia puede “esclavizar” a un descendiente, anulando la libertad de palabra con que se contaba. (*Ibid*, p. 57).

⁹⁸ Foucault, *ibid.*, p. 42.

como la articulación de la *isegoría*, la *isonomía* y la *parrhesía*. En este sentido, el desarrollo del teatro, y sobre todo, el recurso de la tragedia, parece haber perfilado un nuevo tipo de ejercicio cívico: las obras trágicas ofrecen al espectador un conflicto no resuelto entre el Estado y el individuo, entre el bien común y el bien particular, entre lo público y lo privado. Las obras de Eurípides y Sófocles son emblemáticas de ello. Se advierte en estos debates un régimen discursivo en el que la única libertad auténtica es la práctica de un ejercicio cívico, en este caso, un ejercicio democrático de una colectividad entera. Al individuo no se le puede atribuir mayor libertad que su ejercicio crítico. En lo demás está sometido al Destino, la *moira*. Tal parece ser el drama trágico que se reproduce una y otra vez en los teatros griegos.

Lejos de *una* lectura, la obra trágica es ocasión de debate, de controversia, de ejercicio crítico. De ahí que sea posible establecer un claro nexo entre el desarrollo del teatro y el desarrollo de la democracia atenienses, ambos en auge en el siglo V a.C. Es dable preguntarse (como lo hace Enrique Herreras⁹⁹) si acaso el teatro no es sino un instrumento educativo (una *paideia*) para la formación democrática ateniense. Aquí podremos bien considerar al teatro de la *pólis* griega como un dispositivo de poder capaz de formar ciudadanía y, en esa medida, capaz de asentar la libertad en el discurso mismo: quiénes pueden ser *eleutheroi*, libres, por qué pueden serlo, cómo y hasta dónde.

Quizá las primeras definiciones positivas de la *éleuthería* no hayan venido de la filosofía, sino de la poesía. Eurípides pone en boca de Teseo: “La libertad consiste en esta frase: ‘¿quién quiere proponer al pueblo una decisión útil para la comunidad?’ El que quiere hacerlo se lleva la gloria, el que no, se calla”.¹⁰⁰ Evidentemente Teseo ha identificado a la *éleuthería* con el derecho al uso de la palabra en la asamblea, la *parrhesía*. Sin embargo, ésta última en tanto que “libertad de palabra”, no habrá de confundirse con la *éleuthería* (que no es sino la afirmación de la desigualdad jerárquica), aunque no es independiente de ella: dado que se trata de un discurso verdadero en situación de riesgo, es crítica, y como tal se practicó en el contexto democrático (el juicio crítico, *krísis*). De manera que la *parrhesía* pervivió como un derecho ciudadano, que sólo puede ejercerse en la ciudad. Súbitamente ese tipo de libertad, la palabra, pondría en riesgo a la ciudad misma, al menos a juicio de aquellos que operan como portadores de la sabiduría, los filósofos. Aparentemente, la ciudad griega vivía un permanente estado de crisis.

⁹⁹ Enrique Herreras, *La aportación de la tragedia griega a la educación democrática*, Tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Valencia, 2008.

¹⁰⁰ Eurípides, *Suplicantes*, 438-442; citado en Foucault, 2004, *ibid.*, p. 92.

Quisiera destacar aquí el largo maridaje que se ha establecido a través de varias series discursivas entre la libertad y el contexto urbano: en la *pólis* de la Grecia clásica, esa libertad se entiende como el reconocimiento y protección jurídica a todo ciudadano con familia, riqueza y propiedades (incluyendo esclavos). La ciudad griega será emblemáticamente el lugar donde se resguardan las garantías civiles. Ahora bien, Atenas, la ciudad donde floreciera la democracia era una sociedad con esclavos. La desigualdad formó parte activa de su régimen democrático. Por otro lado, las guerras médicas posibilitaron que el sostenimiento de una enorme flota naval se acompañara con las aspiraciones políticas de todos aquellos atenienses pobres, que de esa manera superaron técnica y estratégicamente a las caballerías de la aristocracia ateniense.¹⁰¹ Es así que en la Grecia clásica del siglo V, el discurso democrático tuviera a la guerra como parte de su realización práctica. En el fondo, la guerra más importante no era contra los persas, sino contra la aristocracia ateniense. En esa disputa es que se inserta la afirmación libertaria.

El triunfo helénico sobre Persia, primero en Maratón, luego en Platea y Salamina, ofrecieron la ocasión de todo un desarrollo sobre la “vocación libertaria” de los griegos. Mas en esa afirmación se agolpaban los enfrentamientos al interior de la sociedad griega. Una tesis habría de identificar ejercicio democrático (y libertad) con naturaleza: un tratado atribuido a Hipócrates, contemporáneo de Heródoto, *Sobre las aguas, aires y lugares*, sostiene un claro vínculo entre las costumbres (como puede ser el ejercicio democrático, un *nomos*) y el contexto geográfico (el clima, la tierra y los alimentos provistos por la naturaleza, la *physis*). Como si la *éleuthería* sólo floreciera en los reinos salvajes de Artemisa, el *lógos*, ya lejos del mito, ha producido sus propias clasificaciones: un entorno natural severo, produce hombres libres, un clima suave, produce esclavos. El juicio hipocrático será uno de los principales referentes del justo medio con que se construirán las tesis de la filosofía política del siglo IV a.C. Por ahora, Heródoto, siguiendo a Hipócrates, compara Asia con Europa: en el primer caso se trata de placenteras llanuras cuyos amables pobladores si bien están versados en sofisticadas técnicas y conocimientos profundos, están entregados a poderosas monarquías absolutas, el famoso despotismo oriental. En cambio, “Europa” (es decir los territorios ubicados al norte de Grecia, donde habitan los escitas), con un clima hostil y áspero, está poblado por hombres belicosos, violentos e ignorantes, pero muy libres.¹⁰² En Heródoto la gran diferencia entre libres y esclavos no estaría tanto en una desigual racionalidad, sino en un *ethos* determinado por la naturaleza, en el que

¹⁰¹ Barceló, *Breve historia de Grecia y Roma*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 75-79.

¹⁰² Cfr. Heródoto, *Historia*, libro I, 16. ed. Gredos, Madrid, 1989.

contrasta la libertad de unos con la cobardía de los otros. Aparentemente tanto la naturaleza como las costumbres relajadas de Asia “contribuyen a la cobardía y al servilismo de los asiáticos”.¹⁰³ Los griegos, ubicados geográficamente entre unos y otros, conservan la libertad de los nórdicos y el hábito reflexivo de los asiáticos. Razón en la libertad, tal es la apuesta democrática.

Sin embargo, tal como Foucault lo refiere, aquellas instituciones democráticas de la sociedad ateniense entraron en crisis en el siglo IV a. C. A la expansión protoimperialista de Atenas, a la que estaban enganchadas las tesis democráticas, siguió un periodo convulso, las Guerras del Peloponeso, en que la aristocracia buscaría recuperar los fueros perdidos. Tanto Isócrates como Platón y Aristóteles, entre otros filósofos, ofrecen los trazos de una formación discursiva específica, en la que se contraponen la virtud (la excelencia, la justicia, la verdad) al régimen democrático. Los debates que refiere Foucault en torno a la *parrhesía* (la “libertad de palabra”, el hablar franco) apuntaban a una antinomia con respecto a la democracia. La franqueza del habla podría conducir con frecuencia a la irresponsabilidad del demagogo, a la tiranía o bien a la perdición de la *pólis*, víctima de la ignorancia.

Para otros, la *parrhesía* constituye la piedra de toque sobre la que se asienta el ejercicio democrático. Demóstenes, quien fuera un ardiente defensor de la democracia en Atenas, reprocha a la asamblea que esta libertad de palabra sirva para promover todo tipo de intereses personales, incluidos aquellos de los enemigos de Atenas, cuando advierte (al noble estilo *parrhesiástico* de decir la verdad) que en esa libertad de palabra se está filtrando la voz de Filipo de Macedonia:

Pienso yo, varones atenienses, que no debe sobrevenirme nada ni debéis irritaros si digo algo de la verdad con absoluta franqueza. Pero reflexionad un poco: vosotros juzgáis que la libertad de palabra acerca de todos los demás negocios ha de ser patrimonio común a todos los que habitan la ciudad, de modo que la compartís aun con los extranjeros y los esclavos; y pueden verse entre vosotros más esclavos que dicen lo que quieren con mayor libertad que los mismos ciudadanos de las otras ciudades...¹⁰⁴

Decir lo que uno quiere, es una de las garantías incluso extra-ciudadanas que da la Atenas democrática a sus habitantes. Hasta los esclavos, pese a no ser *eleutheroi* son libres de hablar. No obstante se trata de una práctica que ahora se revierte contra los intereses de la *pólis*. ¿Cómo sucedió esto? Aparentemente, los griegos vieron comprometida la autonomía

¹⁰³ García-Gual, Carlos; “La visión de los otros en la Antigüedad clásica”, en *De palabra y obra en el nuevo mundo, Vol. 1: Imágenes interétnicas*, en Klor de Alva; León Portilla; Gutiérrez Estevez y Grossen (eds.), ed. Siglo XXI, Madrid, 1992: p. 13.

¹⁰⁴ Demóstenes, “Tercera filípica”, en *Lecturas universitarias. Antología*, n. 27, UNAM, 1978; p. 261.

de su ciudad (y la condición de la *éleuthería*) por una *parrhesía* que confundió a la política con el “teatro” y enfrentó a la ciudad con la iniciativa de sus ciudadanos. Los filósofos del siglo IV, en defensa de un ideal más aristocrático del ejercicio cívico, opusieron al dispositivo teatral de la democracia, un dispositivo académico-filosófico. La poesía en tanto que conjunto enunciativo, y el teatro, en tanto que dispositivo, habrán de ser desacreditados. Tal es el parecer de Platón, que ve en las innovaciones musicales la pura búsqueda de placer y la multitudinaria trasgresión a lo que debía ser recto y normado. Una *parrhesía* “ampliada”, que ofrece a todos la “osadía de creerse capaces de juzgar”:

Haciendo esta clase de composiciones y poniéndoles letra del mismo estilo, inspiraron a la multitud a la trasgresión de las leyes relativas a la música y la osadía de creerse capaces de juzgar. De ello se derivó el que los públicos de los teatros, antes silenciosos, se hicieran vocingleros, como si entendiesen lo que está bien o mal en música, y en lugar de la aristocracia, el mando de los mejores, se produjo en ese campo una detestable teatrocrazia.¹⁰⁵

“Teatrocrazia”. Un gobierno de espectáculo, falaz y parlanchín, constituye, como veremos, una formulación que no sólo quedará entreverada al igualitarismo democrático sino que acompañará los discursos en filosofía política. Dado que la democracia se presume fundada por una constitución (la *politeia*), según la cual el *demos* (el pueblo), ejerce el poder, la libertad de palabra es otorgada a cualquier ciudadano (es decir “libre”), en virtud de que todos son iguales ante la ley. “Tal constitución, sin embargo, está condenada a otorgar igual lugar a todas las formas de *parrhesía*, incluso la peor”, tal como destaca Foucault.¹⁰⁶ En Platón, la igualdad es principio de todo vicio, merced a una libertad excesiva en la que el uso crítico de la palabra (la *parrhesía* frente al riesgo, como *krísis*) se desvanece cuando se pierde el temor a la jerarquía: “Quedaron sin miedo como gente entendida, y esta falta de temor engendró la desvergüenza; pues el no temer, por la confianza en sí mismo, la opinión del más calificado es en sustancia la perversa desvergüenza, a la que abre el camino una libertad excesivamente osada”.¹⁰⁷ En este caso, la confianza en sí mismo equivale a desvergüenza, expresión de una libertad extrema.

Un buen orador hace un buen uso de la *parrhesía* si beneficia con su sabio consejo a la *pólis*. Así pues no basta la franqueza, se necesita conocimiento, educación (*mathêsis*).¹⁰⁸ El rechazo a una *parrhesía* irresponsable es aún más fuerte tratándose de un discurso

¹⁰⁵ Platón, *Las leyes*, III, 700 e – 701 a. Ed. Alianza, Madrid, 2002, pp. 205-206.

¹⁰⁶ Foucault, 2004, pp. 111-112.

¹⁰⁷ Platón, *Las leyes*, III, 700 e – 701 a. Ed. Alianza, Madrid, 2002, p. 206.

¹⁰⁸ Foucault, *Ibid.*, p. 106.

sofisticado pero igualmente desprovisto de sabiduría, que no busca la verdad, como el de los sofistas y retóricos a los que Platón condena como los más peligrosos.¹⁰⁹

Es la verdad y no la belleza de las palabras lo que sirve al bien común y genera felicidad. Es ahí que Foucault destaca un súbito choque entre democracia, *lógos*, libertad y verdad. La *aletheia* (la verdad) está, de acuerdo con algunos filósofos, del lado de los mejores ciudadanos, la aristocracia. De esta manera una nueva justificación de la desigualdad se articula con la pretensión de verdad. Ese giro en los discursos de la Grecia del siglo IV a.C. asigna lógicamente un nuevo lugar a la esclavitud y la libertad.

2.2 - Éleuthería y razón: la reformulación filosófica

Como veremos a continuación, el esclavo de acuerdo con Aristóteles, es alguien que no se pertenece a sí mismo. Luego, el libre es dueño de sí mismo. El esclavo es controlado por otros. El amo, sabe controlarse a sí mismo. Hacia finales del siglo V a.C. se va erigiendo un discurso en torno a la esclavitud mucho más riguroso y sofisticado, un discurso de la diferencia que acabará por definir una nueva actitud en torno a la *éleuthería*. Para un sector de la sociedad griega (la aristocracia) era preciso destruir el vínculo entre la igualdad democrática y la libertad, impulsando un movimiento que hiciera girar la situación (una “revolución”) para restablecer el orden de la diferencia, la revolución antidemocrática del año 411 a.C. que finalmente fracasó. Con sarcasmo, Platón había caracterizado al “noble” régimen democrático como una forma “cómoda” de gobierno, donde “nadie manda; en el que reina una mezcla encantadora y una igualdad perfecta, lo mismo entre las cosas desiguales que entre las iguales”.¹¹⁰ Isócrates lamenta en lo que se ha convertido la *parrhesía* bajo el régimen democrático: falta de autocontrol. Y en esta aparente ausencia de ley, Isócrates formula en términos peyorativos lo que habrá de convertirse en un binomio enunciativo que impondrá su lógica discursiva: libertad e igualdad, una pareja cada vez más peligrosa. “La igualdad ante la ley se ha convertido en *parrhesía*”.¹¹¹ Así por ejemplo Platón veía en la *parrhesía* un peligro en tanto que esa libertad de palabra otorgaba a cualquier persona la facultad de enunciar su propia constitución, de manera que la libertad de decir lo que uno quiera, conlleva la posibilidad de hacer lo que uno desee. Sócrates se pregunta, de acuerdo con Platón: “¿No serán, ante todo, hombres libres en un Estado lleno de libertad [*éleuthería*] y de franqueza [*parrhesía*], y no tendrá cada uno libertad para hacer

¹⁰⁹ Platón, *Diálogos*, “Georgias o de la retórica”.

¹¹⁰ Platón, *La República o el Estado*, 558c; ed. Austral, Madrid, 2006: p. 348.

¹¹¹ Foucault, *ibid.*, 2004, p. 117.

[(en el Estado)] lo que le venga en gana?”. En consecuencia donde hay tal libertad, sostiene Platón, es claro que cada ciudadano impulsará la organización particular de su propio “modo de vida” a su gusto.¹¹² La *parrhesía* se convertía fácilmente en una libertad de acción. “La libertad en la utilización del *lógos* se torna, cada vez más, libertad en la elección del *bíos*”.¹¹³ Esta libertad, sea que se presente como un ejercicio virtuoso o nocivo, empieza a aparecer como una actitud personal.

Cabe preguntarse entonces si es el ejercicio de la libertad lo que está conduciendo a la ruina de la *pólis*. Platón teme que este igualitarismo democrático derive en una atomización anárquica; piensa en la unidad de la *pólis*, en su integración homogénea en torno a un elevado código de valores, actuando como un solo individuo. Sin embargo, su lenguaje parece ser más severo con los años: convencido de que la democracia sin límites es nociva, se propone aplicarla a un contexto monárquico:

La elección desarrollada de este modo sería algo intermedio entre el régimen monárquico y el democrático, de los cuales es menester que siempre participe toda constitución; pues no es posible que jamás se hagan amigos los esclavos y los dueños, ni tampoco la gente baja y los hombres de pro, a pesar de que se hable de las mismas dignidades para unos y otros.¹¹⁴

Platón oculta mal (si acaso lo deseaba) su aversión por la mezcla y confusión de clases: “Porque para quienes son desiguales, la igualdad se hará desigualdad si no se le aplica una medida, y éstas son las dos causas por las que se llenan de disensiones los regímenes políticos”. Y aunque el antiguo dicho rece que la igualdad genera amistad, Platón se perturba pensando sobre “qué clase de igualdad será la que actúa de ese modo...”, puesto que “habiendo dos clases de igualdad, homónimas” (la que se estipula democráticamente y la que se refiere a las calidades del alma y se manifiesta naturalmente), si bien podrá designárseles del mismo modo, son “de hecho casi opuestas entre sí por muchos modos”. Aquella igualdad, la “igualdad asignada en cada momento a desiguales según naturaleza”¹¹⁵, la que no es democrática sino la “más auténtica y más excelente igualdad, eso ya no es fácil dilucidarlo”. Nacida del juicio de Zeus, éste no ayuda tan fácilmente a los hombres para revelarla.¹¹⁶ Platón formula por primera vez lo que pareciera ser la génesis de un doble discurso: dos tipos de igualdad, que no obstante la falsedad de una y lo obscuro

¹¹² Platón, *ibid.*, 557b; 2006: p. 346,

¹¹³ Foucault, *ibid.*, 2004; pp. 119-120.

¹¹⁴ Platón, *Las Leyes*, 756e – 757a.

¹¹⁵ Platón, *Las Leyes*, 757 d.

¹¹⁶ *Ibid.*, 757 a – b.

(casi hipotético) de la otra, pueden convivir. La igualdad “legal” mantiene la concordia que es también necesaria, mas es a la otra igualdad, la que viene de la amistad, a la que el legislador debe apelar más seguido: “es inevitable servirse de estos nombres en un sentido algo desviado para toda ciudad que no quiera tener que ver discordia en ninguno de sus miembros...”, de manera que “resulta forzoso servirse en ese modo de ambos tipos de igualdad, pero recurriendo el menor número posible de veces a una de ellas, la que necesita el azar”.¹¹⁷

Aristóteles en cambio, desecha toda virtud que pudiera tener la igualdad, en la medida en que no se ajusta a la razón ni a la verdad. Lejos de esa comunidad ideal platónica reconoce que la diversidad de la *pólis* forma parte de su naturaleza. La diversidad social entraña desigualdad de responsabilidades, saberes y obligaciones. La desigualdad en Aristóteles no sólo es inevitable sino necesaria. Para Aristóteles, el mejor de los mundos es el que existe, el que es posible. Todo radica en desarrollar lo que ya existe en él, de manera que el papel de la ciudad es crucial en la formación del hombre como tal: de acuerdo con Aristóteles la naturaleza del hombre es ser *potencialmente político*, y sólo en esa medida, será *potencialmente urbano*. Una vez más será la ciudad el contexto y condición para el goce y mantenimiento de las libertades.¹¹⁸ Aristóteles claramente remite la libertad ciudadana a la capacidad de dominio, de sí mismos y de los otros. Para sostener la legitimidad de este dominio se remite a la vieja tesis hipocrática, aquella que enfrenta libertad a cobardía, más propia de una aristocracia que exalta las virtudes guerreras, el honor y la valentía.¹¹⁹ Aristóteles afirma que:

los que habitan en lugares fríos y en Europa están llenos de arrojo, pero faltos de reflexión y de habilidad técnica; por lo que viven con mayor libertad, pero sin organización política e incapacitados para dominar a sus vecinos. Los de Asia, en cambio, son de espíritu más reflexivo y técnico, pero son cobardes, por lo que viven sometidos y esclavos. Pero el pueblo griego, del mismo modo que ocupa un espacio intermedio entre ellos, así tiene las cualidades de unos y otros pueblos, ya que es valeroso y reflexivo. Por eso vive en libertad, con las mejores formas de organización política y

¹¹⁷ *Ibid*, 757 e.

¹¹⁸ Las consecuencias de este discurso son claras: los griegos que crearon la *pólis* pudieron sustraerse a la naturaleza, cultivar sus virtudes, el alma. A los bárbaros, ajenos a la ciudad, sólo les queda la Naturaleza. Es así que se prefigura el “estado de naturaleza” hobbesiano, bajo la rúbrica de la barbarie animalésca que Aristóteles encontraba en los otros, los no griegos. Nadie podrá ser libre fuera de la ciudad.

¹¹⁹ El *thymós*, que podría traducirse como “carácter”, “ánimo”, es una especie de cualidad anímica característica de todo ciudadano valeroso (propia de un guerrero), un ímpetu hacia los altos ideales, que entraña “coraje” y “dureza”, es una virtud cívica que se resguarda como parte del patrimonio familiar y que se considera ausente entre los pueblos asiáticos (ver García-Gual, *ibid.*, 1995: p. 13).

con la posibilidad de dominar a todos si es que alcanzara una unidad política.¹²⁰

Parece ser el mismo argumento hipocrático. Los pueblos bárbaros de Europa gozan de libertad, pero no saben cómo utilizarla: sin poder organizarse para dominar, son vulnerables. En cambio los asiáticos, que gozan de la reflexión racional, carecen del arrojo propio de un pueblo libre, y se mantienen esclavizados. Sólo los griegos parecen disfrutar del feliz equilibrio natural entre razón y libertad. Tal parece que es la razón la que permite mantenerse libres, en función de los intereses (de dominio) de la ciudad sobre sus vecinos. De esta manera, el no libre es el cobarde, el que no ha templado su carácter en el campo de batalla. No podemos dejar de reconocer en este cuadro el discurso eminentemente aristocrático de una estirpe guerrera que no se aviene al orden igualitario democrático.

Sin embargo, Aristóteles se cuida de dejarlo todo supeditado a la fuerza de las armas: la libertad es dominio, pero se conserva con la razón. Es así que Aristóteles se esfuerza por arrancar la libertad del orden de la naturaleza, para colocarla en el marco de la ciudad. Al viejo discurso aristocrático que contrapone libertad-coraje a la esclavitud-cobardía, Aristóteles enfatiza la oposición entre la razón-libertad y la ignorancia-esclavitud. De ahí que postule con mayor vehemencia como no se había hecho antes, que la gran diferencia entre libres y esclavos, no reside tanto en la valentía de unos y la cobardía de los otros, sino en el correcto uso de la razón, diferencia igualmente condicionada por la naturaleza. Así, donde no hay política (deliberación racional), sólo hay naturaleza, esclavitud.

Como se verá a continuación, en el régimen de enunciación de la libertad en la Grecia clásica (un régimen enunciativo greco-socrático), la libertad no está en la naturaleza ni en lo humano (puesto que no se reduce al coraje del guerrero), sino en la política, en tanto que forma de vida racional en la ciudad. Con la ciudad está el orden apolíneo de lo medido, lo calculado, lo administrado. Sólo en la ciudad el hombre aprende a ser “justo”: “la justicia es algo que se da en la ciudad”, de manera que el orden no urbano es implícitamente injusto, desbocado, extremo, inacabado. Sin embargo, Aristóteles parece no resolver un problema: si la ciudad es el espacio idóneo para que florezca la vida civilizada, la justicia, la sabiduría, ¿por qué no logra civilizar a los esclavos que viven en ella? En la concepción de Aristóteles, el *doulos*, el esclavo, es casi una extensión corpórea del amo, el *despotike*, que encarnaría la parte racional de ese organismo complejo. A uno le

¹²⁰ Aristóteles, *Política*, 7, 7, 1327b, ed. UNAM, México, 2000.

corresponden las tareas físicas, al otro el conocimiento y la razón para mandar hacerlas. Los dos piensan, pero en el caso de uno de ellos el pensamiento es imperfecto. Su razón es incapaz de controlar los apetitos del cuerpo. Luego entonces a diferencia del amo, el esclavo no se controla a sí mismo, no es dueño de sí. El dueño es el amo.

Seguimos al interior de un régimen de enunciación greco-socrático, aunque frente a un orden discursivo en el que la libertad es un medio, una facultad que sólo se ejerce dentro de la razón: el hombre no es un individuo aislado, es un *zoon politikon*, que sólo podrá aprehenderse en relación con la *pólis*, con familia e hijos (y esclavos). El *libre* (el *eleutheron*) es un adulto varón, a cargo de una familia sobre la que es gobernante. De acuerdo con Aristóteles:

Lo libre [ἐλεύθερον] manda al esclavo, lo masculino a lo femenino y el varón al niño, aunque de diferente manera; y todos ellos poseen las mismas partes del alma, aunque su posesión sea de diferente manera. El esclavo no tiene en absoluto capacidad deliberativa [βουλευτικόν]; la hembra la tiene, pero ineficaz, y el niño la tiene, pero imperfecta. De aquí que quien manda deba poseer en grado de perfección la virtud intelectual [διανοητικήν ἀρετήν] (pues su función, considerada absolutamente, es la del arquitecto, y el pensamiento es arquitecto) y cada uno de los demás en el grado que le corresponda.¹²¹

El problema del esclavo no está en ser cobarde, sino en su total incapacidad deliberativa (la *boulesis*). Nuevo giro en la génesis enunciativa: una de las instituciones aristocráticas que ejercieron el mando durante muchos años, primero como consejeros de los reyes, luego de manera autónoma fue el *boulé*, un consejo donde los nobles deliberaban las acciones de gobierno, consejo que se vio paulatinamente debilitado desde la reforma legal de Solón en el siglo VI a.C. Dos siglos más tarde Aristóteles identifica ese papel rector, la *boulé* al ejercicio racional: del consejo militar a la racionalidad del *lógos*. El libre tiene la capacidad deliberativa que falta al esclavo. Así quien tiene capacidad perfecta para pensar (*diánoia*) puede deliberar y entonces mandar en el espacio doméstico. Su pensamiento es “arquitecto” y sus resoluciones correctas. Quien manda (el libre) debe tener pensamiento excelente y completo, para beneficio de todos. De hecho, su esposa, sus hijos y sus esclavos, conforman todos una unidad volitiva: todos tienen el mismo interés,¹²² que no es otro sino la subsistencia. Así pues la esclavitud permite a ambos sobrevivir, de manera que “es

¹²¹ Aristóteles, *Política*: 1.5, 1260 a 9-17.

¹²² Un esclavo perfecto sería aquel cuyos intereses sean los mismos que los de su amo: “δεσπότη καὶ δούλω ταύτῳ συμφέρει”: Aristóteles; *Política*, 1.1, 1252 b – 1.

ventajosa tanto para el amo como para el esclavo”.¹²³ Por supuesto, la esclavitud no nace de la voluntad del esclavo: en términos intelectuales él es pasivo frente a aquellos que tienen iniciativa, y el beneficio que el esclavo pueda obtener siempre será el previsto por el amo. No hay dos “puntos de vista” sobre el asunto, sólo uno, el de la razón.

En el pensamiento perfecto está la providencia, la capacidad de ver más allá, la previsión. El libre es capaz de alterar su medio de manera que éste no lo determine a él. De manera que mediante el correcto uso de la razón y del trabajo esclavo guiado por la razón del amo, el libre es capaz de anticipar lo necesario para la vida buena, tanto para su familia como para su ciudad. El libre, merced a su inteligencia, puede sustraerse de las actividades serviles necesarias para subsistir, así como para decidir y determinar las cualidades de su ciudad. Advirtamos pues que esta excelencia es lo que fundamenta la jerarquía, la desigualdad. Mas no solo al interior de la familia, también la *pólis* se sostiene merced al pensamiento perfecto: mientras que en la familia se satisface un mero fin natural (la subsistencia), la buena vida, la vida excelente sólo se alcanza (y se mantiene) en la ciudad, de manera que la finalidad de la familia se supera y se asume por la misma *pólis*.

El tiempo libre del amo lo puede ocupar en asuntos más virtuosos que la mera vida doméstica: la filosofía o bien la política. Mandar esclavos ciertamente es necesario pero no virtuoso.¹²⁴ Lo realmente honorable es mandar sobre libres, de tal manera que el pensamiento perfecto, tras la deliberación, conduzca a todos los ciudadanos a obedecer (como *libres*) a un gobernante. Es así que la democracia exige una virtud generalizada para que sea eficaz. Atento a la experiencia, Aristóteles prefiere restringir la noción de ciudadano (el *polités*): no sólo es aquel cuya capacidad intelectual le permita realizar juicios, y al mismo tiempo asuma un rol en la vida judicial de la ciudad, un poder (*arjé*) de juicio (*krisis*) y deliberación (*boulètikos*): tal concepción se aplicaría propiamente al caso democrático (una magistratura “indefinida”, donde todos los ciudadanos opinan sobre todas las materias de la ciudad).¹²⁵ Aristóteles ofrece una definición más restricta: aquel que tiene derecho a participar en el poder deliberativo o judicial de la ciudad. Y tal derecho se alcanza en la medida en que se es virtuoso.

La auto-posesión que es doméstica en el contexto familiar, deviene política en el contexto de la ciudad: en ambos casos, se exige capacidad intelectual para juzgar, deliberar

¹²³ Aristóteles, *Política*, 1, 2.

¹²⁴ Así, Aristóteles reconoce que para ejercer el mando en una democracia se requiere más virtud que en otros tipos de gobierno: “El gobierno de los hombres libres es más noble e implica más virtud que el despótico”. *Política*, 7:13, 1333 b 30.

¹²⁵ *Ibid*, 3.1, 1275 14-20; 4.6, 1294 a 11-12.

y ejercer el poder. Sin embargo, un ciudadano entre ciudadanos, está entre iguales, es un libre entre libres. Un amo ejerce el mando (como *despóte*) sobre sus esclavos, pero si tal hiciera sobre otros ciudadanos, los estaría esclavizando. Sabemos que el esclavo no ha sido capaz de determinar la realidad que le rodea (en muchos casos fueron prisioneros de guerra), luego entonces ha sido derrotado por la fuerza, además de por la razón. Un ciudadano no debe conducirse así con sus semejantes. Al esclavo se le *vence*, al libre se le *convence*.¹²⁶

En esto se puede advertir otra diferencia con Platón: dado que el poder que se ha de ejercer sobre los libres entraña que éstos así lo hayan decidido, libremente, se entiende la importancia fundamental que adquirieron los rétores en la *pólis* democrática, los especialistas en el “arte” de la persuasión. Platón considera que sólo son “artes” aquellas técnicas que tengan por finalidad el bien, la virtud.¹²⁷ La retórica jamás podrá ser para Platón un ejercicio virtuoso, cuya especialidad es el halago a los sentidos y no el uso de la razón en pos de la verdad: la práctica que no está encaminada al conocimiento ni al bien general de la *pólis* no es razonable. El retórico “seductor de almas”, halaga los sentidos, no la razón. Luego entonces las elecciones hechas en función de una mentira, de una apariencia, no son elecciones libres puesto que están sometidas al ingenio del retórico. No son prácticas de libertad sino de esclavitud:

Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en ese trate de asuntos públicos. En efecto, en virtud de este poder, serán tus esclavos...¹²⁸

La persuasión retórica, aún más que la *parrhesía* (en su versión peyorativa), lo mismo que el halago del sofista, la poesía, los cosméticos y la cocina, no llevan a ningún bien. Platón advierte ahí la esclavización del *demos*.

Aristóteles por su parte, concede la utilidad y pertinencia de la retórica, siempre que esté conducida al bien de la ciudad, apelando a la razón y no sólo al placer de los sentidos: la verdad no está peleada con las bellas formas. Se trata de un arte homologable a la dialéctica. Granjearse al oyente, generando condiciones de verosimilitud, permitiría la eficaz transmisión de la verdad: “la capacidad de abrazar lo creíble es valiosa”.¹²⁹ Mandar libres implica la libre obediencia de todos los libres, puesto que va de acuerdo con la

¹²⁶ En este sentido, *con-vencer* es “vencer juntos”, quedar del mismo lado. Tal será el papel fundamental de la retórica en la democracia ateniense.

¹²⁷ Platón, *Diálogos*, “Gorgias”, 463b – 465a.

¹²⁸ Platón, *Diálogos*, “Gorgias” 452e.

¹²⁹ Aristóteles, *Retórica*, I, 5, 1355 b 26.

voluntad (racional) de todos. De ahí que el político en la Grecia antigua (y como se verá también en Roma), dueño de su tiempo, de sus actos y de su pensamiento, en virtud de su previsión anticipa el futuro. Si todos los ciudadanos libres son capaces de prever, se preparan para asegurar una buena vida en la ciudad, de manera que las condiciones de vida en ésta sean responsabilidad, creación de sus ciudadanos. Ciudadanos que están en autoposesión de sí, que son libres, dueños de las condiciones de vida urbana, dueños de su presente y su futuro: la práctica de la deliberación, la crítica y el juicio son *prácticas de libertad*, y como tales determinan una *ciudad libre*. A mayor autocontrol, mayor libertad ciudadana. La educación, la filosofía, el cuidado y el conocimiento de sí. Todo ello exige tiempo libre, ocio. Desconfiado, al igual que Platón, de la excelencia y de la naturaleza de su población, Aristóteles defiende, frente al caos igualitarista en que se ha sumido la ciudad, víctima de una mala *parrhesía*, una jerarquía de virtuosos.

Sin embargo, son las mismas cualidades las que se exigen en un régimen democrático o en la ciudad ideal de Platón o en la ciudad aristotélica donde prevalezca el término medio y en el que la libertad está equilibrada con la sabiduría de los virtuosos: deliberación, pensamiento perfecto, dirección-mando. Tal es en pocas palabras los ejes de un régimen de enunciación sobre la libertad, que subyace a todos estos desplazamientos. La libertad no es principio de incertidumbre (entre elegir bien o mal) sino condición de certeza: el que es libre elige siempre el bien, lo correcto, lo mejor para todos. Es la voluntad (y la excelencia ética) la que habrá de decidir: la *proáiresis*, la elección del Bien supremo (recordemos al respecto el sentido del Mito de Er ofrecido por Platón¹³⁰). Así pues la libertad griega, la *éleuthería* no es un fin a alcanzar, sino una condición (racional) a través de la cual se toma una decisión adecuada para alcanzar así la vida virtuosa, el fin, la *eudaimonia*, la felicidad.¹³¹ Así para Aristóteles, si el fin es la felicidad y ésta es un bien, la razón-libertad tan solo es (como *proáiresis*) una facultad de la voluntad para cumplir con ese propósito:

En el proceso de pensamiento, cuando tenemos que tomar una decisión, el fin último es nuestro punto de partida, por ejemplo, la salud o el bien; para el obrar, empero, la posición de partida es el término del proceso de pensamiento, es decir, la elección hecha. (...). De la

¹³⁰ Platón, *La República*, X, 617e.

¹³¹ En la República Platón parece enfatizar que la felicidad se obtendría a través de una buena educación (donde el lógos es un instrumento). Por su parte, Aristóteles identifica los tres pilares de la felicidad: comprensión filosófica (esto es la perfección intelectual), la virtud ética (que no precisa de una formación teórica, reservada a los filósofos) y el regocijo (el supremo placer). Düring, Ingemar; *Aristóteles*, ed. UNAM – IIF, 2005, México, pp. 728-729.

decisión del hombre mismo es responsable; tanto la maldad como la virtud son, en consecuencia, algo determinado por la voluntad.¹³²

La voluntad decide. Bien o mal, la razón lo dirá. Si hay libertad, su voluntad elegirá lo razonable. Si no la hay, se inclinará por el deseo. Lo cierto es que en este régimen de enunciación greco-socrático, la libertad conduce a la jerarquía. La esclavitud con respecto de las emociones conduce a la igualdad (a la democracia en su peor desempeño). De esta igualdad falaz, nacerá la tiranía, el caos. Tanto Platón como Aristóteles, no ven otra salida de este caos resultante que no sea un ejercicio despótico de un tirano. Si la ciudad ha de ser libre (en el entendido de que sea una creación de ciudadanos libres), es porque se conduce a la vez de manera autónoma y racional. Tales son los “tres blancos” a los que debe apuntar un buen legislador: “que la ciudad para la que legisla sea libre; a que esté bien avenida consigo misma, y a que sea razonable”.¹³³

Mas la necesidad de apuntalar la jerarquía en algo más que el mero renombre familiar era evidente tanto para Platón como para Aristóteles. Éste último reconoce la importancia fundamental de que el binomio amo-esclavo siga operando para que exista la ciudad: tras la polaridad extrema entre amo y esclavo, busca sustentar la jerarquía que atraviesa a todo el conjunto. Arriba nos preguntamos por qué los esclavos no podrían civilizarse viviendo racionalmente en la ciudad, como de hecho sucedía tal como lo deja ver Demóstenes en el discurso citado páginas atrás. Sin demostración suficiente (reconociendo que el estagirita aparentemente no quiso dar cuenta del debate existente en torno a la esclavitud al inicio de su *Política*, tal como lo hizo respecto a otros temas), Aristóteles se inclina por la consigna más cómoda a sus intereses: los esclavos lo son por naturaleza, y ni siquiera podrán ser hombres en *potencia*. La división entre ciudadanos y esclavos es comparable a la división natural entre hombres y mujeres.

De manera paradójica, Aristóteles hace entrar en su discurso a la naturaleza, movimiento necesario para responder a las tesis de Antifonte (para quien por naturaleza, “todos hemos nacido iguales”), y se delata hablando de naturaleza en un libro de política. Un discurso del saber mediante el cual los esclavos quedarán presos en su naturaleza; discurso que ciertamente “no puede reconocer la voluntad de verdad que lo atraviesa”.¹³⁴ De acuerdo con la naturaleza (esa fuente de verdad aristotélica, una “fuerza suave e insidiosamente universal”), los esclavos jamás podrán ser hombres completos. Aún

¹³² Aristóteles, *Magna Moralia*, I, 19, 1190 b 1-6. (Citado en Düring, 2005, p. 715).

¹³³ Platón, *Las leyes*, III, 701 – d.

¹³⁴ Foucault, *ibid.*, 2009, p. 24.

reconociendo junto con Platón que no siempre es fácil dilucidar la naturaleza y calidad de una persona, reconociendo que “las objeciones contra la esclavitud ‘querida por la naturaleza’ son justificadas”, Aristóteles retorna a su teoría de que “la verdad estadística es la verdad pura y que la naturaleza no puede alcanzar siempre su objetivo”:¹³⁵ Ni todos los amos ni todos los esclavos se ajusten a los “dictados” de la naturaleza. Se enfrenta así a sus propios términos. Ciertamente Aristóteles piensa más por géneros y por especies, y no por individuos: tal es el rigor lógico a que lo lleva la reflexión teórica sobre un conjunto de prácticas que hasta entonces no se habían conceptualizado en términos abstractos.

He ahí al *lógos* humano ayudando a la naturaleza, descifrando “lo que quiere”, para lograr sus objetivos no alcanzados. Una naturaleza comprometida en la política. Aristóteles apela así a un orden cósmico externo a la voluntad de los hombres. Tenemos así que un discurso del saber, el discurso sobre la Naturaleza, sostiene todo un aparato político construido sobre la economía esclavista. Si Platón aspiró por un mundo ideal dominado por la razón, Aristóteles encadena el mundo real a la “naturaleza”, es decir un orden extrahumano, extrasocial, incontrovertible e incuestionable.

El régimen de enunciación, que será dominante en la filosofía de los siguientes años, se gestó en esta defensa de la libertad como práctica racional en un contexto urbano jerárquico. En esta vertiente discursiva, la libertad no está ni en la igualdad de palabra (como pretenden los partidarios de la democracia y la tragedia), ni en el dominio del otro (como fue el caso de los discursos aristocrático-guerreros), sino como recurso de la razón para alcanzar la vida buena, la felicidad. Tal es la situación de la *éleuthería* atrapada entre la igualdad y la jerarquía.

2.3 - Helenización y expansión libertaria

Ciertamente, para los romanos el mundo helénico fue el de la afirmación libertaria. No obstante el régimen discursivo propio de la *pólis* griega, como vimos antes, no tenía a la libertad como el eje de la acción política, sino como una condición necesaria que supuso el enfrentamiento entre la razón, la virtud aristocrática y la igualdad. El creciente rechazo de la aristocracia griega por los regímenes democráticos y el ejercicio de sus libertades parece prefigurar el giro macedónico. La *pólis* griega estaba en riesgo cuando la libertad *parrhésica* se imbricó con la igualdad. Y estaba en riesgo, entre otras razones, porque esa

¹³⁵ Düring, *Aristóteles*, UNAM-IIF, 2005, p. 761.

democracia alentaba la guerra. Pero la crisis de la *pólis* democrática sólo era tal desde la óptica de un sector aristocrático que encontró en las tesis filosóficas una manera legítima de instrumentar políticamente sus intereses. Por otra parte, desde la lógica de quienes defienden la libertad de la *pólis* en la práctica democrática, la situación no era mucho mejor: resuenan los encendidos discursos de Demóstenes exasperado por la creciente influencia de Filipo II de Macedonia en la vida interna de la ciudad y la parsimonia con que actúa la asamblea ateniense.

Demóstenes acusa los motivos por los cuales el *demos* no reacciona como debiera ante las cada vez más frecuentes agresiones y amenazas de parte del reino de Macedonia, poniendo en peligro la democracia griega. Su diagnóstico, casi una autopsia, señala un cambio en las ideas, en el pensamiento:

¿Cuál es la causa de todo? Porque sin duda existe un motivo por el cual los Griegos es otro tiempo estaban tan preparados para ser libres y lo están ahora para ser esclavos. ¡Había entonces varones atenienses, había algo en el pensamiento de los pueblos que ya no hay ahora: algo que superó las riquezas de los persas y condujo a los Helenos a la libertad y que no fue vencido ni en las batallas por mar ni en los combates por tierra; algo sin lo cual, porque está destruido, todos los negocios se corrompen y se han invertido los valores Helenos!¹³⁶

Inversión de valores, acusa Demóstenes. ¿Qué han dejado de valorar los griegos? Quizá en el fondo la pregunta debiera ser ¿qué han empezado a valorar los griegos? Demóstenes tiene su respuesta: el sí mismo, el yo frente a la *pólis*. Antes no era posible “comprar oradores” ni “traficar con la mutua concordia ni con la desconfianza para con los tiranos y los bárbaros”, mas todo eso ha cambiado, todo se compra fácilmente, incluso la voluntad de los pueblos, trastrocando todo el código moral de manera que las virtudes son defectos, y los vicios, virtudes: “la envidia cuando alguno logra recibir algún salario; la risa si lo confiesa; el perdón si se le convence; el odio para el que lo acusa; y todo el cortejo que lleva consigo la *venta de sí mismo*.” (*idem*. Subrayado nuestro). Tal parece que el *sí mismo*, una vez que se coloca fuera del marco de la ciudad, opera en contra de la libertad de la *pólis*.¹³⁷

Este razonamiento es inevitable en el régimen de enunciación en el que se inserta Demóstenes. A nosotros no nos concierne si efectivamente la corrupción había invadido las almas griegas del siglo IV a.C. Lo que nos interesa es advertir un caso de enunciación

¹³⁶ Demóstenes, *ibid.*, 1978: cap. 36 (pp. 268-269).

¹³⁷ El más deshonroso castigo que la ciudad puede aplicar, es justamente la ejecución de los traidores o de los cobardes, bajo el título de muerte *atimía*. Demóstenes, en su *Tercera filípica* añora la administración de esa justicia cívica, en la que dar muerte a estos individuos “es cosa santa” y anula la posibilidad de todo derecho a venganza. (Demóstenes, *ibid.*, 1978: cap. 41, pp. 269-270).

libertaria que descubrió sus límites, el claro enfrentamiento con otros discursos que también habían elaborado su propio diagnóstico sobre esa cada vez más inquietante “crisis” de la *pólis* griega, “decadencia” que dará mucho de qué hablar durante siglos.

No obstante, las acusaciones que Demóstenes lanza contra aquellos que “se venden a sí mismos”, podrían no tener mucho sentido fuera del marco de la ciudad. Por otro lado nadie parece defender esa presunta “venta del sí mismo” en el discurso y, sin embargo, eso parece ocurrir según este diagnóstico, los libres se han puesto a la venta, han renunciado a su libertad colocándose bajo la propiedad de un nuevo amo. Lo que el régimen discursivo de Demóstenes, comprometido con la *pólis*, no puede reconocer es que la libertad pueda sobrevivir a la ciudad. Dicha supervivencia es vista como un auténtico desastre entre aquellos que defienden la libertad como ejercicio democrático en la ciudad, mas no es éste el único criterio de libertad que se ha desarrollado. Cuando la autonomía de la ciudad se encontró seriamente amenazada por Filipo II, ya estaba operando la tesis filosófica de una libertad enganchada a la razón, al dominio del otro en pos de la buena vida, y no a la *autárkeia* de la *pólis*. Tanto los cínicos como los estoicos estaban desplazando la virtud de la autarquía, la autosuficiencia, de la esfera ciudadana a una esfera claramente personal, individual. Será pues éste el nuevo marco enunciativo en que se inserte la *éleuthería*. No habría mejor contexto para el desarrollo de estas filosofías que la caída de las ciudades ante la hegemonía de Alejandro.

Curiosamente el ejercicio libertario (democrático) de unos hizo posible el despliegue de una libertad racionalista (aristocrática) cada vez más centrada en la elección personal: la guerra que impulsaran unos fue la que aparentemente debilitó a las ciudades griegas, lo que acabaría por cumplir el ideal aristotélico (y aristocrático) de la libertad como ejercicio racional de dominio, “la posibilidad de dominar a todos si es que se alcanza la unidad política” nos dijo Aristóteles.¹³⁸ Libertad es en este discurso, dominio de los otros. Y se la puede conquistar en la medida en que se edifique la presunta unidad política del fragmentario cosmos griego. La *unidad política*, resulta ciertamente un oxímoron desde el punto de vista de la ciudad autónoma que se afirma libre: no puede afirmarse la *unidad política*, la reducción de las *pólis* a lo Uno, si se las enuncia como instancias que en esencia son entidades autónomas, diferenciadas e independientes. La unidad elimina justamente la facultad deliberativa de la autodeterminación.

¹³⁸ Aristóteles, *Política*, 7, 7, 1327b.

Evidentemente la *pólis* en esa sentencia aristotélica no es más el eje de referencia de toda existencia humana civilizada, que fuera tan vehementemente defendido por el partido democrático. El eje es indudablemente, ya lo vimos, la razón, la facultad deliberativa, el pensamiento perfecto. Mas este contraataque aristocrático a la democracia igualitarista ya no tiene en su centro la defensa del valor, del coraje como virtud aristocrática, sino un principio intelectual cada vez más hegemónico. Si el *lógos* es razón, discurso y lengua, es de esperar que Aristóteles haya ampliado los privilegios libertarios antes exclusivos de la *pólis* a un universo mayor, no el del conjunto de las ciudades griegas, sino al conjunto de la “razón griega”, la racionalidad manifiesta en la lengua. La nueva patria es aquella en que se habla griego: *hellenízein*, “hablar griego” será entonces el estribillo de un nuevo orden político que será bautizado justamente así, el “helenismo”.

Es posible advertir que en ese trauma del siglo IV al siglo III en que el marco de la ciudad se desdibujó en beneficio del imperio alejandrino, la protección de los saberes pasara por la afirmación universalista de valores absolutos cada vez más depurados. Como vimos antes, Aristóteles llevó ese movimiento de resguardo a sus más radicales consecuencias: el *lógos*, que es el discurso y es la razón, se emparejó conceptualmente con el habla. Sólo cuando se habla griego, habla la razón. El bárbaro, en consecuencia, será potencialmente un esclavo: Aristóteles recurre a un verso de Eurípides¹³⁹ y formula el supuesto de “lo bárbaro y lo esclavo es lo mismo por naturaleza”.¹⁴⁰ Una vez más el rigor teórico radicaliza las diferencias humanas al punto de asumir una desigualdad (casi biológica) entre griegos y bárbaros. El desprecio xenofóbico se tornó teoría política. Se hizo filosófico. En ese tenor anti-igualitario, aquella unidad política con que sueña Aristóteles (y que su pupilo Alejandro habrá de realizar) preserva una práctica de libertad entendida como autocontrol racional y dominio de lo superior sobre lo irracional inferior, sobre aquello que es esclavo “por naturaleza”. De ahí la insistencia de Aristóteles para que Alejandro se conduzca como hombre libre entre los libres, y como amo sobre los esclavos, no en el contexto de la ciudad, sino en el contexto de las relaciones interétnicas: “[compórtate] con los griegos como guía y con los bárbaros como amo”. Esto es que debía tratar a los griegos como “amigos y parientes, mientras que con los bárbaros podía utilizarlos como a animales o plantas”, según explica Plutarco.¹⁴¹

¹³⁹ Eurípides, *Ifigenia en Áulide*. En este verso, la heroína al ir en dirección al sacrificio, exclama que es natural que los griegos dominen a los bárbaros.

¹⁴⁰ Aristóteles, *Política*, 1252b: *hos tautò physei bárbaron kai doûlon ón*. Citado en García-Gual, *ibid.*, 1995: p. 21.

¹⁴¹ Plutarco, *De la fortuna o la virtud de Alejandro*, 329b. Citado en García-Gual, Carlos; *ibid.*, 1995, p. 21.

No obstante, la evolución que seguía la democracia ateniense se dirigía también al dominio de los otros aunque bajo el estandarte igualitario. La posibilidad de que Atenas derivara en imperio fue descarrilada por los aristócratas atenienses, atentos a sus intereses y demás propiedades inmuebles. Tal como lo señala Foucault, los más entusiastas partidarios de la guerra (y la democracia) eran los comerciantes y demás individuos sin intereses fijos en la ciudad.¹⁴² La virtud aristocrática se vio amenazada por la libertad democrática, comprometida con la expansión militar. Descarrilado el proyecto democrático, serían otras ciudades las que recogerían el estandarte igualitario (que no democrático). La Macedonia de Filipo II ofrecería el primer ensayo de una administración imperial, si bien fueron las conquistas de Alejandro las que extendieron el discurso libertario al mundo helenizado.

A contrapelo de los consejos de Aristóteles (y en general del planteamiento aristocrático que proveyó de la argumentación necesaria para la reinstauración de la monarquía), Alejandro, un monarca, reconoce la pertinencia del discurso libertario en conjunción con la igualdad. Los bárbaros no son menos dignos que los griegos para ser tratados como “amigos y parientes”. No es que Alejandro niegue la desigualdad, sino que la cambia de lugar:

...Eratóstenes desaprueba a quienes han propuesto una división bipartita de todo el género humano en griegos y bárbaros, así como a los que aconsejaron a Alejandro que tratara a los griegos como amigos y a los bárbaros como enemigos. Mejor es, afirma, trazar esa división según la virtud o el vicio. Pues, en efecto, hay muchos malos entre los griegos y hay entre los bárbaros muchos civilizados... (...) Por ese motivo Alejandro, sin hacer caso a esos consejeros, trató de acoger a todos los hombres de valía que pudo y los colmó de beneficio.¹⁴³

Ni el *lógos*, ni la *pólis*, ni el coraje ni la deliberación democrática. El criterio de este nuevo régimen de enunciación para la libertad, será la virtud y el vicio, los nuevos referentes con que se ha de trazar la línea divisoria entre dominantes y dominados. Helenización se corresponderá con educación, *mathêsis*. Significativamente, aparece en el discurso un nuevo vocablo que anticipa esta actitud conciliadora y amistosa con que se hizo identificar el régimen alejandrino: antes que de *filantropía*, en el siglo IV a.C. se habló del *filohelenismo*. Al respecto Isócrates refiere: “gracias a la filosofía, el nombre de heleno no expresa ya la descendencia, sino los designios, llamándose helenos, cuantos comparten nuestra educación, y no los que sean griegos por la nación a que pertenecen”.¹⁴⁴

¹⁴² Foucault, *ibid.*, 2004; pp. 101-102.

¹⁴³ Estrabón, *Geografía*, I, 4, 9. Citado en García-Gual, Carlos; *ibid.*, 1995: p. 21.

¹⁴⁴ Meyer, Eduardo; *El historiador y la historia antigua*; ed. FCE, México, 1955: p. 255.

Claro está, este discurso guarda mucho de la dicotomía aristotélica que colocaba a la razón del amo por encima de la incapacidad del esclavo. Sin embargo, la *areté* que tanto interesaba a Aristóteles ahora se inclina hacia una superioridad moral, ética. Mismo viraje se observa en el ejercicio de la *parrhesía*: si bien incluso Aristóteles ya reconocía las cualidades ético-morales del *parresiastés*, dichas características se acentúan en el contexto alejandrino. Si antes la *parrhesía* correspondía a un ejercicio democrático de enunciación de la verdad en la asamblea, ahora es un modo de vida privado, un modo de conducirse en las relaciones interpersonales, un código moral personal. Recordemos que el deliberar, el juzgar y el hablar con verdad configuraban los pilares sobre los que se afirmaba el orden político. La ruptura del ciudadano con la *pólis* hace aparecer al hombre (el *anthopos*) inmerso en el orden de la Naturaleza.

De hecho, como el mismo Foucault advierte, tal parece que tras las conquistas de Alejandro en Asia, diversas filosofías de la India y Persia (con sus enseñanzas tanto monásticas como ascéticas) se hicieron cada vez más comunes para los griegos.¹⁴⁵ Las tesis que apuntaban a una “salvación del alma” se vieron fortalecidas en este contexto, y la posibilidad (teórica y práctica) de *liberarse* de los yugos sociales e institucionales, en pos de dicha salvación, se hizo realizable.

Ya desde el siglo V a.C. se podía advertir una nueva actitud frente a la jerarquía y el papel de la naturaleza. Indudablemente la concepción estoica de Zenón respecto a la igualdad universal del género humano tuvo entre sus antecedentes a Antifonte, el sofista que frente a Sócrates, defendiera la tesis de que la verdad estaba en la naturaleza (la *physis*) y no en las leyes (el *nomos*), contraponiendo un orden superior, natural (donde está el principio del *logos*), al orden humano, imperfecto y mutable. Antifonte, lo mencionamos ya, postulaba el principio de que “por naturaleza todos hemos nacido iguales”.¹⁴⁶ Las consignas democráticas encontraron obvio respaldo en dichas tesis y los poetas trágicos hicieron eco de ello: Sófocles pone en boca de un coro de esclavos tracios (es decir, gente nórdica, afecta a la vida en “libertad”): “Que una sola es la raza de los seres humanos nos lo ha mostrado este día a todos nosotros. Ninguno nació superior a otro. Pero a los unos nos arrastra el destino de la desdicha, y a otros la felicidad; a unos nos ha empujado a la esclavitud y nos abruma el yugo del infortunio”.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Foucault, *idid.*, 2004: p. 153.

¹⁴⁶ Antifonte, *Antifonte / Andocides. Fragmentos y discursos*. Ed. Gredos, Madrid, 1991: fragmento 44D.

¹⁴⁷ Sófocles, *Tereo*, frag. 532 N. Citado en García-Gual, *ibid.*, 1995: p. 20.

En la tradición epicúrea, “salvarse uno mismo” (*sozesthai*) significó lograr el acceso a la vida buena, bella y feliz. Mas para los cínicos, tal como lo exhibe Diógenes en su conducta, la *éleuthería* y la *autarkeia*, libertad y autosuficiencia, son los criterios básicos mediante los cuales habrá de valorarse la vida.¹⁴⁸ Diógenes encarna ese viraje a la elección de un *bíos*, un modo de vivir y de actuar (y no sólo de hablar), en el que la libertad aparece en el centro de sus intereses, revelando en cada acto, en cada gesto antisocial su ataque en contra de las instituciones sociales, y su liberación con respecto a ellas. Muy lejos de aquel discurso que entendía la libertad como ejercicio deliberativo en el marco del gobierno de la ciudad, un nuevo régimen de enunciación se construye, un régimen en el que esas mismas instituciones políticas son el obstáculo para alcanzar la libertad e independencia. Se trata de un rasgo común tanto a los estoicos como a los epicureístas y cínicos, que habrá de configurar un nuevo régimen de enunciación libertaria tras el desmantelamiento de aquel régimen greco-socrático. La *parrhesía* vuelve a jugar aquí un papel importante en relación al valor, al coraje de quien es libre y se enfrenta al peligro. Un nuevo tipo de valor y coraje es el que Diógenes le muestra a Alejandro, rodeado de gente armada: “el que tiene miedo no sabe ser rey, no más que cualquier esclavo”, le dice.¹⁴⁹ El rey macedónico es tan esclavo como cualquiera de sus súbditos. El miedo no es sino otro grillete que esclaviza, lo mismo que los placeres y los afectos para los estoicos: la *autarkeia*, la autosuficiencia, la tranquilidad del alma se convierten en sinónimos de libertad.

Por su parte, los escépticos parecen aludir a otro tipo de libertad que ni siquiera se corresponde ya con el juicio crítico del *hablar verdadero* propio de la *parrhesía*. Así, cuando Pirrón se empeña en demostrar los yerros de la razón y las sensaciones, no está propiamente buscando la verdad como condición para salvar el alma, sino que sencillamente niega la posibilidad de alcanzar esa presunta verdad y mejor se avoca a la inmovilidad del alma, la *ataraxia*, la indiferencia que tiene como expresión práctica la renuncia al habla. Pirrón recomienda el silencio, la *afasia*, este enmudecer ante la contradicción de los hechos.¹⁵⁰ Silencio antes que hablar con error. En este sentido la *parrhesía* se hace prácticamente inviable. El movimiento escéptico también se resiste justamente a aquella otra facultad emblemática de la práctica democrática, el juicio: éste ya no niega ni afirma, sino que se suspende, para resistir así a caer preso de los engaños tanto de la razón como de los sentidos. Arcesilao, en la misma tradición escéptica, apela por la

¹⁴⁸ Foucault, *Ibid.*, 2004: pp. 158-159.

¹⁴⁹ Dión de Prusa, *Cuarto discurso. De la naturaleza*, 8-10, citado en Foucault, *ibid.*, 2004: p. 167.

¹⁵⁰ Diógenes Laercio, *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Vol. II, libro IX, ed. Folio, Barcelona, 2002, pp. 158-160.

inmovilidad anímica de quien se resiste a caer en los vaivenes del *lógos*. Años después, Enesidemo, a tono con esta explosión discursiva de la libertad helenística, llega a la conclusión de que por la vía de la *afasia*, en la *ataraxia*, en el cuidado de sí, el hombre está “libre de contradicción”.¹⁵¹

Mas lo que resulta más sobresaliente de este nuevo orden enunciativo, no es la ruptura del individuo con la ciudad, sino la creciente afirmación libertaria en los discursos tanto del saber como del poder, y que dicha afirmación esté cada vez más ligada a los principios morales. Se ha erigido una nueva antropología que tiene a la libertad como uno de sus ejes. Es evidente que los estoicos fueron los que recogieron el principio igualitario que fuera tan controversial en el siglo V. Mas esta recuperación se articula, como veremos, con aquel giro aristocrático volcado a la razón, que pretende escapar de la “teatrocracia” en que se ha convertido la *pólis*. No sólo asumen la igualdad de todos los hombres por “naturaleza” sino que retoman el hilo trágico de la existencia, tal como se exhibe en la poesía, y dotan de un sentido totalmente distinto a la *éleuthería*. El destino sigue rigiendo la existencia, es inútil tratar de escapar a lo que ya ha sido dispuesto por la providencia divina, la Fortuna. Sin embargo, fueron los estoicos los que más exaltaron la libertad en el mundo helenístico, convirtiéndose ésta en un elemento focal de los discursos generados bajo la autoridad de Roma.

2.4 - De la *filanthropia* a la *humánitas*

Es significativo que justo ante el colapso de la autonomía de las ciudades griegas, florezca en el mundo helenístico un creciente interés por entender (y aún clasificar) lo que es la libertad. Crisipo, distinguido discípulo de la escuela estoica, parece haber afirmado en el siglo III a.C. que sólo él era libre, pues “los malos e ignorantes son siervos”.¹⁵² La ignorancia es esclavitud. En este sentido el simple azar no existe mas que por la ignorancia de las causas. La visión estoica encontraba que era el destino de Escipión destruir Cartago, el de Sócrates morir como lo hizo y que las aves volaran en martes, eran eventos fatalmente predeterminados. Mas si todo está prefigurado por un orden cósmico providencial, y las acciones humanas ya están determinadas por aquel, resulta notable que los filósofos estoicos se digan “libres” ¿Cómo es que los estoicos hablaron de libertad en un universo en

¹⁵¹ Xirau, Ramón; *Introducción a la historia de la filosofía*, ed. UNAM, México, 2009: p. 111.

¹⁵² Según Diógenes Laercio, la libertad para Crisipo consistía en “la potestad de obrar por sí; la esclavitud es la privación de esta libertad. Que hay otra esclavitud, consistente en la subordinación; y aún otra tercera consistente en la posesión y subordinación (a la cual se opone el dominio), y que también es mala.” *Ibid.*, Vol. II, libro VII: p. 76.

el que cada una de las partes, incluyendo las acciones de los hombres, están determinadas irremediabilmente? La respuesta que dio Zenón de Citio es que entre universo e individuo no hay diferencia. Cada ser, cada elemento está inextricablemente unido al universo que le rodea, *es* universo y *es* naturaleza de manera que en la medida en que su voluntad se acople a los designios del cosmos, un cosmos que es razón, podrá actuar libremente, siempre conforme a la naturaleza.¹⁵³ Se trata de un discurso libertario visiblemente ajeno a las determinaciones jurídicas y filosóficas de la *éleuthería* en el orden de la *pólis*.

La libertad de elegir entre una cosa y otra (el orgullo de la asamblea democrática) queda anulada en tanto que todo ya ha sido fijado de antemano. La libertad de la que hablan los estoicos, no es una libertad de elección, sino un ejercicio constante de entendimiento, *liberación*.¹⁵⁴ ¿De qué se libera el estoico? De las pasiones, de las afecciones, de la necesidad y la ignorancia, es decir la irracionalidad que entraña el pretenderse ajeno al cosmos y resistir a sus designios. De ahí que el estoicismo oponga al discurso aristotélico del justo medio, una moral cuyos valores se afirman sin cortapisas: entre la virtud y el vicio, no hay justo medio. En este sentido la virtud no es un medio sino un fin, y la libertad una consecuencia, o más bien, un “hallazgo”. El virtuoso, el sabio, merced a su ecuanimidad, encuentra la felicidad (la *eudaimonía*) que no es sino el retorno a una libertad originaria. En la aceptación del mundo, en la medida en que se le conoce racionalmente y se aceptan sus realidades, está la liberación del alma.

Desde la perspectiva de las filosofías helenísticas, la ambición política, como en el referido caso de Alejandro, no es sino expresión de un tipo de esclavitud que podríamos entender como espiritual. Diógenes le ha señalado a Alejandro en su cara que no es sino un esclavo más mientras que Crisipo espeta que sólo el sabio es rey. No se trata de que Diógenes o Zenón estén adelantando una tesis hegeliana: se trata de una formulación en la que el binomio libertad-esclavitud se ha articulado discursivamente en otro espacio, otro campo de acción que implicará el desarrollo de un nuevo tipo de subjetividad. Lo que cada vez resulta más claro es que la *éleuthería* en el mundo helenístico apunta al individuo, al hombre y no al ciudadano.

Tanto el epicureísmo, como el estoicismo y el cinismo habrán de distinguirse por su actitud crítica (de nueva cuenta aparece el juicio crítico), en tanto que los escépticos (de los que el propio Foucault hablara tan poco ante las radicales consecuencias de una duda que

¹⁵³ Diógenes Laercio, *ibid.*, libro VII, 62, pp. 67-68.

¹⁵⁴ Ciertamente “la verdad hace libre”. Cfr. Xirau, Ramón; *ibid.*, p. 106.

amenazaba el hallazgo de una verdad sobre sí mismo¹⁵⁵) se rehúsan incluso a proferir un juicio sobre el mundo. Todos se despliegan en un plano profundamente personal, siempre chocando, ofreciendo resistencia hacia todo orden institucional político o moral.¹⁵⁶ Esto es importante pues sea cual sea la tradición filosófica que la sociedad helenística esté desarrollando, se perfila por vez primera quizá, la afirmación dual de una libertad intrínseca a la existencia humana, una libertad natural frente a un orden institucional cuyo mérito es justamente administrar esa libertad que le preexiste y que tiene a aquella como una de sus prioridades. Así, para expresarlo esquemáticamente, mientras que en el régimen de enunciación greco-socrático propio de la *pólis* griega del siglo V, la *éleuthería* en tanto que democracia, entrañaba el autogobierno de los libres sobre la base de una igualdad de derechos (la *isonomía* y la *isegoría*), de manera que la *pólis* opera como una extensión de la voluntad de sus ciudadanos, en Roma la *libertas*, como veremos más adelante, se afirma frente al orden institucional, como una salvaguarda ante la arbitrariedad del gobernante, recalando una clara oposición entre lo “público” y lo “privado”. Se trata efectivamente de un nuevo régimen de enunciación que se desarrolla justamente en el contexto de un nuevo orden, helenístico, atravesado por un proyecto educativo, génesis del humanismo (una moral imperial).

Este nuevo régimen de enunciación de la libertad, habrá de imponerse sobre otros discursos. En esta tesis habremos de identificar este régimen como característico del estoicismo romano, aunque evidentemente la génesis discursiva que lo atraviesa no se limita a una escuela filosófica en particular. Se trata de un régimen que surge y se desarrolla justamente como la contraparte necesaria de la administración imperial (a veces en contra, a veces a favor). En ese sentido Alejandro habrá de dar la pauta de lo que el Senado y después los emperadores de Roma tendrán como prioridad: la implementación de una política de Estado que asegure la satisfacción de las necesidades humanas y ponga al alcance de sus habitantes la felicidad, la buena vida. De esta manera las guerras de Alejandro fueron el dispositivo mediante el cual se “liberaron” a los pueblos orientales.

Los bárbaros (partos, persas, egipcios, judíos o etruscos) que según la doctrina aristotélica carecían del *lógos*, pronto habrían de ser incorporados al gobierno macedónico. La desigualdad irremediable entre naturalezas distintas cedió paso ante la presión militar-civilizatoria partidaria del expansionismo. De hecho, fue esta asimilación deliberada por

¹⁵⁵ Lévy, Carlos; “Reflexiones sobre un silencio”, en *Foucault y la filosofía antigua*, Frédéric Gros y Carlos Lévy, Ediciones Nueva Visión, colección Claves; Buenos Aires, 2004: pp. 99-113.

¹⁵⁶ Foucault, *ibid.*, 2004: pp. 123, 144-145 y ss.

parte de Alejandro la que suscitó los más graves conflictos con sus compatriotas griegos: helenos y bárbaros *no pueden* ser iguales. Indudablemente Alejandro se conduce como un “héroe civilizatorio” (su asimilación a Aquiles es más que fehaciente), libertador de todos aquellos “pueblos oprimidos” por el *despotismo* oriental, en la medida en que los coloca en la senda institucional y filosófica de la civilización helénica. Discursivamente, en esta unión helénica en contra de “el gran rey de Persia” se prefigura la alianza de la civilización (sinónimo de los valores helénísticos), contra la negación de los valores universales y eternos, lo que será el Príncipe de las tinieblas, el Gran turco, el Anticristo. Es decir se prefigura un proyecto educativo orientado a transformar a la humanidad entera, contra su negación absoluta. En esta *guerra por la civilización*, se está jugando una guerra de tipo humanista.

Privilegiando el principio socrático de que la ley puede hacer buenos a los hombres, aquel interés por la salvación del alma pasó a formar parte de un proyecto moral de carácter institucional, abierto a todo el género humano. Tal apertura no fue sino una aplicación al género humano, por parte del propio Alejandro, de lo que Aristóteles recomendaba hacer tan sólo entre los griegos: “...de ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural puede percibir las y perfeccionarlas mediante la costumbre.”¹⁵⁷ Evidentemente a partir de Alejandro, la Naturaleza es más basta y homogénea. Sobre ese telón de fondo es que puede montarse una nueva obra en el teatro del poder. Podemos advertir aquí la génesis de un teatro humanista.

Así aparece un nuevo fondo moral en la práctica guerrera, una *misión* ciertamente libertaria: civilizar (helenizar) al mundo. Filón de Alejandría, un griego comprometido con la renovación moral y espiritual de los hebreos en el siglo I d.C. y terriblemente enfrentado a las disposiciones imperiales, celebra así las conquistas de Roma bajo el liderazgo de Augusto, claramente enmarcado en un régimen de enunciación al que se ciñe por completo: “[Augusto] Fue capaz de llevar a la libertad todas las ciudades, [...], quien engrandeció Grecia con muchos pueblos helenos, helenizando a los bárbaros en las partes más importantes...”¹⁵⁸ En esta labor civilizatoria (en la que Augusto queda fundido lo mismo con Alejandro que con Aquiles) poner orden en el desorden equivale a organizar lo que estaba “mezclado”, combatiendo esa confusión que tanto molestaba a Platón y Aristóteles pero que ahora, se ha convertido en un deber filantrópico.

¹⁵⁷ Aristóteles, *Política*, 2, 2; 1103a.

¹⁵⁸ Filón de Alejandría, *Embajada a Gayo*, Libro XXI, 147; *Obras completas. Volumen V*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

Helenización como ya hemos señalado, se identificó con educación, una visión proyectiva del gobierno cuya finalidad estaría puesta en la transformación de los hombres, en civilizarlos “por su propio bien”. Después de todo, en cierta forma los bárbaros serían “culpables” de su propio barbarismo. Se produce aquí un giro interesante respecto a los otros no griegos: siguiendo el estudio aristotélico sobre las pasiones,¹⁵⁹ es posible advertir en Alejandro, y más aún en la gesta alejandrina y todo el proyecto helenístico, no la trágica *compasión* por el dolor del inocente (*anaxion*)¹⁶⁰ sino el *pathos* por la caída del culpable, la *filanthropía*. A esa línea es que se subsume la *humánitas* romana.

Mientras se extiende el imperio macedónico de Alejandro, la educación helenística ha llegado a Roma. A mediados del siglo IV a.C., mientras se desploma aquel orden universal alejandrino prendido de la *paideia* helénica, la *filanthropia* helénica se extiende por Italia desde la Magna Grecia. En Roma (que ya es una orgullosa *Res pública* que ha expulsado a la monarquía desde el año 508 a.C.) se acoge el proyecto helenístico con notable intensidad, al punto que la *humánitas* en la Roma del siglo I a.C. parece haberse convertido en una moda del discurso.

El humanismo romano se forjó en el contexto de la *mathêsis* helenística, en correspondencia con su *filanthropía*. Podría decirse que la *humánitas* latina consistía en una actitud amistosa a todos los hombres, y no sólo a los “amigos políticos” (ni sólo limitada a los pares étnicos como sugiere Aristóteles). Como lo ha destacado Paul Veyne, este neologismo “expresa menos un cambio de reglas morales que un progreso de la reflexión sobre la moral y el conocimiento de sí mismo”.¹⁶¹ En el fondo el otro es como yo: los romanos llevaron esa reflexión estoica a todos los niveles, aplicando un principio de igualdad que consistía en el reconocimiento de una misma vulnerabilidad ante el destino y la adversidad.¹⁶² Ahora bien, la igualdad de circunstancias a que la humanidad está sometida en el cosmos, no da lugar en el régimen de enunciación estoico, a ponderar

¹⁵⁹ Aristóteles, *Poética*.

¹⁶⁰ Ni el temor (*fobos*) que se sufre por los semejantes (*homoion*), tal como podrían sentir los espartanos respecto de los atenienses.

¹⁶¹ Veyne, Paul; “. Los romanos y los demás” en *El hombre romano*, Andrea Giardina (comp.), ed. Alianza Editorial, Madrid, 1991: p. 406. Consecuencia de esta “moda” es que sistematizó la idea de una actitud, y con ello la sistematización de la actitud en sí misma. En términos foucaultianos diríamos que el humanismo devino prácticas humanistas.

¹⁶² Así vemos a Escipión el Africano llorar ante la ciudad de Cartago envuelta en llamas, después de que él mismo mandara destruirla: “lo mismo puede ocurrirle un día a Roma”. (Veyne, Paul; *idem.*) Escipión llora por Roma, no por Cartago, circunstancia que a juicio de Veyne lo aparta de la actitud propiamente *humanista*. Mas es en esta homologación entre Roma y Cartago que “el culpable” se hará susceptible de perdón y misericordia. Eventualmente los romanos (el “pueblo rey”) no sólo se sentirán aludidos y afectados por el sufrimiento de sus súbditos, sino que tratarán de remediarlo.

ninguna desigualdad natural. Pero será a partir de este reconocimiento igualitarista que se enuncie la superioridad moral del humanista.

Ciertamente la *humánitas* es una virtud, un mérito, en principio atribuible a los individuos pero que la helenización convirtió en virtud de toda una sociedad. La cualidad *humana* va más allá de lo meramente natural, enriqueciendo y superando una sencillez primitiva común a toda la humanidad. Si bien el estoicismo se apresta a “descifrar” la legislación universal que subyace al orden natural para vivir armónicamente en él, el proyecto filantrópico helenístico y particularmente el humanismo romano, van más allá: la superación moral en las costumbres, en los tratos, en las formas, de lo que ha sido determinado naturalmente. Así junto con un vigoroso discurso sobre lo que es la *naturaleza* es que nace el *humanismo*. La antropología natural-humanista romana reconoce que si bien todos los hombres comen y trabajan, no todos han descubierto las artes y las técnicas ni mucho menos las “bellas letras”. La civilización helénica, y el humanismo romano en particular, postulan la pertinencia de matices ante el rigor de las leyes naturales¹⁶³: compasión, dulzura, sencillez, trato afable, interés por la suerte del prójimo. Un vasto programa que Séneca se interesa en caracterizar: hacer el bien al prójimo, compartir sus penas, no tratar tiránicamente a los habitantes de las provincias, etcétera.

El estoico romano habita no una *pólis* sino un cosmos, es un cosmopolita. Pero como veremos, ante la amplitud de sus propósitos se enfrenta a la realidad del mundo. No puede ser amigo de todos. Como lo señala Veyne, habrá de practicar su virtud en las relaciones cotidianas, amablemente y con pequeñas acciones. Eventualmente la *humánitas* romana devendrá en el atento cuidado por los detalles, “un arte de la buena sociedad”.¹⁶⁴ Tales son las prácticas de un humanismo avocado a limar y pulir las relaciones sociales cotidianas. Paralelo a él se desarrolla un humanismo de Estado, que aquí reconocemos estrechamente ligado al proyecto imperial (y que guarda una estrecha relación con los programas libertarios que desde entonces cruzarán los enunciados del poder). Sin embargo, “humanismo de Estado” puede no ser una formulación afortunada: el humanismo es de Roma en tanto que es virtud de los romanos, no propiamente un cometido institucional aunque como veremos, esa virtud habrá de plasmarse institucionalmente. Por ahora, el gesto

¹⁶³ Aparentemente, en el toque humanista y civilizado está el apego a un código de reglas racionales claramente definido y el resguardo de un margen de acción libre de esas mismas reglas. De manera que como sintetiza Veyne, “los salvajes son demasiado rigurosos y a la vez no lo son suficientemente: no saben concederle algo a la Humanidad, no saben resistirse a sus impulsos; la *humánitas* modera la dureza, mientras que la ley enseña la disciplina”. Veyne, Paul; *ibid.*, p. 398.

¹⁶⁴ Veyne ironiza en alusión a un pasaje de Epicteto (*Pensamiento*, IV, 4, 27 y ss.): “En el límite, uno será filantrópico si soporta fácilmente el gentío de los baños o si gusta de sus semejantes en masa”. (*Ibid.*, p. 407).

humanista es un gesto simbólico casi teatral, con que se expresa el humanismo particular de ciertos individuos al frente del Estado.

No obstante, esos gestos dramáticos encarnan un régimen discursivo cada vez más omnipresente en el ejercicio del poder en Roma. Así cuando los romanos irrumpen en el escenario griego para imponer la paz entre las ciudades sumidas en la descomposición política que sobrevino al hundimiento del imperio alejandrino, lo hacen con sumo cuidado de las formas. Polibio describe la “grandeza de espíritu” del romano Flaminio que usa de la victoria con “suavidad y filantropía”. Al respecto Plutarco escribió lo que este giro en las prácticas, este cuidado por los detalles, rindió para la causa humanista romana en el seno de la *paideia* helénica: “ante los ojos del mundo exterior, los romanos pasaban por ser hábiles en la guerra y temibles para la lucha, pero nunca habían dado ejemplo de ponderación o filantropía”.¹⁶⁵ Así el primer gesto romano humanista se habló en griego: en el 188 a.C., los Escipiones aseguran en griego a una ciudad jónica que tendrán con ellos “toda la benevolencia posible”.

Sin embargo, entre el siglo I a.C. y el siglo II d.C. la *humánitas* romana se erige en característica de *lo romano*, su “estilo”, rastreado incluso en los anales de la Historia. Tito Livio y otros historiadores ofrecen notables ejemplos de este discurso que hace del humanismo una patria originaria de la romanidad: cuando el rey Tulo de Roma expuso la traición de Metio Fufecio, rey de los albanos que pretendió evadirse de la guerra a la que se había comprometido como aliado de los romanos, lo hizo desmembrar con la fuerza de cuatro caballos. Tito Livio en el siglo I d.C., remonta la pasión humanista romana a ese distante evento: “Todos apartaron la vista de tan repugnante espectáculo. Fue éste, por parte de los romanos, el primer y último suplicio ejemplar poco acorde con las leyes de la humanidad: en los demás les cabe el orgullo de que ningún pueblo recurrió a castigos más humanitarios”.¹⁶⁶

Castigos humanitarios que son un auténtico dispositivo en el que se engarzan los discursos, los cuerpos y el poder. Frecuentemente la *humánitas* romana se asoció con la *clementia*, un principio guía en el trato de Roma para con los pueblos vencidos y que le dotan de ese estatus de pueblo humanista: *clementia populi*, *clementia senatus*. Así cuando los griegos animan a Filipo de Macedonia, le piden ser benigno: “imita a los romanos”.¹⁶⁷ Ya con el advenimiento del principado, la exaltación de la clemencia alcanzó niveles nunca

¹⁶⁵ Plutarco, *Vida de Marcelo*, Libro XX, 11. Citado en Veyne, Paul; *ibid.*, p. 410.

¹⁶⁶ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, Libro I, 26, 11. Ed. Gredos, Madrid, 2006.

¹⁶⁷ Sierra, Angel; “Introducción general” a Tito Livio, *ibid.*, p. 66.

antes vistos, claramente como una estrategia política implementada por el mismo Augusto.¹⁶⁸ Las *Res Gestae Divi Augusti* escritas por el propio emperador, dan muestra ácida de esos gestos humanistas: “he preferido dejar vivir a los pueblos extranjeros, a los que se podía perdonar con total seguridad, en lugar de aniquilarlos”.¹⁶⁹ Por su parte, Séneca ofrece otra expresión del trato humano que es preciso dar a los esclavos¹⁷⁰ mientras que Cicerón aseguraba que ese trato humano con que Roma integraba a los pueblos vencidos dentro de su propia grandeza era un hábito ancestral.¹⁷¹

En este reconocimiento del sufrimiento del otro, se advierte un dolor genuino que no obstante ser tal, su causa se presenta como justa e inevitable. Aparece una nueva retórica del castigo humanitario, de la dolorosa aplicación de la justicia. Así cuando Cicerón evoca la destrucción de Cartago y Numancia, habla de una justa represalia, mientras que la destrucción de Corinto (una ciudad civilizada, “helénica”), no puede generarle sino impotente lamento ante su destrucción: “me gustaría que Corinto no lo hubiera sido”, pero lo exigía la seguridad de Roma.¹⁷² En el fondo, la destrucción del otro (y el registro de su sufrimiento) no dejan de aparecer como los efectos de la administración de una justicia universal.

El castigo ya no es imputable a la *pólis* sino que va de la mano con la naturaleza, si bien en el hombre está la manera en que habrá de enfrentar los males del mundo (ciertamente inexorables), al punto que en ello está su libertad. Cada ser humano es libre de sufrir o permanecer ecuánime e indiferente ante el dolor. Si el dolor existe, si la dominación existe, lo más filantrópico que pueden hacer los dominadores es poner a disposición de los dominados esta filosofía liberadora. Se advierte en los gobiernos helenísticos la atención por un fin superior (la libertad o la paz), fondo sobre el cual habrán de cifrarse los alcances y la intensidad de las desgracias. Este discurso se irá haciendo cada vez más fuerte, más central en el proceder romano.

¹⁶⁸ Al primer emperador de Roma, se le aclama: “De tal manera os han otorgado el poder los dioses inmortales, que de vosotros dependerá en los sucesivos que el Lacio exista o no. (...) ¿Queréis, imitando a vuestros mayores, aumentar el poder de Roma admitiendo a los vencidos en el número de vuestros conciudadanos? Hermosa es la ocasión de engrandeceros cubriéndolos de gloria; porque el imperio más firme es aquel en el que es grata la obediencia”. Tito Livio, *ibid.*, Libro VIII, 13.

¹⁶⁹ Augusto, *Res Gestae*, Libro III, 2. Citado en Veyne, Paul; *op. cit.*, p. 408.

¹⁷⁰ Séneca, *A Lucilius*, 47, 5. ed. SEP, México, 1985.

¹⁷¹ Cicerón, *De los deberes*, Libro I, 11, 35. ed. UNAM, México, 1948.

¹⁷² Cicerón, *De los deberes*, Libro I, 11, 35.

2.5 - De la Lex al servus

Ciertamente los estoicos fueron los únicos que cuestionaron tajantemente la esclavitud, en virtud de una igualdad universal. Sin embargo, se trata de una igualdad en la virtud: todos los hombres son igualmente capaces de ser virtuosos. Por lo demás, los estoicos no anulan las diferencias que evidentemente se toman como eventos de la naturaleza.¹⁷³ El estoicismo añade un matiz al planteamiento aristotélico: no está en la naturaleza ser esclavo, sino que el ser esclavo es parte de la naturaleza. Luchar contra la esclavitud como un absoluto es pues, resistir tontamente al orden cósmico, ir en contra de la naturaleza. De manera que lo que ofrece el régimen de enunciación libertario de tipo “estoico” es la *aequanimitas*, para alcanzar la *libertas* y con ella la *felicitas* en el mundo, sea uno filósofo, soldado, esclavo o emperador. Sin embargo, en este aparente sencillo matiz que hace perfectamente coherente la esclavitud con el propósito liberador del estoicismo, se perfila una ruptura notable entre un régimen de verdad y otro.

No siempre fue así. Aquel hombre del siglo I d.C. que reconoce dentro de sí una intensa vida interior, con aspiraciones de trascender su existencia por la vía de la virtud, del honor o a través del ejemplo de una vida feliz, y que además es un esclavo, difícilmente lo encontraríamos setecientos años antes. Sin duda, la esclavitud no había sido atravesada aún por el discurso filosófico. El *servus* en el mundo romano del siglo VI a.C. no parece estar comprometido ni con la Ley, ni con la naturaleza. Como veremos en el siguiente capítulo la evolución discursiva del *servus* latino se fue estrechando cada vez más a la evolución de la *libertas*. Mas en sus orígenes, el *servus* estaba vinculado al *dominos* por un lazo que podríamos denominar “social”: una deuda, un compromiso, una afectación al patrimonio, parecen haber sido los detonadores de una obligación de ofrecer una labor, un servicio al padre de familia, el *Pater familiae*. Por otro lado, todo prisionero de guerra era susceptible de ser tomado como botín y servirse de él por el tiempo que el *dominos* (el padre de la casa) quisiera. El *servus* en Roma parece entonces compartir una evolución cercana a la del *cliente*, que como veremos, está vinculado a ese mismo *Pater* (su *patrón*) por lazos de compromiso *patrimonial* entre particulares.

Se trata de relaciones personales sujetas a un conjunto de normas, costumbres y valores que en atención al advenimiento de la escritura fonética y el ejemplo helénico, debieron plasmarse por escrito. La *jus*, la fórmula ritual con que se invocaba a una deidad

¹⁷³ Como veremos más adelante, el Cristianismo también hace convivir la igualdad con la esclavitud, después de todo, todos los hombres, ricos y pobres, podrán ser “libres en la verdad de Cristo”. Aparentemente aquellas diferencias no conciernen a la verdad del alma. Riqueza y pobreza, esclavitud y dominio devienen meros accidentes intrascendentes.

para aplicar un principio normativo, se hizo lectura: *Lex*, lo compilado, lo recogido.¹⁷⁴ De manera que la palabra escrita heredaría la misma devoción divina que se profesaba a la invocación ritual oral. En este sentido, los romanos de los primeros siglos de la república y aún después, participaban de un culto religioso en cada sesión legislativa. Es esta dinámica ritual profundamente ligada a la operación del Estado, la que permite que las fórmulas legales, en tanto que fórmulas rituales, sean capaces de alterar ontológicamente al mundo. De esta manera el cambio en el estatus jurídico de una persona, tendrá efectos ontológicos inmediatos: el soltero que deviene esposo y padre de familia, el esclavo que deviene hombre libre tras la manumisión, precisan de un reconocimiento *legal*: un discurso escrito y una práctica ritual.

De esta forma tanto lo esclavo como lo libre en el mundo romano estarán profundamente comprometidos al formulismo legal. Encontraremos que en Roma se observe una peculiar atención por las formas, lo que conducirá a un creciente empeño por controlar, resguardar, alterar y generar discursos legales. El culto a la ley, que pudo entenderse como el culto a una agencia divina, también operó como un culto a la forma. Quizá así podamos entender que si en la Grecia clásica todas las energías estaban volcadas en la producción de discursos filosóficos, en la Roma republicana esa energía habría de volcarse en discursos jurídicos: prácticamente la producción filosófica de Roma se funde con su legislación, de manera que ocuparse filosóficamente de Roma implica ocuparse del Derecho Romano. El Derecho es pues su filosofía.

Es de destacar que sobre el discurso del derecho también sea aplicable aquella distinción de raigambre filosófica entre un saber cierto y demostrable (la *episteme*) y la opinión que supone un conocimiento del que no cabe excluir la duda (*doxa*). Si bien los juristas romanos a finales del periodo republicano (veremos sobre todo el caso de Cicerón) se acercan notablemente al idealismo platónico en función de un saber dogmático y abstracto (digamos, un saber cierto), no dejan de reconocer (ni de admirar) la utilidad de un parecer meramente verosímil.¹⁷⁵ La jurisprudencia acoge tanto las evidencias de lo verídico, como los argumentos de lo plausible. Una “filosofía aplicada”.

Tal es el marco en el cual podremos entender ese famoso pragmatismo romano. El tránsito de la oralidad a la escritura (como soporte de la verdad) supone la emergencia de un

¹⁷⁴ Gómez de Silva, Guido; *Diccionario etimológico de la lengua española*, ed. FCE, México, 2004: pp. 402, 411, 415.

¹⁷⁵ Viñas, Antonio; *Teoría del derecho y experiencia jurídica romana*, Dykinson, Madrid, 2002: pp. 47-48.

nuevo tipo de especialista en el uso del lenguaje: el jurista.¹⁷⁶ Ulpiano, destacado jurista romano del siglo III d.C. pondera así la labor cuasi sacerdotal de los juristas, en estrecho vínculo con la filosofía: “Debido a esto, se nos puede muy bien llamar sacerdotes, porque nosotros rendimos culto a la justicia, tenemos conocimiento de lo que es bueno y justo, separamos lo justo de lo injusto, (...). Aspiramos, a menos que yo esté equivocado, a una verdadera filosofía, no a una filosofía aparente”.¹⁷⁷ Tal como lo advierte Foucault respecto al grueso de la filosofía antigua y su orientación hacia la transformación de los sujetos, es lo que Ulpiano destaca del Derecho Romano: “el propósito de hacer buenos a los hombres, no sólo por temor al castigo, sino también por el estímulo de la recompensa”.¹⁷⁸ La “verdadera filosofía” de acuerdo con Ulpiano, no estaría pues en esos discursos teóricos que tanto encantan a los griegos, sino en aquellos que se aplican a la realidad práctica. El Derecho romano es filosofía llevada a la práctica. De esta forma, en atención a los intereses particulares de *patronus*, *clientes* y *servus* (más que a los intereses globales de la comunidad de la *civitas*), la legislación romana no parece haberse enfrentado al problema de las definiciones conceptuales que enfrentaron los griegos. Sin embargo, las prácticas cotidianas encontraron buen asidero en el discurso helenístico en virtud de la atención prestada por éste a las circunstancias individuales y personales antes que a las de la *pólis* como totalidad. De esta manera fue la ley romana la primera que cuestionara institucionalmente la incompetencia racional de los esclavos por naturaleza: en el *Digesto* del Derecho Romano, la esclavitud aparece bajo el rubro *De statu hominis*, según el cual la distinción más importante en el derecho de las personas es justamente la que separa a los libres de los esclavos. El *servus* en el Derecho Romano es “alguien que en contra de la naturaleza se convierte en propiedad de alguien más” (*Servitus est... qua quis dominio alieno contra naturam subicitur*).¹⁷⁹ El acento no está puesto en el esclavo sino en el propietario. Sin embargo, aun cuando el libro 1 del *Digesto* reconoce que los esclavos son personas, en el libro 41 (relativo a la propiedad) se recupera el principio aristotélico según el cual los esclavos son herramientas con vida. Claramente se advierte que el carácter *contra natura* del *servus* fue un añadido posterior (propio de un clima helenístico) a una legislación que ciertamente privilegiaba más, desde un principio, la propiedad privada, el patrimonio, que los atributos ontológicos de lo poseído.

¹⁷⁶ Foucault lo advierte: un nuevo soporte del mensaje supone un cambio de formas que obscurece hasta cierto punto antiguas funciones sacerdotales, para encumbrar entonces las habilidades de otro tipo de especialistas. Foucault, Michel; *El orden del discurso*, pp. 40-41.

¹⁷⁷ Ulpiano, *Digesto*, I, 1, 1. Citado en Barrow, *Los romanos*, ed. FCE, México, 1995: p. 210.

¹⁷⁸ *Idem*.

¹⁷⁹ *Digesto*, I, 5-15. Citado en Skinner, *La libertad antes del liberalismo*. Ed. Taurus, 1998, pp. 33, 85.

Así pues el esclavo no es libre en la medida en que “se halla sujeto a la jurisdicción de otra persona”, es decir que está “sujeto al poder” de otro. Sin embargo, moralistas e historiadores romanos posteriores (como el propio Tito Livio, quien en esto sigue a Salustio) añaden que la condición esclava apunta a una culpabilidad, una falta o un daño cometido contra un interés particular. El esclavo es *culpable (obnoxious)* de serlo.¹⁸⁰ No sólo hay afección patrimonial, sino que ahora el discurso da cuenta de una calidad moral.

Aparentemente en el Derecho Romano conviven dos tradiciones, dos enunciados que tensan los polos entre los que oscilará el debate en torno a la esclavitud y la libertad romana. Por lo pronto hay un discurso y una institucionalidad que parte del principio de que la esclavitud es *contra natura*. Vemos aquí la puesta en operación de un discurso en torno a una naturaleza neutral: las diferencias entre los hombres son humanas. En dado caso, lo que la jurisprudencia *también* reconoce son las diferencias de clase, de poder y prestigio. La esclavitud es asunto legal (patrimonial) y nada tiene que ver con la naturaleza. Ésta es universal, y justo a partir de ella es que todos los seres humanos somos iguales. Claro está, siguiendo la legislación romana, el Cristianismo (y las ciencias biológicas) partirán también del mismo supuesto. Mas por ahora es indudable la impronta del estoicismo en la jurisprudencia romana. Comprometida ésta con la causa libertaria, humanista, dio lugar a un precepto legal: “favorecer la libertad”, de acuerdo con el cual si un amo manumitiera a un esclavo mediante testamento y los términos de éste fueran ambiguos, el juez deberá “seguir la interpretación más humanitaria” (*humaniorem sententiam sequi oportet*), es decir aquella que favorece a la manumisión del esclavo.¹⁸¹

La *humánitas* de los romanos no podría entenderse fuera de este proyecto universalista afirmado sobre la igualdad del género humano, y el lugar destacado que el estoicismo otorga a la libertad humana, que ha pasado claramente de una capacidad deliberativa (un medio para elegir el supremo bien, como *proáiresis*) propia del régimen de enunciación de la *pólis* griega, a una finalidad ontológica, equivalente a la felicidad, característico del régimen de enunciación estoico romano. Con el humanismo romano no sólo se ha configurado un *orden natural* ciertamente neutro, crecientemente pasivo frente a la agencia humana (y del que es posible extraer leyes), sino que con él se ha reconocido la soberanía de lo humano, la Ley, que no es otra cosa sino los progresos humanos en el discernimiento del orden natural y divino. No el mito, no la tradición, el nuevo referente en

¹⁸⁰ Skinner, *op. cit.* p. 34. Eventualmente, ese término, *obnoxious*, acabaría por identificarse con lo “odioso”, de manera que todo culpable es susceptible de ser odiado.

¹⁸¹ Ulpiano, *Digesto*, XXXIV, 5, 11, 1. Citado en Veyne, Paul; *op. cit.*, p. 419.

función del cual se legisla, es la naturaleza misma (con el componente divino que ello implica): “El universo se rige por la voluntad de Dios, los mares y las tierras por la voluntad del universo y la vida humana obedece a la suprema ley”.¹⁸²

Así los estoicos podían reconocer que la esclavitud responde de entrada a un principio legal, si bien dicho principio responde a un orden natural. Ello supone que de alguna manera la esclavitud estaba supuesta en la naturaleza, lo que no dejaba de resultar contradictorio con la afirmación igualitarista. Mas el proyecto humanista que empezó a perfilarse desde el siglo III y que sería hegemónico en el siglo I a.C., clama no por oponerse a ese orden cósmico sino por superarlo, sobreponerse a sus impulsos y radicalizar los hábitos que superen lo meramente natural en pos de lo *humano*. Como si el proyecto humanista tuviera por objetivo no contrariar a la naturaleza sino perfeccionarla, sacando el mayor y mejor provecho de ella con miras a un fin moral elevado, la civilización y la libertad.

Quizá no exista mejor ejemplo de esta actitud hacia la naturaleza vista desde el enfoque humanista, que la ingeniería civil romana: Vitrubio se empeñó en poner las fuerzas de la naturaleza al servicio de la civilización humana. ¿Por qué seguir construyendo las sinuosas carreteras de los griegos si se pueden acortar las distancias? Carreteras rectas que ignoran las “imperfecciones” del terreno, acueductos que llevan por gravedad el agua de los manantiales a las unidades domésticas urbanas, estanques y arbustos recortados en jardines cuyo discurso manifiesto es la domesticación de lo natural para el provecho y bienestar humano. Un mundo civilizado es un mundo crecientemente edulcorado. El mismo discurso de poder proyecta esa misma ingeniería sobre las cosas humanas. Ser soldado, ministro o esclavo, opera como una “escuela” donde se ha de aprender a ser *humano*. Tal es la expresión burlona de Petronio, quien pone en boca de un liberto lo que parece haber sido un lugar común en el siglo I: la gratitud por la pasada esclavitud, por haberlo formado “humanamente”.¹⁸³ Aparentemente la igualdad no se contrapone a la esclavitud. Pero son los esclavos (y no sólo los ciudadanos) los que ahora hablan de libertad cifrando sus esperanzas en un futuro concreto. La *libertas* se ha convertido en horizonte y su discurso recorre la vida cotidiana de millones de personas. ¿Cómo es que Roma dio lugar a semejante régimen de enunciación?

¹⁸² Cicerón, *De las leyes*, Libro III, I.

¹⁸³ Cfr. Barrow, *Los romanos*, ed. FCE, México, 1995: p. 103.

Capítulo III: El culto a la *libertas* republicana

*Somos esclavos de la ley para poder ser libres.*¹⁸⁴

El epígrafe no puede ser más claro. Hoy en día semejante frase podría generar suspicacia, e incluso total desconcierto y repulsión, sobre todo entre los defensores de la libertad negativa. Sin embargo, Cicerón sintetiza con luminosa claridad las condiciones de posibilidad de la libertad en la Roma republicana. Ciertamente la de Cicerón es una frase que *ilumina* una realidad política, una frase mediante la cual crea visibilidades: “somos libres” porque “somos esclavos”, no de cualquier amo, sino de la Ley.

Por otro lado no deja de resultar extraño que dos mil años después esta sentencia parezca ser contradictoria: algo ocurrió con la libertad romana que hoy en día resulta difícil entender. No deja de resultar sorprendente que los modernos historiadores se empeñen en abordar el tema de la libertad en la antigua Roma como si se tratase de un principio universal ahistórico, “perturbado” y acaso “distorsionado” por la “mezquindad” humana. Lejos de tomar distancia frente a esas refriegas entre personas, la perspectiva genealógica encuentra en ellas, en sus disputas, en sus celebraciones, las condiciones de posibilidad del discurso libertario en la antigua Roma. Antes de revisar la compleja relación entre libertad y orden legal como lo sugiere el docto Cicerón, preciso es reconstruir el horizonte de aplicación en que la *libertas* romana se enunciaba, para tratar de entender a qué se refería. Para Cicerón la condición de la libertad está en el sometimiento a la ley. ¿Pero de qué libertad habla Cicerón?, y sobre todo ¿qué entraña donde es preciso que el sujeto se esclavice? Previsión metodológica: no pretendamos derivar la genealogía libertaria a partir de un sujeto fundante. Fincar libertades “originarias” en un sujeto universal ahistórico, resulta de una ficción liberal típica del siglo XVII que ignora toda perspectiva histórica, tanto de los sujetos como de las libertades a estos atribuidas. En la antigua Roma no hubo necesidad de sujetos originarios ni de ficciones ahistóricas: la libertad está en la historia, y su historia es la historia del poder. El poder en Roma también genera sus propias ficciones sobre su origen, siendo la *libertas* una de ellas. Los romanos del siglo I a.C. piensan históricamente, y parecen muy preocupados en datar sus orígenes: en efecto, cantar la historia de Roma es cantar las glorias del poder. De ahí que la libertad que tanto se alaba, se presente como un fruto de la historia. Podríamos decir (abreviando) que en los

¹⁸⁴ Cicerón, *Pro Cluentius*, LIII, 146.

orígenes de la *libertas* está el poder. Sin embargo, en términos de Cicerón, tal como él lo enuncia, es la Ley la que está en el origen, y es la ley la que hace a los sujetos libres. Ahora bien, la libertad se ha predicado de distintos tipos de sujetos, y en la Roma republicana rara vez de sujetos individuales. Roma es libre. Pero no deja de asaltar la pregunta ¿por qué es libre? Más aún, ¿qué es ser libre?: bajo una serie de génesis discursivas que cruzan la historia romana, podremos identificar algunas fuentes (en todo caso, fuerzas, intereses, preocupaciones de entidades concretas), que contribuyeron a forjar esa densa capa de enunciados libertarios que nos envuelve hasta nuestros días.

3.1 - Del azar a la política

Acaso no sea Cicerón el primero en entender la libertad en el marco de las leyes, pero tampoco esperemos encontrar en la Roma arcaica un complejo teórico que postule una libertad primaria e inherente a lo humano. Ciertamente es que ante la posibilidad de que la libertad fuera previa a las leyes, se generaron numerosos discursos, cuya breve exposición forma el contenido de las páginas que siguen. Por ahora señalemos que la *libertas* ya estaba en disputa desde que Roma era una monarquía: no una disputa entre libres y no libres, sino entre formas de ejercer la libertad, de aprehenderla, vivirla y padecerla. No se trata de detectar en qué momento los sujetos alcanzaron la libertad, sino de esos momentos múltiples, en que la libertad (y las diversas formas que asumió en el discurso) alcanzó y forjó sujetos, de tal manera que hoy en día podamos hablar de “sujetos libres”. Inevitablemente la genealogía del libre sujetado nos lleva al régimen soberano de la ley, que según Cicerón, le dio origen.

3.1.1 - La oscura génesis agraria de un término polémico

Desde los tiempos de la *Pax Romana* se esgrimían valores libertarios al tiempo que el Estado romano extendía sus tentáculos institucionales. Aparentemente Roma recorrió el mismo camino discursivo que las ciudades griegas, pero a diferencia de ellas (y siguiendo el camino de Alejandro) en algún momento, los afanes expansivos comprometieron el estatus aristocrático de los patricios: el problema estalla al asimilar la diferencia. ¿Por qué el Otro iba a resultar un problema para la aristocracia?, y ¿por qué este contacto habría de detonar un conflicto en torno a las prácticas y discursos en que se asentaba la libertad? La historiografía lo mismo que los registros documentales e incluso la etimología pueden sugerir algunas vías de aproximación a los conflictos en que se gestó el discurso libertario. En la Roma antigua se advierte un discurso hegemónico, según el cual la libertad es de los

patricios, los amos, los *pater familiae*, los romanos. Pero ese monopolio se construyó mientras Roma construía su imperio, de manera que la *libertas* no siempre tuvo ese perfil aristocrático. Por otro lado, este discurso patricio se encontró en problemas casi en el mismo momento en que se configuraba: según se plantea, el no romano no podrá ser libre, será *servus*. Sin embargo los dueños de fincas y esclavos cada vez más atentos al comercio mediterráneo, se asocian con comerciantes extranjeros. El *otro* inunda Roma, de una manera cualitativamente distinta a la de los *metecos* ubicados en las ciudades griegas. Incorporar al *otro* resultó provechoso para quienes buscaban mantener riquezas aunque se desdibujara el noble origen, y muchos romanos así lo hicieron. Al inclinarse por la expansión, se despliega un creciente igualitarismo discursivo. Y es entonces que la libertad tendrá que jugarse en los enunciados de la igualdad.

Tenemos así algunas coordenadas que no podremos perder de vista en la construcción de la libertad: igualdad, el patrimonio de los patricios, la seguridad, la ciudad (Roma), la ley. La afirmación igualitarista permitió la conservación de las fortunas, si bien la democracia de la república romana conservaría un innegable talante aristocrático. La república romana se enuncia libre, y por ello celebra en el discurso los disturbios que llevaron a la expulsión de los reyes en 509 a.C. Ignoramos si realmente aquella revolución se emprendió bajo el estandarte de la *libertas*, pero poco importa determinarlo: un discurso hegemónico en la Roma republicana e imperial así lo afirma y debemos preguntarnos cómo fue ello posible. “Los antiguos romanos, los *patres* dieron su vida por la libertad”. Pero ¿cómo es que la *libertas* adquiere esa fuerza semántica, transformadora y trascendente de alcance universal?, es decir ¿cómo es que un enunciado pudo convertirse en un arma tan poderosa? ¿Acaso la libertad siempre es revolucionaria? Ciertamente, la *libertas* latina no siempre tuvo ese poder en el discurso. Y aunque la *libertas* ha estado presente en los discursos del poder en Roma, no siempre lo hizo de la misma manera.

Para un habitante de la Roma del siglo VI a.C. “morir por la libertad” hubiera resultado un discurso del todo incomprensible. Hubo un tiempo en el que libertad era una garantía de cierta protección divina a los ciudadanos. En la Roma arcaica, la *libertas* aludía a la protección que ofrecían las potencias divinas (y su materialización en las leyes) dentro de los estrechos márgenes de la unidad cívico territorial de la ciudad, bordeada por el *pomerium*, franja de tierra tras la cual se reconoce el pleno ejercicio arbitrario de un jefe militar con *imperium*. En este caso libertad es protección. Si algo se opuso estructuralmente a esta *libertas* de la Roma arcaica, no fue la esclavitud sino la fuerza

misma del *imperium*. Pero ¿qué protege?, y ¿a quiénes? Quizá resulte interesante ir aún más atrás en la construcción de este enunciado.

Recordemos que la raíz etimológica del término griego *éleuthería* es la misma que tiene el término latino *libertas*: el indoeuropeo *leudh* “crecer”, es la fuente del latín *liber* (y del gótico *lindan* “crecer”, así como del germánico antiguo *liut*: “persona” o “gente”).¹⁸⁵ Este señalamiento es importante pues alude al papel jugado por la tríada de divinidades conformada por Ceres, Liber Pater (asimilado a Baco) y Libera,¹⁸⁶ de gran importancia en la vida campesina. Se trata de divinidades que protegen la vida, la reproducción, la fecundidad y el crecimiento. Triada terrestre y plebeya cuyos templos se erigieron fuera del *pomerium*, en el Aventino, cuyo culto se opone claramente al de las divinidades del Capitolio, celestes y patricias, con Júpiter a la cabeza. Campesinos frente a guerreros.¹⁸⁷

Quizá convenga aludir a la diferencia que advierte Foucault respecto de las sociedades de pastoreo donde un poder pastoral se avoca al cuidado de la vida de cada una de sus ovejas, frente a las sociedades agrícolas donde el poder se consagra al resguardo de la tierra, el territorio, estructurando un poder guerrero: es Júpiter quien se arroga la defensa de ese territorio, asumiendo la fuerza militar de *imperium*. Frente a él, Liber Pater y Ceres son divinidades de humildes campesinos avocados a trabajar la tierra y cuidar del grano. El historiador Pierre Grimal advierte en ello un sistema de mitades, una urania patricia encabezada por Júpiter (en el Capitolio, adentro del *pomerium*), y una ctónica plebeya patrocinada por Liber Pater (fuera del *pomerium*, en el Aventino).¹⁸⁸ Durante la fiesta que se le dedica a aquella tríada divina, las *Liberalia*, los jóvenes plebeyos celebran el rito de paso que los lleva de la niñez a la juventud, cuando abandonan la *toga praetexta* para asumir la *toga viril*, después de lo cual ofrecían una moneda a la diosa *Iuventus*, su nueva protectora. Entendemos que *liber* se trata de un enunciado ligado a prácticas ajenas a la *civitas*, de campesinos trabajando la tierra. Así pues las *liberalia* aluden a esta vida que crece (de ahí que los niños sean *liberi*). Reproducción, fertilidad, crecimiento son valores todos ellos, que responden a las necesidades e intereses de una vida campesina. Sin embargo, pocos siglos después vemos que la *libertas* ha sido colonizada por la aristocracia

¹⁸⁵ Gómez de Silva, Guido: *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica – Colegio de México, 2004: p. 416.

¹⁸⁶ Ceres, Liber y Libera son análogos a la tríada griega de Démeter, Dionisio y Coré. El templo dedicado a esta tríada divina constituyó un santuario ligado a las labores agrícolas, de manera que era ahí donde los plebeyos en extrema pobreza podían obtener granos, y donde estos se repartían, el *frumentum*. Stanley, Barbet; *The roman goddess Ceres*, ed. University of Texas Press, Austin, 1996: p. 84.

¹⁸⁷ Aludimos aquí a un mundo romano sumamente arcaico, cuyas expresiones ambiguas y poco sistematizadas fueran comunes quizá entre los siglos VIII y VII a.C.

¹⁸⁸ Grimal, P. *Los extravíos de la libertad*, ed. Gedisa, Barcelona, 1998: pp. 47-48.

capitolina ¿Por qué?, ¿qué interés podrían tener los guerreros en un conjunto de valores campesinos? Podríamos responder tentativamente que es la vida, lo que la aristocracia patricia empezó a valorar en relación a la *libertas*. Resulta curioso que tras una epidemia, los patricios introdujeron a la *civitas* aquel culto plebeyo, y confiaron a la *libertas* el cuidado y protección de la vida, sea esta campesina o urbana. Podríamos afirmar que muy antiguamente, la *libertas* romana celebraba el crecimiento y la vida. La salud, *salus*, propio de lo que está intacto, íntegro, será una añeja preocupación romana.¹⁸⁹

Así pues la libertad no es un derecho, sino condición de lo vivo, un don numinoso de Liber Pater, la *libertas*, la vitalidad, el crecimiento. Morir por ella es un sinsentido o, mejor dicho, podría tener otros sentidos: morir por la libertad puede deberse al enojo divino (que causa la muerte) y su desagravio propiciatorio (un sacrificio: el *homo sacer* maldito, entregado como pago). *Sacrificarse* por la libertad tiene entonces un sentido muy distinto. Lo curioso es que el azar de una epidemia introdujo el culto a la *libertas* entre los patricios, permitiendo así un desarrollo semántico del todo imprevisto.

3.1.2 - *Libertas familiar frente al imperium del rey*

Mientras la *libertas* se asentaba con las élites de Roma, el *imperium* se mantuvo como ese poder de muerte propio de quien ejerce el gobierno. Atributo del *rex* es precisamente su poder militar absoluto, el derecho a disponer de la vida y la muerte a todos sus súbditos en tiempos de guerra. Si el *imperium* se ejercía en su plenitud suprimía toda seguridad vital y patrimonial confiada a la *libertas*, por entonces un sencillo agente numinoso (que en el futuro habrá de divinizarse). Siguiendo a Agamben, podríamos entender al *homo sacer* suspendido entre el principio vital de *libertas* y el principio mortal del *imperium*.¹⁹⁰ Este poder de *imperium* opera como un principio disciplinario militar: todo soldado es *homo sacer*, “matable”.¹⁹¹ Luego es posible advertir que la *libertas* no era sino la protección a la vida y al patrimonio que florece en tiempos de paz. Se configuró así la antítesis entre *libertas* e *imperium*, tiempos de paz y tiempos de guerra. Cierto, es una oposición que casi se desprende de la oposición entre campesinos y guerreros, pero la oposición entre tiempos

¹⁸⁹ *Salus*, será la fuente tanto de la “salud” como de lo “salvo”. Se trata de un término que atravesará los discursos romanos, tanto religiosos como políticos de muy variada manera.

¹⁹⁰ Agamben, Giorgio; *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, ed. Pre-textos, España, 1998, pp. 110-111.

¹⁹¹ Cfr. Ávalos, Gerardo; *El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de lo político*, ed. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2006. Así cuando un general romano ha vencido en la batalla, sus soldados le aclaman como “imperator”, lo que no es sino un testimonio a través del cual se expresa la potencia divina. Grimal, P. *op. cit.*, 1998, p. 31.

de paz y tiempos de guerra tiene un sentido ya muy distinto: alude a una situación social específica, un modo de relación, y no ya a un grupo social en específico.

Tenemos que *libertas e imperium* son antitéticos.¹⁹² Destaquemos que la libertad ya no es una preocupación rural y campesina: la adopción de su culto por la aristocracia patricia confió en ella el resguardo de la vida y su seguridad, lejos de los peligros de la guerra. La *pax* rápidamente se identificó con esta nueva *libertas* de tono aristocrático. Pronto la seguridad jurídica, la protección a la propiedad y la familia (y no sólo la vida, la *salus*), figuraban entre los principales dones de la *libertas*. Y ciertamente aún ningún gorro parece simbolizarla.

En ese sentido la *libertas* es una garantía familiar que sólo podrá afirmarse frente al *imperium* (la violencia) del *rex*. Aparece aquí otro término que me parece fundamental en el tramado de la libertad: el *patrimonium*. Cuando aquellos antiguos romanos derrocaron a la monarquía y desarrollaron las instituciones republicanas, difícilmente podríamos decir que compartieran un ideal libertario homólogo a los revolucionarios franceses que en el siglo XVIII destronaron al monarca. Tampoco eran “libres” como lo piensa Cicerón, y ni siquiera lo eran en el sentido estoico del término. Sin embargo, el derrocamiento del año 509 defendía la libertad. Se entiende que cuando el rey Tarquino el Soberbio ultrajó el honor de las familias (su *dignitas*) y llevó el ejercicio de su *imperium* más allá de lo aceptable,¹⁹³ su actuación se enunciara como una profanación contra *libertas*, contra la seguridad y protección del patrimonio. El *imperium* es un problema, no la *libertas*.

Aquel poder de mando absoluto, sólo regulado por los consejeros del rey, fue heredado a los magistrados (luego denominados “cónsules”), tras la expulsión de los reyes, aunque su poder de *imperium* quedaría limitado al año en que ocuparan el cargo. Después, el orden republicano volvió a limitar este ejercicio pero no temporal sino espacialmente. Surge así una nueva determinación de la libertad, una determinación espacial en que la libertad se adhiere a la geografía, evolución ya aludida con la delimitación del *pomerium*: la ciudad, Roma, se identificó con esa geografía sagrada de protección y seguridad vitales. No obstante en caso de guerra, la ciudad debía suprimir la *libertas* en su totalidad.¹⁹⁴

Todo lo que ocurría dentro de los límites del *pomerium* estaba de esta manera protegido por esta libertad. Cualquiera que salga de la ciudad pierde en consecuencia esta

¹⁹² Sin embargo, como veremos más adelante, bajo la Roma imperial, los usos del discurso serán hábiles en hacer convivir “armónicamente” al *imperium*, la guerra, con la *libertas* y la paz, lo que es notable.

¹⁹³ El detonador fue la violación de Lucrecia, una mujer de una honorable familia, a manos del joven Tarquino, miembro de la *gens* gobernante: el noble linaje de esa familia quedó destrozado, pues la deshonra se proyecta a los descendientes e incluso contra los ancestros. Grimal, *op. cit.*, 1998: pp. 24-25.

¹⁹⁴ Grimal, P., *op. cit.*, 1998, p. 30.

protección divina (los auspicios urbanos, la libertad), de manera que los jefes militares que salgan en campaña deben hacer sus particulares auspicios para recuperar esa protección divina y ejercer a plenitud su *imperium* sobre los soldados, cuyos cuerpos y vida están totalmente a merced de la voluntad y capricho de su jefe. El ciudadano que sale de Roma como soldado está lejos de ser libre: su vida está a merced del *imperium*. En el fondo, esa voluntad que domina sobre el jefe militar es otra agencia divina (Júpiter¹⁹⁵), de manera que en la ciudad y en el campo de batalla se despliegan dos agencias no propiamente humanas.¹⁹⁶ Dentro de la ciudad, se entiende que la libertad proyecta su hálito divino sobre el *pater familiae* y sus extensiones, de manera que ni su esposa ni sus hijos (menos aún sus esclavos), todos aquellos que están *in manu* (en “su mano”, bajo su autoridad) son “libres” (en el sentido moderno del término), aunque sí gozan de esta protección: la familia es un solo cuerpo con el padre a la cabeza (única figura *visible* divina y jurídicamente), de manera que cualquier atentado en contra de los hijos (*liberi*), es un atentado en contra del *pater familiae*, es decir en contra de la libertad.¹⁹⁷ Por paradójico que nos resulte, quitar los amarres al esclavo ajeno constituiría un atentado contra la libertad.

Se puede decir entonces que *libertas* es un principio divino que se desplazó de la seguridad vital (la salud y el crecimiento), a la protección patrimonial (el honor, la propiedad), y cuya esfera de acción se desplazó de la comunidad agraria al fuero familiar. En este caso “libre” no es en la Roma monárquica un adjetivo atribuible a un sujeto individual, sino a un grupo familiar en su conjunto.¹⁹⁸ Podríamos en síntesis reconocer que la *libertas* sigue protegiendo la integridad, tanto vital (*salus*) como patrimonial: lo que está unido, íntegro, es lo que está libre. En adelante la integridad se enunció como “propiedad”.¹⁹⁹ Separar, fragmentar, dividir, violentar, implica destruir la libertad. Por eso

¹⁹⁵ *Ibid.*, 1998, p. 31. Cabe señalar que la simple etimología del “rey de dioses” entre los romanos, revela su importancia central: Júpiter, del indoeuropeo *djeu-pter* (“dios – padre”), dio origen al latín *Jovis – Pater*, justamente una divinidad primaria en función de la cual es factible entender a la guerra, la fuerza, como principio del cosmos. Gómez de Silva, Guido: *op. cit.*, 2004: p. 402.

¹⁹⁶ Frente a la facultad deliberativa que distingue a la democracia griega, los políticos romanos durante los primeros siglos de la República, e incluso después, ofrecen un testimonio, en cada una de sus intervenciones, de la disposición de alguna potencia divina. Las decisiones tomadas en el Senado, tanto como en el campo de batalla, obedecen a una voluntad no humana. Por tal motivo, la libertad tal como se la entiende hoy en día, tanto en su expresión “positiva” como “negativa”, no existe en la Roma antigua.

¹⁹⁷ Grimal, P. *op. cit.*, 1998, p. 24.

¹⁹⁸ Tan es así que un *pater familiae* en apuros económicos, podía vender a su hijo como esclavo. Por su parte, el Estado se mantenía enfáticamente ajeno a la vida familiar. Grimal, P., *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes*. Ed. Paidós, Barcelona., 1999, p. 86.

¹⁹⁹ De ahí que atentar contra la propiedad privada entrañe atentar contra la libertad, tesis que encontró nuevo asidero en el liberalismo burgués moderno. Sin embargo la gran distancia entre una concepción y otra es que mientras que para el discurso liberal contemporáneo la propiedad es un *efecto* de una libertad que le precede (una libertad individual originaria y abstracta), en la antigua Roma la propiedad es característica y condición de la libertad misma, es decir de aquello a lo que pertenece, lo que integra.

un soldado que sale de la ciudad, que ha sido arrancado de su familia (como *homo sacer*, un *separado*) no sólo ha perdido la libertad: su familia también lo ha hecho (de ahí la resistencia de las *gens* al *imperium* del rey que les fragmenta y despoja). En este sencillo planteamiento se advierte una discontinuidad que será de gran importancia en la génesis de la libertad en Occidente: mientras que en la *pólis* griega los intereses y la virtud de los ciudadanos se traducen discursivamente en los intereses y virtudes de la *pólis*, identificando los fines y el destino de unos y otros, la *libertas* latina empezó por estructurar un horizonte de acción claramente opuesto al del rey. En la Roma monárquica los fines de los ciudadanos pasan por el enfrentamiento con los fines del monarca. Esa distancia se mantuvo durante la República e incluso después. Podríamos decir que mientras los griegos hacían derivar del todo las partes (mediante un principio único y originario),²⁰⁰ con los romanos sucede al revés, que de las partes derivan el todo. En ese sentido, Roma se debe a los romanos.²⁰¹ Ciertamente Roma había surgido de la fusión de barrios (*tribus*) y tenía en su núcleo mítico a las familias patricias, los clanes aristocráticos que preexistían a la *urbs* de Roma, los que desde siempre se resistieron a todo intento por integrar la *civitas* entre gobierno y ciudadanos, al modo unitario de la *pólis* griega.²⁰² Ningún discurso filosófico lograría empatar eficazmente los intereses privados con los intereses de la *civitas*, sino que por el contrario, cuando se hizo sentir el influjo de la filosofía helenística, lo hizo en beneficio de esas familias *frente* al *imperium* del monarca: *gens* ciudadanas antes que la ciudad misma.

De ahí el talante aristocrático que revestirá el discurso de la *libertas* romana durante varios siglos, como un privilegio hasta cierto punto en constante fricción con el ejercicio del poder político.

3.2 - Una *libertas* plebeya: los laberintos de la igualdad

Partamos del supuesto de que la defensa de la integridad patrimonial se enunciaría como defensa de la libertad. Tenemos que las fuerzas que se enfrentaban a la autoridad

²⁰⁰ Así por ejemplo Aristóteles: "...la ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte...". *Política*, 1253 a 19 y 25. Claro está, Aristóteles entiende que la *pólis* se originó "por naturaleza" en función de una finalidad, un *telos* (la realización perfecta de lo posible), de manera que es anterior al hogar individual no en términos cronológicos sino lógicos: la naturaleza primaria de la *pólis* (*physei próteron*) se debe a que el todo es primario en relación a sus miembros. Ver Düring, Ingemar; *Aristóteles*, ed. UNAM-IIF, 2005; pp. 736-737.

²⁰¹ De ahí la peculiaridad del Derecho romano como "derecho de gentes", de familias, de particulares.

²⁰² Por ello no se puede homologar así como así la larga tradición práctico-ideológica de las *pólis* griegas, con el ensayo coyuntural de Roma: los términos *pólis*, *polites* y *politikos* aluden a una práctica de convivencia integral y autonómica que está ausente de los términos latinos *civitas*, *civis* y *civilis* con que normalmente se les traduce.

monárquica (las fuerzas del comercio que prosperaron en el contexto alejandrino, los caballeros) encontraron en la *libertas* el principal antídoto contra lo arbitrario. La libertad pasó de ser una agencia divina protectora a un principio de resistencia al poder.²⁰³

3.2.1 - Hacia la sustancialización de la política

Resistir al poder, novedoso encuadre de la *libertas* convertida en noción jurídica. Movimiento legal que reforzó cierta personalidad no sólo jurídica de la libertad: ésta se personificó en un numen femenino, *Libertas*, potencia divina cuyos rasgos particulares aún son difusos, pero a la que se empezaron a consagrar diversas ofrendas.²⁰⁴ Tal es el contexto en el que una oligarquía latina que prosperaba con el comercio y se servía de la mano de obra esclava, encontró cada vez más incómoda a una monarquía etrusca que se reservaba la facultad divina de ejercer el *imperium*.

Fueron estos ricos comerciantes entregados a las artes de la navegación, los únicos capaces de mantener económicamente una caballería.²⁰⁵ La riqueza se impuso y algunos plebeyos destacaron como miembros de los *equites*.²⁰⁶ Será de este impulso ecuestre que surgirán las voces partidarias de la equidad, los planteamientos igualitaristas que los plebeyos habrán de oponer a la aristocracia patricia.²⁰⁷ Por ahora destaquemos que con el advenimiento de la República, estos caballeros hicieron de los gemelos Cástor y Pólux, la asimilación de los Dióscuros (montados a caballo), sus patrocinadores divinos. Es así que los Dióscuros se convirtieron en el principal emblema político mientras los acaudalados

²⁰³ Curiosamente las tres ocasiones en que Ceres solía ser ofrendada, enmarcan esa atención a la preservación del patrimonio, en contra de cualquier desintegración y en contra de la arbitrariedad: Ceres protege (según Tito Livio), “contra el divorcio injustificado”, contra la “violación a la sacrosanta *dignitas* tribunicia”, y “contra la tiranía”. Stanley, Barbette; *op. cit.*, p. 83.

²⁰⁴ El añejo vínculo con la prosperidad agraria se habría transformado para este momento. En todo caso, Liber Pater es ahora para los plebeyos un referente político que personifica un enfrentamiento con la aristocracia patricia.

²⁰⁵ Desde el reinado de Servio Tulio, los *equites*, los caballeros, conformaban una poderosa fuerza militar creada gracias a la riqueza (que en un principio estaba conformada básicamente por *patricios*).

²⁰⁶ Básicamente, no había otra forma de convertirse en caballero que dedicándose al comercio (lo que implicaba mantener flotas navales). Los patricios, que gozaban de latifundios agropecuarios, encontraban indigno dedicarse al comercio, de manera que dejaron en manos de los caballeros las empresas comerciales. Después, acaparando ese poderoso nicho económico, los caballeros hicieron aprobar una ley en el 220 a.C. que prohibía expresamente a los senadores tener grandes flotas navales, lo que les impedía convertirse en miembros de las *societates publicanorum*. Por su parte, el Senado se encargó de regular estrictamente las actividades comerciales y la carga impositiva que los caballeros debían al Fisco. Pendón Meléndez, Esther; *Régimen jurídico de la prestación de servicios públicos en Derecho romano*; ed. Dykinson, Madrid, 2002; pp. 73-74.

²⁰⁷ Por sugerente que parezca no hay, según los especialistas, afinidad etimológica entre *aequus* (“igual”), fuente de *aequalitas*, y *equus* (“caballo”), fuente de *equites*, los caballeros que irónicamente propugnaron con sus riquezas, por un cierto tipo de igualdad. Ver Gómez de Silva, Guido; *op.cit.*, 2004: pp. 239, 261.

caballeros romanos se resistían a la arbitrariedad del rey.²⁰⁸ Fueron ellos los artífices de la *libertas* como arma política de resistencia. Resistencia al poder monárquico, resistencia a la jerarquía senatorial.

Tras la rebelión que expulsó al rey Tarquino el Soberbio del gobierno y consagró un orden republicano en el 509 a.C., *libertas* vino a identificarse con un orden político afín a los intereses plebeyos, es decir la República, al tiempo que los Dióscuros aparecieron como las entidades divinas que protegerían esta nueva Roma. Vemos entonces un nuevo desplazamiento que acerca a la *libertas* con una forma de gobierno. Que hayan sido caballeros en muchos casos de origen plebeyo, los “defensores” de *libertas*, implicó una nueva tensión en el seno de los discursos libertarios: la igualdad de unos frente al énfasis aristocrático de los otros. Para el siglo III a.C. después de la segunda guerra púnica contra Aníbal, los caballeros conformaron las *societates publicanorum*, formadas básicamente por emprendedores hombres de negocios, enfrascados en una tensa rivalidad con los senadores patricios, en quienes había recaído la *auctoritas* (y el gobierno) tras la desaparición del rey. En ese contexto helenístico, los Dióscuros se fundieron con el culto misterioso de los Cabiros,²⁰⁹ aquellos gemelos que también eran dioses protectores de los navegantes.²¹⁰ Desde entonces el *pilleus*, el gorro frigio de los Cabiros se consideró una evocación más de los Dióscuros, y pasó a formar parte de la iconografía tanto de los marineros como de la caballería romana.²¹¹ Eventualmente lo será también de la *libertas* plebeya.

Claramente en la rivalidad que se gesta entre riqueza y linaje, se advierte en los discursos una disputa por Roma. ¿De quién es Roma, de sus *gens* fundadoras o de quienes la defienden? Discursos del origen contra discursos de la utilidad. Lo cierto es que Roma “es libre”.

²⁰⁸ Grimal, P. *op. cit.*, 1999: p. 213.

²⁰⁹ Originarios de Frigia, los Cabiros era una pareja de dioses (representados junto con estrellas o bien ataviados con un gorro), vinculados a la fertilidad y a la protección de los marineros. Gozaron de un culto misterioso asentado en Samotracia, que luego se difundió por el Mediterráneo oriental. Aparentemente el gorro que los caracteriza llegó de Frigia como parte de los rituales de iniciación en los misterios de los Cabiros. Hacia finales del siglo IV a.C. fue común que se les identificara con divinidades gemelas tales como Cástor y Pólux, o bien con Rómulo y Remo en Roma.

²¹⁰ Según algunos, fue así que el *pilleus* de los Dióscuros se convirtió en un ícono de la vida pública romana, si bien aún no se establece vínculo alguno de este gorro como metáfora de la libertad. En el siglo V a.C. se aceptaba que los Dióscuros (normalmente representados montados a caballo), eran los protectores de Roma. Luego fue que les añadieron los gorros frigios. Ver Savio, Adriano y Elena Bagi: “Un viaje desde Oriente al Occidente: el *Pileus*, del gorro de los Dióscuros al símbolo de la Libertad”, en *XIII Congreso Internacional de Numismática*. Actas, Madrid, 2003; Carmen Alfaro Asins, Carmen Marcos Alonso, Paloma Otero Morán (coords.), Vol. 1, 2005: p. 588-589.

²¹¹ Recordemos que el gorro también era atributo de la diosa Cibeles y su consorte Atis, divinidades de origen frigio, de la Naturaleza y la fertilidad, así como de la muerte y resurrección.

3.2.2 - Libertad: ¿es de Roma o de los romanos?

Siendo que Roma se debe a los romanos, *libertas* en este contexto habrá de aplicarse al estatus de un ciudadano como tal, mientras que la *civitas* denota la relación de éste para con la comunidad.²¹² Esto es, los romanos son libres porque *pertenecen* a Roma, forman parte *integral* de la *civitas* (como un todo) y ningún poder los ha separado.²¹³ No obstante, dado que Roma es *res pública* se autogobierna. A Roma ha llegado el ideal de la *autarkeia* helenística, y los caballeros, lo mismo que el Senado, entienden a la *libertas* como *causa sui*. La libertad de la *civitas* es condición de la libertad de los ciudadanos, y no cualquier *civitas* es capaz de eso. Sólo si se es ciudadano romano se es libre, luego cualquier extranjero es no-libre (esto es sin seguridad ni control alguno sobre su salud, ni de su cuerpo, ni de sus posesiones: un “esclavo”). Se hace cada vez más manifiesto el vínculo entre libertad y ciudad como enunciaciones de la misma cosa.

Abogar por la ciudad es abogar por la libertad, tal como lo preconizaron los ministros romanos que premiaron con la libertad y la ciudadanía a un esclavo (presuntamente de nombre Vindicio) por haber delatado el plan de unos jóvenes aristócratas que proponían rebelarse contra la recién fundada república y restablecer la monarquía. Así “se recompensó al delator con dinero del tesoro público, con la libertad y con la ciudadanía. (...) Desde entonces se siguió la norma de que esta forma de concesión de la libertad conllevase el derecho de ciudadanía”.²¹⁴ El esclavo que gana la libertad desafiando a los aristócratas en beneficio de la *patria*, marcará el trayecto discursivo de la política romana de los próximos siglos: expansionismo, inclusión, homogenización y hegemonía. Sea que se trate de plebeyos o de extranjeros, el poder pasa por la producción de enunciados legales a través de los cuales se inscribe una guerra. Será el primer esbozo de una cruenta lucha que en lo sucesivo enfrentará a los “optimates” contra los “populares”.

El orden republicano cobija ese desplazamiento de la patria a la libertad. Así por ejemplo, si el asesinato del rey se insertó discursivamente como una práctica de defensa de la patria, tal como Bruto la enunciara (“Todo hombre es magistrado cuando se trata de

²¹² Al amparo de la ley, “la libertad del ciudadano y la libertad interna del estado” son “aspectos diferentes de lo mismo”. Wirszubski Ch., *Libertas as political idea at Rome during the late Republic and early Principate*, ed. Cambridge University Press, 2007; p. 3.

²¹³ Sin que ello anule la tensión constante que atraviesa a la sociedad romana entre los privilegios de las *gens* y la *civitas*. De manera que el todo no está por encima de las partes, sino que se debe a ellas.

²¹⁴ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, ed. Gredos, Madrid, 2006: Libro II, 5, 9-10. Se trata de la manumisión del tipo “libertad vindicia”, aquella que premia el acto cívico. Resulta irónico que uno de esos jóvenes conspiradores, era hijo de Bruto, quien fuera el “padre libertador” de Roma que expulsara a los Tarquinius del poder. Entre sus argumentos figura la igualdad como la principal amenaza a la libertad: “La situación igualitaria presente les hacía echar de menos aquella situación privilegiada, y se quejaban entre sí de que la libertad de los demás había redundado en esclavitud para ellos...”. *Ibid.*, Libro II, 3, 3.

salvar a la patria”, frase que se convertiría en una máxima), en un extraño giro discursivo, la insurrección que expulsó a los reyes de Roma se esgrimió “en defensa de la libertad”: ¿cómo fue que la defensa de la patria (el patrimonio, el honor, la familia) se convirtió en “defensa” de la libertad? Entender este desplazamiento es importante puesto que desde entonces se desata una intensa génesis discursiva que se propone “defender” la libertad, “protegerla”, así como el compromiso moral de luchar en contra de cualquier “peligro” para la libertad, aún cuando para ello sea necesaria la guerra. Ello constituye una notable transformación en relación a lo que la libertad aludía algunos pocos años antes: aquella fuerza *protectora*, que ofrece seguridad y paz, deviene condición que debe ser *protegida*, incluso con las armas: si antes la libertad defendía la vida, ahora debe ser defendida con la muerte.

Podríamos suponer que es el patrimonio, la integridad lo que se defiende, pero esta defensa comprende algo más: un horizonte, una libertad proyectiva que ya no acude a la *libertas* como una potencia protectora sino como una condición de la existencia, escurridiza, que es preciso defender. Así, aún cuando Tarquino Colatino había luchado junto con Bruto, para derrocar al rey (su tío, Tarquino el Soberbio) y había pugnado por instaurar la República, según parece a los historiadores romanos, su nombre “no era grato” y se consideró un mal augurio, un “peligro” para la libertad. ¿Acaso no el único adversario de la *libertas* era el *imperium*? Pues los historiadores y filósofos romanos de los siglos posteriores encuentran que la libertad puede estar “en peligro” y es susceptible de ser protegida incluso de los nombres nefastos: Tarquino Colatino fue desterrado (en defensa de la libertad). ¿De qué se protege la libertad? de la tiranía. Ciertamente, de la mano del comercio han llegado algunas voces de Grecia: la *éleuthería* como facultad deliberativa autónoma se filtra en la *res pública* de Roma. Sin embargo, a diferencia de la *éleuthería* griega, la *libertas* romana no es tanto la práctica deliberativa en sí, sino la *condición* derivada de un modo de gobierno: un modo de *ser* (libre) que responde a un modo de *hacer* (republicano), dimensión ontológica que los griegos difícilmente empataron con la democracia.²¹⁵ La república “protege” entonces esa condición de la existencia, y un cambio en la forma del gobierno anula esa condición. El nuevo régimen discursivo establece que cualquier rey por el solo hecho de serlo, es un tirano. Así lo expresa Cicerón: “Tenéis, pues, el primer ejemplo de tirano; los griegos quisieron designar con este nombre al rey

²¹⁵ Recordemos que *democracia*, de *démos* (“pueblo”) y *kratos* (“fuerza”, “poder”), alude a una “fuerza” del pueblo, en términos peyorativos para distinguirla propiamente del “gobierno” (*arkhós*, “gobernante”, “autoridad”).

injusto; nosotros llamamos reyes indistintamente a todos los que ejercen por sí solos una autoridad perpetua”.²¹⁶ No se trata de un enfrentamiento entre la virtud y el vicio, sino de un enfrentamiento “formal”: la República es la única forma de gobierno que podrá darse Roma. Fue entonces que se estableció la sinonimia entre rey y tiranía, y entre *libertas* y República.

Aparentemente una libertad abstracta y trascendente había empezado a forjarse, desplazando aquella otra libertad asociada a la protección y seguridad del patrimonio familiar. Retornemos a aquel evento de finales del siglo VI a.C. en que Bruto empezó a repetir en la asamblea un juramento inédito: “no se consentiría que hubiese en Roma rey alguno ni persona que representase un peligro para la libertad”. A juicio del orador, “el pueblo romano no cree haber reencontrado la libertad plena; [ya] que la estirpe real, que el apellido real está todavía en la ciudad e, incluso, en el poder; que esto es un estorbo, un obstáculo para la libertad”.²¹⁷ Así desde el 509 a.C. los romanos hablaron de “libertad”. Sin embargo tal como quisieron creer los historiadores romanos posteriores (como Tito Livio), los romanos que derrocaron al rey aparentemente luchaban en pos de un ideal abstracto (una *libertas* helenizada como *causa sui*) advirtiendo con ello, un largo trayecto en el que la historia de Roma es también la historia de la libertad, otra forma de enunciar la República para la cual es preciso estar preparados:

Voy a exponer a partir de ahora la historia política y militar del pueblo romano libre, sus magistraturas anuales y el imperio de las leyes, más fuerte que el de los hombres. (...) y no cabe duda de que el mismo Bruto, que tanta gloria alcanzó expulsando al tiránico rey, lo habría hecho con gravísimo detrimento del Estado, si, llevado por el ansia de *una libertad para la que todavía no había condiciones*, hubiese arrebatado el poder a alguno de los reyes precedentes.²¹⁸

La libertad se conquistó en el momento preciso en que *debía* hacerlo. De haberlo hecho antes, “la discordia habría destrozado a un Estado en la infancia aún, al que una serena moderación en el ejercicio del poder arropó y desarrolló hasta hacerlo capaz de asimilar el preciado fruto de la libertad en la plenitud de sus fuerzas”.²¹⁹ Se entiende pues que la libertad es cosa de adultos y hay que estar preparado para sostenerla: sus magistraturas anuales, sus leyes. La libertad es fruto de la madurez y del autocontrol: se trata de los inicios de un régimen de enunciación libertaria “romano estoico”. Por cierto, tanto para

²¹⁶ Cicerón, *Sobre la República*, Libro II, XXVII.

²¹⁷ Tito Livio, *op. cit.*, Libro II, 2, 3-6.

²¹⁸ Tito Livio, *op. cit.*, Libro II, Cap. 1, 1-3. Subrayado es mío.

²¹⁹ *Ibid.*, Cap. 1, 6-7.

Tito Livio como para Tácito el nombre de Bruto aparecerá ligado al derramamiento de sangre en pos de la libertad: Tarquino el Soberbio, el último de los reyes romanos fue asesinado por Bruto, el “libertador de Roma”. Siglos después, otro Bruto asestaría otro golpe mortal contra otra amenaza a la libertad, Julio César.²²⁰ Nombre es destino: el destino de Bruto es liberar a Roma de sus tiranos.²²¹ Y aunque se trata de dos acontecimientos históricos distintos, en el discurso libertario hegemónico de Tito Livio son una misma cosa puesto que ambos buscan alcanzar, preservar o recuperar una “escurridiza” libertad.²²²

Recordemos cómo es que se enunció el destierro de Tarquino Colatino, compañero de lucha de Bruto, “en defensa” de la libertad. Sin embargo, para los historiadores romanos adscritos a un nuevo régimen de enunciación, ese mismo acto impone una relación de sinonimia para la cual libertad es República. Así cuando Porsena, respetado rey etrusco de Clusio, se aprestó a defender a Tarquino el Soberbio y restablecer su trono, una embajada de senadores romanos le hizo saber que el pueblo y el Senado de Roma²²³ no podían aceptar más reyes:

...lo que él pedía iba en contra de la libertad del pueblo romano, y Roma, si no quería franquear ella misma la entrada a su propia ruina, tenía que decirle que no a quien no quería negarle nada. Roma no era una monarquía, sino un Estado libre; en su ánimo había calado la resolución de abrir antes sus puertas al enemigo que a los reyes; había un deseo unánime de que el final de la libertad en Roma fuese también el final de Roma.²²⁴

Ese “deseo unánime” encaja mal con el tradicional discurso aristocrático que tenía a la libertad como un privilegio familiar. En realidad, Tito Livio escribe para sus contemporáneos, para aquellos que han claudicado ante ese “deseo unánime” (del pasado) por mantener la libertad en Roma. Lo que Tito Livio siglos después recupera (escribe en el

²²⁰ Se trata de uno de los conjurados que asesinaron a Julio César en el año 44 a.C., de nombre Bruto y para el cual “nombre es destino”: en su nombre estaba la defensa de la libertad (esto es, del régimen republicano), y el deber patriota de asesinar al tirano. Bruto es libre no porque haya “decidido” matar a César, sino porque se ajusta irremediamente a este orden cósmico, en el que se reconoce la plena identificación de su propia existencia y actuación con el orden republicano, mediante el cual el destino y deber de Bruto es ser libre (y combatir la tiranía).

²²¹ Es curioso que algunas monedas celebren ambos tiranicidios recurriendo a la imagen no de Libertas, sino de Ceres, ligada a ella por Libera. Stanley, Barbette; *op. cit.*, p. 100.

²²² Así lo hace Tácito, quien escribía sus *Anales* a principios del siglo II d.C. La frase con que principia su obra afirma de manera contundente: “La ciudad de Roma estuvo al principio bajo el poder de los reyes; la libertad y el consulado los estableció Lucio Bruto. (Tácito, *Anales*, Libro I, Cap. 1.1). Cabe destacar cómo es que Tácito identifica a la *libertas* latina con la república.

²²³ *Senatus Populus Que Romanus*, el “Senado y el Pueblo de Roma” pareciera ser una fórmula unitaria, pero que en su propósito revela su fracaso: el Senado y el Pueblo (*populus*), patricios y plebeyos aparecen unidos porque están separados, siendo su única convergencia la oposición al *imperium*.

²²⁴ Tito Livio, *op. cit.*, Libro II, Cap. 15, 2-3.

siglo I d.C.), es el eco de un poderoso régimen de enunciación en el que la *libertas* no sólo es sinónimo de República, sino de la misma Roma: en efecto, tras la caída de la monarquía los discursos establecieron la identificación de Roma con la libertad en tanto que *res pública*. Tenemos ahora una *práctica de libertad* que se sostiene en el modo de vida republicano, y que se predica de las asambleas centuriatas, el *populus*²²⁵ en tanto que compuestas por ciudadanos. Votar y ser votado, he ahí las nuevas prácticas de libertad firmemente atadas al orden legal.

Tanto la plebe como la aristocracia patricia enuncian sus libertades en este marco institucional que les permite negociar, aspirar a cargos, competir en pos de la *dignitas*. Tal es uno de los sentidos más vinculados con esta búsqueda de honor, la capacidad (el lujo) de disfrutar la buena vida, el *otium*. Desde luego, el disfrute de esta *otiosa dignitas*, entraña la posibilidad práctica de ejercer con libertad los derechos republicanos.²²⁶ Desde luego el *otium* (como práctica de libertad) sólo podrá florecer en la estabilidad política.

Ahora Roma, sus instituciones y libertades, es creación de sus ciudadanos, sus tradiciones y sus leyes. Después de todo “Si Roma existe es por sus hombres y sus hábitos”.²²⁷ Es así que una nueva correlación de fuerzas hace que la libertad se convierta en el atributo primordial, un derecho imprescindible de todos sus ciudadanos: el enriquecimiento de esos plebeyos dedicados al comercio arrancó a la aristocracia patricia la enunciación de la *libertas* y la redistribuyó entre sus habitantes como una condición ciudadana, propia de Roma. Podríamos decir que a través de la *libertas* se está enunciando al poder. Ahora cualquier soldado en campaña no sólo se sabe libre sino que lucha en defensa de su libertad. Aquel discurso de la utilidad dio origen a un discurso de las formas: una nueva forma, el *modo* republicano,²²⁸ devolvió a los plebeyos la facultad discursiva de la *libertas*, aunque de una manera radicalmente distinta al sentido que tenía en el contexto de aquellas fiestas campesinas de la *Liberalia*.

²²⁵ La *centuria* es una nueva unidad organizativa de la sociedad que tras las reformas de Servio Tulio en el siglo VI a.C., sustituyeron a las unidades más arcaicas, las “tribus” (*plebs*). Cuando las tres asambleas tribunicias fueron sustituidas por las cinco clases centuriatas (ordenadas en función de la antigüedad y riqueza), fue que según la tradición, empezaron a operar los “comicios centuriatos”, la democracia republicana. Grimal, P., *op. cit.*, 1999: pp. 24-27.

²²⁶ Cicerón; *Pro Sestio*, 98. Citado en: Wirszubski, Ch. *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and early Principate*, Cambridge University Press, 2007 [1950]; pp. 94. (Traducción del inglés).

²²⁷ Verso latino citado por Cicerón, *Sobre la república*, Libro V.

²²⁸ Cabe destacar que el complejo entramado de relaciones de poder y la dinámica social que había desatado la riqueza, entrañaba la constante modificación de las costumbres, la innovación institucional y todo un conjunto de “modos” nuevos. Tal es el origen de la *modernitas* romana, el *modus* innovador tan despreciado por la moral romana tradicional partidaria del *mos maiorum*, las costumbres de los mayores.

El culto a Liber ahora se enmarca en un contexto de clara oposición entre plebeyos y patricios, de manera que el templo de Ceres-Liber Pater-Libera, devino santuario donde los plebeyos podían refugiarse de la compulsión legal a cargo de los magistrados patricios, un asilo político patrocinado por Ceres (el *asylum Cereris*) en que los acusados ganaban tiempo mientras los tribunos de la plebe preparaban su defensa legal.²²⁹ Es probable que la filosofía helenística haya llegado a Roma con su democrática exaltación de la *éleuthería*,²³⁰ que los romanos identificaron con aquella diosa consagrada a la aristocrática protección patrimonial, la *libertas*. Nuevo énfasis que ahora enfrentará a la *libertas* ya no con el ejercicio del *imperium* sino con el problema de la igualdad. Fue entonces que lo contrario a la libertad se formuló legalmente: su opuesto radical se identificó con la esclavitud (legal).

Aparece entonces una pareja de opuestos discursivos de largo alcance: libertad – esclavitud. Como veremos el *servus* romano es muy distinto del *doulos* griego. Páginas atrás vimos que la *éleuthería* guardaba estrecha relación con el *lógos* y la democracia, en tanto que la relación del *doulos* con la *physis* se fue acentuando. En la Roma antigua la *libertas* era una garantía frente a la arbitrariedad y la violencia (el *imperium*), mientras que el *servus* (el enemigo, el derrotado), irá estrechando sus vínculos con la *lex*. La asimilación de la filosofía helenística parece haber revolucionado la relación entre estos términos, de manera que la *lex* se iría identificando con la *physis*, la naturaleza, en tanto que para algunos la *libertas* se fundiría con la *res pública*. Efecto de ello será un renovado énfasis por la *aequalitas*. Lo esclavo habrá de reformularse en este nuevo juego de términos: naturaleza, ley, igualdad.

Hacia el siglo III a.C. la vieja aristocracia romana no acogió la filantropía helenística de manera unívoca: como veremos, el énfasis en la *virtus* es homologable a la atención helénica por el *lógos*, mientras que su antiguo celo por la seguridad vital y la protección (que se había identificado con la *libertas* desde antes del giro plebeyo republicano) se enunciaría como una apuesta por la *pax*. Se añade así a la tensión existente

²²⁹ Divinidades tales como Ceres, Liber Pater (Baco) y su hija Libera (asimilada a Proserpina), vinculados con la fertilidad, la resurrección y demás fuerzas ctónicas (cuyos templos también estaban ubicados fuera del *pomerium*), no sólo fungieron como protectores de la plebe (al punto que todo Tribuno de la plebe estaba bajo la protección de Ceres), sino que también fueron venerados por esclavos y libertos, pues era ahí donde los libertos acudían para dar gracias por haber sido manumitidos. Stanley, Barbette; *op. cit.*, 1996: pp. 85-86.

²³⁰ Recordemos que de esta época data la introducción a Roma del culto a Cibele y su consorte Atis, divinidades frigias de la Naturaleza y la fertilidad, ataviadas con el *pilleus*. Quizá la asociación griega de Artemisa (diosa de la cacería, los animales salvajes, la fertilidad y demás fuerzas naturales) con la democrática *éleuthería*, haya contribuido iconográfica y semánticamente a que los romanos identificaran aquella *éleuthería* de Artemisa, con el gorro frigio propio tanto de los Cabiros como de Cibele y Atis. Lo cierto es que el culto a Artemisa en Roma se fundió con el de Diana, la cazadora, cuyos templos por cierto (el primero construido fuera del *pomerium*, por tratarse de una diosa extranjera), sirvieron al igual que Ceres, para dar asilo a los esclavos que se protegían en ellos. Ver Grimal, *op. cit.* 1998, pp. 47-48.

entre lo público y lo privado (cuyo enfrentamiento inició como una defensa de la seguridad patrimonial), una nueva tensión que atravesará al discurso libertario, entre la virtud y la igualdad. Podríamos preguntarnos cómo es que la igualdad se asimiló a la libertad, tal como hoy lo asume el discurso liberal moderno, mas para ello es preciso rastrear las transformaciones ocurridas en un mundo claramente jerarquizado como el romano, uno de cuyos discursos fue justamente el haber establecido este empate entre la libertad y la igualdad.

Lo que aquellos jóvenes aristócratas delatados por el esclavo en los albores de la República romana no habían terminado de entender, no es que el pueblo romano “alcanzaba” por fin su libertad, sino que la libertad, en tanto que discurso legal y formalista, había alcanzado al pueblo romano. Otros aristócratas sí advirtieron en cambio, que su preeminencia (su “libertad” dirían ellos) no sería amenazada por esta libertad del pueblo en tanto que se conservaran las *formas* adecuadas para manifestar dicha preeminencia. El político romano sabrá jugar con habilidad ese doble fondo del discurso, cediendo magnánimamente facultades legales para celebrar en el discurso la libertad del pueblo romano. En este sentido la creciente aparición de la igualdad en el discurso es un correlato jurídico, legal y formal, que no deberá empatarse necesariamente con las prácticas en que esa antigua desigualdad se seguiría reproduciendo bajo el principio de la virtud y el carisma personal. Tal fue de hecho el primer gesto con que se instituyeron las leyes de las Diez Tablas²³¹: los decenviros, “diez hombres” investidos con el poder de administrar justicia, se conducían “como reyes” sin que principio legal alguno pudiera apelar sus resoluciones. Bastó el hallazgo de un crimen cometido por uno de ellos (Sestio) para que otro decenviro (Gayo Julio) lo enjuiciara en “voz del pueblo”, a expensas de sus propios derechos legales en pos de la libertad pública.²³² Se administró así “presta justicia, tan pura como emanada de un oráculo, por igual a grandes y pequeños...”. La redacción de las leyes de las Diez Tablas se leyó en asamblea para que todos por igual, pudieran enmendarlas como quisieran: “habían equiparado los derechos de todos, grandes y pequeños, pero que más valía la capacidad y la sabiduría de una multitud”.²³³ Se asienta así el principio de *igualdad ante la ley*, que desde luego no se propone desconocer las desigualdades de jerarquía, entre “grandes y pequeños”.

²³¹ A estas diez tablas de leyes se añadieron poco después otras dos, las Doces Tablas con que se gobernaría durante los siguientes trescientos años.

²³² Así pues “el decenviro Gayo Julio demandó a Sestio y se convirtió en acusador ante el pueblo de un delito que según la ley debía juzgar, y cedió al pueblo sus derechos para incrementar la libertad pública a expensas del poder de su magistratura”. Tito Livio, *op. cit.*, Libro III, 33:10.

²³³ Tito Livio, *Ibid.*, 34: 1-3.

Ciertamente el modo de vida republicano encajó bien con el proyecto igualitarista de los plebeyos, pero como podremos ver, los patricios encontraron también en el orden republicano una forma de gobierno en la que pudieron incrustar su renovado discurso sobre las virtudes (y la *dignitas*). Que la aristocracia romana exalte sus virtudes es previsible, ¿pero de dónde y por qué impulsaría la igualdad? Recordemos que la aristocracia romana se servía de mercaderes y agentes comerciales extranjeros gracias a los cuales podían proteger e incrementar su patrimonio más allá de los límites de Roma. La inclusión de extraños y “nuevos ricos” empezó a suscitar un problema en la lógica patrimonialista ancestral. Los extranjeros presentaban una condición legal ambigua, pues como *hostes* no dejaban de ser considerados como potenciales enemigos (esclavos). Esta gente marginal de acuerdo con el orden legal, se sustraía de todo control gubernamental en tanto que la ley “era ciega” ante ellos. Convertirlos en *clientes* fue una estrategia discursiva mediante la cual la libertad (y la ley) podría colocarlos bajo su escrutinio y formar parte de ese régimen de “lo visible”.²³⁴ Sólo de esa manera podían adquirir y administrar sus propios bienes, formar alianzas comerciales y recibir una personalidad jurídica. Bajo el rostro luminoso de un *patrocinador*, su “patrón”²³⁵ (un aristócrata romano), amplios sectores de la población adquirieron protección legal (y divina) como clientelas. Extranjeros, plebeyos y clientes, también son “libres”. Tal es un efecto del igualitarismo detonado por las riquezas.

Fue así que *Libertas* (la potencia numinosa) asumiría rasgos cada vez más definidos. En la medida en que se consagró como protectora de Roma, lo fue también de las fuerzas plebeyas que luego se identificaron con la República. Aquel gorro de los Dióscuros que fuera emblemático de los comerciantes navieros y de los caballeros, es asimilado al movimiento plebeyo, de forma que el gorro se convirtió no sólo en un emblema plebeyo (un discurso político), sino también en una metáfora de la *libertas*: algunos años después el gorro formó parte de las ceremonias de manumisión de esclavos,

²³⁴ El “cliente” es por lo regular un plebeyo, un hombre pobre que se dedica a la agricultura pero que a diferencia de los patricios, no es propietario ni de latifundios ni de grandes hatos de ganado. Puede fungir como un agente comercial de las empresas de los patricios, obteniendo techo y protección legal, así como una pequeña dispensa de manos de sus jefes patricios. Grimal, P. *op. cit.* 1999: p. 35.

²³⁵ Que es como “casi padre”, mediante el cual los clientes ejercían derechos para adquirir y proteger sus bienes, aún cuando no podían promover ninguna acción de justicia. A cambio, el cliente debía poner sus propios recursos a disposición de las causas de su patrón, sobre todo si éste caía prisionero. Grimal, P.; *op. cit.*, 1998, pp. 33-35. La situación del cliente, es homologable a la del *meteco* en las ciudades griegas, el extranjero residente en la *pólis* que debía acudir al *próxenos* para recibir alguna protección. En el caso de Atenas, los *metekoi* podían ser inscritos en un *demos* si contaban con la protección de un *próxenos*, un ciudadano que le arrendaba todo lo necesario para que aquel pudiera subsistir en la ciudad. Barceló, *Breve historia de Grecia y Roma*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

los cuales se colocaban el gorro una vez eran emancipados.²³⁶ El *pilleus* será entonces símbolo de la *libertas* plebeya, la libertad popular como afirmación igualitaria, como resistencia al poder.²³⁷

Resulta curioso que los cruentos enfrentamientos entre patricios y plebeyos en torno a la libertad, hayan tenido como punto de inflexión el principio de igualdad. El liberalismo moderno ha mantenido el binomio libertad – igualdad como uno de sus principales ejes, mas este emparejamiento en la Roma republicana constituyó todo un giro discursivo sumamente interesante, a través del cual se enunciaron numerosos enfrentamientos. Ciertamente la libertad es un enunciado, una herramienta del discurso compartida por demasiados enemigos, demasiadas oposiciones.²³⁸ ¿Qué impulsó su emparejamiento con el discurso igualitarista? Considero que la igualdad no fue en su origen un grito plebeyo: empezó por ser un recurso legal, un discurso jurídico (no ontológico). Al incorporar al extraño, la jurisprudencia romana estaba aplicando un principio de homologación entre ciudadanos y extranjeros que permitiría asegurar las fortunas romanas más allá de las fronteras de Roma. Todo aquello que se reconoció como el “patrimonio” de un hombre, empezó a desbordar claramente los márgenes de la *civitas*. No es Roma la que crece sino sus relaciones.²³⁹

Aquel trazado que limitaba geográficamente la libertad a un territorio consagrado, el *pomerium*, empezó a resultar un estorbo: preciso era extender la igualdad jurídica más allá de las fronteras a fin de integrar a potenciales aliados comerciales. Postulo aquí que la igualdad de derechos que principió con el clientelismo fue una estrategia de defensa patrimonial elaborada por las mismas élites patricias. La riqueza fue aliada de la igualdad, pero no tenía por qué serlo de la libertad. No es extraño entonces que para explorar estos giros del discurso (de la igualdad a la libertad) tengamos que revisar antes el complejo patrimonial de los patricios. Después de todo, será el “patrimonio de la virtud” lo que después se empezará a oponer al creciente igualitarismo libertario plebeyo.

²³⁶ Tito Livio, *Décadas de la historia romana, Libro V*, ed. SEP, México, 1988: Libro XXIV, 16.

²³⁷ De ahí que en ocasión de los movimientos sociales dirigidos a atacar las riquezas de las clases dominantes, una vez identificados con el *pilleus* de los libertos, se hable de “pillaje”. Véase Gómez de Silva, Guido; *op. cit.*, 2004: p. 542.

²³⁸ En ese sentido, la libertad está en condición de ser un principio de inteligibilidad para la sociedad romana. Foucault, *Genealogía del racismo*, Ed. Caronte – Ensayos; La Plata, Argentina, 1996; p. 68.

²³⁹ Encontramos aquí una gran diferencia con respecto a la *pólis* griega: mientras que el enriquecimiento de los mercaderes griegos posibilita la creación de nuevas colonias en el Mediterráneo, fundando nuevas *pólis* a donde sea que lleguen, los romanos (al fin y al cabo, mucho más atentos a los vínculos territoriales) no multiplican *civitas* sino que extienden las relaciones, las clientelas ya existentes en Roma (los patrimonios familiares). En vez de crear nuevas ciudades, los romanos *romanizan* (e integran) las ciudades ya existentes (sean o no de lengua latina) a Roma, como *clientes*.

3.2.3 - *Del patrimonio a la virtud*

Los ejes sobre los que se teje el discurso libertario republicano romano no estarán suficientemente claros si no advertimos la importancia fundamental que tiene la noción de patrimonio en los discursos romanos, sobre todo si la libertad se enuncia en algunos casos como un “patrimonio” familiar. Aquello que es propio del padre, el *patrimonio*, no sólo comprende las propiedades y riquezas, también el prestigio familiar, la fama, los valores, el honor del buen nombre. La virginidad de sus mujeres forma parte de este mismo patrimonio. En todo caso se trata del reconocimiento público a la *dignitas*, la que se adquiere “patrimonialmente”. Tal es el orgullo *patricio*, defender y acrecentar aquello que es de los *patres*, la *patria*.²⁴⁰ Semejante discurso es propio de una época anterior (probablemente aluda a un orden social anterior al siglo VII a.C.). En este sentido, la lógica patrimonialista a que se remiten diversas fuerzas particularistas, habrá de mantener una relación tirante, a la vez de soporte y resistencia frente al gobierno central que actuaba en nombre de la *civitas*.

En aquellos lejanos años previos a la proclamación de la República, la *libertas* se había consagrado fundamentalmente a la protección del patrimonio, teniendo al *imperium* como su principal amenaza. En principio el patrimonio integra y consolida grupos familiares, articulando su pasado y su prestigio (la *dignitas*) a la historia de Roma. La *civitas* es creación de sus *gens* patricias. Sin embargo es posible advertir una transformación fundamental hacia el siglo II a.C.: el patrimonio se ha sublimado, al tiempo que los caballeros de origen plebeyo disputan su condición de herederos de aquella *dignitas*. Los individuos construyen su patrimonio dejando cada vez más de lado pasado y familia: el mérito personal se adquiere en el *cursus honorum*, de manera que la *dignitas* ya no se hereda sino que se conquista por mérito propio. A finales del periodo republicano, las élites romanas lamentan que la *dignitas*, no sólo se hereda sino que también se compra.

Acaso el antiguo patrimonio se haya disuelto en las posibilidades individuales ofrecidas por esa nueva libertad entendida como *causa sui*. Fuertes transformaciones quizá hayan ayudado a socavar la noción tradicional de patrimonio: aquel intenso comercio mediterráneo con base en circuitos helénicos, habría detonado una de las transformaciones de mayor trascendencia en la Roma arcaica: la riqueza. Aunque ésta, lo mismo que el noble linaje y el honor de sus mujeres, siguieron configurando el *patrimonio* familiar, la

²⁴⁰ Casi podría decirse que la guerra en la Roma republicana (ya hacia el siglo IV a.C.) operaba como una empresa privada de los ciudadanos interesados en incrementar su hacienda: los patricios atentos a su patrimonio eran *patriotas*.

creciente riqueza empezó a desdibujar la jerarquía, lo que se entendió como un desafío plebeyo. La reacción aristocrática fue modificar sus discursos con la finalidad de conservar las diferencias.

A resultas de la pujanza económica plebeya, la única diferencia que empezaron a subrayar las familias de noble linaje sería el “patrimonio” de la virtud. Aquellas familias acosadas por el creciente igualitarismo opusieron en los discursos la preeminencia de “los viejos valores”: el valor en la batalla, la disciplina, la permanencia, la sobriedad, la piedad. Su discurso mudó el foco del privilegio de la *libertas* al patrimonio de la *virtus*. La *virtus* (la *pietas*, la *fides*, la *gravitas*), y no la riqueza material, se convirtió en un nuevo referente de la antigua y auténtica “romanidad” en los discursos. En consecuencia se produjo una génesis discursiva de gran aliento, orientada a evaluar la conveniencia o el peligro que supone el enriquecimiento. Así por ejemplo, Salustio ve en la riqueza el origen del vicio, y con él el principio de la decadencia romana y la caída de la República, tesis que la moral cristiana repetirá como estribillo y que aún podremos escuchar entre los modernos historiadores.²⁴¹ El principal enemigo de la gloria romana es en estos discursos, la ambición y la avaricia (la loca carrera en pos de la *dignitas*), vicios que destruyen el honor, la disciplina, la integridad y la valentía, las nobles virtudes romanas:

Tan pronto como los ricos retuvieron el honor y la gloria, el dominio y el poder siguieron en su curso; la virtud llegó a perder su lustre, la pobreza llegó a ser considerada una desgracia, y la incorruptibilidad como malevolencia. Desde entonces como resultado de la riqueza, la lujuria y la codicia, unidas a la insolencia, tomaron posesión de nuestros jóvenes varones. Pillaron, despilfarraron; se dieron poco valor a sí mismos, aspiraron a los bienes de otros; ignoraron la modestia, la castidad, y todo lo humano y divino; pronto, vociferaron irreflexivos y sin control.²⁴²

Este es sólo un ejemplo entre muchos de ese diagnóstico sombrío. Aparentemente los romanos no estaban preparados para la riqueza. Lugar común fue vilipendiar el vicioso presente para alabar a los *patres* de antaño. Tenemos que para una corriente libertaria de esa misma época, una corriente plebeya, la esclavitud se opone a la libertad como lo negro a lo blanco, sin embargo para las élites patricias del siglo II a.C. podría decirse que la principal amenaza contra la libertad está no en la posibilidad de la esclavitud, y ni siquiera

²⁴¹ Tal ha sido una tesis muy socorrida en tiempos modernos desde que a finales del siglo XVIII Gibbon la hizo célebre en *Auge y caída del Imperio romano*, donde explicó la caída romana como una consecuencia de la corrupción y los vicios. Desde luego la tesis de los vicios como factor primordial de disolución del orden romano, fue originalmente romana, en especial de Salustio, y luego ampliamente explotada por el discurso burgués, que atento a la moralidad cristiana, reprodujo en la caída de Roma el castigo bíblico contra Sodoma y Gomorra.

²⁴² Salustio, *Conjuración de Catilina*. XII, 1-2. Ed. Biblioteca Clásica Hernando. Madrid, 1950.

en la violencia del *imperium*, sino en los lujos: la vida cómoda es lo que ha permitido que la *dignitas* patricia haya decaído, desembocando en el igualitarismo plebeyo. A juzgar por los debates que se fueron sucediendo en torno a la libertad, es posible advertir que si en algún momento la virtud se convirtió en el centro de las preocupaciones filosóficas y políticas de los discursos romanos, fue justamente hacia finales del periodo republicano, cuando se impone entre los hombres de autoridad un discurso que exalta toda virtud consagrada a la patria, las “virtudes romanas” en defensa de la patria y en contra del igualitarismo legal.²⁴³

La evolución del término *luxus* es ilustrativa a este respecto: aplicado en un principio en un contexto campesino para designar la vegetación espontánea e indeseable (la exuberancia de los trigos verdes, demasiado tupidos, las viñas plagadas de hojas en detrimento de los racimos), aludía a la indisciplina y negligencia del agricultor. El vuelco patricio hacia los “antiguos valores” transformó el *luxus* (o *luxuries*) en un vicio moral, de quien rompe con la medida y se da a los excesos: la superabundancia de placer.²⁴⁴ La condena del lujo en esta renovada moral romana entrañaba una condena a toda innovación, a toda ruptura en relación a los viejos hábitos, a todo aquello que amenazara con la indisciplina incluso en el campo de batalla. En el extremo, la debilidad moral visible en el lujo se traduce en una debilidad militar que se transforma en derrotas.²⁴⁵ Es entonces que se hace evidente la idealización de ese pasado sobrio y austero tan afín a la virtud estoica, atribuyendo al pasado un discurso virtuoso que sólo en el presente se hizo pertinente. Lo antiguo siempre será mejor frente a esa *moda* de lo “nuevo”.²⁴⁶ El culto aristocrático a la *libertas* poca relación tenía con aquel incómodo igualitarismo plebeyo cuya libertad permanece anclada a las prácticas electorales republicanas. Lo que las élites realmente

²⁴³ “La patria no nos engendró ni educó sin esperanza de recompensa por nuestra parte; ni lo hizo para nuestra comodidad ni para procurar pacífico retiro a nuestra incuria y lugar tranquilo a nuestro ocio, sino para aprovechar en su propia utilidad las más generosas y mejores facultades de nuestra alma y nuestro ingenio, dejando para nuestro uso privado solamente lo que a ella le sobre”. Cicerón, *Sobre la república*, Libro I, IV.

²⁴⁴ Grimal, *op. cit.* 1999: pp. 69-70.

²⁴⁵ Cicerón ridiculiza las voces que sólo apuestan por la seguridad personal en menoscabo de la patria, aquellos que temen perder la vida, poniendo en riesgo a Roma por un temor “torpe y vergonzoso para el varón de entereza, que suele considerar más miserable ser consumido por la edad y los achaques que dar en un momento determinado valerosamente a la patria lo que tarde o temprano habrá de devolver a la naturaleza”. Cicerón, *Sobre la república*, Libro I, III.

²⁴⁶ Ese “modo” al que hemos hecho referencia, que rompe con los usos tradicionales, será el principio semántico no sólo de lo *modernus*, sino también de la *moda*, entendido todo ello como una vulgar trasgresión plebeya, carente de digno pasado. En consecuencia, se entiende el esfuerzo de los plebeyos y libertos enriquecidos, por construirse un pasado digno y su gusto por las “antigüedades”, lo *rústicus*: bustos y máscaras fúnebres de ancestros, deliberadamente maltratadas y corroídas a fin de aparentar digno envejecimiento, con tal de ganar prestigio.

oponen a éste género de libertad es la exaltación de las virtudes “antiguas” y su renovado interés por acallar los vicios.

De ahí que resulte sumamente sospechosa esta apología a un “imperio de la virtud” encarnado por los *patres* de antaño: las élites romanas del siglo I a.C. imaginan un pasado ancestral idealmente estoico. Sin embargo, esa libertad estoica parece haberse convertido en un régimen de enunciación que se consolidó sobre todo en el curso del siglo II a.C. y en adelante. Sin embargo, el vuelco patricio hacia la virtud tampoco habrá de hacernos pensar en el arribo de una subjetividad asumida: el libre arbitrio es enteramente ajeno al cosmos romano antiguo. Consecuentemente bajo este nuevo perfil libertario, todo lo que los humanos pueden hacer frente al arbitrio de los dioses no es defender su “libertad” (algo inconcebible en el régimen enunciativo del que estamos partiendo), sino enaltecer su virtud: la *pietas*, la capacidad humana para influir en la voluntad divina, mitigar su cólera y “expiar” los malos presagios con ofrendas.²⁴⁷ De esta manera, aún los romanos que se dicen libres, experimentan una libertad totalmente distinta a la moderna. La *libertas* romana convive con los designios divinos, sin impedir a los humanos el balance entre la observancia ritual y la astucia. En ese sentido, tanto plebeyos como patricios entienden una libertad inserta en el juego de la negociación política.

No se trata de que los romanos hayan buscado de súbito, alcanzar algún tipo de libertad desconocida: los dioses siguen disponiendo de la suerte de los humanos, Fortuna sigue jugando con ellos, proveyendo riquezas y miserias, los plebeyos seguirán pugnando por derechos y Roma seguirá conquistando. Lo nuevo es que las élites patricias han mutado el discurso que habrá de legitimarlas: su *dignitas* no podrá descansar más en las glorias pasadas sino en las virtudes presentes. Lo que el poder se propuso hacer con el giro dado a los discursos hacia el siglo I a.C. por parte de aquellos romanos de noble cuna, fue disociar a la virtud de la riqueza (toda vez que cualquier clase de romano ya era capaz de enriquecerse). La *auctoritas* volverá a estar del lado de la virtud. Tal es la difícil posición de Cicerón: el arpiante es hijo de un caballero, un hombre de negocios sin renombre. Como *homo novus*, Cicerón es beneficiario del igualitarismo plebeyo y su discurso libertario afianzado al ascenso social que permite el juego republicano. Sin embargo, una vez entregado al *cursus honorum*, Cicerón defiende y apunala la desigualdad aristocrática bajo

²⁴⁷ Lejos de aceptar una fatalidad absoluta, los romanos defienden un margen de maniobra: siempre es posible revertir los designios divinos y “negociar” con los dioses. De ahí la importancia fundamental que dieran los romanos a los presagios y la atención a todos los signos de la política. En ello se jugaba la autoridad (la *auctoritas*) del Senado y de la aristocracia en su conjunto. El nombre de sus gobernantes, los días y formas eran cuidadosamente seleccionados para lograr un fin político determinado. Grimal, *op. cit.*, 1998: p. 39.

otros principios (el dominio de la virtud), distintos al tradicional discurso patrimonialista de la nobleza patricia (a la que el arpiante no pertenece). De esta manera los frentes de Cicerón son dos: frenar la marea plebeya y compartir el poder político con los patricios. De esta manera conserva los privilegios aristocráticos de la clase senatorial frente al desafío plebeyo, para legitimarse y ganar una voz autorizada entre los patricios que lo siguen viendo como un advenedizo. Como Cicerón, amplios segmentos de la élite romana beneficiados por el igualitarismo y el ascenso social debido a la riqueza, buscan legitimarse defendiendo la libertad y el “retorno” a las virtudes del pasado.

Recrear el pasado implicó dar un nuevo acento a la historia romana (en la que de por sí ya estaba integrada la historia de la libertad) que se convertiría ahora en una historia de las virtudes morales. Si en algún momento la *libertas* formaba parte del patrimonio de Roma, en los últimos siglos de la república son las virtudes el patrimonio de Roma. En general, las instituciones romanas fueron vinculadas de alguna manera con aquellas. De manera que revisar la historia institucional de Roma, entre el siglo I a.C. y el siglo I d.C. implicaría un recorrido por las virtudes. Cada institución-virtud estaría encarnada por un personaje notable. Ejemplo de ello lo ofrece, nuevamente, Cicerón. Desde la fundación misma de Roma, con el mito de Rómulo, encuentra los orígenes de esas virtudes prototípicas de la “romanidad”: un niño alimentado por la leche de una bestia salvaje, es educado por unos pastores “en la rusticidad y las labores del campo, creciendo tanto en vigor corporal y presencia de ánimo que en los campos donde hoy Roma se levanta, rindiendo homenaje sus compañeros a su superioridad, se sometieron pronto a sus mandatos”.²⁴⁸ Desde el principio, Rómulo hace justicia divina al dar muerte al rey de los albanos, Amulio, quien tramó asesinarlos a él y a su hermano Remo cuando aún eran unos infantes. Así pues la sangre derramada por Rómulo, prefigura la justicia de Roma. Toda la sangre que derrame Roma será en pos de la justicia.

Cicerón, por boca de su admirado Escipión, también refiere cómo Rómulo fue el creador del Senado (en claro reconocimiento a la sabiduría y seriedad de los ancianos, los *senex*), de cómo trató respetuosamente a los arúspices (los augures, depositarios de la religiosidad, la *pietas* romana), “primer fundamento de la República”, de su divina desaparición con un eclipse solar y de cómo rey tras rey, Roma fue heredando instituciones y virtudes: “Nuestros antepasados, entonces demasiado toscos, creyeron, en efecto, que convenía buscar, antes que la progenie, la virtud y la sabiduría”.²⁴⁹

²⁴⁸ Cicerón, *op. cit.*, Libro II, II.

²⁴⁹ *Ibid.*, Libro II, XII.

El culto a la Paz llegaría con Numa,²⁵⁰ lo mismo que el culto a las divinidades,²⁵¹ el uso de mercados, juegos y festividades.²⁵² Del rey Tulo Hostilio se obtuvieron las formas “legales y justas” de la guerra²⁵³ mientras que con el rey Anco Marcio se integra tanto la latinidad (territorial) como la influencia (filosófica) griega.²⁵⁴ La llegada de los Tarquinius, de origen greco-etrusco, ofrece a Cicerón el panorama del arribo indiscutible de la civilización y los marcos institucionales más sólidos y duraderos: los “padres mayores” (los patricios) y los “menores” (los caballeros), así como la edificación del templo a Júpiter Máximo. Significativamente el rey Servio prefigura en sus orígenes biográficos los graves conflictos que en el discurso de Cicerón desgarrarán a Roma: Servio era hijo de una esclava y un cliente (un *homo novus*).²⁵⁵ En el discurso ciceroniano la civilización helénica entró a Roma de la mano del igualitarismo, dando al arriante las armas filosóficas para defender su propio ascenso: el mérito personal. Según nos dice, Servio instituyó las bases sobre las que se apoyaría la democracia romana, ordenando a la sociedad de acuerdo al principio griego de la jerarquía por méritos y virtudes, con tal de garantizar las diferencias.²⁵⁶ Así pues el orden republicano reconstruido por Cicerón en nada desafía a la tradicional desigualdad jerárquica romana. Sin embargo, esclavos y clientes, plebeyos y caballeros, habrán de trastocar este discurso aristocrático dominante.

El principio de todas las perversiones, de la crueldad y la injusticia que contrarió todo el sentido virtuoso señalado por los reyes anteriores, fue evidentemente Tarquinio el Soberbio. La insurrección republicana restableció el orden. Sin embargo tras un corto periodo de tiempo (cuatrocientos años son pocos para Cicerón) aquella antigua sabiduría parece haberse esfumado, según acusa Cicerón: “Nuestros vicios y no otra causa han hecho

²⁵⁰ “[Numa] ...les enseñó que, sin la devastación y sin el pillaje, se podían procurar todas las ventajas con el cultivo asiduo de los campos; les inspiró el amor a la paz y a la quietud, garantías de la fe y de la justicia...” *Ibid.*, Libro II, XIV.

²⁵¹ “...calmado en todos el ardor de la guerra, [Numa] despertó en ellos el culto de las divinidades. Estableció también los flamines, los salios y las vírgenes vestales, y estatuyó en todas las partes la religión...” *Idem*.

²⁵² “Él [Numa] fue también quien hizo poner en uso los mercados, los juegos, las festividades y todas las ocasiones de reunir y aproximar unos a otros a los hombres, atrayendo así la dulzura y la amistad, a aquellos que se habían hecho feroces y rudos con la pasión de las armas.” *Idem*.

²⁵³ “A él [Tulo Hostilio] se deben las formas legales para la declaración de guerra, costumbre justa que consagró con la intervención religiosa de los feciales, y desde entonces toda guerra emprendida sin estas formalidades se consideró impía e injusta”. *Ibid.*, Libro II, XVII.

²⁵⁴ *Ibid.*, Libro II, XVIII-XIX.

²⁵⁵ Casi podría decirse que la atención helénica por la *isegoría* (la igualdad de opinión), la *éleuthería* (la libertad) y la *democracia* (lo que se identificará con la república), así como la idealidad de una *pólis* armónica y unitaria, entró en Roma de la mano de caballeros, extranjeros, clientes, plebeyos y esclavos.

²⁵⁶ Fue Servio quien instituyó las seis clases de centurias claramente jerarquizadas, desde las de “grado máximo” hasta las inferiores, de manera que “la preferencia de los sufragios correspondiesen no a la multitud, sino a los ricos, y cuidó de todo lo que debe cuidarse en una República, de que los más en número no lo sean en el valimiento”. *Ibid.*, Libro II, XXII.

que, conservando el nombre de República, la hayamos ya perdido por completo”.²⁵⁷ No son las fuerzas de grupos políticos encontrados tirando del discurso libertario en diversas direcciones, son los “vicios”. A finales del periodo republicano la estrategia patricia parece haberse volcado a desacralizar la riqueza, despojarla de toda connotación moral y reducirla a escombros. La guerra ya no es escuela de virtud, puesto que ahora la riqueza y el éxito militar suelen ir de la mano. Preciso es moralizar a la *dignitas*. En contrapartida el culto a la *pax* se fortalece frente a la gloria militar. Es así que un viejo principio de la *libertas* primitiva (de origen rural), aquella que se ocupaba de la seguridad vital (la *salus*), es recuperado por el discurso patricio que se remonta a ese pasado rústico para reivindicar el viejo celo por la seguridad patrimonial frente al *imperium* militar. A finales del periodo republicano y en el alba del principado, se tejió discursivamente el camino de la *pax romana*, ya no contra el *imperium* sino contra la *aequalitas*. Se añade así un nuevo objeto de culto a la práctica política romana: a partir del siglo I a.C. surgen los “guardianes de la Paz”. Desde luego, la *libertas* y la *pax*, lo mismo que la *pietas* y la sabiduría son virtudes que se heredan del pasado. Sin embargo volvemos al mismo problema: ¿quiénes las heredan, Roma o los romanos? El énfasis particularista llevó a subrayar (como hace Cicerón) el papel protagónico de ciertos individuos, modelos de virtud. De pronto la historia de Roma parece cobrar una nueva vida, convertida en un compendio de lecciones morales más poderoso que la tradición y las prácticas religiosas mismas.

Característicos del siglo I a.C. y del siglo I d.C. serán los tratados de historia romana en los que intelectuales como Tito Livio, Flavio Josefo, o Tácito (en la línea de Cicerón y Séneca), se empeñaron en encontrar la lección moral de los eventos del pasado, fundiendo la historia romana con los valores que ellos consideraron más pertinentes. Eventualmente registrar el pasado de Roma no tendrá mayor utilidad que educar sobre el presente. Así para Séneca no puede haber más *historia* que la romana y sus hechos ejemplares: “algunos se han consumido escribiendo historia de reyes extranjeros y del mal que se hacen los pueblos entre sí; más valdría sofocar sus vicios que entregar a la posteridad los vicios de otros”.²⁵⁸

²⁵⁷ *Ibid.*, Libro V, I.

²⁵⁸ Séneca, *Cuestiones naturales*, Libro III, p. 5. Citado en Veyne, Paul; *Séneca y el estoicismo*, FCE, México, 1995, p. 232. Lejos del registro “neutro” característico de la escuela formada por Tucídides, los historiadores romanos comprometidos en el “rescate” de las virtudes romanas, ponen en marcha un criterio de verdad platónico, que se avoca al recuento de los hechos memorables y virtuosos en tanto que hechos ejemplares. En ese sentido, escribir la Historia de Roma no deja de ser una lección moral universal que se eterniza en las letras.

Este movimiento se articuló junto con un conjunto de técnicas de sí, de métodos para alcanzar el progreso espiritual desarrolladas por moralistas y filósofos. Frente a los vicios que aquejan a la sociedad romana, se formula (desde el bastión patricio) un conjunto de discursos de tipo pedagógico orientados a “recuperar” esas virtudes morales. En realidad, podríamos decir que más que una recuperación moral, se trató de la imposición de una nueva moralidad (que alcanzó su clímax bajo el principado de Augusto). Los patricios pretenden dominar el mosaico de virtudes e iluminar con su ejemplo a los estratos inferiores. Sin embargo los plebeyos se satisfacen con mantener bajo su control una sola de estas virtudes, la *aequus libertas*, entendida como práctica republicana.

Ciertos personajes, en virtud de las gloriosas hazañas de sus ancestros (y los nombres que de ellos heredaban), conservaban un valioso *patrimonio* personal que pusieron a disposición de las causas políticas, como en el caso de Escipión el Africano, que habrá de convertirse en modelo de virtud, tal como lo idealiza Cicerón en *Sobre la República*. Cicerón pondrá en boca de Escipión los argumentos filosóficos de Platón, pero adaptado a un contexto romano en el que la virtud es práctica, y donde la sabiduría no llega de la especulación teórica sino de la experiencia. Mientras formula una nueva distancia frente al igualitarismo plebeyo, Cicerón le da un puntapié a la *dignitas* heredada. No habrá mayor virtud que la forjada con la experiencia. De esta forma, si bien entre los romanos la verdad llega de antiguo como parte de un patrimonio familiar, está cada vez más localizado en el individuo. Es así como Escipión debe ser escuchado, tal como lo exige Cicerón:

Pero si las doctrinas políticas de los escritores griegos más esclarecidos no me satisfacen completamente, tampoco me atrevo a preferir mis propias ideas. Os suplico, pues, que no me escuchéis como a un ignorante de las teorías griegas, ni tampoco como a un hombre enteramente dispuesto a preferirlas; soy romano ante todo, educado con los cuidados de mi padre en el gusto de los estudios liberales, estimulado desde niño por el deseo de aprender, pero formado mucho más por la experiencia y las lecciones domésticas que por los libros.²⁵⁹

La experiencia, más que la teoría (y el noble origen), es lo que ofrece Roma como su principal patrimonio. Ciertos individuos que han hecho de su propia existencia una obra práctica de la filosofía, fungen como intermediarios con las fuerzas divinas. Personalidades (más que familias) empezaron a disputarse el dominio de la virtud. El discurso político siempre había estado impregnado de la autoridad de quien le enuncia, es decir del prestigio, virtud y beneplácito divino. Esta cualidad, primariamente reconocida al Senado

²⁵⁹ Cicerón, *Sobre la República*, Libro I, XXII.

(los ancianos guardianes de la *auctoritas*²⁶⁰) se transfirió. Será a partir de este patrimonio personal de la virtud de la *gens* (los divinos ancestros de linaje), que se instrumenta en lo sucesivo el discurso con que se exaltará el *genio* tutelar de cada político notable, como una cualidad personal, individual y refundadora del orden. Rendir homenaje a este *gens* familiar, mutó tan pronto como la República convirtió a la libertad en un ideal trascendente, atribuible más a los habitantes que a las familias. Con esta mutación del culto al genio familiar hacia un culto al *genio* particular, encontramos aquí claro indicio de lo que se convertirá en el culto a la personalidad.

El viraje hacia las virtudes y el empalme con la promoción política de sujetos singulares, podemos apreciarlos no sólo como la inocente implementación de ese “cuidado de sí” helenístico, sino también como la condición de posibilidad para el surgimiento, o mejor dicho, la construcción de personalidades profunda e impetuosamente individualizadas: sujetos que recurrieron a los clichés del discurso filosófico y se publicitaron a sí mismos en esos términos. Así, aunque atrás de cada soldado romano es posible encontrar al empresario, el giro aristocrático en pos de la virtud revistió su conducta. Vemos aparecer entonces el “genio político”, la singularidad de una “personalidad arrolladora”, “liberal”, que pasó de ser objeto de culto a un objeto de deseo (que veremos desplegarse con toda su fuerza en torno a la figura del *princeps*). Para entonces la política romana se impregnó de *erotismo*, de seducción.²⁶¹ Ningún contexto social era más adecuado para ello que el de las clientelas.

Virtud, honor, autoridad. Tales son las cualidades que todo romano persigue en sí mismo y en el *otro*. Se trata de atributos particulares, privados, que fluyen de este sujeto carismático al resto de la sociedad, dotando de ese “sello personal” a las instituciones. No se puede rastrear el hilo genealógico libertario al margen del discurso político y del desarrollo de esa “clase política” que mediante su hábil uso de los tiempos y el seductor manejo de la esperanza, sabrán convertir su persona y sus proyectos políticos (igualdad,

²⁶⁰ El verbo *augere* (que se puede traducir como “acrecentar”, “enriquecer”, “aumentar”), alude a una bendición divina, y es la fuente semántica no sólo de la *auctoritas*, sino también de *augurio*, *auge*, *auxilio* y *augusto*. Tal es la génesis optimista y entusiasta que desde la Roma republicana acompañará la emergencia de toda personalidad creadora dotada de carisma, todo aquel que es *autor*. Grimal, *op. cit.*, 1998: pp. 39-41.

²⁶¹ Desde luego no se trata aquí propiamente de esa fuerza unitaria y armonizadora tal como la entendieron los presocráticos. Los romanos (Ovidio por ejemplo) habían desarrollado ampliamente ese erotismo de tono platónico, marcado por la carencia, la insuficiencia, la necesidad y el deseo de conquistar y preservar lo deseado, lo que no se posee. Ciertamente la posesión de ciertos atributos virtuosos, hicieron de algunos personajes romanos auténticos objetos de deseo, cuya elocuencia, belleza o apariencia, no eran sino el anuncio de un bien. Besar en la mejilla al líder, tocar su toga, y acaso el sólo hecho de ser alcanzado por su mirada, pueden resultar en una bendición para el seguidor (su *cliente*). El erotismo del que tratamos aquí se enmarca en ese “deseo de bien” (Platón, *Symposium*, 200 a ss., 205 e).

libertad, dignidad, paz, honor, gloria, virtud) en un mismo objeto de deseo. A través de este discurso comprometieron las energías de sus clientelas en una inagotable fuente de vitalidad institucional. Este encumbramiento del genio personal, había pasado de ser una apología de los orígenes a una exaltación del patrimonio personal, si no es que de la personalidad misma.

El patrimonio sigue siendo un principio rector en los discursos, pero en definitiva, se trata más de un recurso personal que de una obligación familiar. En los discursos que enfrentaron *optimates* contra *populares* la defensa de la *patria* adquirió totalmente un nuevo sentido: Roma, la garante de las libertades. El origen patricio era ahora sólo cuestión de orgullo personal, sin ningún respaldo legal, y con el tiempo perdería vigencia.²⁶² La presencia de los patricios en el Senado era relativa y básicamente deliberaban en condiciones de igualdad junto con representantes de origen plebeyo. Curiosa igualdad la que se defiende en el discurso legal cuando se reproducen y legitiman las diferencias: no será el patrimonio entendido en su sentido tradicional, sino la virtud, el *genio* político, el carisma del líder frente a la masa de sus clientes, la plebe.

Así mientras se acumulaban preceptos y sentencias legales, como un doble fondo seguían operando las viejas relaciones sociales sometidas al influjo del prestigio personal y patrimonial. Merced a estos vínculos personales, el presente esclavo (podríamos decir “clientelar”) se revoluciona discursivamente al reconocer un horizonte ciudadano.

¿Es que desapareció el prestigio aristocrático? En absoluto. Lo que el juego discursivo republicano ha hecho no es desaparecer la jerarquía, ni anular la desigualdad, sino administrar las diferencias a través de un desdoblamiento discursivo que escindió al mundo entre lo legal y lo político, entre la representación jurídica y las prácticas. Esta distancia es la que ha empezado a constatarse entre la ley y la naturaleza.

3.2.4 - *Libres por naturaleza*

Tratándose de una *civitas humana* la que Roma administra en un mundo cada vez más amplio, donde la jerarquía tradicional se encuentra bajo ataque de las reformas legales en pos del éxito personal y del cálculo político, y en un contexto que vuelca los principios sobre el sí mismo, es quizá entonces que la *libertas* empieza a predicarse de un sujeto individual. Ciertamente el poder de los *patres* empieza a ceder: los pretores suavizaron la implementación del marco jurídico y consideraron que aún cuando un *pater familiae* haya

²⁶² Solo en la Edad Media, las familias nobles italianas vieron rejuvenecer el orgullo de su pasado patricio.

resuelto vender a su hijo como esclavo, éste permanecería libre a los ojos de la Ley. Junto con aquel reconocimiento del patrimonio familiar, se empezó a reconocer (si no es que a oponer) un sujeto de virtudes, capaz de afirmarse por sí. A partir del siglo II a.C. se legisló que si bien el *pater familiae* era representante legal de sus hijos y su esposa, se promulgó la emancipación de éstos al reconocérseles el derecho de poseer y administrar bienes de manera autónoma, y se prohibió que el *pater* pudiera disponer de su vida y su libertad para vender a sus hijos como esclavos al amparo de la *patria potestad*.²⁶³ Hijos y mujeres serán figuras autónomas, libres. Hablamos aquí de nuevas *visibilidades* capturadas por el discurso legal. Seguirían siendo parte de la familia, pero los alcances del *patrimonio* serán distintos. De los individuos se predica ahora la *propiedad* de bienes y, sobre todo, una libertad inalienable. Luego el patrimonio (y la libertad) es algo íntimo, individual, personal, un *a priori* de la naturaleza, y reconocido *a posteriori* por la ley.

Al respecto es paradigmática la evolución de los discursos legales en torno a la esclavitud, cuando se finca un horizonte libertario como parte de la administración institucional. Lejos de una desigualdad natural insalvable entre ciudadanos y esclavos, se llegó a postular una “igualdad en potencia”. “Todos mamamos la misma leche” nos dice el liberto Trimalción. No es la naturaleza la que soporta las desigualdades, sino que es la dinámica relacional la que determinará el estatus legal de sus habitantes, su compromiso con los intereses ciudadanos, es decir el adecuado manejo de las relaciones patrono-clientelares. Luego entonces ese ascenso social deberá estar respaldado por la naturaleza: la igualdad se extiende al género humano. Eventualmente, la libertad en tanto que “facultad legal”, positiva, se transformó también en una facultad natural, de manera que ser esclavo constituyó un fenómeno *contra natura*.²⁶⁴

Es innegable la huella del estoicismo en este régimen de enunciación libertario, que dominó y se articuló con numerosos movimientos religiosos volcados hacia la introspección. Filón de Alejandría ofrece un buen ejemplo del renovado papel jugado por el estoicismo romano en la antropología libertaria del judaísmo en el siglo I. d.C., cuando describe los usos cotidianos de una pequeña comunidad religiosa, denominada como los *terapeutas*, avocados a leer los textos sagrados y ponerse en contacto con la “verdadera” filosofía, la de la *contemplación de la naturaleza*, tal como era definida por filósofos tanto

²⁶³ Grimal, P., *op. cit.* 1999: p. 87.

²⁶⁴ “*Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur. Servitus est constitutio iuris gentium qua quis dominio alieno contra naturam subicitur*”. Tales son las palabras del *Digesto*, I, 5, 4. Citado en Wirszubski, *op. cit.*, p. 2. Necesario es advertir que esa alusión categórica a la cualidad “natural” de la libertad es quizá un énfasis tardío, hecho al texto original, en el siglo II o siglo III d. C.

aristotélicos como estoicos. En su descripción, Filón advierte el estrecho vínculo existente entre una libertad dada por naturaleza y la igualdad común a todos los seres humanos (mujeres y hombres), denunciando (en línea con los discursos libertarios plebeyos) la injusticia de todo aquel poder empeñado en mantener la desigualdad por la fuerza:

[En el banquete de los *terapeutas*] No tienen esclavos a su servicio, pues estiman que la posesión de sirvientes es totalmente contraria a la naturaleza. Ella, en efecto, ha generado libres a todos, pero las injusticias y las arrogancias de algunos, buscadores de la desigualdad, principio de males, han impuesto su yugo y entregaron a los más fuertes el poder sobre los más débiles. En este banquete ciertamente sagrado, no hay ningún esclavo, como dije, y sirven hombres libres; ellos cumplen la tarea del servicio no por fuerza ni recibiendo órdenes sino por voluntaria decisión y se adelantan a los requerimientos con diligencia y premura.²⁶⁵

Desde el siglo I a.C. la diferencia entre “lo legal” y “lo natural” es nítida, dando lugar a una suerte de conflicto entre dos principios normativos, uno civil y el otro cósmico (que canaliza discursivamente esa distancia entre lo público y lo privado), de manera que el esfuerzo de la filosofía estoica y la jurisprudencia romanas, a partir del siglo I a.C. será entonces “acercarse” a los orígenes, acercar el derecho a la naturaleza y de esta forma armonizarlo con el cosmos: “Si la naturaleza no respalda el Derecho, todas las virtudes se desmoronan”.²⁶⁶

Cuando se advirtió que entre el orden cósmico al cual debía orientarse el alma, y el orden cívico al que debía someterse todo ciudadano, estaba surgiendo un abismo, se emprendieron numerosos esfuerzos por conciliar ambas dimensiones. Recurrir al *jus gentium* allanaba de alguna forma el camino hacia esa reconciliación con el universo. El Derecho romano habría de identificarse con un derecho universal, cósmico. Dos siglos después, dentro del estoicismo se reconocía que el orden imperial respondía a un orden cósmico, y que el principio de igualdad fundado en la razón, era el principio común a la humanidad, sobre el cual podía afirmarse un nuevo tipo de ciudadanía: ser *humano* implicó formar parte de una comunidad racional donde todos son ciudadanos del mundo. Cicerón

²⁶⁵ Filón de Alejandría, *La vida contemplativa o de los suplicantes*, IX, 70-71, *Obras completas. Volumen V*, p. 172.

²⁶⁶ Cicerón, *De las leyes*, Libro I, XIV. A partir de esta ruptura es que Cicerón puede formular “dos patrias” para cada habitante del mundo romano: una natural y la otra civil, legal: “Así mismo creo que todos pertenecemos a la vez a la patria donde hemos nacido y a la que nos adoptó. Pero en nuestro afecto debemos dar preferencia a aquella cuyo nombre –República o Estado– implica la idea de una ciudad común; debemos morir por ella, dedicarnos por completo a ella, entregarnos a su servicio y consagrar en su honor todas nuestras cosas. Pero la patria que nos vio nacer nos parece tan dulce como la que nos adoptó, y por este motivo nunca diré que ésta no es mi patria, aunque sea menor que aquella otra...”. Cicerón, *De las leyes*, Libro II, II.

hablará de ciudadanía de un “mundo total” cuando el sujeto emprenda un viaje hacia sí mismo, en identificación plena con el orden natural y cósmico.²⁶⁷ Así lo razona el emperador Marco Aurelio:

Si la inteligencia nos es común, también la razón, según la cual somos racionales, nos es común. Admitido eso, la razón que ordena lo que debe hacerse o evitarse, también es común. Concedido eso, también la ley es común. Convenido eso, somos ciudadanos. Aceptado eso, participamos de una ciudadanía. Si eso es así, el mundo es como una ciudad. Pues, ¿de qué otra común ciudadanía se podría afirmar que participa todo el género humano?²⁶⁸

El emperador-filósofo es heredero de una de las vertientes del discurso desarrolladas a partir del cruce entre la filosofía helenística y las necesidades del *jus gentium*. A finales de la república romana era evidente la necesidad de conciliar ley y mundo. Tal es el propósito de Cicerón por anular aquella distancia discursiva en pos de una armonía cósmica, universal:

Nada en verdad tan apropiado al derecho y al orden de la naturaleza, expresiones que para mí son sinónimas de ley, que un poder sin el cual no pueda subsistir una casa, una ciudad o una nación ni tampoco la humanidad, la naturaleza o el universo. El universo se rige por la voluntad de Dios, los mares y las tierras por la voluntad del universo y la vida humana obedece a la suprema ley.²⁶⁹

Así, con la naturaleza de fondo, se reconoce un soporte más sólido para honrar la ley que la mera agencia divina. La ley no se detiene en la *civitas* sino en el cosmos entero y debe ser honrada por sí misma.²⁷⁰ Roma, en la medida en que ensanchó sus territorios, necesitó adaptar la abstracción filosófica del estoicismo de Zenón (cuya filosofía era partidaria de una comunidad de hombres valerosos, virtuosos y profundamente hermanados universalmente por principios éticos y de reflexión moral) a las realidades mundanas y ordinarias de una sociedad universal creada por su poder militar. La libertad estoica empieza a abrirse paso en las conciencias. Esta adaptación del estoicismo abrió la puerta al

²⁶⁷ “Por tanto, cuando haya contemplado la tierra, el cielo, el mar y toda la naturaleza; [...], cuando haya reconocido que no es habitante de un determinado lugar, encerrado entre muros y aislado, sino el ciudadano de un mundo total, establecido en forma de ciudad, únicamente entonces, en medio de esta magnificencia, observando la naturaleza y conociéndola, ¡oh Dioses inmortales!, cuando se conocerá a sí mismo, de acuerdo con el precepto de Apolo Pitio. ¡Cómo despreciará, desdeñará y tendrá en nada aquellas cosas que el vulgo mira con admiración!”. Cicerón, *De las leyes*, Libro I, XXII.

²⁶⁸ Marco Aurelio, *Meditaciones*, Libro IV, 4.

²⁶⁹ Cicerón, *De las leyes*, Libro III, I.

²⁷⁰ “El Derecho, y en líneas generales, todas las cosas honradas, deben apetecerse por sí mismas. En realidad todos los hombres honrados aman la equidad por sí y el Derecho en sí, y sería impropio de ellos amar algo que por naturaleza no justifica ese amor; por tanto, debe apetecerse y respetar el Derecho por su valor intrínseco”. Cicerón, *De las leyes*, Libro I, XVII.

pragmatismo, que hizo recomendar al ecléctico Panecio “haz lo mejor de ambos mundos” una vez que instaló su escuela en Roma. Eliminar el abismo profundo que el estoicismo de Zenón había hecho surgir entre el estado universal, formado por hombres sabios, y los hombres ordinarios (tildados de ignorantes y estúpidos), fue el objetivo de todo un movimiento filosófico orientado a conciliar la filosofía con la sabiduría mundana, movimiento encabezado por Panecio, quien rechazara la antítesis entre la comunidad ideal de los hombres sabios, y las relaciones sociales ordinarias.²⁷¹ Al eliminar este abismo, la “plebe” se convierte en el blanco sobre el que opera el Estado al educarla, proveyéndola de cuidados, servicios y desarrollo espiritual. Se perfilan así nuevas prácticas de libertad.

3.3 – Hacia una libertad aparente

El igualitarismo se afianzó como política de Estado, que en el reconocimiento de las labores sencillas (la vida campirana, labrando la tierra o cuidando los jardines), encontró la fuerza “originaria” con que se revitalizaría el Estado romano. Es así que un poeta como Virgilio o incluso el mismo Posidonio, hicieran del *negotium*²⁷² una forma de vida, si bien imperfecta, al menos sí necesaria y edificante, modelo de la perfección de la vida civilizada. Como es de esperarse, Cicerón vio con horror lo que él percibió como el decaimiento de las virtudes en la sociedad romana, llamando una y otra vez a cuidar las virtudes y las buenas formas. En el fondo, podría decirse que más que un decaimiento, es un renacer de los discursos moralistas en un contexto de expansión política bajo dinámicas igualitaristas.

3.3.1 - Libertas *disputada*: optimates *contra* populares

Aquel discurso plebeyo que aludía a una libertad comprometida con la igualdad ante las leyes fue casi acallado por las élites patricias que defendían sus propios proyectos libertarios. Así mientras el partido patricio entendía a la *libertas* como una virtud patrimonial cultivada por los individuos de noble origen y al servicio de la patria, el igualitarismo plebeyo la asociaba al cúmulo de derechos arrancados al poder patricio bajo el orden republicano. Lo interesante es que en ambos casos la *libertas* se había helenizado al vincularse con la *éleuthería* griega, practicándose como una *causa sui*, la acción de una entidad que se constituye a sí misma. La gran diferencia estaba en que mientras que para

²⁷¹ Arnold, E.V., *Roman Stoicism*, Nueva York, 1958, p. 303; citado en Fernández Santamaría, *El Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento. 1516-1559*, Ed. Akal, Madrid, 1988: p. 173.

²⁷² *Nec Otium*, es decir el no-ocio, la actividad mundana, la antítesis de la vida contemplativa.

unos se trataba de la práctica individual de nobles virtudes, para otros tenía que ver más con las prácticas electivas comunes a la sociedad. Ambos discursos conviviendo bajo el mismo techo republicano.

Tenemos ahora una *libertas* que, en su visibilidad legal, está bajo disputa entre fuerzas ancladas tanto en las virtudes tradicionales, como en la esperanza por los nuevos tiempos, al compás de genios personales y clientelas. Todo ello suponía *reeducar*, sea para subrayar las distancias, los códigos, sea para superarlas y difuminar las diferencias. La personificación de valores que acompañó el proceso de moralización de la sociedad impulsado desde las élites, será una estrategia acogida por los plebeyos. Como en ningún otro tiempo, es ahora que los romanos personifican toda clase de valores y virtudes dignas de ser honradas, como entidades divinas merecedoras de culto. El poder se sirve de un recurso mnemotécnico que casi a la manera de *slogans*, sistematiza un conjunto de valores en pos de la sencillez pedagógica. Así Posidonio personificaba nociones abstractas (Honestidad, Castidad, Valor, Libertad, etc.), mientras que Séneca prefiere el recurso a personajes históricos reales (los *summi viri*) ligados a una virtud en particular: Catón y su valentía, Lelio y la sabiduría, Escipión el Africano y la concordia o Tuberón y la frugalidad, etc.²⁷³ Será el momento en que Libertas sea honrada como diosa. Fue entonces que la diosa adquirió sus rasgos, emblemas y atributos más definidos y personalizados: una mujer sosteniendo un cetro en una mano y el *pilleus* en la otra (tal como aparece en las monedas del siglo I d.C. bajo el orden imperial, cuando esta nueva *Libertas* hará “triumfal” aparición).²⁷⁴

Para entonces, *libertas* se había transformado en un valor bajo disputa, lugar común de políticos y oradores, próximo a un discurso publicitario. Los plebeyos aprovecharon estratégicamente la personificación pedagógica para impulsar su propio proyecto político. Así por ejemplo, si bien desde el 137 a.C. los plebeyos obtuvieron un triunfo legal e institucional al promulgarse la *Lex Cassia Tabellaria*, que introdujo el voto secreto en los procesos judiciales populares: nueve años después semejante práctica de libertad fue celebrada en el discurso: en el año 126 a.C. cuando Cassius Longinus acuñó denarios, se funde en ellos el discurso igualitarista plebeyo con la *libertas* aristocrática republicana. En vez de la diosa Victoria con una corona de laurel (característica de los desfiles militares), un nuevo tipo de “Triunfo” se celebra en el discurso numismático: aparece la diosa

²⁷³ Gómez de Liaño, Ignacio; *El círculo de la sabiduría*, Madrid, 2005; pp. 83-85.

²⁷⁴ Savio, Adriano y Elena Bagi, *op. cit.*, p. 591. Para entonces, Ceres figura como una patrona de Libertas, que se había convertido en un auténtico slogan político. Stanley, Barbette; *op. cit.*, 1996: p. 100.

Libertas “coronada” con el gorro de los Dióscuros, el *pilleus*, enunciando que el pueblo romano (es decir, el plebeyo) tiene derecho a juzgar *con* libertad a través del voto. Notable desplazamiento discursivo cuando la victoria militar dio paso a la victoria institucional (legal). Un año después se repitió la estratagema discursiva mediante la acuñación de otras monedas,²⁷⁵ lo que subraya esa condición de *signatura* de la libertad, más que su carácter meramente conceptual.²⁷⁶ Para el año 75 a.C. otra moneda muestra a la diosa Libertas siendo coronada justamente por Victoria, teniendo como fondo (casi podríamos decir, como discurso de fondo) la imagen del *pilleus* del igualitarismo plebeyo.

El discurso numismático enuncia una guerra por la definición libertaria. Los *optimates* escalan esta guerra contra el igualitarismo plebeyo (encabezado por Mario), pasando de los enunciados a las prácticas, cuidando siempre el formato legalista en que se incrustan nuevas violencias. Sila, un joven militar subordinado a Mario pero de noble origen, buscó restablecer el antiguo orden de cosas: derrotó a Mario y se impuso “la tiranía de Sila”. César, sobrino de Mario pero de noble origen, reeditó el pasaje, ahora en reivindicación de Mario y en contra de la tiranía patricia. Es curioso que todos estos militares se hayan arrogado la defensa de la libertad en sus respectivos discursos. ¿Es la misma libertad la que defienden unos y otros? Se dibuja claramente que mientras la aristocracia patricia ha desplazado la defensa de la *libertas* a una defensa del patrimonio y la virtud (como soporte último de la *dignitas*), los plebeyos oponen su propio patrimonio junto con la defensa de la *aequalitas*, la igualdad ante la ley como expresión de libertad, y con ello, de su propia *dignidad humana*: tal como Tito Livio podrá enunciarlo, se trata de *contentio libertatis dignitatisque*, un conflicto entre la libertad y la dignidad.²⁷⁷

Se entiende que para la antigua aristocracia romana, el reconocimiento de los derechos ciudadanos a todo ese conglomerado de hombres “nuevos”, implicaba de alguna manera diluir la tradicional desigualdad. El viraje hacia las virtudes hallaba que los “peores” elementos de la sociedad se habían filtrado a las altas esferas, de manera que el retorno a la virtud exigiría nuevos filtros. Nada más escandaloso que sangre esclava en las

²⁷⁵ El triunviro Porcius Laeca repitió el mismo diseño numismático, para conmemorar la *Lex Porcia Provocatione*, que garantizaba a los ciudadanos romanos que vivieran fuera de Roma, el derecho de apelación contra las decisiones de los magistrados, incluso con fuero militar. *Idem*. Para algunos no se trata de la diosa Libertas, sino de la misma Ceres, coronada con granos de trigo. Stanley, B. *op. cit.*, 1996: pp. 99-100.

²⁷⁶ La libertad como *signatura* alude a esa capacidad de un concepto para exceder determinada interpretación, rebasar un ámbito, y desplazarse a otro sin implicar una redefinición semántica. *Cfr.* Agamben, Giorgio; *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, ed. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2008: p. 18.

²⁷⁷ Tito Livio, *Décadas de la historia romana*, Libro IV, 6, 11.

altas esferas de la política: había que contener las “invasiones” de los libertos, sin con ello afectar su libertad. El censor Sempronio Graco entabló acalorado debate con Claudio Pulquer, para “excluir del censo a todos los que habían estado en esclavitud”. Excluidos de las tribus plebeyas, los libertos no podrían votar. Claudio se oponía con vehemencia a semejante medida y proponía retomar el ejemplo de “las leyes antiguas, que frecuentemente habían querido contener las invasiones de los libertos, sin privarles completamente de los derechos de ciudadanos”.²⁷⁸ La libertad de unos no tendría por qué comprometer la desigualdad respecto a los otros. No era la primera vez que los romanos enfrentaban este problema: “En aquella época también, esta hez del pueblo se había mezclado a todas las tribus, y aunque se consideró necesario restituirla a su primitivo estado, no dejaron de otorgar algunas prerrogativas a algunos individuos de aquella clase”.²⁷⁹ Ciertos individuos, ciertas habilidades personales, ciertas relaciones han de ser premiadas con la libertad independientemente de la naturaleza humana igual para todos. Una época en la que afirmar la desigualdad requirió revertir la libertad, si bien se reconoce a ciertos individuos como “iguales” y dignos de ser libres. Para cuando Graco y Claudio debaten, anular la libertad es impropio. Lo que por entonces resolvieron fue redistribuir la desigualdad sin anular el discurso libertario: “Después de largos debates convinieron en que se sortearía públicamente en el templo de la Libertad una de las cuatro tribus de la ciudad en la que debían ingresar todos los que habían estado en servidumbre. La suerte designó la Esquilina, y Graco declaró que quedarían incorporados a ella todos los hijos de libertos”.²⁸⁰

Los enconados debates que enfrentaron y dividieron a las familias romanas del siglo I a.C. revelan al menos dos criterios de libertad en torno a los cuales se edifica el Estado romano, criterios que acabarán por enfrentarse violentamente. Cicerón da cuenta de este contraste, asumiendo una posición cercana a la *libertas* aristocrática, identificada con la defensa de la virtud, y para la cual el ejercicio de *imperium* es una amenaza a la seguridad patrimonial. Fustiga el ejemplo griego, donde “la democracia absoluta de los atenienses, ¿no ha visto una multitud ebria de licencia y de furor causar la ruina de este pueblo?”. Haciendo eco de Platón, Cicerón contrasta los regímenes políticos desde la perspectiva de la libertad:

Pero en la monarquía, la mayor parte de los ciudadanos no participa de los negocios públicos ni del derecho común; bajo la dominación aristocrática la multitud, apenas libre, está privada de todo medio de acción y aún de

²⁷⁸ Tito Livio, *Op. cit.* Libro XLV, pp. 288-289.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 289.

²⁸⁰ *Idem.*

deliberación; por último, cuando el pueblo asume todo el poder, aún suponiéndole sabio y moderado, la misma igualdad se hace injusta desigualdad, porque no hay gradación que distinga el verdadero mérito.²⁸¹

Para Cicerón como podemos ver, mientras que la monarquía margina a los ciudadanos, y la aristocracia los silencia, el grave defecto de la igualdad democrática es desconocer las desigualdades. La injusta desigualdad nace de esa igualdad que no distingue la gradación de méritos. Es curioso que en estos enfrentamientos entre *optimates* y *populares*, la libertad atravesara los discursos de unos y otros, como valor en disputa. Tan nítido enfrentamiento llevó a los partidarios de la plebe a identificar claramente a Cicerón como vocero de los *optimates*. Por su parte, Clodio, tribuno de la plebe, instiga al arpiante una “lección”: mientras Cicerón marcha al destierro, aquel envía una turba de plebeyos a su casa, donde insultan a las divinidades domésticas, y colocan en su lugar a la diosa *Libertas* a la que le rinden culto. Tal parece que Cicerón es para la plebe, enemigo de la libertad, a tal grado que la reivindicación de ésta pasa por el derribamiento de los ancestros (la *gens*) de Cicerón. A su regreso, el filósofo restablece el lugar de la libertad que es correcto a sus ojos. Para Cicerón aquella conducta plebeya es una perversión que atenta en primer lugar contra la *libertas*, la protectora de Roma: “Yo, a pesar de la pérdida de mis bienes, no toleré que los malvados insultaran a la diosa protectora de la ciudad y la llevé desde mi casa hasta la de su padre, hecho que aprobó el Senado, Italia y todos los pueblos”.²⁸²

No hay mejor expresión de esta disputa por la libertad entre fuerzas antagónicas que se sirven de un mismo régimen enunciativo. Será a partir de este enfrentamiento que se construya un discurso hegemónico capaz de conciliar la libertad con la virtud, sin caer en la *licentia* plebeya.

3.3.2 - Las libertades de Cicerón

Cicerón se inscribe claramente bajo el régimen de la *libertas* republicana, un régimen de enunciación al que unos y otros están sometidos, y en el que cualquier alusión al viejo criterio de *libertas* como seguridad vital e incluso como protección patrimonial está fuertemente comprometido y discursivamente subordinado al orden republicano. Como miembro de la clase senatorial, Cicerón es un buen exponente del régimen de enunciación dominante en los últimos años de la República. De hecho, para su gloria personal y para su

²⁸¹ Cicerón, *Sobre la república*, Libro I, XXVII.

²⁸² Se entiende que Cicerón transporta la estatua de la diosa al templo de Júpiter, en Roma. Cicerón, *De las leyes*, Libro II, XVII.

propia ruina pocos años después, su nombre quedó ligado a la Roma republicana. Y aunque los filósofos políticos siglos después le reprochen no ser más que un remedo de Platón, no podemos olvidar que Cicerón es un filósofo que vive y experimenta lo que para los griegos sólo era utopía. Roma es la república ideal materializada, de manera que para Cicerón la filosofía política es práctica, es derecho. Para advertir ese desplazamiento que va de la libertad republicana a su formulación en tiempos del Imperio, preciso es dar cuenta de su atención casi obsesiva en la ley y en los horizontes de acción que se construyen para la virtud. En el régimen del discurso al que se inscribe, el apego a la ley es condición necesaria de toda libertad. La ley es para Cicerón, la razón del cosmos, la “mente” de Estado²⁸³ a la que todo debe someterse: *legum servi sumus ut liberi esse possimus*, “somos esclavos de la ley para poder ser libres”.²⁸⁴ En este sentido si bien no se puede separar el culto a la *libertas* del culto a Roma, no es la *civitas* lo que está en el foco del discurso libertario republicano, sino la ley que como vimos, se enuncia de alcance universal y cósmico ya indiscutible. Ahí donde llega la ley, llega también la libertad. Roma *libera* al mundo en la medida en que lo somete a su administración legal. Como podemos anticipar, toda libertad ajena a las leyes se niega a sí misma, es “libertinaje”, *licentia*. De ahí que Cicerón no se pronuncie en contra de la libertad y la igualdad como tales, sino que descubra en ambas los peligros latentes y sus inconvenientes, sobre todo cuando la plebe desafía las virtudes de la aristocracia. Posición difícil cuando el régimen de enunciación al que Cicerón pertenece, le obliga a alabar tanto las virtudes patricias como el orden republicano libertario. Al tiempo que rechaza la libertad desmedida, Cicerón rechaza la “esclavitud” propia de una monarquía. Cicerón se traba en una lucha conceptual que le permita ser monarquista diciéndose republicano. Como veremos, Octavio (el futuro Augusto) tomará nota de este suceso.

Para Cicerón la libertad ya no es propiamente un principio de seguridad ni protección divina contra la arbitrariedad. Cicerón hereda el discurso libertario republicano, donde la libertad es *causa sui*, al modo de la *éleuthería* griega, es decir el conjunto de

²⁸³ “Según el parecer de los sabios más eminentes, la ley no resulta de la inteligencia humana ni de la voluntad de los pueblos, sino de algo eterno que rige el universo mediante la sabiduría, que prohíbe y condena. Esta ley, que es a la vez la primera y la última (como solían decir), se identifica con la mente divina, ya que ésta obra racionalmente, obligando o prohibiendo con su razón todas las cosas”. Cicerón, *De las leyes*, Libro II, IV.

²⁸⁴ “La mente, el espíritu, la sabiduría, y las intenciones de la ciudad están todas puestas en las leyes. Tal como nuestro cuerpo no puede, si es desprovisto de la mente, de la misma forma el estado si es desprovisto de leyes, no puede valerse de sus partes por separado, las cuales son para él como sus tendones, su sangre y sus miembros. Los ministros de la ley son los magistrados; los intérpretes de la ley son los jueces; y por último, nosotros que somos esclavos de la ley, para poder ser libres”. Cicerón, *Pro Cluentius*, Libro LIII, 146.

prácticas que posibilitan no sólo la autonomía, sino la génesis de sí mismo: el sujeto que se crea a sí mismo, es evidentemente la *civitas*, Roma como *respublica*, de quien se predica en primer término la libertad: “Si Roma existe es por sus hombres y sus hábitos”.²⁸⁵ Esa forjadura que hizo Roma de sí misma, resultó según afirma Cicerón, de la virtuosa conjunción de “instituciones antiguas”, “venerables tradiciones” y “héroes singulares”. Casi podríamos condensar estos elementos creadores de libertad en una síntesis compuesta de *lex, pietas* y *genius*: legalidad, piedad y patrimonio personal.

Así pues para Cicerón la libertad es una práctica republicana: “La libertad, por ejemplo, no puede verdaderamente existir sino allí donde el pueblo ejerce la soberanía; no puede existir esa libertad, bien entre todos el más dulce, que deja de serlo cuando no es igual para todos”.²⁸⁶ Al tiempo que entrevera la condición libertaria en el ejercicio del poder soberano, Cicerón de nueva cuenta reproduce el binomio libertad-igualdad. Y es aquí que las cosas se complican, pues el filósofo introduce un elemento platónico en aquella práctica republicana soberana: la virtud que cada sujeto cultiva, la sabiduría (y no la que se hereda al modo tradicional de los patricios). Ciertamente una voz griega irrumpe en los valores romanos: el *lógos*, que se ejerce individualmente. Sabiduría, aprendizaje, juicio racional, tales son facultades y atributos del alma. Es probable que este protagonismo del alma racional constituya una perspectiva novedosa en Roma, sobre todo si desafía al tradicional poder soberano de los patricios. ¿Se trata de la emergencia de la conciencia?, ¿un desafío intelectual a la tradición? Aún falta mucho para poder enunciar algo semejante a una “conciencia de ser libre”, sin embargo, es ese movimiento del pensamiento con respecto a sí mismo, ese “diálogo interno del alma consigo misma”²⁸⁷ (tal como lo postulan los griegos platónicos), el que hace emerger un nuevo elemento al interior de los discursos libertarios. Es este diálogo platónico del alma consigo misma, el que dará la pauta para el desarrollo de esa extraña *conciencia de sí* entre los romanos.

De entrada, la posibilidad de un juicio crítico del alma que dialoga consigo misma, es ya un giro notable de la filosofía platónica. En ese sentido, la libertad sería una capacidad del alma para formarse a sí misma, para autocrearse como *causa sui*. Un ejercicio de la razón que quizá ponga en cuestión la *auctoritas* patricia, pero que sin embargo está muy

²⁸⁵ Cicerón, *Sobre la república.*, Libro V. Con este verso, el filósofo romano inicia el quinto libro sobre la república, pues en él encuentra la clave de la solidez republicana: “La brevedad y la verdad de este verso le convierten para mí en un verdadero oráculo”.

²⁸⁶ Cicerón, *Sobre la república.*, Libro I, XXXI.

²⁸⁷ De acuerdo con Platón, ese diálogo del alma consigo misma se funda en tres habilidades que pone en marcha el alma por sí misma: recuerdo, opinión y razonamiento, sin referencia a interioridad alguna. “Teeteto, o del conocimiento”, *Diálogos*, ed. Anthropos, Barcelona, 1990: 185 a-e, 189 e.

lejos de lo que será la conciencia subjetiva atrincherada en su interioridad.²⁸⁸ No obstante, es a partir de Crisipo (y de los filósofos estoicos que le siguieron), que se fue acentuando una brecha cada vez mayor entre el mundo “exterior” pensado y nuestros pensamientos “interiores” sobre aquel pensamiento, la conciencia del pensamiento (*syneidesis*), que habrá de convertirse en un elemento fundamental de la predicación moral estoica: ese “recogerse sobre sí mismo” tal como lo planteaba Epicteto configurará ese nuevo territorio que es la *conscientia*.²⁸⁹ A partir de esta *syneidesis* será posible pensar entonces la propia libertad, su conciencia.²⁹⁰

La libertad como fruto de la conciencia es un planteamiento ajeno a la filosofía de Cicerón. Lo importante para él es la calidad de las decisiones prácticas, más que las interioridades de la conciencia: Cicerón piensa la libertad en el marco de la *civitas*, y es en ese tenor que exalta el uso del juicio racional. En todo caso, la autoridad patricia habrá de descansar en la calidad de sus juicios racionales. La eficacia de esas decisiones prácticas (orientadas en el orden de lo público) está en función de las diversas calidades del alma, que se presumen evidentemente desiguales. Cicerón reconoce que la igualdad es una condición de la libertad, pero no la entiende de la misma forma que los plebeyos. Para éstos, libertad implica igual acceso a los cargos de gobierno. Por su parte, Cicerón advierte un conjunto de problemas, destacando el papel rector de la virtud (y el genio) como antídoto contra los errores propios de una plebe ignorante:

El Estado que escoge al azar sus guías es como el barco cuyo timón se entrega a aquel de los pasajeros que designa la suerte (...). Todo pueblo libre escoge sus magistrados, y si se preocupa de su suerte futura, los elige entre sus mejores conciudadanos; porque de la sabiduría de los jefes depende la salvación de los pueblos, hasta tal punto, que no parece sino que la naturaleza misma ha dado a la virtud y al genio imperio absoluto sobre la debilidad y la ignorancia de la plebe que sólo desea obedecer sumisa.²⁹¹

²⁸⁸ De ahí que sea inviable hablar de la posibilidad de una “libertad de conciencia” tal como la entendemos hoy en día. Ello supondría la puesta en operación de un sujeto trascendental, universal y abstracto presente en todo tiempo y lugar. Semejante capacidad subjetiva es un *a priori* histórico, sometido a experiencias y condiciones concretas, totalmente ausentes en la época a la que estamos aludiendo. Es ahí donde Deleuze advierte la semejanza y la diferencia entre Foucault y el discurso kantiano: “Existen, sin embargo, diferencias esenciales con Kant: las condiciones son las de la experiencia real, y no las de toda experiencia posible (los enunciados, por ejemplo, suponen un corpus determinado); están del lado del ‘objeto’, del lado de la formación histórica, y no del lado de un sujeto universal (el propio *a priori* es histórico); y tanto unas como otras son formas de exterioridad”. Deleuze, Gilles; *Foucault*, ed. Paidós, Barcelona, 2007; p. 88.

²⁸⁹ Galeno, *Tratados filosóficos y autobiográficos*, ed. Gredos, Madrid, 2002, V 215. Epicteto, *Diss.*, III, 22, 38; I, 4, 18.

²⁹⁰ Será entonces que dicha conciencia haga su primer aparición en el discurso político romano: casi como un efecto accidental del discurso libertario volcado en el alma, empieza a configurarse una *conscientia* cada vez más identificada con cierta “interioridad” de un sujeto individual.

²⁹¹ Cicerón, *Sobre la república*, Libro I, XXXIV.

Así, el primer ciudadano según Cicerón (el *princeps*), debe ser *rector* (un guía), *gubernator* (administrador) y *moderator* (piloto), funciones que no aluden a un ejercicio de dominio propiamente dicho, sino que como lo advierte Joël Shmidt, invisten de un carácter casi sacerdotal al *Princeps*.²⁹² Ciertamente aquella facultad del *imperium* que caracterizaba al *dominus* patricio ha sido astutamente suavizada, de manera que ahora el dominio del otro pasa por *administración*.²⁹³ Irónicamente, las palabras de Cicerón sugieren que la república ideal sólo puede ser una monarquía. Sabiduría, libertad y jerarquía. Para Cicerón la igualdad está en el marco legal que permite a cada quién defender sus legítimos intereses en estricto apego a una autoridad desigual. Por ello Cicerón se pregunta: “¿qué puede haber más hermoso y preclaro que la virtud gobernando la República?”²⁹⁴. El gobierno de la virtud, tal como lo entiende Cicerón, es el gobierno de los sabios. Se trata de un gobierno aristocrático, incluso monárquico, en el que la virtud es patrimonio de quien ofrece su vida y existencia como modelo para todos los gobernados.

En ese sentido, Cicerón establece nuevamente el viejo símil entre el cuerpo político y el cuerpo humano. Frente a un conglomerado de pasiones (avaricia, gloria, voluptuosidad), la reflexión, la razón, se conduce como monarca: “se forma en el espíritu humano una especie de monarquía que domina todos estos desórdenes con un solo principio, la reflexión, la parte más excelente del alma, cuyo imperio no permite el enojo ni las exageraciones ni la voluptuosidad”.²⁹⁵ Claramente Cicerón se inclina preferentemente por la monarquía, entendiéndola en la misma clave patricia que domina todas las relaciones propias del clientelismo romano, prefigurando el discurso humanista cristiano:

...mis primeros elogios serían para la monarquía, con tal de que el título de padre fuese inseparable del de rey, para expresar que el príncipe vela por sus conciudadanos como por sus hijos, más preocupado de su felicidad que de la propia dominación, dispensando una protección a los

²⁹² Shmidt, Joël: “La ideología romana. La ciudad ecuménica”, en Châtelet, François *et al.*, *Historia de las ideologías*, Vol. I. Ed. Premia – La red de Jonás, México, 1990, p. 164. Como veremos más adelante, ese carácter sacerdotal del emperador, le reserva paulatinamente del espacio público, haciendo de su oficio gubernativo un empeño casi privado.

²⁹³ Gobernar ya no es dominar. En dado caso, como lo afirmará Marco Aurelio, entraña un dominio pero de sí mismo. Gobernarse posibilita gobernar a los otros, pero en el entendido de que más que un dominio sobre los otros, lo que se practica es *administración*.

²⁹⁴ “¿Qué hay más admirable que este gobierno cuando el que manda no es esclavo de ninguna pasión, cuando da ejemplo de todo lo que enseña y preconiza, no imponiendo al vulgo leyes que es él mismo el primero en no respetar, sino ofreciendo como una ley viva la propia existencia a sus conciudadanos?”. Cicerón, *Sobre la República*, Libro I, XXXIV.

²⁹⁵ *Ibid.*, Libro I, XXXVIII.

pequeños y a los débiles, gracias al celo de este hombre esclarecido, bueno y poderoso.²⁹⁶

La oligarquía pretende ejercer el mismo cuidado, pero mejor, pues “hay más clarividencia en muchos que en uno solo”. Mientras que el pueblo “en voz alta declara que no quiere obedecer ni a uno ni a muchos, que hasta los mismos animales aman la libertad como el más dulce de los bienes...”. Se dibuja una triple polaridad entre el amor, la sabiduría y la naturaleza cuando Cicerón contrasta a la monarquía, la aristocracia y la democracia, como un enfrentamiento entre valores que en cada caso son dominantes y entre los cuales es preciso elegir: “la monarquía nos solicita por la afección, la aristocracia por la sabiduría, el gobierno popular por la libertad; elegir entre estos tres sistemas de gobierno es muy difícil”.²⁹⁷ En esta formulación podemos advertir que la protección propia de un padre, tal como lo dibuja Cicerón respecto de la monarquía, era una de las preocupaciones que impulsaron la revolución republicana del año 509 a.C. contra la monarquía, muy vinculada a la defensa de la *libertas* en aquellos años. Contrariamente, ahora la seguridad (la *salus*, la salud, la condición de lo que se preserva intacto, a salvo) y la protección tanto como el afecto (aquel amor paternal) están del lado de la monarquía. Para Cicerón aquel viejo *imperium* del monarca no es ya una amenaza como lo fue para los revolucionarios del siglo VI a.C., sino que ahora, paradójicamente, es una garantía, el gran pilar que todo lo protege.

3.3.3 - Equilibrio y libertad aparente

En la crisis republicana donde dos bandos se habían enfrentado en una feroz disputa como campeones de la libertad, ésta terminó por escindirse en dos visiones programáticas cada vez más excluyentes. Por un lado la *libertas* ya no guarda aquella estrecha relación con la seguridad vital y patrimonial. Para ello ha cobrado renovado lustre la *pax*. Por otro lado, la *libertas* pareciera tratarse ahora de un principio vital que casi se deriva de la naturaleza (pues hasta los animales son libres), que por sí sola no puede llevar a nada duradero ni virtuoso. Se trata probablemente de esa libertad de acción, una libertad que es práctica y que por la senda de las leyes se vinculó a la *praxis* republicana, la práctica pública de ciudadanos que son *electores*. La práctica del cálculo, la negociación y la alianza, es decir la *política*, el dominio de lo público, la *res publica*. Una libertad de leyes e instituciones merced a las cuales se encauza esa fuerza de la naturaleza. De acuerdo con Cicerón, por naturaleza la libertad se guiaría por la virtud. De manera que la libertad sin contrapesos

²⁹⁶ Cicerón, *Sobre la república*, Libro I, XXXV.

²⁹⁷ *Idem*.

(legales), tal como la entiende la plebe, es para Cicerón, siguiendo muy de cerca a Platón, principio de esclavitud: “Así como el poder ilimitado de los grandes lleva a la caída de los aristócratas, la libertad lleva al pueblo demasiado libre a la esclavitud. (...) Esta excesiva libertad pronto se transforma en dura esclavitud para los pueblos y para los individuos”.²⁹⁸ Cicerón opone así a la *libertas*, la *licentia*, una “falsa libertad” en la que Platón advirtió el nacimiento de la tiranía.

Volvemos aquí a encontrar esta referencia platónica a un doble juego de conceptos. Si a los griegos les preocupaba ante todo el problema de la igualdad, a los romanos les empieza a preocupar el problema de la libertad. De la igualdad falsa denunciada por Platón, a la libertad falsa que acusa Cicerón sólo median ciertos matices: para el orador romano la emergencia de una libertad falsa está análogamente dominada por lo que los griegos entendían como la *epithymía*, la concupiscencia, la mera búsqueda irracional de placer, muy distinta de una libertad al servicio del *logos*, de la verdad. Para Cicerón, será la virtud (que no es propiamente el *lógos* de los griegos) el principio que habrá de dominar sobre ese impulso libertario, para hablar entonces de una auténtica libertad verdadera.²⁹⁹

¿De dónde surgió esta libertad falsa? Cicerón encuentra también en el teatro (como Platón), el origen de este doble fondo que atraviesa los discursos romanos. No fue la extrema igualdad la que irrumpió en los teatros griegos alentando el desorden y el vicio, sino una extrema libertad, una *licentia*, incapaz de reparar en cualquier posible afectación al prestigio familiar, en guardar las formas y el honor de los nombres, una libertad que no protege el patrimonio de las personas, destructora de la *dignitas*. Para Cicerón, es esta libertad extrema la causa de la ruina griega:

En cambio, entre los griegos, ¡qué ejercicios tan absurdos los de sus gimnasios, qué ridícula preparación para los trabajos de la guerra, qué luchas y que amores tan libres y disolutos! Paso por alto a Eleas y Tebas, en donde estaba autorizada la licencia más absoluta y libidinosa. Los mismos lacedemonios, concediendo todo en los amores de la juventud, excepto el estupro, levantaron sólo una débil muralla entre lo que toleraban y lo que prohibían; permitir reuniones nocturnas y todo género de excesos, era querer detener todo un rebaño con un lienzo. (...). Los griegos, más antiguos en sus vicios, permitieron decir en el teatro todo

²⁹⁸ *Ibid.*, Libro I, XLIV.

²⁹⁹ Como podemos ver, Cicerón sigue de cerca en esto a Platón, para quien la *epithymía*, el deseo irracional, no debía ser eliminado sino dominado, precisamente por el *lógos*, la razón. Este dominio que ejerce la parte superior del alma, el *lógos*, es análogo al dominio que debe ejercer el magistrado sobre los guerreros, entendiendo a la *pólis* como una entidad unitaria igual al alma, idénticamente comprometida por los deseos desenfrenados (la *epithymía*) y los deseos originados en la razón, el *thymós*. (*La República*, IV, 439 d-e). Cicerón entiende a la libertad que exalta la plebe, como *cupiditas*, deseo irracional que habrá de ser dominado no tanto por la razón, sino por la virtud.

cuanto se quisiera, como se quisiera y sin respetar los nombres propios.³⁰⁰

En la senda de los enunciados patricios, Cicerón no ha dejado de preocuparse por el patrimonio, el nombre. Quizá esto nos explique por qué Cicerón habló de *virtus*, en vez de *ratio* cuando interpretó el *lógos* platónico. A la *libertas* como *causa sui* republicana Cicerón añade la añeja preocupación por la seguridad y la protección patrimonial. La única forma de hacer conciliar esa necesidad de protección con aquel impulso natural hacia la libertad, es a través de un delicado equilibrio entre los tres sistemas, un equilibrio que sólo podrá obtenerse mediante la sabiduría (propia de la aristocracia): “El sabio está obligado a estudiar estas revoluciones periódicas y moderar con previsión y destreza el curso de los acontecimientos; esta es la misión de un gran ciudadano inspirado por los dioses”. Advertimos que la práctica que sustenta la libertad para Cicerón es un cálculo, una mediación previsor (que se practica en la vida pública como *política*): “Por mi parte, creo que la mejor forma política es una cuarta constitución, formada de la mezcla y reunión de las tres primeras”.³⁰¹ Delicado equilibrio entre la seguridad que ofrece la monarquía, la sabiduría que es patrimonio de la aristocracia y la libertad que yace en la naturaleza humana (que sólo podrá prosperar en la república): tanto para Cicerón como para cualquier senador romano “la república era al mismo tiempo una forma de gobierno y un modo de vida”. De ahí que el modo de hacer republicano entrañe un modo de ser libre, un “modo de vida”:

La libre actividad política entre iguales fue como un mandamiento que los senadores tenían por vocación y propósito de vida. El despliegue de las propias habilidades y la libre competencia por el honor y la gloria, fueron como la sangre vital del republicanismo.³⁰²

Honor y gloria, la médula de la *dignitas* cifrada en el cálculo político en pos de la estabilidad republicana. Delicado equilibrio que sólo podrá conseguirse con sabiduría e inspiración divina. Sin embargo, en la intersección ente libertad y virtud, Cicerón dibuja con claridad la nueva antítesis de la *libertas*, el nuevo enemigo contra el que habrá que combatir en las luchas futuras: ya no es el *imperium*, ni la esclavitud legal, sino la ignorancia. El estoicismo ofrece los enunciados con qué superar aquel debate contra los *populares*: ya lo dijo Crisipo, sólo los sabios son libres. Luego la *libertas* que se afirma en las prácticas y cálculos electorales, aquella que sustentaba los proyectos igualitaristas de la

³⁰⁰ Cicerón, *Sobre la república*, Libro IV, III.

³⁰¹ Cicerón, *Ibid.*, Libro I, XXIX.

³⁰² Wirszubski, Ch. *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and early Principate*, Cambridge University Press, 2007 [1950]; p. 88. (Traducción del inglés).

plebe, es una “libertad” de ignorantes, una falsa libertad. El cuidado de sí, el cultivo de las virtudes, comportan un tipo de libertad que ha trasladado ese ímpetu autárquico y autonómico que moldeaba la libertad de la *pólis*, al sujeto sabio capaz de autogobernarse. Se trata de una nueva topografía para la *causa sui* ajena a la *libertas* de la *respublica*. Tal es la libertad “auténtica”, aquella que recorre los discursos patricios en torno a una renovación moral. Pero sigamos con Cicerón.

Cada gesto, cada ritual, cada palabra, debe ser cuidadosamente seleccionada en función de la virtud y el mantenimiento del orden republicano. De ahí que Cicerón celebre la sobriedad romana, y esa *filosofía aplicada* presente en el Derecho romano, una legislación “que casi se hizo a la luz de Las Leyes de Platón”, orientada a cuidar las formas, el buen ejemplo, y enfocada a silenciar (o al menos a marginar a las sombras) todo aquel discurso no virtuoso, buscando así la contención y sometimiento de todo juego político al mismo dispositivo discursivo de la jurisprudencia:

Nuestras leyes de las Doce Tablas, tan parcas en imponer la pena capital, castigaron con esta pena al autor y al recitador de versos que atrajera sobre otro la infamia. Esta disposición fue sabia, porque debemos tener sometida nuestra vida a los fallos legítimos de los jueces y de los magistrados, mas no al ingenio de los poetas, y no debemos oír cargos sino allí donde la contestación es lícita y podamos defendernos jurídicamente.³⁰³

La finalidad de este equilibrio es evitar justamente aquellos trastornos, aquellos cambios que son principio de caos. A lo que el político debe apuntar es a la estabilidad del sistema político. “Recordad mis primeras palabras: un Estado en que los derechos, las prerrogativas, no están en un perfecto equilibrio, en que no tienen los magistrados suficiente poder, bastante influencia las deliberaciones de los nobles y el pueblo bastante libertad, no puede tener ni estabilidad ni permanencia”.³⁰⁴ Cicerón apuesta por la mezcla entre los tres sistemas, para asegurar al mismo tiempo la seguridad, la sabiduría y la libertad: “Prefiero, en efecto, en el Estado, un poder eminente y real que dé algo a la influencia de los grandes y algo también a la voluntad de la muchedumbre. Esta es una constitución que presenta ante todo un carácter de igualdad necesario a los pueblos libres y que presenta condiciones de estabilidad y firmeza”.³⁰⁵ He aquí en unas cuantas líneas prefigurado el proyecto imperial. Indudablemente, el equilibrio es cálculo.

³⁰³ Cicerón, *Sobre la república*, Libro IV, IV.

³⁰⁴ *Ibid.*, Libro II, XXXIII.

³⁰⁵ *Ibid.*, Libro I, XLV.

Si el senado es quien dirige toda la política, si los ciudadanos respaldan sus decisiones y si las demás órdenes permiten que se gobierne el Estado con la prudencia del orden superior, entonces se podrá mantener ese sabio y armonioso equilibrio que nace de la justa distribución de los derechos entre el pueblo, investido de la potestad, y el senado, investido de la autoridad.³⁰⁶

Justicia es, en la misma senda platónica, reconocer a cada quién sus derechos en virtud de las desigualdades. El pueblo respaldará las resoluciones senatoriales porque obedecen a un orden superior, cósmico, donde la virtud es autoevidente. Para el caso, la clase senatorial es un modelo a seguir: “[la ley] exige del orden senatorial ‘que carezca de vicios y sirva de modelo a los demás órdenes’”.³⁰⁷ El mal ejemplo de una aristocracia corrupta, corrompe al resto: “ofrecen el inconveniente de estar no sólo corrompidos, sino de ser además corruptores, y perjudican más por su ejemplo que por su pecado”.³⁰⁸ El mal ejemplo es peor que la práctica del vicio. Luego entonces Cicerón se preocupará por cuidar las formas de lo visible. Se trata de una nueva redistribución de las visibilidades, una nueva función “diagramática” del mismo teatro.³⁰⁹

El cálculo a que invita Cicerón para guardar equilibrio, implica hacer conciliar la sabiduría con la libertad. En otras palabras, para Cicerón eso fácilmente se desplaza a conciliar la virtud con la ignorancia. La condición de estabilidad del Estado no se logra manteniendo la libertad, menos aún cuando por libertad la plebe entiende igualdad. Cicerón reconoce que al conceder ciertas facultades legales y ciertos instrumentos institucionales a los plebeyos, será posible mantenerlos a raya, y doblegar su voluntad igualitarista. La “potestad tribunicia” es un recurso mediante el cual se disipa en válvula la inconformidad plebeya:

Por mi parte confieso que en la potestad tribunicia existen ciertos inconvenientes, pero sin ellos no podríamos gozar de otras ventajas de gran importancia. “Es excesiva la potestad tribunicia.” ¿Quién se atreverá a negarlo? Pero la fuerza del pueblo es más cruel y violenta, y si tiene quien la dirija es mucho más suave que si no lo tuviera. [...].

³⁰⁶ Cicerón, *De las leyes*, Libro III, XII.

³⁰⁷ Cicerón, *De las leyes*, Libro III, XII.

³⁰⁸ Cicerón, *De las leyes*, Libro III, XIV.

³⁰⁹ En términos deleuzianos, el Derecho romano y el código de virtudes configuran ese régimen de visibilidades con que se ilumina la política romana, ese género de enunciados cuya luz ilumina “lo visible”, al tiempo que proyecta sus sombras sobre todo aquello que también se practica pero “no se ve” ni “se habla”, y que pese a ello, está ahí en las prácticas. Un régimen de luz que supone sus sombras, la política romana como ese género de enunciados producidos entre las disertaciones senatoriales y las intrigas maquinadas en los baños, entre los tratos consumados en el Foro y las negociaciones de callejón. El *diagrama* con que se aprehende el escenario y los entretelones, bajo la misma clave del teatro. Deleuze, *Foucault*, pp. 82-85.

En cambio, reflexiona y mira cuánta fue la sabiduría de nuestros antepasados: cuando los senadores concedieron tal potestad al pueblo, las armas cayeron de sus manos y se extinguió la rebelión. Encontraron un procedimiento por el que los humildes no pensaron que iban a obtener la igualdad de los ciudadanos más eminentes, y este fue el único sistema para salvar al Estado.³¹⁰

Así pues, Cicerón plantea la necesidad de conceder “cierta” libertad, para mantener la jerarquía y el poder patricio. Que los humildes no piensen en obtener la igualdad de los virtuosos. Una libertad que de nueva cuenta, sólo se realice en la medida en que esté incrustada a las instituciones: “Por tanto, o hacía falta evitar la expulsión de la realeza o dar a la plebe una libertad verdadera y auténtica, y, sin embargo, se le concedió la libertad de forma tal que, mediante cierto número de instituciones, se le obligó a conformarse con la autoridad de los ciudadanos más eminentes”.³¹¹ No cabe duda que Cicerón es un profesional de la retórica.

Administrar libertad, será en este orden de ideas, administrar el buen ejemplo. Esa inclinación de la naturaleza habrá de ceñirse al guión. Si en un momento Cicerón alaba la concesión de libertad “auténtica”, advierte que vale más el uso pedagógico que tal concesión pueda tener. La libertad republicana sólo puede ser escenario para las virtudes, el buen ejemplo, así sea necesario construir un teatro. Tal como Platón distinguía entre igualdad verdadera (que reconoce las calidades del alma), y una falsa igualdad (aquella comprometida con el azar) aconsejando el recurso a un “uso desviado” del mismo término para mantener la concordia,³¹² de manera parecida Cicerón reconoce que entre la libertad auténtica y la falsa libertad (el libertinaje, la *licentia*), conviene administrar una “libertad aparente”. Tal parece ser la conclusión a la que el filósofo jurista llega al tratar el asunto del voto libre público o secreto por parte de la plebe. Mediante el uso de una tablilla, el voto plebeyo conservaría su anonimato³¹³:

Pero como las leyes no pueden evitar la intriga, dejemos al pueblo una tablilla que sea como el escudo de su libertad, con tal que la muestre y la presente espontáneamente a los mejores ciudadanos: así la libertad

³¹⁰ Cicerón, *De las leyes*, Libro III, X.

³¹¹ Cicerón, *idem*.

³¹² *Cfr.*: “Porque para quienes son desiguales la igualdad se hará desigualdad si no se le aplica una medida, y esas son las dos causas por las que se llenan de disensiones los regímenes políticos. (...). Pues habiendo dos clases de igualdad, homónimas, es cierto, pero de hecho casi opuestas entre sí por muchos modos, la una de ellas, la igualdad determinada por la medida, el peso y el número, no hay ciudad ni legislador que no sea capaz de aplicarla con respecto a los honores asignándola por sorteo en lo que toca a los repartos; mientras que la más auténtica y más excelente igualdad, eso ya no es fácil para cualquiera el dilucidarlo”. Platón, *Las Leyes*, 757 e – 758 a.

³¹³ En cada votación, los plebeyos debían votar oralmente frente a los nobles que, de esta forma conocían el sentido de su voto. Los clientes no podían evadirse de las presiones de sus patrones.

consistirá en dar al pueblo un medio honesto de merecer la gratitud de los aristócratas.³¹⁴

Los favores patricios han encontrado en el anonimato una forma “honesta” (legal, institucional), de seguir circulando hacia las clientelas. De cualquier forma como reconoce Cicerón, seguirán habiendo intrigas. Lo importante es que mientras la plebe se limite a impugnar electoralmente los candidatos que les sean adversos (puesto que al pueblo “le basta tener el derecho a castigar”), seguirá respetando y reconociendo las desigualdades jerárquicas, sin dejar de avalar y sostener el discurso de la libertad:

Prescindiendo del problema de la compra de los sufragios, si alguna vez llega a desaparecer la intriga, ¿no ves que en las votaciones el pueblo no se conformará con la opinión de la aristocracia? Por eso nuestra ley da las apariencias de libertad, conserva la autoridad de la aristocracia y suprime el motivo del conflicto.³¹⁵

Es más útil la apariencia de libertad que aquel “libertinaje”. Esto significa que las tesis de Cicerón están cuidadosamente alineadas en función del orden formal en que se juegan los discursos del poder: la retórica ciceroniana, como su oratoria, es fundamentalmente legalista y, en este sentido la verosimilitud, es decir la apariencia de verdad, es lo primordial. Cicerón está convencido de la utilidad de la “libertad aparente” porque a través de este juego retórico se conquista una auténtica libertad. Mantener el orden implica mantener el control de las apariencias, aún cuando ello implique utilizar estratégicamente tanto la simulación como el ocultamiento.³¹⁶ Las prácticas de libertad que Cicerón vislumbra, son aquellas que se montan públicamente en el escenario de las apariencias al cuidado de virtuosos tramoyistas. El teatro de la política deviene irremediablemente un teatro de apariencias virtuosas, cuyo único sentido es garantizar el orden público. Los discursos romanos se aprestan al *control de lo visible*.

Desde luego, no es mi interés revelar a Cicerón como un hipócrita, sino más bien advertir cómo el dicho ciceroniano da cuenta de una forma de entender y de construir la política mediante una sofisticada torsión del lenguaje, capaz de alojar en su seno todo género de luchas y conflictos, domesticados invariablemente en provecho del Estado. Tal es el legado con el que el Imperio romano inculcó al mundo moderno: el Derecho, la función

³¹⁴ Cicerón, *De las leyes*, Libro III, XVII.

³¹⁵ Cicerón, *De las leyes*, Libro III, XVII.

³¹⁶ No deja de resultar contradictorio que Cicerón defienda la moralidad de la retórica y su poder civilizador, al tener como evidente que la función de la retórica es, mediante un adecuado uso de la palabra, persuadir. La persuasión es en este sentido el efecto de verdad, la verosimilitud que atraviesa a la práctica jurídica, donde Cicerón hace descansar la estabilidad política.

diagramática con que se produce y se juega el orden de lo visible y lo no visible, el doble fondo que atraviesa al lenguaje moderno y escinde los discursos entre lo legal y lo legítimo, entre lo oficial y lo extraoficial, entre lo verosímil y lo verídico. No podemos ignorar la trascendencia del “razonamiento jurídico” inspirado por Cicerón. Si bien el “acusado” o “indiciado” se presenta como la gran víctima de sus propias imprudencias, una apropiada fundamentación retórica puede encontrar inocentes a los vencedores. No es el servicio a la verdad, sino a las formas, la legalidad (el orden institucional, el diagrama) y la “verdad judicial” lo que está en juego.³¹⁷

Se entiende el entusiasmo de Cicerón por una ley capaz no sólo de remedar al mundo, sino de reemplazarlo por su simulacro. He ahí al jurista domesticando al caos, metiendo paz y orden bajo el imperio de la ley. La estabilidad es lo que urge Cicerón cuando celebra la *pax romana* (eco distante de aquella preocupación patricia por los bienes patrimoniales). Luego la disensión es fuente de caos. En esta lógica, preciso es eliminar cualquier anomalía que ofrezca resistencia al paraíso jerarquizado de la virtud: la sociedad debe conformar un cuerpo unitario. Mas es la ignorancia, además de la diversidad lo que comporta un peligro para la estabilidad.³¹⁸ Al mejor estilo platónico, Cicerón se ocupa no sólo en eliminar aquellos agentes que puedan enturbiar la claridad luminosa que exige el orden republicano, imponiendo silencio a los poetas. Preciso es desterrar el mal ejemplo y controlar lo visible: una libertad aparente, una vía legal que mantenga las jerarquías, es la virtud garantizando la estabilidad. Es así que para Cicerón sólo se deben divinizar las virtudes, los valores propicios, y se pronuncia enfático en contra de cualquier tipo de culto a todo aquello que resulte inapropiado, sea por tratarse de un vicio, o de un mal. En la república ciceroniana, las utopías platónicas pueden llevarse a la práctica, aún a costa de suprimir tradiciones romanas “no virtuosas”, y administrando el mismo principio a las tradiciones existentes fuera de Roma³¹⁹:

³¹⁷ Hasta la fecha a Cicerón se le considera un modelo precursor de la teoría de la argumentación judicial, cuyo “razonamiento jurídico” hace distancia del filosófico: la habilidad retórica dirigida a la construcción de una “verdad judicial” inevitablemente atravesada por la tensión entre la “verdad probada” y la “verdad probable”, cuyo único propósito está en la obtención de un dictamen favorable para el *cliente*, merced a una adecuada manipulación de argumentos y evidencias para hacer valer un derecho o cancelarlo, el sofisticado manejo de los enunciados bajo el régimen de verdad edificado en torno al Derecho.

³¹⁸ *Ibid.*, Libro II, IV.

³¹⁹ En este rediseño de la vida romana, las tradiciones habrán de ser sujetas a escrutinio en pos de la virtud: “Lo que me disgusta de los ritos nocturnos son los rasgos señalados por los poetas cómicos. Si Roma hubiera conocido el mismo libertinaje, ¿a dónde hubiera llegado el individuo que asistiera con propósitos libidinosos a un sacrificio donde ni siquiera se permitía la presencia de ojos indiscretos? [...]. Tenemos que conseguir que la reputación de las mujeres esté tan clara como la luz del día, logrando que el culto de Ceres se realice de la misma forma que se practica en Roma”. Cicerón, *De las leyes*, Libro II, XIV-XV.

También conviene divinizar virtudes humanas, como la inteligencia, la piedad, el valor, la buena fe. En Roma, todas estas virtudes tienen sus templos consagrados oficialmente por sus poseedores (que son hombres de bien). En cambio los atenienses obraron mal cuando [...] edificaron un santuario a la Afrenta y al Impudor. Pues hay que divinizar las virtudes y no los vicios. El viejo altar a la Fiebre sobre el Palatino y el de la Mala Fortuna sobre el Esquilino deben suprimirse, así como todos los deplorables monumentos de esta clase.³²⁰

De esta manera los cultos que resultaron “repugnantes” a la moral romana, fueron abolidos. En esta tónica, Cicerón prosigue en esa renovación religiosa que se dispone a crear nuevos cultos bajo la consigna de una recuperación de las tradiciones, aunque “depuradas” de vicios. En la misma línea ya reseñada del culto a valores personificados, los nuevos cultos han de crearse en función de esas virtudes universales, donde encontramos que la esperanza (ese “pilar” de deseos que sostiene al Estado y atraviesa a la sociedad articulando proyectos personales) se erige en un nuevo eje de culto romano:

Cuando haya que inventar nombres de dioses, vale más recurrir a Vicepota, diosa de la Victoria (o del poder), o Stata (diosa del estar de pie), o a nombres como los de Júpiter Stator e Invencible, o aún a nombres de cosas deseables, como la Salud, el Honor, la Riqueza o la Victoria. Y puesto que la expectación de los acontecimientos favorables levanta los ánimos, Caletino hizo bien al levantar un templo en honor de la Esperanza.³²¹

Discurso igualitario, apariencia de libertad y cultivo de esperanza. He ahí las fórmulas con que se ha de conservar la estabilidad del Estado romano, preservando la virtud y la autoridad de la aristocracia. Eso es justamente lo que Octavio, tras derrotar a Marco Antonio y Cleopatra, se propuso hacer: lograr el equilibrio entre sabiduría, libertad y virtud. Octavio, *Augusto*, el que se convirtiera en el primer emperador, supo aprovechar la confluencia discursiva del primado de la virtud, mediante una renovada exaltación de los valores (tal como lo recomendaba Cicerón), con un firme ejercicio del *imperium* para proveer seguridad, al tiempo que alentaba la esperanza de igualdad y libertad. Confluencia discursiva, hegemónica, pues la misión universal con que Cicerón exalta la historia romana desde la filosofía, encuentra en Virgilio su expresión literaria e ideológica: la Roma histórica está a la altura de la Roma ideal plena de virtudes. La Eneida virgiliana en realidad proclama un mundo venidero, depurado de inercias cívicas, renovado en la

³²⁰ Cicerón, *De las leyes*, Libro II, XI.

³²¹ Cicerón, *De las leyes*, Libro II, XI.

sencillez de la austera campiña, reserva de virtudes romanas.³²² El escenario prometido que aguarda por la figura estelar de un César desconocido, que hará reinar la paz en una nueva era de abundancia y felicidad, un niño divino al que el joven Octavio sencillamente se ajusta:

¡Musas sicilianas, elevemos el tono de nuestro canto! No a todos les gustan los arbustos, los humildes tamarindos; si cantamos a los bosques, que sean bosques dignos de un cónsul.

Ha llegado la última edad del oráculo de Cumas, nace de nuevo el gran ciclo de los siglos; ahora también la Virgen regresa, vuelve el reinado de Saturno, de lo alto del cielo ha descendido una nueva progenie. Tú, por tanto, protege, casta Lucina, al niño que está naciendo, con el que concluirá la generación del hierro y en todo el mundo surgirá la del oro; ahora gobierna tú Apolo. [...] Él [el niño] recibirá la vida de los dioses y verá a los héroes mezclados con los dioses y él mismo aparecerá a ellos y regirá el mundo pacificado con las virtudes paternas.³²³

Un proyecto a futuro, un nuevo orden inminente, una era de paz, esperanza y virtudes patricias. Tal es el proyecto imperial. A diferencia de las tragedias griegas, como las de Sófocles, donde la voluntad humana se destroza ante el Destino, la figura virgiliana de Augusto hace convenir al hombre con el *fatum*, haciendo coincidir la voluntad humana con el Destino. Tal como sucediera con Homero, quien “educó a la Hélade” según comentario de Platón, Virgilio se convirtió en el autor obligado para todo estudiante, una suerte de *paideia* para el mundo latino, cuyos versos se convirtieron en una declamación obligatoria cuando la Eneida se introdujo en las escuelas de la época augustea. Sin embargo, tal como apunta Hugo Francisco Bauzá, la de Virgilio no es una historia en función del mito (como lo hiciera Homero), sino un mito en función de la historia, “un mito a la medida”.³²⁴ De Cicerón a Virgilio, se advierte que el dominio de la virtud está inscripto en la Historia de Roma, conjugando sabiduría, libertad y genio individual. Después de todo, lo que Roma administra es el buen ejemplo.³²⁵

³²² Virgilio ofrece el guión bucólico que se convertirá en el paradigma del programa renovador de las virtudes impulsado por el *Princeps*.

³²³ Virgilio, *Bucólicas*, Égloga IV, I. Desde luego no sólo Octavio buscó ajustarse a la profecía virgiliana (escrita en el año 40 a.C.). Los autores cristianos (Lactancio, Eusebio y San Agustín) también creyeron leer aquí el aviso profético del advenimiento de Cristo.

³²⁴ Virgilio “inquieto ante su *descubrimiento del mundo como una totalidad viviente e imperecedera* – problema que atañe al pensamiento filosófico y a la poesía- y, al mismo tiempo, exigido por razones políticas –la pretensión augustea de que el poeta se volcara a la historia contemporánea- logró su cometido *reelaborando el mito desde la historia*, con lo que transitó un camino exactamente inverso al de Homero, quien construye la historia desde el mito: *con Virgilio, el mito se historifica y alcanza plenitud*.” Bauzá, Hugo Francisco; *Virgilio y su tiempo*, ed. Akal, Madrid, 2008: pp. 182, 203-204. (Subrayado en el original).

³²⁵ Tal es el ímpetu con que los historiadores romanos se dan a la tarea de registrar por escrito los hechos morales y virtuosos del mundo (que es Roma), lo que darán en llamar *Historia romana*, como un sinónimo de la historia *universal*.

Capítulo IV: El Imperio de las libertades

*Mientras demostrábamos nuestro asombro por tan excesivo lujo, nos gritó el anfitrión: -Marte gusta de la igualdad, y por eso quiero que cada convidado tenga su mesa, y así, esos esclavos malolientes no se amontonarán y nos molestarán menos.*³²⁶

Trimalción, esa caricatura creada por Petronio en el siglo I, es capaz de traslapar en un mismo enunciado su presunta afición por la igualdad, mientras condena a sus esclavos a disimular su existencia. ¿Es que había en ello alguna aberrante contradicción? ¿Cómo es posible alabar la igualdad y excluir a los esclavos para celebrarla? Como hemos visto más atrás, en los usos discursivos entre legalidad y naturaleza se juega con el presente esclavista. Petronio no está ridiculizando una realidad desconocida para sus contemporáneos: justamente porque hay esclavos es que la igualdad y la libertad se celebran. Como veremos, la *humanitas* romana (condensada en este par de ideales) no atenta contra el orden esclavista, sino que lo hace necesario. Precisamente porque está el horizonte libertario es que se soporta el presente esclavista.

El propósito de este capítulo final es apreciar justamente cómo el régimen imperial logra conciliar lo que en otros tiempos había sido imposible: la *libertas* con el *imperium*, la *aequalitas* con la *virtus*. Se trata de la erección del glorioso régimen de los discursos con doble fondo, el sofisticado teatro donde el poder ha de desplegar una escisión que atraviesa lo público y lo privado, entre la verosimilitud legal y la verdad del espíritu, entre la paz pública y la guerra interior.

Paradójicamente con la *Pax romana* inicia otro tipo de guerra. Pero esta vez supone un campo de batalla totalmente distinto, tanto que fue preciso trocar las viejas virtudes guerreras por virtudes morales más escurridizas, más evasivas, más verdaderas. El heroico mundo de instituciones, leyes e iniciativas ciudadanas, quedaría sumido en el fango de la banalidad y de lo falso. El fin de la República y el advenimiento del Imperio enmarcan ese ineludible enfrentamiento entre un nuevo género de virtudes y los desafíos de una misma naturaleza que se reconoce igual para todos.³²⁷ Nos dice Trimalción que Marte, uno de los dioses protectores de Roma, gusta de la igualdad. Pero como se ha visto, la naturaleza ha empezado a desafiar los desequilibrios de la virtud. Los romanos, en medio de la caída de la

³²⁶ Petronio, *El Satiricón Obras de Petronio Árbitro*, ed. Bilingüe, UNAM, 1997, cap. 34.

³²⁷ Como se ha visto esta tensión entre el *jus civilis* y un *jus gentium* identificado con un *jus naturalis*, atraviesa la teoría del derecho romano, fuente de numerosos conflictos y lugar de negociaciones. Sabine, George Holland, *Historia de la teoría política*, FCE, México; 1970, p. 120.

República empiezan a preguntarse hasta dónde es prudente avalar la igualdad entre aquellos que son humanos por naturaleza. El enfrentamiento entre *optimates* y *populares* podría reducirse a un enfrentamiento entre virtud y naturaleza. Sin embargo, la llegada del Imperio anula en cierta forma ese debate, o mejor dicho lo cambia de sitio, de tal manera que naturaleza y virtud empiecen a convivir discursivamente sin menoscabo de la estabilidad política. El Imperio sigue alojando a esclavos y clientes, lo mismo que al igualitarismo de Trimalción y a los cantos por la libertad. ¿Acaso no el *imperium* era la principal amenaza contra la *libertas*? Entre el siglo I a.C. y los años subsiguientes, opera una transformación discursiva, en la que el énfasis en las virtudes patricias dará lugar a un nuevo régimen de libertad. Tal evolución se gestó bajo la República misma. Si seguimos el razonamiento de Cicerón y lo contrastamos con las prácticas y los discursos libertarios de la época imperial, sobre todo bajo el patrocinio de Augusto, encontraremos que las tesis ciceronianas ofrecen un principio de inteligibilidad sumamente eficaz para comprender el problema de la libertad en los siglos siguientes.³²⁸ Si como vimos, la “libertad verdadera” o “auténtica”, siguiendo a Cicerón, es aquella que repara en las virtudes, que se identifica con la sabiduría y con la estabilidad que permite ejercer dichas virtudes, luego la estabilidad (la paz) es lo que explica que el romano sabio y virtuoso conceda cierto juego político (institucional, legal) a la plebe y sus deseos de igualdad.

En función de la estabilidad es que Cicerón reconoce la necesidad de esa “libertad aparente” para los plebeyos, ya que sin esa concesión se corre el riesgo de perder la “libertad auténtica” en el torbellino de los movimientos populares desatados en pos de una “falsa libertad”, la *licentia*. A través de estos géneros de libertad “auténtica” y “aparente”, es que Roma podrá responder a un todo jerarquizado gobernado por la virtud patricia. Se sigue que la de Augusto no es ni siquiera una libertad “aparente”: tenemos que con el advenimiento del Imperio se ha cancelado una de las prácticas de libertad que sirvieron de eje al discurso político plebeyo y sobre el cual se apoyaba el discurso ciceroniano: el voto

³²⁸ Un *principio de inteligibilidad* siguiendo a Foucault es una formación discursiva que atraviesa los enunciados de un extremo al otro del entramado de relaciones de poder, opuestas y contradictorias, que se retoma y se adapta a cada momento; un discurso de referencia ampliamente instrumental, mediante el cual cada fuerza contrincante dota de coherencia al mundo, lo entiende y lo enuncia. La principal tarea de este principio de inteligibilidad al dotar de coherencia a los dichos y prácticas del mundo, es su efecto de verdad. Así por ejemplo Foucault entiende a la guerra como el principio de inteligibilidad mediante el cual se evidencia la verdad histórica de una sociedad dividida y enfrentada, y que como tal atraviesa los discursos racistas y clasistas de la moderna sociedad disciplinaria. Análogamente postulo que el “patrón” de inteligibilidad formulado por Cicerón, pero acogido ampliamente después, es precisamente el de la apariencia y los efectos de verdad que se desprenden de la apremiante e ineludible articulación-oposición entre la libertad verdadera y la falsa libertad. Cfr. Foucault, *Genealogía del racismo*, Ed. Caronte – Ensayos; La Plata, Argentina, 1996; pp. 68, 135-136.

libre y secreto. No es grave: Cicerón ha dicho ya que semejante *praxis* es sólo una puesta en escena, una apariencia de libertad. Así pues bajo los emperadores, el teatro de las votaciones ha mutado en circo. Bajo el Imperio se cultivará un cúmulo de prácticas de libertad, que se refieren a una libertad de actuar (de viajar, de comerciar, de ir a los templos, baños y circos) que no repara en las virtudes. Una libertad *legal* que abre paso al igualitarismo, la que eventualmente será una libertad “falsa”. Pero como los mismos discursos de los años subsiguientes mostrarán, el juego entre la libertad verdadera (la que parte de las virtudes y la sabiduría) y la aparente (la legal, que ampara actos sin virtud), continuará bajo los Césares, diversificando sus horizontes de aplicación. En todos los casos, ambos géneros se sirven de ese anhelado orden social: la paz (o sea la estabilidad política) es condición de libertades.

4.1 - *Libertas* administrada: la paz del zoológico

Como veremos, este doble juego discursivo en torno a una libertad auténtica, acompañará el pensamiento político occidental durante los próximos siglos, tanto de la Edad Media como del Renacimiento.³²⁹ Y si reconocemos que la *libertas* patricia sólo podría florecer en los campos de la paz, es preciso advertir que la paz ya no se limita a una ausencia de guerra. Es algo más.

4.1.1- *La Pax romana*

En otros tiempos, como se vio páginas atrás, la seguridad vital y patrimonial estaban bajo el manto de la *libertas*. Y como vimos ahí los discursos evolucionaron de tal forma que la *libertas* se convirtió en una enunciación de la República. En la medida en que la *libertas* se comprometió con un ejercicio republicano (que servía de soporte al discurso plebeyo sobre la *aequalitas*), la paz adquirió una presencia autónoma, cada vez más identificada con la fuerza del Estado. Mientras la *libertas* aludía a una práctica electiva, la *pax* se insertó discursivamente en la dinámica de la guerra. Con la llegada del Imperio, tanto la seguridad como la virtud, se convierten en frutos de la paz (y de la guerra). Fue así que se revolucionó el discurso humanista que encontró en la *Pax augustae* la enunciación de un nuevo orden.

³²⁹ Es posible seguir los rastros de este desdoblamiento del discurso libertario en dos niveles enfrentados, puesto que sus ecos es posible escucharlos incluso en el discurso liberal moderno junto con sus réplicas idealistas y marxistas en el siglo XIX. Pero explorar dicha evolución está del todo fuera de alcance en estas páginas, aunque no está de más advertir los alcances culturales e históricos del problema que aquí se está discutiendo.

La república que trataba de salvar Cicerón, se convirtió en un proyecto político imperial, donde el cultivo de la esperanza pareciera ser un rasgo deliberado. En realidad bajo el imperio no hay nuevos elementos en el discurso, mas es una nueva configuración, un nuevo entretejido hecho desde el poder, cuyo diseño resulta totalmente novedoso. Las campañas militares, *misiones*,³³⁰ adquieren plenamente un carácter civilizatorio, humanista: Roma no sólo lucha por su libertad, sino que por la libertad de *los otros*. Tal es la misión de la *Pax Romana*: justicia, ley, virtud:

Tú, romano, tú debes someter a los pueblos con tu imperio,
Acuérdate, ésas serán tus artes: imponer las leyes de la paz,
Perdonar a los vencidos y deshacer a los soberbios.³³¹

Sometimiento imperial, pacífica legalidad, legítimo castigo y humanista clemencia. A través de la guerra el Estado consolida un territorio de garantías, flanqueado por fronteras belicosas, tras las cuales el caos de la barbarie amenaza la estabilidad interior, de no ser por los guardianes de la paz. No deja de ser curioso que la máquina militar romana, en la cruda lógica de la guerra, haya sido la creadora de la *Pax Romana*. Curioso pero muy significativo. ¿Qué significa entonces vivir en paz?: *Si vis pacem, parabellum*, “si quieres la paz, prepárate para la guerra”, dijo el filósofo militar romano Publius Flavius Vegetius. La paz, ese tiempo de estabilidad, es el tiempo de una violencia verbal que aspira a definir el mundo de acuerdo a sus intereses.³³² Y es en la confrontación entre *optimates* y *populares*, que surge un nuevo régimen de paz. Como señaló Foucault para un caso similar “no se escribe la historia de esta guerra, sino cuando se escribe la historia de la paz y sus instituciones”.³³³

Ciertamente la paz ya era apreciada en la Roma arcaica justamente por oponerse a la violencia del *imperium*. Sin embargo, esa oposición era sobre todo un atributo de la *libertas*, a la que se subordinaba discursivamente. La paz en el siglo I d.C. sirve a propósitos muy distintos. *Eirene*, es el nombre bajo el cual los griegos habían

³³⁰ El uso del término *misión* evidentemente no es accidental: *missio*, derivado de *mittere*, “enviar”, “soltar”, tenía un sentido claramente militar (igual que la *campaña*), que habrá de contrastarse con el giro humanista y civilizatorio que adquirió después, y del que el Cristianismo se convirtió en heredero. Gómez de Silva, Guido; *Diccionario etimológico de la lengua española*, FCE, p. 460.

³³¹ Virgilio, *La Eneida*, VI, 851-853, *Obras selectas: La Eneida, Bucólicas, Geórgicas*, ed. Edimat, Madrid, 2002.

³³² Significativamente, el origen etimológico del término *paz*, lo vincula con el indoeuropeo *pag-* que significa justamente “fijar, sujetar, asegurar”. Casi podríamos afirmar que esas son las premisas de la “Razón de Estado”. Gómez de Silva, Guido: *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica – Colegio de México, 2004, p.526.

³³³ Foucault, Michel. *Microfísica del poder*, Ed. La Piqueta, México, 1973; p. 189.

personificado a la paz en una figura femenina.³³⁴ Algunos poetas romanos como Horacio y Tibulo, la incorporan, pero no deja de ser un *numen*, un “espíritu” que empieza a ser autónomo. Fue Augusto quien elevara la *Pax* al rango de divinidad erigiéndole un suntuoso altar en Roma, el *Ara Pacis*, donde él mismo figura como artífice de la paz divina. Futuros emperadores tendrán en la paz un poderoso recurso discursivo.³³⁵

Como en ninguna otra época los discursos de un poder militar florecen al amparo de la paz y la libertad. Por supuesto que la *Pax Romana* no se caracteriza (ni cualquier otra de sus versiones más recientes), por su esfuerzo en contra del uso de las armas: encontramos que el Imperio, en tanto que proyecto moral de gestión universal, tiene en la guerra permanente, silenciosa (guerras que después se enunciarán como “de baja intensidad”, las *guerras frías*) la realización práctica del discurso de la paz, un estado de guerra que rechaza enunciarse como tal. Recordemos que el régimen de enunciación que se ha consolidado en Roma, se sirve de este doble fondo del discurso, jurídico-práctico, en el que las relaciones de poder se tejen y avasallan bajo un cuidadoso manejo de las formas. Así la cuidadosa selección de las palabras contribuye a crear una especie de semántica de la literatura política romana, que moldea y repite palabras a las que inevitablemente incrusta todo un proyecto político de alcance universal: paz, igualdad, libertad, derecho, ciudadanía, ley, justicia, victoria, virtud. Todas ellas se hicieron sinónimos de Roma, es decir *un modo de vida*.³³⁶

Ya desde la Roma republicana está claro que el sometimiento a los magistrados se articula con el orgullo de imponer el nombre de Roma sobre el mundo, es decir sobre todos aquellos que son “los amigos y aliados del pueblo romano”, expresión púdica y aséptica de un dominio que no se atreve a enunciarse como tal.³³⁷ De entrada la expansión romana siempre se esgrimió como una empresa defensiva y punitiva. Hacia el siglo II a.C. se alegaban razones de seguridad que suelen acompañar los proyectos militares por el control de las rutas de comercio. Sin embargo, a donde quiera que Roma llegó, lo hacía como una fuerza (de *imperium*) libertadora. El Senado romano se sirvió ampliamente del ejército como un dispositivo civilizatorio: ahí donde el ejército acampaba, reproducía el

³³⁴ Así por ejemplo, Eurípides: *Orestíada*, 1683, en *Tragedias*, ed. EDAF, Madrid, 1983.

³³⁵ Así Vespasiano, y luego Domiciano, consagraron templos en honor de la paz. El último lo erigió en el Foro romano, que desde entonces se conoció como “Foro de la Paz”. Francisco Bauzá, Hugo; *Virgilio y su tiempo*, ed. Akal, Madrid, 2008: p. 72.

³³⁶ Lo notable de ello, es que mientras que los filósofos socráticos impulsaban un modo de vivir (un *bíos*) orientado por el *lógos*, por la verdad, en Roma observamos un interés análogo (de la administración pública) por poner en práctica un modo de vida, orientado nada menos que por la retórica, por lo verídico (y no necesariamente por lo verdadero).

³³⁷ Ver Shmidt, Joël; *op. cit.* p. 162.

orden racional y reglamentado con que se disciplina la vida. Los campamentos militares operan como auténticas “avanzadas civilizatorias” que introducen el latín, el comercio y las leyes romanas en tierras bárbaras aún no del todo conquistadas. El orden de la administración se reveló más potente que las armas mismas, al punto que los bárbaros que poblaban sus fronteras ya habían sucumbido a la seducción romana aún sin que hubieran hablado las armas y a pesar de no formar parte del imperio, vertiendo por escrito las normas consuetudinarias para conformar un Derecho “bárbaro”, poniendo en regla el mundo social y desarrollando estructuras administrativas muy similares a las romanas: el diagrama.³³⁸ Una estrategia bárbara que optó por romanizarse para enfrentar a Roma. Sin duda, una victoria de la administración, de la burocracia, de las formas. Así pues no es la guerra, sino la paz (y sus instituciones), lo que hace la “gloria” de Roma.³³⁹

De esta forma, cuando se afirma la *Pax Romana* se enuncia la guerra pero como “pacificación”. Desde luego, los romanos siguieron persiguiendo poblaciones donde quiera que llegaron, pero la paz que exporta Roma no tiene nada que ver con eso: se trata del advenimiento de un marco regulador extra-social, que se impone desde las alturas de la razón y las virtudes sobre entidades sociales concretas, sujetas a la trama de enunciados romanos. La paz vive en los discursos, y se practica en todas y cada una de las relaciones de poder locales truncas y hechas abortar por Roma. Ciertamente todas aquellas relaciones de poder y dominación que no “colaboraron” con Roma, se dislocan ante un nuevo poder que se ejerce y domina en nombre de la paz y la libertad, es decir, como efecto del orden legal. Guerrear es pacificar, someter es civilizar y como veremos, conquistar es liberar.³⁴⁰ Sin embargo Tácito, desde el ángulo republicano en que escribe, denuncia una verdad detrás del teatro: “A la rapiña, al asesinato y al robo los llaman por mal nombre gobernar, y donde crean un desierto lo llaman paz”.³⁴¹ No se trata tan sólo de una astuta inclinación

³³⁸ Dicha estrategia se consuma en el caso del rey visigodo Alarico II, quien a resultas de la sistematización encabezada por el emperador Teodosio II, formuló lo que se ha denominado el *Derecho germánico*, la *Lex Romana Visigothorum*, una vez que las normas germánicas fueran absorbidas por el Derecho romano.

³³⁹ De acuerdo con Zygmunt Bauman, tal es la utilidad política de haber inventado la libertad: a través de ella, como veremos, será la seducción del poder, y no sus meros actos represivos, lo que permitirá mantener y reproducir cierto control social. Bauman, Zygmunt; *Libertad*, ed. Patria - Nueva Imagen, México, 1991.

³⁴⁰ Son numerosos los ejemplos al respecto. Citemos el caso de los tribunos Marcio Sermo y Marcio Escila, defendiendo la libertad de los ligurios de Estaciela, que se habían levantado en armas ante una guerra injusta emprendida por el procónsul Popilio, pese a que un convenio de capitulación firmado por el Senado de Roma determinaba que: “si un solo estacielato, [...] no estaba en libertad antes del primero de las calendas de julio, el ciudadano que por mala fe le retuviese en esclavitud quedaría objeto de investigación y persecución en virtud de un decreto jurado del Senado”. Roma premia la buena conducta y libera a los pueblos conquistados (en este caso, toda la Liguria): “En virtud de esta decisión, recobraron la libertad muchos millares de hombres, haciéndoles pasar el Po para tomar posesión del territorio que se les había señalado”. Tito Livio, *Décadas de la historia romana*, Vol. V, ed. SEP, 1988; Libro XLII, p. 134.

³⁴¹ Tácito, *Anales*, Libros I-IV, ed. Gredos, Madrid, 2001.

por el eufemismo: por la fuerza o la conveniencia, los conceptos se acoplan a las experiencias, donde su implementación da la pauta a un nuevo tipo de relaciones, signadas por esa libertad que protege la paz imperial: la guerra ya no se hace sólo para ganar, sino para algo más.³⁴² La guerra es un medio, una necesidad que impone el deseo (racional) de vivir libres. Pronto la *pax* es fruto del *imperium*, y a través de la paz es que florece la *libertas*.

El *princeps* se arroga una serie de facultades institucionales que suprimen aquella práctica electiva republicana, y sin embargo bajo su *imperium* sobrevive la *libertas*. ¿Cómo fue posible? ¿Acaso no eran las elecciones de magistrados y tribunos una de las prácticas de libertad? El recurso discursivo de la paz hizo posible cultivar un nuevo género de prácticas, que hemos de reconocer como *prácticas de libertad*: comerciar, viajar, estudiar, divertirse. Se trata de las condiciones de posibilidad para una nueva forma del *otium*. Recordemos que para Cicerón el *otium* sólo será posible en la estabilidad republicana: “*Pax est tranquilla libertas*”,³⁴³ de la misma forma que “*libertas sine pace nulla est*”.³⁴⁴ Para el arriante la libertad es imposible en la guerra, pero tampoco será admisible una paz venida de la esclavitud.

Desde luego, esa posibilidad de competir en pos de la *dignitas* que había caracterizado la *praxis* de la libertad republicana, ha sido confiscada por el nuevo poder imperial. No obstante el *otium* se ha insertado en las prácticas y los discursos de tal forma enfrentado a aquel orden republicano deshecho por las guerras, que ha encontrado en la paz imperial el nuevo orden mediante el cual podrá prosperar nuevamente. Incluso desde antes ya se podía advertir el emparejamiento del *otium* con la paz, más que con la libertad. Aquellos oradores como Lucinius Macer (quien agitara a los *populares* en pos del restablecimiento del poder tribunicio en 73 a.C.) que pugnaban insistentemente en que el pueblo tuviera una mayor participación política, debieron enfrentarse al generalizado deseo de *otium* en indolente aceptación de los abusos de poder, lo que no era sino una negación de la libertad tal como la entendía el régimen discursivo republicano, para el cual *libertas* es *praxis* política. El *otium* se enfrenta ahora al sentido republicano de la libertad:

³⁴² Desde luego, “se hace la guerra para ganarla, no porque sea justa”, como resueltamente respondió Foucault en un famoso debate (Chomsky, Noam y Michel Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder*, ed. Katz, Buenos Aires, 2006, p. 73), lo interesante es que fue a partir de esta *Pax Romana* que se formula en el discurso el imperativo de justeza en una guerra, debiendo encontrar desde entonces la *causis belli*, la justificación legal (y moral) para empuñar las armas.

³⁴³ Cicerón, *Filípicas*, Libro II, 113. *Cfr.* Libro VIII, 12; en *Cicerón. Obras*. Colección: Los Clásicos, ed. E.D.A.F. - Talleres Gráficos Montaña, Madrid, 1967.

³⁴⁴ Cicerón, *A Bruto: de los oradores ilustres*, Libro II: 5, 1, ed. UNAM, México, 2004.

Otium significa una vida relajada o el curso de una vida que evita la participación política, pero también significa un estado de seguridad y paz, que le aproxima al significado de pax y tranquillitas, con los cuales frecuentemente está emparejada.³⁴⁵

Cicerón se lamenta de esa misma situación, emparejando el *otium* tanto con la *libertas* como con la *dignitas*, a fin de recuperar el orden republicano:

Tal como los Populares buscaron persuadir al pueblo de que el *otium* sin *libertas* no era *otium* del todo, así Cicerón trató de convencer a algunos de las clases dominantes de que el acomodarse al precio de la *dignitas* no era un acomodo del todo, si para ello debían someter su *dignitas* a causa del *otium* entonces no tendrían ninguno.³⁴⁶

Sin embargo, a finales del periodo republicano “el republicanismo y la libertad personal no fueron más aliados en el mismo sentido en que lo fueron antes. Republicanismo vino a significar cada vez más y más una salvaje competencia por el poder, en pos de la *dignitas* en completo desdén por otros derechos del pueblo”: así, ante la guerra civil que negaba aquella libertad republicana, tal parece que “gradualmente la gente quizá llegó a la conclusión de que, desde que la distribución del poder fracasó en asegurar la ley y el orden, era digno buscar otras maneras de alcanzar el mismo fin”.³⁴⁷ Se instala la *pax augustae*. La paz opera como el nuevo escenario de las libertades. Sin embargo con el régimen imperial el cálculo político, el estatus legal, el *cursus honorum* en las instituciones, configuran ese conjunto de prácticas, de actos que forjan la vida de sujetos *libres*, un *modo de vida*.³⁴⁸

Ninguna de estas prácticas está lejos del cultivo de la esperanza, de manera que fácilmente se articularon a los proyectos igualitaristas tan afines a la *libertas* plebeya. Paz, igualdad, libertad, virtud y esperanza en armonía con el *imperium*. Así cuando se formula que ante la Ley y ante el Estado, todos son iguales, se construye la condición de posibilidad necesaria para que por encima y a través de la gran muchedumbre, incluyendo aquellos pueblos conquistados, atravesen y se encarnen los preceptos jurídicos, morales, cognoscitivos y estéticos que desde el discurso se enuncian como patrimonio de Roma. He ahí los dispositivos que forman parte del arsenal romano:

³⁴⁵ Wirszubski, Ch. *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and early Principate*, Cambridge University Press, 2007, (Traducción del inglés); pp. 92-93.

³⁴⁶ *Ibid.* (Traducción del inglés); p. 94.

³⁴⁷ *Ibid.* (Traducción del inglés); pp. 95-96.

³⁴⁸ Ciertamente el *cursus honorum* en la administración pública imperial ha desplazado aquella libre competencia republicana de que se ufanaban los senadores como nuevo lugar para las prácticas de libertad. Al servicio público, el honor, el enriquecimiento y la habilidad retórica, se une la intriga palaciega y los favores imperiales como el escenario propicio para las habilidades individuales.

...lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir.³⁴⁹

Armonía oficial, impuesta sobre voces discordantes que aún entendían a la libertad como práctica electiva republicana y para las que no había nada más ajeno a la virtud y la seguridad que la violencia del imperio. Voces republicanas, “catonianas”, que encontraban ese nuevo género de libertad como un vulgar embuste. Más adelante haremos referencia a la génesis discursiva que floreció en tiempos imperiales en pos de la afirmación de “libertades auténticas”. Por ahora dejemos claro que la *vita civilis*, la administración pública, la jurisprudencia o la carrera en el ejército, por no hablar de los negocios comerciales, se afirmaron como prácticas de libertad, formas de vida que necesariamente ligaban un estatus jurídico con el quehacer cotidiano y la política.

No hay enemigos en la *Pax Romana*: todos (o casi) han sido derrotados por el aplastante poderío militar. Sin embargo la *auctoritas* de Roma, en voz de senadores y magistrados se debe no tanto a las armas sino a sus virtudes. En este sentido, el que impone Roma no es llano sometimiento: el poder también cultiva el goce de libertades.

Tal es la función diagramática: un marco jurídico humanista de cómo, cuándo y dónde *deben ser* las relaciones sociales, los encuentros, los discursos, el lugar y los momentos de las pasiones, todo lo cual se ofrece como la principal merced a los pueblos sometidos a la autoridad de Roma. Hay lugares y momentos apropiados para hacer gala de *equanimitas*, gravedad y medida, así como contextos donde la lujuria, las aficiones y demás diversiones del alma pueden disfrutarse sin contrariar de manera alguna las virtudes filosóficas: el ciudadano romano se puede dar el lujo de ser virtuoso sin dejar de ser mundano. Ciertamente la Roma imperial “todo” lo permite, mas nada escapa a la retícula.³⁵⁰

La *pax romana* se desarrolla discursivamente al interior de esa estructura hueca, una *forma* que ordena y reorganiza; una forma casi limpia de contenidos locales, que se pretende neutra e imparcial, acaso humanista y libertaria, en cuyo interior se aloja el mundo y sus costumbres. La paz es desde entonces, la metáfora púdica e incolora de la administración: mediante el Derecho romano y un cuidadoso cálculo se despliega esta

³⁴⁹ Foucault, *op. cit.*, 1973: p. 182.

³⁵⁰ En ese sentido el Imperio Romano dará la pauta de lo que serán las sociedades disciplinarias: claro está, aún falta mucho para ese control fragmentario del cuerpo, atenazado por saberes y horarios, pero la paz romana, la ley y las prácticas de libertad ya configuran poderosas armas a través de las cuales se ordena y se diseña la vida de poblaciones enteras.

estructura hueca que ordena en contenedores “racionales” a los diferentes pueblos que conquista. Cada provincia romana encierra un orden formal, un orden petrificado hecho de impulsos domados y batallas mudas. Esa forma hueca, limpia y neutra, depurada de localismos, es el *jus gentium*, ahora claramente fundido a un *jus naturalis*.

Podría decirse que una vez anulada la auténtica práctica electiva republicana, instalado el *imperium*, uno de los discursos en torno a la libertad no rompió con la política, sino que devino negociación. Libertad y esclavitud, clientelismo y servicio público, todo quedó sometido a cálculo y negociación (en el ya conocido lenguaje de doble fondo). Con la *pax* del *imperium* un nuevo género de *libertas* se inscribe en el renovado teatro de la política. Universalismo, el marco natural e institucional para la práctica de todas las libertades. Tal es el “carácter imperial” que un docto judío helenístico como Filón de Alejandría celebra, cuando reconoce que Roma protegió (y administró) la libertad de los pueblos colocados bajo su autoridad. Filón hace propio un discurso cuya fortaleza ha dominado los discursos del poder en Occidente (y a través del cual se ha sometido buena parte del mundo sin pretender que lo hace).

Ello no deja de ser un rasgo curioso pues será a través de la paz (y sus instituciones) que se pretende congelar las dinámicas internas, y de esta forma reducir a los pueblos al orden del zoológico. Será la diferencia entre la vida salvaje y la civilizada. Tal es el propósito del Derecho romano: la administración y digestión del mundo. El Estado logra así un acceso más profundo a la población, al costo de deslegitimar las dinámicas internas y la resolución de los conflictos al interior de los pueblos.³⁵¹ Ahí donde impera la *pax romana*, no más guerras ni conflictos. La autoridad romana y el “imperio de la ley” están al servicio de la neutralidad administrativa. Que los tigres y las gacelas hagan su vida en la seguridad de la jaula. Ése es el régimen de la *pax romana*. Por eso Roma ya no es una *civitas*. Entre patricios y plebeyos, como entre romanos y extranjeros, cada vez es más claro que Roma es un proyecto. En el contexto universalista y humanista en que despliega sus instituciones, la diversidad ya no es un peligro para la estabilidad del Estado, como llegó a creer Cicerón: egipcios, judíos, celtas, galos, árabes o griegos, son pueblos humanos, iguales, que contribuyen al patrimonio de Roma, convertida en heredera universal. El pasado egipcio, griego o cartaginés pasa a formar parte del patrimonio

³⁵¹ En todas partes, la introducción del Derecho Romano significó la corrosión del “Derecho consuetudinario”, y este proceso, necesariamente vertical, significó un considerable ejercicio de fuerza.

humano, universal y romano.³⁵² Y claro está, al legislar sobre los esclavos, la *libertas* latina se universaliza. Una libertad que sólo podrá administrarse dentro de sus fronteras.

4.1.2 - *Libertas administrada: la misión romana*

Desde luego, para Virgilio la misión dada al Imperio tiene un origen divino.³⁵³ Incluso los intelectuales cercanos al ideal republicano se encuentran igualmente comprometidos en el reconocimiento de una misión salvífica de Roma. Tito Livio ofrece algunas expresiones propias de este nuevo régimen universalista y humanitario, de una *libertas* administrada por Roma a través del oscuro juego del temor y la *clementia* con que la *pax romana* flanquea esta “libertad aparente”. Un juego peligroso y honorable que pocos años después Séneca convirtió en virtud privada: “la clemencia es el control interior cuando se tiene el poder para vengarse...”.³⁵⁴ Civilización, paz y libertad a cambio de “servicios”. El doble fondo del discurso, entre la legalidad y las clientelas, entre las lealtades y la forma escrita, pone en juego un horizonte de acción indeterminado, ambiguo, oscuro, sorprendentemente dúctil y dinámico, que podrá ser denunciado (iluminado discursivamente) como “amistad”, “traición”, “corrupción” o “clemencia”.

En todos los casos, es este doble fondo el que permite alimentar las esperanzas, que pasan a convertirse en ese “pilar” del cosmos romano: “La clemencia del pueblo romano, que tantos reyes y pueblos han experimentado en sus desgracias, debe no solamente darte esperanzas, sino casi la seguridad de mejor porvenir”.³⁵⁵ Ya lo vimos antes: *clementia populi*, *clementia senatus*. Se trata de un discurso hegemónico que postula a la *Pax Romana* como una garantía y como uno de los baluartes del Estado, mediante el cual toda *práctica de libertad* será posible: comerciar, viajar, asistir a las academias lo mismo que a los baños, teatros y circos. Es esta libertad exportada de Roma, con la que forjó su dominio. Ahora bien, así como el poder genera un sentido de libertad, también desarrolla su opuesto solidario, la no-libertad, que no puede ser otra sino la que se deriva de la ignorancia: el *otro* incivilizado, el bárbaro es un esclavo redimible. Y es así que este

³⁵² Es de llamar la atención la mirada arqueológica nacida entre los romanos, los primeros en restaurar las antiguas edificaciones egipcias, como la Esfinge. La Roma universal condensa los tiempos humanos, pasado, presente y futuro. Ante la condensación discursiva se formulará la famosa *aeternitas*. Será la Roma imperial la que hable de la *Roma aeterna*.

³⁵³ Así se desprende desde el Canto I de la Eneida, donde Júpiter, refiriéndose a los romanos que acompañan a Eneas, le dice a su hija Venus: a ese pueblo naciente, el romano “le he dado un imperio sin fin”. Virgilio, *La Eneida*, Canto I, 279; en *op. cit.*, 2002.

³⁵⁴ Séneca, *Sobre la clemencia*, Libro II, 3, 1, ed. Tecnos, Madrid, 2007.

³⁵⁵ Presuntamente son las palabras que el cónsul P. Emilio dirige al derrotado rey Perseo de Macedonia. Tito Livio, *op. cit.* 1988, Libro XLV, p. 280.

discurso libertario imperial es el nuevo constructor de tiranías. Para afirmarse precisa construir imágenes opresivas: la añeja tradición helénica obnubilada con el despotismo oriental, se engarza en el discurso libertario imperial, lo que no deja de resultar paradójico pues esa misma tradición tenía por tiranía lo que los romanos gozaban como libertad. Para el mundo romano imperial, la tiranía, la terrible esclavitud prospera ahí donde el Imperio no gobierna, una tiranía exótica y lejana, fuera del *limes* del Imperio, “los que lindantes a él poseen una libertad dudosa”,³⁵⁶ los Otros. Todos aquellos que viven, por definición, sin ley ni paz ni administración, padecen la tiranía, la barbarie, la *feritas* enemiga de la *felicitas*, y de la cual es magnánimo liberar por mera *humanitas*. En el discurso imperial la guerra romana exporta libertades y justicia: el castigo humanista, doloroso pero ineludible.

Ciertamente la *clementia* enmarca el humanista castigo a los que de cualquier forma son culpables, “extranjeros” cuya humanista romanización habrá de disminuir su peligrosa *feritas*.³⁵⁷ Asistimos a una moral universal del castigo: éste ya no es imputable a Roma en tanto que *civitas*, sino que va de la mano con la naturaleza. Ésta no sólo administra el justo castigo sino también el humanista remedio: la *ecuanimitas* estoica ante una justicia inexorable o bien, la suspensión de un castigo en atención a la humanitaria *clementia*: el enemigo, el culpable lo sigue siendo, mas el sabio le ha concedido un poco más de vida. Tal es el sentido que le da Séneca a la clemencia, a la que entiende como una práctica de libertad: “La clemencia decide libremente. No emite su juicio de acuerdo con fórmulas jurídicas, sino de acuerdo con la equidad y el bien”.³⁵⁸ Así, a través de una filosofía liberadora como el estoicismo, se puede ser libre y permanecer ecuánime ante el dolor de la justicia romana.

De ahí que cada misión militar empiece a enmarcarse como una misión civilizatoria libertaria y justiciera. El guión parece haberse escrito por Virgilio: la misión de Roma nos decía, conjuga el “perdón a los culpables” con el “castigo a los soberbios”. Todo dentro del Derecho y la humanista clemencia, como cuando Eneas condiciona su victoria sobre Turno,

³⁵⁶ Séneca, *Sobre la clemencia*, Libro II, 1, 3.

³⁵⁷ La *feritas* de los galos fue emblemática. En la medida en que se integraron las Galias al orbe romano, tanto los historiadores como los senadores insistieron en que la *romanitas* se había asentado en ellas reduciendo su *feritas*. No obstante se les siguió considerando extranjeros (*externae gentes*). Es interesante advertir cómo un pueblo no romano podría ser considerado a un mismo tiempo “romano” y “extranjero” en función de la coyuntura y la utilidad política. Se trata de un criterio soberano que distingue bien entre el poder que sirve a Roma, y la comunidad formada por la *humanitas* de Roma. Vgr. Tácito, *Anales*, Libro II, 17, 5; IV, 71, 2; 74, 1. Ver al respecto: González-Conde, Pilar: “Romanitas versus Feritas: la condición de los galos en las historias de Tácito”, en *Iberia 5*, Logroño, 2002, pp. 113-124.

³⁵⁸ Séneca describe la actitud del sabio: “Dejará marchar sano y salvo al enemigo, en ocasiones incluso después de alabarlo, si se ha visto llevado a la guerra por una causa honrosa: la defensa del honor, de las alianzas, de la libertad. Todo esto no es obra del perdón, sino de la clemencia”. Séneca, *Sobre la clemencia*, Libro II, 7, 2-3.

al otorgamiento de iguales leyes tanto para ítalos como para teucros, en donde “no habrá vencidos”, sólo leyes.³⁵⁹ No es la fuerza de las armas la que exige entregar vidas a Roma como servicio, sino la gracia de la libertad concedida: después de recorrer las fragmentadas y convulsas tierras griegas, para Tito Livio es casi autoevidente e incuestionable que los delegados romanos recibieran de Épiro cuatrocientos hombres jóvenes como gratitud puesto que “los habían libertado del yugo de los macedonios”. Luego los romanos pasan a Tesalia donde hacen manifiesta la gracia del poder hacia los enemigos derrotados:

Si, a pesar de aquellas ofensas, [los tesalios] habían experimentado la clemencia del pueblo romano, podían, prestándoles servicios, experimentar su liberalidad. [...]. Los tesalianos se reunieron en Larisa y allí encontraron propicia ocasión para dar gracias a los romanos por el don de su libertad...³⁶⁰

Obviamente Tesalia, como muchos otros reinos, pasó a formar parte del *Imperium romanum*. Hasta Macedonia, que se había enfrentado a Roma con vehemencia, conserva su libertad bajo la ley de Roma: “los macedonios serían libres, conservarían sus ciudades y su territorio y elegirían anualmente sus magistrados”. Y ahí cuando los pueblos “liberados” por Roma reclamen el señorío sobre otras provincias, estará Roma para proteger la libertad de todos: “Como los dardanios reivindicaban la Peonina, porque ya les había pertenecido y lindaba con su territorio, les contestó el cónsul ‘que Roma daba la libertad a todos los que habían estado sujetos a Perseo’.” Los derrotados por la guerra, aquellos cuyos territorios han sido fragmentados y sus interacciones locales quebradas, se mantienen *libres*, lo que no deja de resultar sorprendente:

Esta declaración, que se hizo en el primer día de asamblea, causó impresiones diferentes. Regocijábales profundamente la inesperada libertad que les concedían y la disminución de los impuestos anuales; pero al ver su país dividido en regiones y sus relaciones comerciales interrumpidas, se comparaban a un cuerpo dividido en muchos miembros cuya existencia es inseparable...³⁶¹

Tales son los saldos de la administración bajo la *pax romana*. Entidades atravesadas pero *libres*. En una tradición aristocrática donde la autonomía de la ciudad es la plataforma de toda libertad, como sucedía en la Grecia clásica, es sorprendente que Tesalia o Macedonia se afirmen libres bajo Roma. Podríamos decir, a partir de Cicerón, que esta libertad que Roma administra a los “pueblos amigos y aliados” no es falsa (puesto que no es *licentia*),

³⁵⁹ Virgilio, *La Eneida*, Canto XII: v. 318, en *op. cit.*, 2002.

³⁶⁰ Tito Livio, *op. cit.*, 1988, Libro XLII, p. 151.

³⁶¹ Tito Livio, *op. cit.*, 1988, Libro XLV, p. 308.

sino real aunque “aparente”. Plutarco se ve orillado a un complicado malabarismo para defender y ejercer la antigua *éleuthería* griega en los intersticios dejados por las redes institucionales echadas por Roma. Ahora un buen político es aquel que sepa desempeñarse entre la *polis* y el imperio:

Y, cuando se entra en un cargo, cualquiera que sea, uno debe tener presente no sólo las consideraciones de Pericles se recordaba a sí mismo, cuando se revistió la clámide: “Ten cuidado, Pericles, tú gobiernas hombres libres, gobiernas a griegos, ciudadanos de Atenas”, sino también debe decirse a sí mismo: “Tú gobiernas, pero a la vez eres gobernado, pues tu ciudad está sometida a los procónsules, los procuradores de César”.³⁶²

Y de una forma más que clara, Plutarco asume que en este nuevo régimen libertario, donde el discurso se instrumenta sobre el doble fondo de la ley y las clientelas, la política es teatro. En este sentido, Plutarco no está muy lejos de lo que se ha dado en llamar la “segunda sofística”. No deja de ser irónico que a diferencia de los sofistas de antaño (que se limitaban al entorno ateniense), los sofistas de tiempos del imperio se dispersen de ciudad en ciudad (exhibiéndose en teatros y otros auditorios) promoviendo la cultura griega al lado del poder romano, intentando “apaciguar sobre el terreno los conflictos que pueden surgir con el gobernador local”, donde el sofista “predica a las ciudades una concordia conforme a los anhelos de los romanos”.³⁶³ Plutarco no es un sofista, pero incluso en su caso se advierte el dificultoso trabajo para enunciar una libertad (la de la *pólis*) en el contexto de una libertad romana. El único recurso a su disposición es un repliegue. Libertad verdadera (la única que subsiste, la del alma) y libertad aparente. El político deberá saberse inserto en ese teatro, actuando para un público “libre” y a la vez negociando tras bambalinas, sin con ello perder la virtud (¿o la apariencia?).

Debes arreglar tu clámide de forma más cuidada y, desde la función de general del ejército, mirar hacia la tribuna de los oradores y no confiar con demasiado orgullo en tu corona al ver las botas de los soldados romanos sobre tu cabeza, sino imitar a los actores, que prestan a la pieza que representan su propia pasión, su manera de ser y su dignidad, escuchando al apuntador y no yendo más allá del grado de libertad en ritmos y metros permitidos por los que gobiernan. Pues el fracaso en la vida pública no provoca silbidos, mofa y abucheo, sino que sobre muchos se ha abatido *el terrible castigador, el hacha que corta el cuello...*³⁶⁴

³⁶² Plutarco, *Consejos a los políticos para gobernar bien*, n. 17, Ediciones Siruela, Anzos, 2009.

³⁶³ Saïd, S. *Histoire de la littérature grecque*, París, PUF, 1997; citado en Foucault, 2005.

³⁶⁴ Plutarco, *Ibidem*.

En efecto, hubo quienes se resistieron a este nuevo orden, y la defensa de una libertad (aquella vieja *autarkeia* de la *pólis* del régimen greco-socrático) les costó la vida. Ciertamente los filósofos estoicos no asimilaron con facilidad el nuevo régimen, de manera que fueron perseguidos, golpeados e incluso asesinados en virtud de su “republicanismo”. La autoridad de Roma administra a sus pueblos “amigos y aliados” una libertad que semeja la de un zoológico donde la diversidad se ordena y adapta a esos ritmos y metros después de los cuales cae el hacha del apuntador. La libertad no se suprime sino que se transforma: Plutarco no dice ser esclavo, y afirma dirigirse a un *público* de hombres libres, que no obstante ver la antigua libertad de la *pólis* comprometida, aún representan su papel de ciudadanos, con su vestuario de libres debidamente arreglado.³⁶⁵ Actuando *libremente* (al menos *en apariencia*), lo más importante es que el teatro conserve la visibilidad de las virtudes.

Recordemos cómo Cicerón aconsejaba depurar las tradicionales prácticas religiosas en pos de la virtud. Las manifestaciones de lo sagrado también debieron ajustarse al guión bajo la *libertas* suministrada por Roma: no se permitiría ningún acto religioso que entrañara un movimiento político que pusiera en riesgo el dominio romano. Fuera de eso, Roma tolera creencias y cultos diversos. Es así que la administración romana hizo fama de tolerancia, al permitir *casi* todo tipo de cultos, exceptuando aquellos que impugnaran o contrariaran los códigos morales y valores humanos más alabados por la *Pax Romana*. Desde luego, en Roma no existe algo así como la “libertad religiosa” en el sentido moderno, puesto que la noción de un individuo creyente volcado hacia una relación íntima entre él y lo divino aún es ajena al mundo antiguo. Ciertamente uno de los discursos con que se había regido la jerarquía romana era el de la observación de la *pietas* (la adecuada y solemne ofrenda de sacrificios a las deidades tutelares del panteón romano) que formaba parte de una responsabilidad cívica. Sin embargo, esa escrupulosa observación de los deberes para con lo divino, cualquiera que fuese su procedencia, se transformó bajo la *Pax romana* en un “respeto” o consideración por las entidades divinas de los pueblos derrotados: las prácticas religiosas de los otros debían de respetarse y la *pietas* se asoció con la *clementia*. Fue así que un discurso tradicional tan antiguo como el de la *pietas* quedó incrustado y resignificado entre los enunciados de la *humánitas* romana.

³⁶⁵ No está de más decir que la clámide, la toga, constituyen prendas que son propias de varones adultos, libres y propietarios. Ni las mujeres, ni los niños ni los esclavos podían usarlas. Para estos últimos se mantiene el ceñidor, un cinturón que señala (entre otras marcas) la condición jurídica del esclavo.

Ningún culto está prohibido oficialmente, aunque el culto a Roma (que se personifica en el culto al emperador) se impone como un deber cívico. En esa semántica del discurso político rendir culto a Roma se desdobra como un culto a la ley, a la paz y a la libertad. Por otro lado la *lex* no repara en las creencias personales ni en la realización de cultos privados. A diferencia de la Grecia clásica (donde el mismo Sócrates fue acusado de introducir nuevos dioses en detrimento de los antiguos, expresión de su “impiedad” con la que corrompió a las juventudes), en Roma todos los dioses son bienvenidos ...siempre que su culto se ajuste al marco humanista que le administra. ¿Temprana expresión de tolerancia liberal?

Roma no enarboló exaltación alguna de la “tolerancia” como virtud (mas hablaba de la humanitaria *clementia*), sin embargo la universalidad que profesaba (el *jus naturalis* como fruto de la experiencia humana en su totalidad) aparentemente incorporó lo diverso. Mas esta incorporación de la diversidad no tiene nada que ver con la aceptación de la diferencia. Por el contrario, se trata de una incorporación que supone haber “limado” el potencial subversivo de la diferencia. En ese sentido, la experiencia liberal moderna no hizo nada radicalmente distinto a lo hecho por Roma, con el actual discurso multiculturalista hegemónico, convertido en principio neutralizador igualmente despoltizante.³⁶⁶ La diversidad se celebra en el orden del zoológico.

La estandarización de la plebe sigue su curso: los marcadores de la identidad étnica, la diferencia cultural (vestidos, peinados y emblemas religiosos), devienen marcadores de exotividad, inexorablemente integrados al discurso dominante de la Roma universal y eterna, de la *humánitas* que hace de cada gesto cultural extraño un *modus*, una “moda”, más atractiva cuanto más exótica resulte siempre que su implementación no pase de ser un consumo de disfraces.³⁶⁷ Ciertamente el mundo romano vio la llegada de numerosos y exóticos dioses. Y aunque en la Roma antigua lo divino es multiforme (y quizá por ello mismo), no podrá escapar al canon patricio de las virtudes romanas. Así cuando prosperó en Roma el culto a Baco, se desató el “escándalo de las bacanales” al ocurrir “homicidios” y “violaciones”: las prácticas religiosas quedaron atravesadas por el código legal que las reguló. Se prohibieron las sectas, pero se permitió el culto a Baco siempre que no entrañara crímenes como aquellos con que fueron culpabilizados los bacantes. Edulcorado y

³⁶⁶ Cfr. Žižec, Slavoj; *En defensa de la intolerancia*, ed. Sequitur, Madrid, 2009; pp. 68-69.

³⁶⁷ La extravagancia de las fugaces modas, fue común entre los plebeyos romanos enriquecidos. Lo mismo se daban a cultos religiosos “exóticos”, como cambiaban de peinado cada quince días (era la queja de Ovidio, al lamentar con ironía no poder ir al ritmo de la moda: “según parece, cada día trae consigo un nuevo estilo”). Hadas, Moses; *La Roma Imperial*, Ed. TIME-LIFE, Amsterdam, 1967; pp. 80-81. Ver también: Barrow, R. H. *Los Romanos*, p. 87.

depurado de expresiones “aberrantes”, el culto a Cibeles perduró en el Palatino durante siglos, debidamente domesticado.³⁶⁸ Se aceptan los dioses egipcios pero se prohíbe la formación de colegios sagrados (tan sospechosos políticamente durante los últimos años de la República), y la realización nocturna de los misterios a Isis y Serapis. La destrucción de sus templos obedeció a esa repugnancia romana por la inmoralidad extranjera.³⁶⁹

El Derecho romano permite formular una tajante distinción entre la esfera religiosa y la civil. Si algunos templos en Grecia podían alojar a esclavos fugitivos, deudores insolventes y demás personas sospechosas que se acogían a su asilo, aprovechando la inviolabilidad debida a los templos, el Derecho romano en época de Tiberio demuestra que hasta los dioses están sujetos a los códigos legales del *imperium romanum*, aunque tal aplicación de la ley resultara del todo desproporcionada para las poblaciones. Pero como Tácito señala, el humanismo romano había llegado para castigar los crímenes incluso al interior de los templos: “Ningún poder era lo bastante fuerte para reprimir los motines del pueblo que se empeñaba encarnizadamente en proteger los crímenes humanos al igual que las ceremonias sagradas”.³⁷⁰ Ante la protesta de las ciudades griegas en erudita defensa de su otrora autonomía, reclamando el derecho de asilo para los santuarios de Diana, en Éfeso, y el de Apolo en Delfos, los romanos se vieron orillados a discutir el asunto, que finalmente debió resolver el emperador en común acuerdo con los cónsules: el *princeps* confirmó la libertad de las ciudades, *pero* con la condición de que no se abusara de esta libertad y de que “so pretexto de religión no se cayera en intrigas”, tal como lo registró el propio Tácito.³⁷¹ Los dioses no ofrecerán más asilo a criminales: nada ni nadie está por encima de la ley.

De la misma forma Roma reconoce y acepta las tradiciones de los celtas, *excepto* el druidismo que se prohíbe: ¿es que su práctica constituye una seria amenaza a la estabilidad del orden romano? La moral humanista romana, de alcance universal, señala que la tolerancia se define por sus límites. La *libertas* administrada supone la sistemática y

³⁶⁸ Lo mismo que con Baco, la llegada del culto a Cibeles implicó que los romanos se limitaran a impedir ciertos ritos tradicionales, como las mutilaciones voluntarias y los delirios orgiásticos.

³⁶⁹ Aparentemente, los romanos hacían una clara distinción entre las creencias personales y las manifestaciones públicas de dichas creencias. Es así que las divinidades domésticas podían incluir dioses exóticos provenientes de Egipto o de la Galia. “Pero cuando los fieles de alguna divinidad se agrupaban en colegios organizados con sus *magistri*, sus ‘presidentes’ y sus ‘oficiales’ permanentes, entonces, ante el riesgo político que ello constituía, intervenían los magistrados o por lo menos ejercían una vigilancia más activa. De manera que la libertad de pensar y de creer, que era total mientras no se tradujera en actos, podría quedar limitada por los imperativos del orden público”. Grimal, Pierre; *Los extravíos de la libertad*, ed. Gedisa, Barcelona, 1998, p. 158.

³⁷⁰ Tácito; *Anales*, citado en Grimal, Pierre; *op. cit.* pp. 158-159.

³⁷¹ Grimal, Pierre; *op. cit.* p. 159.

cuidadosa selección de “rasgos” en el Otro, sea que resulten agradables, sea que se les juzgue incompatibles, en todo caso la virtud romana habrá de alentarlos o extirparlos, configurando con ello una especie de “ingeniería de lo exótico” (tan propia de los modernos museos etnológicos). Tenemos por ejemplo que fue Augusto el primero en prohibir a todo ciudadano romano (incluyendo a los ciudadanos que eran miembros de las élites celtas de la Galia) participar en el druidismo. Roma no se limitó a combatir la difusión de un culto entre los romanos, sino que pronto se embarcó en la eliminación del culto en sí. ¿Por qué? Porque ningún dios podía estar por encima de la ley: cuando la ciudadanía romana estaba bastante extendida, Claudio abolió el druidismo mismo. Quizá el poder sagrado de los druidas desafiaba la autoridad de Roma, lo cierto es que para el discurso humanista que Roma difundía, los sacrificios humanos a manos de los druidas resultan abominables, y contrarios al *jus gentium*. Lo mismo sucede con las provincias antes sometidas a Cártago, en África: los sacrificios de niños que ahí se practicaban fueron terminantemente prohibidos por Tiberio.³⁷² Roma protege garantías individuales; se respetan las tradiciones religiosas de los otros, siempre que no resulten contrarias al Derecho, ni al humanismo romano. La *humánitas* imperial administra las libertades de sus súbditos, seleccionando y censurando “rasgos” de la conducta de las sociedades administradas, anulando actitudes, costumbres, detalles que en todo caso resulten poco edificantes e indignos ante el código moral romano.

No podemos negar que la Roma imperial *toleró* el monoteísmo judío y su negativa a adorar la imagen del emperador, haciendo una excepción en virtud de la antigüedad del pueblo hebreo: después de todo el culto al Emperador se impuso después de que Augusto avalara y respetara *oficialmente* ese extraño culto a un Dios único (aunque fuera objeto de burla en el discurso *extraoficial*). Los judíos, nos dice Filón de Alejandría, se saben como otro pueblo que ha sido beneficiado con la *libertas* romana, lo cual celebra, subrayando la gracia con que el primer emperador “aceptó” a los judíos haciendo gala de ese “carácter imperial”:

[Augusto] No desconocía que el gran barrio que había a la otra orilla del Tíber en Roma estaba ocupado y habitado por judíos, de los que la mayoría eran libertos romanos. Pues llevados a Italia como prisioneros de guerra, habían sido manumitidos por sus propietarios, no siendo forzados a alterar ninguna de sus costumbres patrias. [...] Y sin embargo, no expulsó a aquellos de Roma, ni los privó de la ciudadanía romana porque ellos atendieran su condición de judíos, ni impuso novedades a las sinagogas, ni impidió que se reunieran para cumplir con los mandamientos de sus leyes,

³⁷² *Ibid.*, pp. 160-161.

ni se opuso a que recogieran sus primicias, sino que respetó nuestras costumbres de tal manera que con casi toda su familia adornó nuestro templo con ofrendas de gran valor, ordenando que se hicieran perpetuos sacrificios de holocausto continuados cada día a costa suya, como primicia al Dios altísimo, como se ha hecho hasta ahora y que se seguirán cumpliendo por siempre, lo cual es testimonio de un carácter realmente imperial.³⁷³

Es sorprendente que siglos después, los modernos historiadores siguieran asumiendo el discurso imperialista romano, y rindieran culto de alguna u otra forma al Estado romano, al afirmar, como lo hiciera el historiador británico R. H. Barrow, la “generosidad” y el “respeto” de los romanos por las costumbres e instituciones de los otros conquistados.³⁷⁴ Evidentemente Barrow no puede escapar al régimen humanista libertario que siglos después sigue floreciendo bajo los proyectos imperiales. Es este régimen el que hace compatible la presunta generosidad romana con el liberalismo burgués. Barrow alaba la paz romana porque de alguna forma prefiguraba la paz burguesa que el historiador británico profesa: “el positivo beneficio de un orden establecido, garantía de la vida y de la propiedad...” nos dice el historiador. De esta manera, Roma “respeto” las instituciones, ideas y usos locales... pero a la vez impone. Roma lucha, pero no para imponer una doctrina sino “los modos de la paz”. Esto es, lo que Roma impuso no fueron tanto los contenidos sino las *formas*: no era Júpiter quien se imponía sino el organigrama, y la moral que lo atravesaba.³⁷⁵

De nuevo opera el orden del zoológico: se acepta la diferencia que afirme el *continuum* indiferenciado, la diferencia que no haga diferencia. Después de todo, estos dioses tan distintos no son más que una misma divinidad suprema, como concluye Plutarco.³⁷⁶ Incluso en terrenos filosóficos los romanos van de una escuela a otra en cómodo eclecticismo.³⁷⁷ Ciertamente la Roma imperial hizo gala de tolerancia en su proyecto universalista. La *pietas* romana acepta los más variados cultos orientales, debidamente edulcorados. Desde entonces, la tolerancia es tolerancia al Otro “en la medida en que este Otro no sea el verdadero Otro”.³⁷⁸ La persecución anticristiana guarda relación con aquellos casos: Roma no se opone al culto a un Dios único. No castiga las doctrinas

³⁷³ Filón de Alejandría, “Embajada a Gayo”, XXIII, 155-157, *Obras completas. Volumen V*, pp. 264-265).

³⁷⁴ Barrow, R. H. *Los romanos*. FCE – Breviarios, 1950 (1995).

³⁷⁵ Como Hyden White ha destacado: toda forma revela un contenido. White, Hyden; *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Alfaguara, 1992.

³⁷⁶³⁷⁶ Petit, Paul; *La paz romana*, ed. Labor, Barcelona, 1969; pp. 100-101.

³⁷⁷ Petit, *La paz romana*, ed. Labor, Barcelona, 1969; p. 98.

³⁷⁸ Žižek, Slavoj, *Repetir Lenin*; ed. Akal, Madrid, 2004; p. 19.

sino las prácticas, lo que los ciudadanos hacen (los sacrificios humanos por ejemplo), o lo que dejan de hacer (la negativa cristiana a adorar la imagen del emperador). De cualquier forma, la cosmópolis en la que se ha convertido Roma y el mundo puesto bajo su gobierno, es un mundo en el que la diversidad se celebra como expresión de innegable universalismo, al tiempo que matiza, suaviza y “corrige” los signos que subrayan la alteridad, la diferencia del Otro.

En este régimen libertario, los otros son *libres* de hacer lo mismo que yo. Extraña formación discursiva que concilia la libertad con la amenaza a la diferencia (recurso enunciativo que sigue siendo útil a los discursos políticos liberales). Plegándose a los ideales de virtud, el otro podrá subsistir como diferente aunque para ello deba mimetizarse. La renovación moral que el discurso imperial trajo consigo, hizo de esta depuración de las tradiciones tanto romanas como extranjeras, una misión que le otorgó a la administración romana un horizonte de acción que escapaba cada vez más de los asuntos terrenales, afianzando su carácter programático a las instituciones del Estado, cada vez más atento a la captura del tiempo, no sólo “limpiando” los errores del pasado sino asegurando el futuro, hacia el control supremo de sus visibilidades. Roma opera en pos de la eternidad.

Por eso Roma no es una ciudad ni tan sólo institución, es un proyecto, el Imperio, y en ese sentido es un valor. Bajo la autoridad de Roma y con apego a las normas legales y morales, se ejerce entonces una “auténtica” libertad, aquella que se ajusta a la ley, que sigue los dictados imperiales, el “apuntador” que somete a metros y ritmos. Se trata de un nuevo régimen de enunciación libertaria para el cual aquella otra libertad, la que se enmarcaba en el orden republicano debía ser anulada incluso de la memoria póstuma: la Roma eterna no tolera libertades históricas. De ahí la orden dada por Augusto de destruir todos los epitafios de las tumbas de aquellos que según se leía, “murieron en defensa de la libertad” durante las guerras civiles y que en más de un caso se opusieron al mismo Augusto.³⁷⁹ Los epitafios silenciados hablaban de una libertad republicana, a un mismo tiempo virtuosa, práctica y electiva, que respondía a un orden jerarquizado gobernado por la virtud. Las guerras civiles habían destrozado la inteligibilidad de esa *libertas* republicana en que se sustentaba tanto el discurso plebeyo como el patricio. De ahí que la *Pax augustae* permitiera configurar un nuevo régimen de enunciación, que dotó de un nuevo principio de inteligibilidad a una *libertas* imperial, apuntalado en la paz.

³⁷⁹ Se trata de los habitantes de Nursia, cuyos combatientes cayeron durante la guerra de Perusa en el año 41 a.C. peleando contra Octavio. Tal gesto les valió una multa a los parientes vivos o bien, el destierro para quienes no tuvieron fondos suficientes para pagar la destrucción. Gil, L. *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1961, citado en Francisco Bauzá, Hugo; *op. cit.*, p. 47.

4.1.3 - Augusto libertador: entre Cristo y Alejandro Magno

Augusto, siguiendo a Cicerón se propone *salvar* la República, mediante el “retorno” a las virtudes del austero pasado romano, lo que cada vez se presenta más como un proyecto que mira hacia el futuro. La adopción del Cristianismo como religión de Estado hacia el siglo IV d.C. no supuso una grave ruptura con esa visión programática del futuro creada desde el poder.³⁸⁰ Después de todo, el discurso cristiano no hizo sino acentuar lo que ya se presentaba como la *redención* imperial romana: su expansión civilizatoria pretendía “rescatar” a los pueblos de alguna tiranía, así fuera la ignorancia, de manera que con sus conquistas Roma combatía la esclavitud. Por entonces se había hecho común (como veremos) manumitir esclavos como gesto humanista, de manera que las clientelas en apoyo de toda clase de candidatura política, estaban formadas en gran parte por libertos. Se dijo entonces (y así se enunció en los discursos numismáticos) que el emperador no sólo es *protector*, sino también *sóter* (“salvador”), e incluso *redemptor* (“redentor”), alguien que devuelve (que ha comprado), la libertad a los que han vivido como esclavos.³⁸¹

Se trata de la *salus augusta*. Al respecto conviene referir las anotaciones hechas por Foucault respecto a lo que implica una expresión jurídico-política como el *salus augusta*. La salvación augusta presenta un sentido positivo cuando se reconoce en ella un principio de bien público, y no sólo la evasión de un peligro. *Soteria* y *sozein* no se limitan a escapar de un peligro, de una prisión o de una impureza; también aluden al mantenimiento, a la conservación, a la resistencia, a la seguridad que resulta de estar armado, protegido.³⁸² Ciertamente todos esos sentidos asumió la *pax* del imperio, la *salus augusta*, tanto seguridad como salvación. La seguridad vital, la preservación de la *salus* en que se anclaba el culto a la antigua *libertas*, se había obscurecido cuando ésta se comprometió en las luchas republicanas. La fuerza militar del *imperium* habría de restablecer discursivamente

³⁸⁰ En ese sentido, suponer una violenta ruptura tras el advenimiento del Cristianismo como religión del imperio, no deja de reproducir un antiguo discurso cristiano que buscaba reservar todos los vicios al pasado pagano, y preservar así la altura moral de la Roma cristiana. La Ciudad celeste de san Agustín enuncia con claridad el éxito discursivo de este proyecto moral que precisaba de una ruptura.

³⁸¹ El latín *redimire* alude al rescate de alguien que ha caído en la esclavitud, a través de un pago, mediante el cual “se compra de nuevo”. De *red-* “de nuevo”, e *imere*, de *emere*, “comprar”. Gómez de Silva, Guido, *op. cit.*, pp. 591-592. La condición de los *redempti*, aunque jurídicamente libres, les comprometía por un tiempo indeterminado a ciertos servicios como gratitud frente a su benefactor, situación que de hecho, los seguía aproximando a la situación de esclavos. Los emperadores Arcadio y Honorio fijaron el tiempo de servicios en cinco años, en una ley promulgada en el año 409.

³⁸² Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, ed. Akal, Madrid, 2005: pp. 179-181. Aunque Foucault rechaza que la salvación augusta signifique que Augusto salvó al Imperio, es imposible negar que tanto políticos como poetas (y filósofos) asumieron que Augusto lo había de hecho, salvado al detener con firmeza la inercia de las guerras civiles que ciertamente eran un peligro para la vida y para la república. La *pax augustae* se enuncia claramente como una restauración de una seguridad perdida, como la recuperación de una libertad amenazada.

ese cuidado, de manera que la *pax* apareció como uno de los dones del Imperio. No es extraño que el artífice de ese renovado discurso en torno a la paz, Augusto, se haya convertido en “libertador”, imprimiendo con su sello personal a la institución imperial. Augusto es garante del orden obtenido por la fuerza, y retenido por su autoridad, lo que le vincula estrechamente con la *pax romana*. Ha llegado la *pax augustae*. Virgilio cantará al respecto cómo una vez dominado el *impius Furor* de la guerra, “con hierro y estrechas trabas, se cerrarán las crueles puertas de la guerra”.³⁸³ Será a partir de ahí que la *pax* se convierta en consigna del régimen con un sentido totalmente distinto del que tuvo en tiempos de la república.

La finalización de las guerras civiles sirvió para que un nuevo discurso del poder hiciera de la paz imperial una nueva ocasión de libertad. Se impuso un régimen en el que el *imperium* convive armónicamente con *libertas* y *pax*, sus antiguas antítesis. A través de la fuerza de *imperium* que Octavio ejerce, será el gran artífice no sólo de la paz y la seguridad, sino también de la libertad. El “regreso” a los “antiguos valores”, las “virtudes pasadas” permiten al nuevo régimen establecer una continuidad con los lejanos orígenes ancestrales, *romanizando* a Roma “desde arriba”. Mediante el equilibrio entre seguridad y libertad (aquel difícil pero necesario equilibrio ciceroniano), el emperador es guardián de la *virtus*, el *patrimonio* romano. Virgilio contribuye al mito atribuyendo una *pietas romana* a Eneas, asimilando al mítico hijo de Venus con el *mos maiorum*, la “costumbre de los ancestros”, identificando así a Octavio con las costumbres latinas campesinas, de donde el mito augusteo se retroalimenta.³⁸⁴ Entonces el poeta pone a disposición de la causa imperial un mito: en el Canto VI de la Eneida, Eneas se encuentra en los Campos Elíseos del inframundo con la sombra de quien fue su padre, quien le despliega ante sus ojos la historia romana, desde los monarcas itálicos, los descendientes de Julio (incluyendo al propio Augusto), hasta los reyes romanos y los primeros gobernantes republicanos, hasta César y Pompeyo:

Inclina ahora aquí tus dos ojos; contempla a esta gente
y a tus romanos. Aquí, César y toda la progenie de Julo,
que ha de venir bajo el eje del magno cielo.
Éste es el hombre, éste es, el que a menudo oyes que te es prometido,
Augusto César, raza de un dios, que fundará los siglos
de oro nuevamente en el Lacio, en los campos otrora
gobernados por Saturno.³⁸⁵

³⁸³ Virgilio, *La Eneida* (vv. 293-294), *op. cit.*, 2004.

³⁸⁴ Bauzá, Hugo Francisco; *Virgilio y su tiempo*, ed. Akal, Madrid, 2008, p. 208.

³⁸⁵ Virgilio, *La Eneida*, vv. 788-794, *op. cit.* 2004.

Al respecto, González Blanco advierte que en esta evocación a un Imperio Universal de Roma, por obra de César y Augusto, con la consiguiente realización de la Edad de Oro, Virgilio evoca tanto al reino de Alejandro, como a las figuras míticas de Baco y Hércules, cuyas hazañas también se extendieron al orbe entero.³⁸⁶

Octavio en ese cuidadoso cálculo, se coloca bajo la protección divina de Apolo, con quien funde simbólicamente su imagen, al punto que como relata Suetonio, tan deliberada manipulación de símbolos resulta burda para algunos que se burlan de ése nuevo Apolo encarnado.³⁸⁷ Al mismo tiempo el futuro Augusto hace identificar a su rival Marco Antonio con Dionisio, el dios del delirio y el frenesí.³⁸⁸ Apolo que había sido hasta entonces una deidad griega sin un templo en el recinto sagrado romano, es admitido en él; se dijo entonces que Octavio, a quien se le atribuye un nuevo nombre, “Augusto”³⁸⁹ a fin de consolidar su genio político y ligarlo a un futuro próspero para Roma, era hijo de Apolo, primera tentativa de quien será “Hijo de Dios”. Augusto no sólo es quien “restablece” la República, sino también el “libertador” de todo el orbe romano, puesto que no sólo los romanos, sino también los pueblos sometidos a la autoridad de Roma, “gracias a él vivían, que gracias a él cruzaban los mares, que gracias a él gozaban de libertad y de sus bienes”.³⁹⁰ Vida, paz, libertad y patrimonio. Síntesis discursiva imposible bajo otro régimen enunciativo.

Desde la llegada de Augusto, el nombre del *imperator* figura de manera inseparable de la condición de *protector* de la *libertas*. El mismo emperador se encargó de difundir por todo el imperio su misión liberadora y humanista. En el Quinto Edicto de Cirene, en el que presenta a un senadoconsulto (un funcionario a quien debieran recurrir todos los habitantes de las provincias que tuvieran algún reclamo contra los gobernadores), Augusto afirma:

El senadoconsulto relativo a la seguridad de los aliados del pueblo romano será enviado a las provincias a fin de que todos sepan que nosotros los protegemos y a fin de que haga evidente a todos los habitantes de las provincias la preocupación que tenemos, yo mismo y el Senado, por hacer

³⁸⁶ González Blanco, A. *Virgilio y Augusto*, en *Simposio virgiliano*, Murcia, 1984, p. 128. (Citado en Bauzá, Hugo Francisco; *op. cit.* p. 213.

³⁸⁷ Octavio había organizado un festín, el “Banquete de los doce dioses”, en el que todos asistieron disfrazados con los atavíos de los doce dioses del panteón romano, siendo Octavio el que se vistiera como Apolo. Hubo quienes se burlaron de semejante ocurrencia, y dijeron que Octavio había asumido el papel de “Apolo Desollador”, uno de los epítetos del dios délfico. Ver Francisco Bauzá, Hugo; *Virgilio y su tiempo*, ed. Akal, Madrid, 2008: p. 62.

³⁸⁸ Zanker, P., *Augusto y el poder de las imágenes*; Madrid, 1992: pp. 80-84. *Cfr.* Francisco Bauzá, Hugo; *op. cit.*: p. 44.

³⁸⁹ No olvidemos que *augere* es la fuente del cognomen Augusto, lo que “aumenta”, el buen “augurio” y la *auctoritas*. Ver Francisco Bauzá, *op. cit.*, pp. 57, 62.

³⁹⁰ Tácito, *Anales*, Libro I, 10. fue el grito con que unos marineros que venían de Alejandría ovacionaron al emperador.

de manera que nadie entre los que dependen de nuestra autoridad tenga que soportar nada que vaya contra lo que conviene o sea víctima de alguna exacción.³⁹¹

Esta voluntad de afirmarse como protector, ciertamente contribuyó a convertir al príncipe en una figura divina en vida. Emulando el ejemplo alejandrino, los monarcas diádocos se hacían llamar *sóter* (salvador) o *euergetes* (benefactor), sin embargo esta estrategia discursiva no gozó del éxito propagandístico que se observa en el caso de Augusto: lo que en aquellos eran meros gestos formales, aparece con el advenimiento del principado como la realización exitosa de todo un conjunto de relaciones de poder empeñadas en hacer confluir el culto a la *libertas* con el culto al *imperator*, en tanto que “salvador”, la *salus augusta*.³⁹² El nombre del César quedó entreverado, en los discursos del poder, con la apuesta libertaria. Sólo enunciarlo bastaría para que la libertad se haga asequible. Al menos es así como lo pretenden diversos poetas comprometidos en cantar las glorias del poder, que como Virgilio hacen aparecer al César en la génesis discursiva libertaria. Así por ejemplo en *Las Metamorfosis* o *El Asno de oro*, de Apuleyo (ya en los tiempos de Marco Aurelio), Lucio, transformado en asno, trotaba con una pesada carga durante largas horas, a través de los senderos de una montaña. Hasta que Lucio concibió una idea:

Tuve la idea de recurrir a aquel que es el apoyo de los ciudadanos y, haciendo intervenir el nombre venerable del emperador, librarme de todas mis desdichas. Y como esto ocurría ya en pleno día mientras atravesábamos una aldea llena de gente cuyo mercado había atraído gran muchedumbre, allí pues entre los grupos de griegos traté de invocar en pura lengua latina el nombre augusto de César y, a decir verdad, hice oír un ‘Oh’ muy claro y sonoro. Pero me fue imposible pronunciar el resto, es decir, el nombre de César.³⁹³

Sorprende observar cómo lo que en un tiempo hubiera sido tildado de insoportable tiranía, esto es la concentración del poder en un solo individuo, incluso en una sola familia (como fue el caso de los Tarquinos desterrados, una *tiranía* que desató la revolución del 508 a.C, siempre en pos de la libertad), ahora se aprecia justamente como una “protección” libertaria, *patrocinada* por un solo hombre, el César que no es rey sino tan sólo un *princeps inter pares*. Atención a las formas, ejercicios del poder revestidos de humildad,

³⁹¹ Quinto Edicto de Cirene, citado en Grimal, P., *op. cit.*, p. 153.

³⁹² Al parecer, por todas partes, en numerosas provincias y en muchas ciudades, las asambleas pidieron permiso para levantar templos a la divinidad del príncipe. Al tiempo que Augusto rechazaba con humildad los gestos que le divinizaban, fundía esos mismos honores con el culto a la diosa Roma, de manera que el príncipe se presentaba casi como su hipóstasis. Grimal, Pierre; *op. cit.*, p. 154.

³⁹³ Apuleyo, *Las Metamorfosis o El asno de oro*, Libro III, Cap. V. Volumen I, ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Ministerio de Ciencia y Tecnología, Madrid, 2003.

divinización “espontánea”: la vista de un cometa cruzando los cielos, fue la “evidencia” del ascenso de Julio César, vuelto dios, convirtiendo a su heredero, Augusto, en *divi filius*, el “Hijo de Dios”, quien modestamente insiste en ser un simple mortal.

Significativamente, nos ubicamos a inicios del siglo I, en el alba de la era cristiana. No es gratuito que esta nueva génesis discursiva ocurra en las mismas fechas que la tradición cristiana reconoce como los años del nacimiento de Cristo. Quizá no fue la cristiandad la que conquistó al Imperio romano, sino que fue éste el que dejó su huella trascendente sobre el antiguo mesianismo judío. No podemos olvidar que antes de que se escucharan las prédicas de los evangelistas *apologistas* de Cristo, por todo el imperio circulaba la “buena nueva”, la noticia de un nuevo *imperator*, de sus victorias militares, el *euangelium* imperial, discurso oficial con respecto al cual el movimiento judío ofreció su propia versión espejo (específicamente Marcos, o su comunidad), contraria y desafiante del orden romano, la que proclamó “el verdadero evangelio”, los verdaderos anuncios liberadores, y que paradójicamente reprodujo los nudos discursivos imperiales al acoger el discurso de la *pax*, la *salus*, la *clementia*, la *aequalitas* y la *libertas* como contenidos de una nueva fe.³⁹⁴ No está de más recordar la repulsa que causa a Nietzsche el Nuevo Testamento, donde advierte ese aire romano-helenístico como cimiento del Cristianismo.³⁹⁵ Quiero destacar sin embargo que la salvación a que alude la *pax augustae*, no hace referencia alguna a la muerte, a la inmortalidad ni al otro mundo. Se trata de la *ataraxia*, la *autarkeia* resultantes de la *práctica* de salvarse permanentemente: una actividad en la que la atención por la *civitas* ha cedido su puesto al Yo como agente, instrumento y fin de la salvación misma.³⁹⁶ Se trata de una salvación de la vida, atención por lo vital que guarda un nexo de parentesco con el ideal arcaico de la *pax* y la *libertas* desarrollada en tiempos de la Roma monárquica. Sin embargo es el Yo el centro del

³⁹⁴ “Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios”, es la línea con la que inicia el evangelio de Marcos. (*Nuevo Testamento*, Marcos, 1.1). Más provocador fue el título de “Hijo de Dios” que Marcos atribuyó a Jesús: desde que el Senado romano deificó a César (tras su asesinato), en el año 42 a. C., su hijo adoptivo y legítimo heredero Cayo Octavio, se convirtió inmediatamente en *divi filius*, el hijo de Dios, cosa que como vimos supo explotar hábilmente Octavio-Augusto. En tiempos de Jesús, dicho título estaba reservado al heredero de Augusto, Tiberio. Cfr. Dri, Rubén; *El movimiento antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*, ed. Biblos, Buenos Aires, 2005; pp. 11, 18-19.

³⁹⁵ “¡Todo mi respeto por el *Antiguo* Testamento! En él encuentro grandes hombres, un paisaje heroico y algo rarísimo en la tierra, la incomparable ingenuidad del *corazón fuerte*; más aún, encuentro un pueblo. En cambio, en el Nuevo, nada más que pequeños asuntos de sectas, nada más que rococó del alma, nada más que cosas adornadas con arabescos, angulosas, extrañas, mero aire de conventículo, sin olvidar un ocasional soplo de bucólica dulzura, que pertenece a la época (y a la provincia romana) y que no es tanto judío como helenístico”. Nietzsche, Friedrich; *Genealogía de la moral*, (introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), ed. Alianza Editorial, Madrid, 2008: p. 185.

³⁹⁶ “La salvación de la vida consiste en ver enteramente qué es cada cosa por sí misma, cuál es su materia y cuál es su causa. Es practicar la justicia con toda el alma y en decir la verdad”. Marco Aurelio, *Meditaciones*, XII, 29, ed. Gredos, Barcelona, 2008. Cfr. Foucault, *op. cit.*, 2005: p. 182.

régimen de enunciación libertaria que construye el Imperio. De ahí que podamos afirmar que el discurso salvacionista, redentor y libertario cristiano, resulta de una clara inversión del discurso imperial romano llevado al otro mundo. Tal inversión era una consecuencia lógica de un discurso de poder que cada vez más se afirmaba en la trascendencia, espacial e histórica. Era preciso salvar a la Roma eterna de las contingencias del mundo y de la historia.

Para la comunidad judía del siglo I d.C. no resultó difícil instrumentar los enunciados imperiales y voltearlos contra Roma: el “Imperio de Dios” que aludía al César fue acogido como enseñanza cristiana. Sin embargo, otros judíos como Filón de Alejandría, en las postrimerías del siglo I d.C. buscan proteger al pueblo judío exaltando a la Roma terrena. En ese tenor, Filón reproduce el discurso imperial que hace de Augusto el redentor y libertador del mundo, su salvador. Ciertamente se trata de un discurso que prefigura al Jesucristo redentor, un futuro discurso cristiano que no hará sino apropiarse de un discurso del poder romano de alcances cósmicos:

Y además grandes partes de la tierra habitada, Asia contra Europa y Europa contra Asia estaban en lucha por el poder y los pueblos europeos y asiáticos desde los confines de la tierra se sublevaron e infligieron graves guerras sobre toda la tierra y el mar con batallas de infantería y navales, de manera que por poco el género humano, diezmado por las masacres recíprocas, habría desaparecido completamente de no ser por un hombre y dirigente, Augusto, al que es justo llamar el que expulsa el mal del mundo. Tal es César, quien amaina las tempestades que arrasan por todas partes, quien curó las enfermedades comunes de los helenos y los bárbaros...³⁹⁷

La paz imperial ofrece al orbe humano el acceso a las instituciones civilizatorias romanas (escuelas, mercados, hospitales, tribunales, el ejército, teatros, circos, etc.) que serán las encargadas de producir normalidad y, con ello, sujetos marginales. Es esta normalidad y su abanico de libertades adyacentes lo que tanto molesta a algunos filósofos (tanto estoicos como cínicos) que invitaban a sus discípulos a ocuparse de sí mismos, como medio de liberación, desdeñando así los discursos imperiales y la práctica de sus presuntas libertades.³⁹⁸ De ahí que resulte sospechosa toda conducta que no asuma estas *prácticas de libertad*. En ese sentido Paul Veyne consigna el *Greco-roman way of life* visible en los

³⁹⁷ Filón de Alejandría, “Embajada a Gayo”, XXI, 144-145, en *Obras completas. Volumen V*, p. 262.

³⁹⁸ De acuerdo con Boissier, los emperadores desconfiaban más de los filósofos que de los oradores, puesto que en su resistencia aparecían como los verdaderos enemigos del Imperio. A partir de Tiberio se emprendió una serie de persecuciones más o menos veladas en contra de los filósofos, a quienes algunos emperadores (Nerón, Vespasiano, Domiciano) alcanzaron a veces individualmente, y a veces en masa: “Se los suponía descontentos con el nuevo régimen y nostálgicos del antiguo”. En Boissier, G. *La oposición bajo los Césares*, ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1944; p. 149.

cargos levantados contra el senador estoico Trásea pues se le acusa de ejercer una resistencia pasiva al Estado, “un secreto oponente” de Nerón al evitar los actos públicos, e incluso “huir” de los foros, teatros y templos (*fora, teathra, templa*).³⁹⁹ ¿Por qué huir de las libertades imperiales? Consulados, tribunales, escuelas, mercados, teatros, templos, baños, todo está debidamente instituido en función de un ideal de vida, la *felicitas* humana. Escapar de esta *libertas* no dejará de ser sospechoso al poder.

El control de las visibilidades impone ese cuidado por las apariencias: preciso es *mostrarse* libre. Nada puede haber que contradiga esa armonía oficial. El emperador reconcilia a Roma incluso a través del tiempo: las discordias pasadas “desaparecen”. De la misma forma que Augusto “recupera” las libertades de la república, el mismo emperador se encarga de “rehabilitar” a los caídos: ciertamente Cicerón buscaba salvar la república de la descomposición, y en su búsqueda (y sin quererlo) había dado las claves para que el propio Octavio lo hiciera: con Augusto Roma sigue siendo una *Res publica*, en tanto que continúan las antiguas instituciones (el Senado, la asamblea), sólo que acompasadas a la figura del *princeps civilis*, ese “poder eminente y real que dé algo a la influencia de los grandes y algo también a la voluntad de la muchedumbre”: Cicerón no pudo dar mejor descripción de lo que será un emperador.⁴⁰⁰ Si Roma sigue siendo una república (como pretende el primer emperador), aún se predica de ella la libertad. Sin embargo Cicerón había sostenido una vehemente oposición a Marco Antonio (y su circunstancial aliado Octavio) en tanto que firme defensor de la *libertas* republicana: según su propio discurso, Cicerón murió por defender la república (y la libertad), en los términos de un régimen cuya inteligibilidad se desvanecía.⁴⁰¹

Esa defensa “a destiempo” hizo de su discurso un referente incómodo para el mismo Augusto que mandó prohibir la lectura de sus obras. Paradójicamente, poco tiempo después encontramos que los dichos ciceronianos se han convertido en poderosos exponentes de la libertad imperial, mientras que la memoria oficial coloca a Cicerón como un “ejemplo de libertad”.⁴⁰² La crisis republicana permitió a Augusto desdibujar antiguas

³⁹⁹ Veyne, Paul: “Humanistas: los romanos y los demás”, en Giardina, Andrea et al., *El Hombre romano*, ed. Alianza Editorial, Madrid, 1991.

⁴⁰⁰ Cicerón, *Sobre la república*, Libro I, XLV.

⁴⁰¹ Que Marco Antonio y Octavio lo mandaran asesinar y le cortaran las manos (aquellas con las que el filósofo tanto atacó a los triunviros), era un acto cruel que pareció necesario en el proyecto de restablecimiento de la república... y de la libertad.

⁴⁰² Años después el emperador cambia de opinión: tras supuestamente reconocer su calidad literaria, Cicerón es rehabilitado póstumamente debido a su “amor por Roma”, y por ser un “ejemplo de libertad”. En adelante el emperador ayuda políticamente a la familia de Cicerón, que pasa a formar parte de las filas de filósofos amantes de la causa romana. Francisco Bauzá, Hugo; *op. cit.* p. 63.

fronteras. Una vez más un discurso libertario, republicano, ha sido colonizado por la paz del imperio. Este reconocimiento que catapultó la libertad republicana a un nuevo horizonte, después de su silenciamiento, recontextualiza a Cicerón bajo una *libertas* imperial que ignora los enfrentamientos pasados en pos de una libertad hegemónica y sin cortapisas. Es así que la memoria y el sentido de los discursos se modelan desde el poder, anulando cualquier rastro de contradicción entre la violencia militar del *imperium* y la defensa humanista de la *libertas*. Roma, la república y la libertad son eternas bajo la paz del Imperio.

Lograr esa síntesis enunciativa, como todo género discursivo que se impone durante la paz, precisa de violencia tal como los epitafios destruidos podrán evidenciarlo. La violencia, la facultad del *imperium*, liquidado el régimen republicano, ahora es firme aliada de la paz, pero como la misma medida de destruir epitafios lo indica, no es fácil borrar la memoria de un régimen enunciativo en el que la *libertas* se situaba en las antípodas en relación con la violencia del *imperium*. No era fácil preservar el discurso libertario bajo una monarquía y el futuro Augusto lo sabía. Octavio se encontró ante el mismo problema que enfrentaba teóricamente Cicerón: ejercer una autoridad monárquica sin ser rey, manteniendo el orden republicano, virtuoso, pero preservando las libertades. La solución fue ese nuevo giro discursivo al que hemos aludido: Octavio sólo es *princeps inter pares*, el “primero entre iguales”. Al rechazar el título de “rey”, evade la acusación de “tirano”. Si bien rechaza cualquier denominación monárquica (en la misma senda de la aversión a la explicitación de los códigos), asume en todo su esplendor el *imperium* militar. Sin embargo, aún con esa precaución en los términos, para muchos aristócratas el advenimiento del principado supuso la pérdida de lo que entonces se denominó con añoranza la *libera respublica*.⁴⁰³ El principado fue enunciado por muchos como tiranía. Pero ni los epitafios lograron decir esto en voz muy alta.

Acaso el miedo, el desconcierto, el terror convaliden la política imperial: quizá el grito libertario se haya reducido a una mueca complaciente a los ojos del poder, una celebración ficticia alentada por el miedo, pero no: el mundo antiguo no es hobbesiano. La paz imperial, una vez ha sido enunciada, ilumina dichos y actos con una luz renovadora. Una nueva libertad no menos auténtica, no menos real se ha puesto en marcha en los discursos del poder. El pueblo romano de aquellos años tuvo en la puesta escénica de la paz, la experiencia de ser libre bajo la mirada del poder. De manera que desafiar las armas

⁴⁰³ Grimal, Pierre; *op. cit.*, p. 168.

de Roma, perturbar la paz (esa anhelada estabilidad por la que suspiraba Cicerón) es atentar contra la libertad. Por ello frente al peligroso extremismo de los judíos cristianos, Filón de Alejandría recuerda y honra la *pax augustae*, precisamente para hacer distancia respecto a Calígula (cuya tiranía padece la comunidad judía por la que habla Filón), refiriendo el “carácter imperial” de Augusto, quien había protegido la libertad de los judíos. Para ello significativamente Filón formula toda una apología de la figura de Augusto, donde claramente se advierte el definitivo triunfo del carisma personal, la configuración de un patrimonio de virtudes que es propio e individual, sobre el patrimonio familiar heredado. Filón exalta una personalidad avasallante:

Y por otra parte, qué decir de quien fue superior por su calidad humana en todas las virtudes, quien por la grandeza de su hegemonía imperial al tiempo que de sus valores humanos fue el primero en ser llamado “Augusto”, no como un título recibido en herencia de su familia, sino por ser él mismo el principio de la honorabilidad que pasaría a sus sucesores.⁴⁰⁴

Como *princeps inter pares*, Octavio se presenta como un humilde ciudadano que recurre al plural (“nosotros” repite una y otra vez) para disfrazar el mando unipersonal que posee.⁴⁰⁵ Con un edicto, también prohíbe le llamen *dominus*, “Señor”, término característico del amo con respecto a sus esclavos.⁴⁰⁶ No sólo se niega a reconocer en el discurso el poder que ejerce. Su modestia es estratégica: Augusto es “Hijo de Dios”, por todos reconocido en el discurso menos por él, quien prefería mantener esa estratégica ambigüedad entre lo enunciado y lo visible, preservando ese doble fondo del lenguaje que permitiría al emperador negar en el discurso lo que de facto aprobaba en las prácticas: se trata de un dios que dice ser humano por modestia.⁴⁰⁷ Así aunque se opone a la deificación de su persona, accede que su *genius Augustus*, sea deificado estando él en vida (siguiendo el modelo de los sátrapas orientales).

⁴⁰⁴ Filón de Alejandría, “Embajada a Gayo”, XXI, 143, *Obras completas. Volumen V*, p. 262.

⁴⁰⁵ Es interesante al respecto, la evolución del pronombre personal *vos*, a partir del pronombre plural en latín, para la segunda persona, convertido entre el siglo I d.C. y el siglo III d.C. en un pronombre singular de la segunda persona. Al parecer, los emperadores decían *nos* (“nosotros”) para referirse a sí mismos en plural y mantener el sentido colectivo de una república, a lo que correspondió el uso de “vos” (en plural: “ustedes”) para dirigirse únicamente al emperador, lo que motivó el desplazamiento hacia el singular.

⁴⁰⁶ Octavio rechazó con horror se dirigieran a él como *dominus*, considerándolo oprobioso. El nombre de “César” (sin precedente en la Historia) fue el término acogido: “que era el César y no un rey” (Suetonio, *Vida de los doce Césares*, ed. Bilingüe de M. Bassols de Climent, Madrid, 1964: cap. 79, 2). Bauzá, Hugo Francisco; *Virgilio y su tiempo*, ed. Akal, Madrid, 2008: p. 75.

⁴⁰⁷ Una vez más se advierte esa compleja relación con el lenguaje, cuya torsión hace posible decir lo no enunciado, mediante un dicho que no es lo que aparenta. Calígula pagó con la vida su torpeza para con las formas: al afirmar abiertamente su pretensión de ser dios en vida (como Filón de Alejandría le reprocha), quebrantó el régimen discursivo construido en función de ese doble fondo del lenguaje. El poder se congratula por debajo del agua.

Aunque sabía que solían erigirse templos en honor de los procónsules, no obstante él no los aceptó en ninguna provincia a no ser que llevaran el nombre suyo y de Roma a la vez. En la capital rehusó obstinadamente esta distinción, e incluso ordenó que fueran fundidas todas las estatuas que habían sido levantadas en su honor y con su producto ofreció unos trípodes de oro a Apolo Palatino.⁴⁰⁸

Mas como subraya Filón de Alejandría, Octavio *es Augusto* por mérito personal (en clara ruptura con la herencia familiar). Su sencillez emblemática de la antigua austeridad romana, es un rasgo de su personalidad, un patrimonio privado. Un perfil ambiguo entre lo personal y lo divino, hace del emperador un salvador de la humanidad, función que “transmitirá” a sus sucesores. Sin embargo, semejante responsabilidad fácilmente caería víctima de la ignorancia por quienes en vez de salvación implantaran tiranía. Filón arma todo este discurso para dirigirlo en contra de Calígula, la antítesis de lo que debe ser a sus ojos, un verdadero emperador. Mas es el propio Filón el que refiere cómo es que Calígula entiende el ejercicio de gobierno, no muy lejos de la misión salvífica cósmica que Filón atribuye a Augusto. En ambos casos, sea que Filón se refiera a Augusto o a Calígula, se agudiza una auténtica separación entre el especialista en el gobierno y el *público* gobernado. Gobernar es para el emperador un oficio privado y, desde la óptica de Calígula, según acusa Filón, algo que está más cerca de un ejercicio sacerdotal en el que la comunidad de ciudadanos libres no podrá intervenir sino profanando lo que habrá de reservarse como un misterio.⁴⁰⁹

Lo más importante para los fines de esta tesis es que Filón refiere una actitud que ciertamente empieza a caracterizar el proceder de los emperadores romanos: la insalvable distancia creciente entre el emperador-sacerdote y el resto de los seres humanos. Como el mismo Filón hace evidente, Augusto es divino entre otras razones porque es sabio. Luego empieza a hacerse más claro que hacia el siglo II d.C., la sabiduría es propia de dioses, y que la virtud cada vez está más enfrentada con la vida terrena. Gobernar es un oficio privado, casi íntimo, en tanto que los actos públicos (controvertidos resabios de un pasado

⁴⁰⁸ Suetonio, *Vida de los doce Césares*, ed. Bilingüe de M. Bassols de Climent, Madrid, 1964: cap. 52.

⁴⁰⁹ Los misterios del gobierno hacen del emperador no sólo un iniciado sino que incluso un hombre sabio, pretensión que Filón desde luego condena tratándose de Calígula (pero que avala en el caso de Augusto): “Así a mí [(Calígula)], que desde antes de mi nacimiento, en el vientre materno, el taller de la naturaleza, fui creado como emperador ¿se atreve alguien a enseñarme? ¿Un ignorante a mí que soy sabio?”. Filón se burla del emperador y su personal forma de ejercer el poder: “¿De qué manera a los que hace poco eran personas particulares se les permite ocuparse de asuntos de índole imperial? Y se atreven, con audacia desvergonzada, a actuar de hierofante y a iniciar en los misterios del gobierno, cuando apenas pueden estar inscritos entre los mistas”. Filón de Alejandría, “Embajada a Gayo”, VIII, 56, *Obras completas. Volumen V*, p. 245.

republicano) sólo remiten a un juego de superficies ficticias. De ellas sólo se habrá de rescatar el buen ejemplo.

4.2 - De esclavos que son libres y libres que son esclavos

Ciertamente la fuerza del *imperium* se encargó de restablecer la seguridad y la virtud (patrimoniales) por la que los *optimates* suspiraban cuando se remitían a la *libertas* republicana (la libertad “auténtica” en términos de Cicerón). Por otro lado ese mismo *imperium* suprimía las prácticas de libertad electivas tan caras a la plebe (la *libertas* republicana por la que clamaban los *populares*, y que Cicerón caracteriza como “aparente”), al tiempo que les prodigaba esperanzas y facultades legales que sustentaban sus proyectos igualitaristas. La paz imperial prometía servir de soporte a todo ese género de libertades sin contradicción aparente. Sin embargo, el principado no habría logrado consolidar su poder, manteniendo los reflectores discursivos con que se iluminaban aquellas prácticas de libertad republicanas (la facultad ciudadana de votar y ser votado, es decir la práctica electiva que precisa del cálculo y la negociación bajo el encuadre formal y prestigioso de lo legal e institucional). Como hemos visto, el prestigio y la virtud hacía algún tiempo que se cultivaban privadamente, en tanto que los conflictos entre *optimates* y *populares* habían evidenciado que la vida cívica, la participación ciudadana en pos de la *res publica*, se había convertido en un teatro de libertades aparentes.

4.2.1 - Redención imperial de los libertos

Pronto, bajo el primado de la *virtus*, lo aparente deviene falso. No obstante, a diferencia de la virtud platónica, en la Roma imperial lo falso no está en contradicción con lo útil. Se construye el andamiaje discursivo de una *falsa* libertad que, sin embargo, es útil al emperador. No es casual que sea en estos años que se discuta en torno a la utilidad de la filosofía. Como veremos un poco más adelante, se abre una nueva disyuntiva: ¿ocuparse de sí mismo o del Imperio?,⁴¹⁰ lo que no es sino otra manera de enunciar un nuevo enfrentamiento: ¿filosofía o política? Ese tránsito no se enuncia claramente, si bien subyace a los discursos libertarios que circulaban todavía en tiempos de la república. La esperanza que cultivaba la aristocracia (la promesa de igualdades legales para la multitud plebeya, la promesa de libertad para los esclavos), forjó la manera en que se habrá de entender la vida y al ser humano en el mundo, la esperanza (ese “pilar” del cosmos romano

⁴¹⁰ Foucault, Michel; *op. cit.*, 2005: pp. 150-151.

que forma parte de los dispositivos con que el poder coloniza el tiempo construyendo proyectos de futuro) delineó los horizontes de acción política, las prácticas y el cúmulo de emociones a que estaba ligado un modo de vida antes dominado por la *dignitas* pero ahora diseñado en pos de la *felicitas*. Igualdad jurídica, libertad legal, los humanistas anzuelos con que la administración romana ató las energías de millones de personas a su propio proyecto. Tal es la seducción del poder ejerciéndose a través de la *libertas*. Como parte de la dinámica administrativa que hace de Roma un proyecto, la esclavitud es una más de las instituciones civilizatorias. Tan útil es el esclavo como la *esperanza* de libertad que se le promete.

Recordemos que la República romana creció y se mantuvo gracias al trabajo esclavo. El Estado tenía bajo su propiedad a gran número de ellos. Los particulares podían hacer con ellos lo que quisiesen y sus derechos de propiedad no estaban limitados de ninguna forma; el esclavo tiene el estatus de un inmueble, y sobre él opera el *jus gentium*, no como sujeto de derecho sino como sujeto susceptible de ser apropiado por otro.⁴¹¹ Sin embargo, en la Roma republicana el esclavo tenía derechos: el derecho a tener propiedades, tratar de negocios con hombres libres, tierras, barcos, intereses en casas de comercio e incluso podía también tener esclavos, pero dependía en gran medida de los deseos y pareceres de su dueño de por vida. En algunos casos podían ahorrar para comprar su propia libertad.⁴¹² La República y después el Imperio, funcionaban con trabajo esclavo, donde los *servi* parecían gozar de un nivel de vida muy desigual, dependiendo de la benignidad de sus dueños. Mientras que algunos romanos muy tradicionalistas, como Catón, se caracterizaban por su crueldad para con los esclavos, otros como Cicerón, mantenían relaciones de estrecha amistad con sus esclavos, que con frecuencia se desempeñaron como servidores fieles y leales de sus amos, amigos de confianza que sentían un compromiso mayor con sus amos por el lazo afectivo que les unía a ellos. Séneca ya en la lógica de la *humanitas* plenamente asumida, reconoce que los esclavos son semejantes a él. En pos del bien de la especie humana, Séneca confía en el uso adecuado de la razón:

...porque ese mundo que ves, donde cohabitan los hombres y los dioses,
sólo es uno; somos las partes de ese gran cuerpo; somos todos de la

⁴¹¹ El derecho de gentes es el marco legal que regula las relaciones entre individuos (relaciones primordialmente comerciales), y entre éstos y aquello que forma parte de sus propiedades. La propiedad privada excluye la posibilidad de tratar la esclavitud en términos jurisdiccionales o políticos. Cuando se produce un cambio de propietarios, solo se informa al Estado. Mas cuando se produce un cambio en el estatus de la propiedad (un esclavo que es liberado por su dueño), entonces se modifica la relación con el Estado que lo reconoce, aplica la *lex* y otorga nuevos derechos y privilegios al recién *liberto*.

⁴¹² Carcopino, Jérôme; *Daily Life in Ancient Rome: The People and the City at the Height of the Empire*. Ed. Henry T. Rowell. Trad. Emily Overend Lorimer. Yale University Press, 1940: p. 56.

misma familia, ya que la naturaleza nos ha formado a todos sobre fundamentos idénticos y con el mismo destino.⁴¹³

Desde el siglo I a.C. se advierte en Roma la modificación de la actitud frente a la esclavitud: capricho de Fortuna, no un mandato de la naturaleza (recordemos que para esa época, en el *Digesto* del Derecho romano la esclavitud ya es una condición *contra natura*). El mismo Séneca se pregunta: “¿qué puede querer decir eso, un caballero romano, un liberto, un esclavo? Ésas no son más que palabras, hijas de la pretensión o de la injusticia”.⁴¹⁴ Para entonces no sólo los esclavos, sino que también los libertos se cuentan por miles. Ya escuchamos la fanfarrona voz de Trimalción: “Amigos: los esclavos son personas como nosotros, que han mamado la misma leche, aunque la Fortuna no los haya tratado cariñosamente. Quiero que pronto y en vida mía, sean libres. En una palabra, en mi testamento los manumito a todos”.⁴¹⁵ Gesto humanista común a nobles y poderosos (de los que se burla Petronio), preocupados en mostrarse sencillos ante los inferiores: clemencia para con los vencidos, limosnas a los miserables, trato humano a los esclavos, sin que ninguna de estas acciones ponga en riesgo ni la seguridad del Estado, ni el patrimonio ni la legitimidad de la esclavitud. La manumisión junto con todos esos gestos humanistas son pues, lujos que se practican dentro de ese “margen caritativo”.⁴¹⁶

Es posible que ante los peligros que suponía dejar en manos esclavas (poco confiables) la agricultura y los tratos comerciales (vitales evidentemente), la aristocracia romana dio entrada a las voces de la *filantropía* griega, que como vimos se transformó en la *humanitas* romana. Esto modifica radicalmente el horizonte de expectativas del *servus*. Todavía en el siglo II a. C. los esclavos pensaban en rebelión: convertirse en los nuevos amos, interesados en la reducción de sus antiguos amos en esclavos (como sucedió en la rebelión desatada bajo el liderazgo de Espartaco). Durante los últimos años de la república y más aún con el principado los esclavos fueron reconocidos como sujetos de derecho. El horizonte libertario los alcanzó de la mano del *princeps* y al margen de los contenidos filosóficos aristotélicos. Raras serán las revueltas de esclavos. Evidentemente el pragmatismo romano conservó la esclavitud (quizá por el mero respeto que ello suponía a la propiedad privada y sobre todo para garantizar la viabilidad económica de todo el mundo romano), lo cierto es que la *libertas* estaba en los cálculos del poder, y todo esclavo podía

⁴¹³ Séneca, *Cartas a Lucilio*, Carta 47, ed. SEP, México, 1985.

⁴¹⁴ Séneca, *idem*.

⁴¹⁵ Petronio, *El Satiricón*, Cap. LXXXI, *op. cit.*, 1997.

⁴¹⁶ Veyne, Paul; *Séneca y el estoicismo*. Ed. FCE, México, 1995; p. 150.

albergar la esperanza de una manumisión posible en el testamento de su amo. Era más humano hacerse querer por los esclavos que hacerse temer de ellos. En ese sentido, Séneca recomienda al emperador una actitud semejante a la del amo con respecto a sus esclavos: el príncipe debe hacerse temer, pero no temer demasiado pues ello suscitaría una revuelta.⁴¹⁷ Tal es el lugar en la práctica del discurso de la clemencia. Se trata de un uso muy calculado de la coacción y la gracia.

Así para el estoicismo en tiempos del Imperio, la esclavitud no es un problema que aluda a la unidad del género humano: ésta está dada en la razón que todos comparten sea cual sea su condición jurídica, luego el esclavismo se sostiene en virtud de una relación casi contractual entre sujetos racionales. Siguiendo de cerca a Crisipo, para Séneca “El esclavo es en realidad un asalariado a perpetuidad”.⁴¹⁸

En una nueva estratagema discursiva del poder, el horizonte libertario se insinuó estratégicamente sobre el trabajo esclavo. En muchos sentidos se consideraba que la esclavitud hacía posible que hombres de “razas atrasadas” tuvieran acceso a los frutos y ventajas de la vida civilizada, al educarse en ella y adiestrarse en un oficio o profesión, y “transformarse en un miembro útil para la sociedad”. Los escritores de la época se preocuparon en recoger ese sentimiento como una prueba de la grandeza de Roma. En el *Satiricón* de Petronio, un liberto exclama con orgullo lo mucho que le debe a la esclavitud: “Yo, así como me ves, por lo que aprendí doy gracias a los dioses”,⁴¹⁹ de manera que el esclavo nacido dentro de ella, podría sentir cierta deuda para con el Imperio que conquistó las tierras de sus padres, sacándolos de la barbarie: “¿Por qué pues has sido esclavo?: porque yo mismo me entregué a la esclavitud y preferí ser ciudadano romano que tributario. (...) Soy hombre entre los hombres, y ando con la cabeza descubierta”.⁴²⁰

Obviamente su lealtad y deuda aumenta cuando el esclavo es liberado. En el mundo romano la esclavitud se inserta inevitablemente en el complejo juego de las clientelas. Por otro lado el liberto aspiraba a obtener todos los derechos ciudadanos, si acaso el Estado reconocía sus dotes personales: la *libertas* opera como un reconocimiento a los méritos individuales, de manera que muchos libertos podían jactarse de ser los artífices de su propia

⁴¹⁷ “Un temor moderado mantiene el control sobre los espíritus, pero, cuando es constante, intenso y apunta a medidas extremas, provoca la audacia de los que están sojuzgados y los convence de que hay que intentarlo todo”. Séneca, *Sobre la Clemencia*, Libro I, 12, 3-5. Como se puede ver, Maquiavelo no es tan original.

⁴¹⁸ Séneca, *De los beneficios*, Libro III, 20-21. Cfr. Veyne, Paul; *Séneca y el estoicismo*, FCE, México, 1995; pp. 150-152.

⁴¹⁹ Petronio, *op. cit.*, 1997, cap. 58.

⁴²⁰ Petronio, *ibid.*, cap. 57.

libertad, si bien es el amo el primero que habrá de otorgar dicho reconocimiento. Petronio exhibe el discurso del liberto orgulloso:

Hice cuanto pude para tener contento a mi amo, hombre poderoso y de alta dignidad, cuyo dedo meñique valía más que toda tu persona. No me faltaban enemigos en casa que me quisieran perjudicar, pero gracias a mi genio tutelar salí adelante y he alcanzado el premio de mis esfuerzos; que es más fácil nacer libre que llegar a serlo por los propios méritos.⁴²¹

¿Libertad como *causa sui*? No precisamente: está el Estado, está el Derecho reconociendo dicha libertad. No olvidemos que en este nuevo régimen de enunciación semejante libertad no es verdadera. Más que nada, es una libertad clientelar, calculada. No será extraño que tras la muerte de un gran señor, asistan a su funeral los libertos por él manumitidos, portando el gorro frigio (el *píleum*) que señala su condición de “libre”. Con la merced de una libertad otorgada, el ex -esclavo podría obtener el derecho a voto e incluso ocupar cargos públicos, como sucedió abiertamente durante el principado, formando el grueso de su burocracia. ¿Quién más leal y comprometido con las causas del Estado que aquellos forjados “libres” por los discursos del poder? Así cuando Augusto inauguró su burocracia imperial, la formó con esclavos y libertos. A su vez mejoró la condición jurídica de los esclavos y les encargó el trabajo en los municipios.⁴²² Tenemos que el sentimiento de gratitud de esclavos y libertos fue empleado premeditadamente. Al respecto, Barrow escribe: “De acuerdo con uno de los móviles de libertad más bajos, se descubrió que cuanto más se acercaba la condición de un esclavo a la de un hombre libre, más útil era”.⁴²³ Como dijimos antes, la falsedad (puesto que la libertad de estos libertos se enuncia filosóficamente como una libertad aparente), en Roma no está en conflicto con la utilidad.

La *libertas* jugó un papel de señuelo entre los numerosos esclavos que aspiraban a cambiar su situación, empeñándose en su trabajo con esa esperanza. De hecho, tan eficiente resultó liberar a los esclavos, que el emperador se encontró con que la clase compuesta por libertos aumentaba y la población de hombres libres disminuía. A su juicio la extendida manumisión (que daba al ex-esclavo el derecho como ciudadano romano, a ocupar puestos de elección), era perjudicial e instituyó un filtro por el que pasaban los libertos, como “periodo de prueba”, con derechos menores, y en el caso de ser dignos, concederles

⁴²¹ Petronio, *idem*.

⁴²² Tratándose de Augusto, el libertador de los esclavos, no es extraño que fueran libertos los que durante muchos años rindieran culto al emperador como “séviros augustales”. Heredia, Roberto (Introducción, traducción y notas); *Satiricón*, Petronio; *op. cit.*, 1997: p. CXX, nota 2.

⁴²³ Barrow, *op. cit.*, p. 102.

entonces la libertad completa.⁴²⁴ El propósito era renovar la sociedad admitiendo en ella a los “mejores elementos” de entre los esclavos, y que pudieran así aspirar a círculos más elevados en los puestos de mayor importancia.

Sometidas a una administración burocrática y a un lenguaje técnico, libertad y esclavitud se afianzan cada una, a una temporalidad administrada. Mientras que lo propio del hombre libre es “hacer carrera”, el *cursus honorum* (servir en el ejército, comandar alguna legión, litigar, discutir leyes, gobernar),⁴²⁵ lo propio de un esclavo es trabajar en pos del éxito de su amo y la recompensa. Tanto el hombre libre como el esclavo están sujetos a los tiempos burocráticos con posibilidad de modificar su estatus. Lo mismo que en el *cursus honorum*, hay futuro en la esclavitud, tanto que el esclavo puede empezar como tal, una “carrera política” haciendo uso de las redes patrono-clientelares. Ciertamente no es la naturaleza lo que está en juego, sino el estatus legal.

Todo está en saber aprovechar el metalenguaje de las clientelas. Es fácil recordar a Petronio burlándose de esos personajes, nutridos de las clientelas, en la figura de Trimalción: “Empecé por ser un liberto como los demás, pero mi mérito me elevó hasta esta posición. El hombre vale por su corazón; lo demás no vale un bledo. Compró con lealtad y vendo lo mismo, y dejo a los demás que se ocupen en encomiarme”.⁴²⁶ En efecto, el asenso social se inserta en un disputado mercado de lealtades. El espectáculo del ascenso social subraya una y otra vez no sólo la igualdad del género humano, sino también la común aspiración por la *felicitas*, sea en pos de la *libertas*, sea en pos de la *dignitas*. Cuando Trimalción promete manumitir a sus esclavos en su testamento, sigue haciendo “carrera”.⁴²⁷ Trimalción promete libertades mientras él aspira por la *dignitas*.

La libertad es pues, una promesa de la igualdad. Se advierte en ello que por vez primera la libertad está en el futuro, como una promesa realizable. Sin embargo, será también desde entonces que se escuchará el raído discurso aristocrático suspirando por los viejos códigos que señalaban las diferencias, junto con una apasionada defensa por las libertades alcanzadas. Ciertamente los caballeros romanos habían logrado ascender a la

⁴²⁴ Barrow, *op. cit.* pp. 102-106.

⁴²⁵ En su formulación de una legislación ideal, Cicerón establece la obligatoriedad de cumplir con la ceremonias públicas, de manera que en los días festivos los ciudadanos libres se abstengan de litigar, y los esclavos los celebren después de trabajar. Cicerón, *De las leyes*, Libro II, VIII.

⁴²⁶ Petronio, *op. cit.*, 1997: cap. LXXV. En otro pasaje Trimalción reflexiona sobre su vida: “Paréceme que estabas delante, Habinas, el día que [el astrólogo Sarapa] me dijo: ‘Desde la nada te has crecido hasta ser riquísimo, pero no tienes suerte con tus amistades. Te pagan con ingratitudes los beneficios. Posees vastos dominios, pero alimentas una víbora en tu pecho’. [...] En tanto con la protección de Mercurio, he mandado construir este palacio, que en otro tiempo era una casucha y hoy es un templo”. *Ibid.*, cap. LXXXII.

⁴²⁷ *Ibid.*, cap. LXXXI.

cima de la aristocracia merced al impulso igualitarista. Que la plebe cifrara su libertad en los mismos términos no es de extrañar. El mérito de la virtud contra el mérito de la riqueza permitió replantear una antigua desigualdad, que era preciso sostener frente a su disolución. Codificación contra descodificación. Desde Cicerón hasta Petronio, se advierte la molestia por esa erosión de los códigos. Así pues la estratagema del discurso político romano impulsado por los *populares*, no atenta contra la desigualdad sino contra los códigos que la evidencian: las formas.

Como se ha visto, aquellos que se acogían a un discurso libertario de génesis patricia, encontraban que estos hombres “libres” sólo eran viles marionetas útiles. Por alguna razón Petronio se ocupó en su obra (el *Satiricón*), de presentar un vivo retrato de los libertos de la primera época del Imperio, describiendo un sinnúmero de historias chuscas y grotescas sobre antiguos esclavos que han prosperado (caso emblemático de Trimalción), y cuán lejos de la virtud estaba este mundo de libertos. Sin embargo, la esperanza, junto con la libertad y la igualdad, ha forjado a miles de sujetos atravesados por los discursos jurídico-legales, para quienes la expectativa de la *felicitas* está al alcance de una toma de nota, un documento, la magnanimidad del amo. Por todas partes circula la conocida anécdota subjetivante de un don Nadie que llegó a ser alguien famoso y exitoso, merced a su ingenio (y a la gracia del poder al que está atado). No es de extrañar que en la Roma imperial esta *expectativa* devenga condición ciudadana: individuos *expectantes* de los movimientos del poder, sostenidos en el pilar de la *esperanza*, la espera de un guiño, la pasiva condición de quien aguarda por el próximo giro *espectacular* del poder, el majestuoso paso de los lictores escoltando al emperador, la magnanimidad del *princeps* administrando justicia en el circo, la corte de libertos cantando su gloria, el espectáculo de las manumisiones jugadas en la arena. Ciertamente en el nuevo género de libertades imperiales, lo público del teatro de la política se define por su condición de *espectadores*, enganchados a la esperanza, aficionados al espectáculo del poder, el espectáculo de la libertad.⁴²⁸

4.2.2 - Interioridad frente a exterioridad: libertad contra política

Queda claro que la libertad es un estatus valorado por todos los hombres y mujeres que vivieron en el Imperio romano. Sin embargo, mientras que para las élites aristocráticas (cuyo origen patricio o plebeyo se había desdibujado), la libertad deviene un problema de

⁴²⁸ Quiero insistir aquí que hubo un tiempo en que lo *público* aludía al *pueblo*. La cosa pública entrañaba participación, actuación. Pero desde que lo público es teatro, aquel se desdobra en un *espejo* (un *speculum*). Actuar en él da lugar a una nueva manera de entender lo público: *el* público, los sujetos *expectantes*, la *espera* del *espectáculo*. He ahí que lo público se fundió con la pasiva fe de la *esperanza*.

virtudes (lo que entraña un constante ejercicio crítico respecto a las conductas, decisiones y responsabilidades), para la plebe es un estatus que no por cotidiano dejaba de ser motivo de orgullo, más aún entre los libertos. En ellos la libertad es un privilegio otorgado, de igual forma que los plebeyos agradecían al poder sus derechos. La *gracia del poder* que el Estado romano administró, se tejió al interior de un régimen enunciativo para el cual la libertad sólo podría existir *dentro* del sistema político, de manera que todas aquellas relaciones de poder en que se sustentaban no podrían enunciarse jamás como tiránico dominio: el dominio es impersonal, abstracto y difícilmente enunciable justo ahí donde impera el discurso libertario, igualitarista y civilizatorio.

Por otro lado, el discurso aristocrático romano encontraba que esa libertad administrada por el poder, la libertad jurídica con que la plebe se fascina, era una libertad aparente, orientada a la vida pública. Preciso es estar en guardia frente a esa seducción. En contrapartida, el giro moralista emprendido por los patricios desde el siglo I a.C. cultiva cada vez con mayor empeño esa libertad estoica que sólo se alcanza espiritualmente, la libertad del alma (que reproduce, en otro lugar, un nuevo horizonte libertario): la crisis republicana se vio acompañada por el florecimiento de la filosofía griega en el corazón de Roma. La *verdadera* libertad está inscrita en la naturaleza, y ocuparse de la libertad legal no es más que una labor inútil:

La misma experiencia la han tenido estos hombres: luchaban y combatían por defender la libertad cuando no la tenían con ellos. (...) Así, la ley de la naturaleza es abandonada y se debilita entre vosotros, que sois unos pobres hombres, mientras que custodiáis tablillas, registros, estelas y signos inútiles.⁴²⁹

Si la inquietud de sí, aquel deber de ocuparse de sí mismo (la *epimeleia heautou*) que Foucault identifica como el principio eje de la filosofía antigua, se implementó como la grave aceptación de las leyes (en pos del buen ejemplo), bajo los Césares dicha inquietud de sí se estaba transformando en un refugio *frente* a la vida pública. Aludimos aquí a la emergencia de esa “conciencia interior” en que se debate el alma, inaugurando con ello un inusual contraste respecto a “lo público”, que habrá de convertirse en insólita ruptura. Séneca prácticamente limita la vida pública a la provisión del buen ejemplo: por lo demás, el foco habrá de estar en uno mismo, ya que *cuidar de sí* resulta en un *cuidar de los otros*.⁴³⁰ Con Marco Aurelio esa dimensión íntima del ejercicio de gobierno es evidente.

⁴²⁹ Díón de Prusa, *Discursos*, LXXX: *De los pronunciados en Cilicia sobre la Libertad*, 4-5.

⁴³⁰ En virtud de la *providencia divina*, de esa racionalidad cósmica con que los estoicos han revestido a la Naturaleza, es que Epícteto formula que cada vez que un ser vivo busque el bien para sí mismo, le estará

En sus meditaciones no hay lugar a lo público, ni se habla de gobernar un Imperio, sino de gobernarse a sí mismo: es sorprendente observar cómo a pesar de estar leyendo al emperador, sólo tengamos acceso al filósofo. Y ello es así porque el *cursus honorum* de la vida pública al servicio de la *civitas*, comparte los vicios de las instituciones, de manera que la vida sabia y virtuosa cada vez está más lejos de la vida pública y mucho más cerca de las “vidas ejemplares” de personajes ilustres (manteniendo aquella desigualdad en las calidades del alma).

Orígenes en la misma época, formulará esta libertad como nacida de la conciencia y como causa del propio movimiento: *causa sui*. La libertad no será tan sólo tener en sí mismo la causa del propio movimiento, sino que la libertad misma es la causa, empalmando así libertad y conciencia de *lo interior*.⁴³¹ La libertad como *causa sui* ha roto definitivamente con las prácticas institucionales. Así pues a diferencia de aquellos tiempos republicanos de Cicerón, en el curso que va del siglo I al siglo II d.C. esa atención por las vidas ejemplares va aparejada del desdén por los cargos públicos. Frente a una *civitas* desbocada en vicios y pasiones, la filosofía ofrece, de acuerdo con Séneca, una muralla que *libera* al alma de una nueva amenaza: ya no es el *imperium* (la fuerza militar, la violencia guerrera que se ha convertido en artífice de paz y libertades), sino la ignorancia sobre las verdades del alma lo que destruye a la *libertas*.

Ciertamente las exigencias de la vida pública habían hecho cada vez más difícil cultivar una vida virtuosa y libre. La fórmula había sido dada por Panecio: “haz lo mejor de ambos mundos”, una fórmula que permitía desdoblarse la existencia entre un polo público de vicios y ejemplos superficiales y un polo interior de virtudes filosóficas. Este desdoblamiento del sujeto reproducía aquel teatro del doble fondo del lenguaje, en el interior del alma. Efecto de ello fue que mientras los aristócratas buscaban alejarse de los vicios de la política, los filósofos se acercaron a ella. Ciertamente la *libertas* republicana había perdido su inteligibilidad en el marco del caos de las guerras civiles, y el Derecho no era ya aquella garantía de la libertad que solía ser. La aristocracia romana recurrió a sus filósofos para desarrollar un nuevo régimen discursivo que le permitiera actuar políticamente (en los viejos usos del cálculo y la negociación) sin dejar de ser libres. Como el de Plutarco, un difícil equilibrio entre dos esferas crecientemente enfrentadas. Es la línea de Mecenas, filósofo epicúreo amigo de Augusto, que junto con otros filósofos de la

haciendo el bien a todos. En ese sentido, tal como lo sugiere Foucault, el hacer todo para sí mismo no es una práctica antisocial. Todo lo contrario, obedece a un mandato cósmico. Foucault, *op. cit.*, 2005: p. 191.

⁴³¹ Orígenes, *De principiis*, Libro III, 5, citado en Abbagnano, *op. cit.* 2004.

misma corriente, buscaban un equilibrio entre la actividad política en torno del príncipe y el necesario cultivo de virtudes y ocios.⁴³²

No obstante, el obscurecimiento de un discurso libertario (republicano) corrió aparejado del encumbramiento de un nuevo género libertario desvinculado de la suerte de la *civitas*. Durante el imperio los filósofos como Mecenas devienen consejeros privados que cada vez asumen mayor protagonismo político. Como advierte Foucault, estos filósofos “profesionales”, se les ve por doquier “mezclados a la vida política y a los grandes debates”. Foucault encuentra que más que filósofos, estos personajes son más bien “consejeros de existencia”, un Otro con respecto al cual podrá sustentarse toda práctica liberadora de sí mismo:

Por lo tanto, a medida que vemos el desarrollo de ese personaje del filósofo, a medida que comprobamos que su importancia se hace más pronunciada, vemos también que pierde cada vez más su función singular, irreductible, exterior a la vida cotidiana, a la vida de todos los días, a la vida política. Lo vemos, al contrario, integrarse a los consejos, las opiniones. La práctica se enreda con los problemas esenciales que se plantean los individuos, de modo que la profesión de filósofo se desprofesionaliza en la medida misma en que se vuelve más importante.⁴³³

Sin duda, no se puede entender la evolución de esos “filósofos profesionales” de barba cuidada, vestimenta apropiada y lenguaje arreglado, más atentos a fascinar a sus oyentes que a confrontarlos, tal como se desprende del elogio que hace Plinio de su admirado Éufrates, un filósofo que ciertamente ha borrado la división entre la filosofía y la retórica (desplazamiento ya visible en Cicerón), cuya indulgencia para con las fallas sólo son muestra de su gran *liberalitas*. Foucault puntualiza:

Finalmente y sobre todo, al decir que hacer justicia y administrar las cosas de la ciudad era hacer filosofía, (...) lo que se pone entre paréntesis es la borratura de la vida filosófica en lo que podía tener de singular, es la retirada de la filosofía con respecto a la vida política. Éufrates es justamente quien no separa la práctica filosófica y la vida política. (...) Se trata de una valorización que, en cierto modo, se hace repatriando la filosofía a una manera de ser, un modo de conducta, un conjunto de valores y también de técnicas que no son los de la filosofía tradicional sino los de todo un conjunto cultural en que figuran los viejos valores de la liberalidad romana, las prácticas de la retórica, las responsabilidades políticas, etcétera.⁴³⁴

⁴³² Foucault, *op. cit.*, 2005: p. 151.

⁴³³ Foucault; *op. cit.*, 2005: pp. 146-147.

⁴³⁴ Foucault; *op. cit.*, 2005: p. 155.

Habilidad romana es pues acoger y administrar al otro, incluyendo sus deficiencias, sus errores, sus pasiones, prohibiendo en lo formal, concediendo en la práctica. Un doble juego entre el castigo y la indulgencia como ejercicio de liberalidad. Éufrates, de la mano de Plinio, ofrece un buen ejemplo de cómo la filosofía griega fue sometida a la domesticación romana, ahí cuando pone en marcha el dispositivo de la *libertas* que todo lo comprende.⁴³⁵ Lo cierto es que dicho dispositivo no está ya engarzado como estaba a los discursos republicanos de la *civitas*. Lo que en tiempos de la República se conducía como una habilidad administrativa del Derecho (la prodigiosa maleabilidad del *jus gentium*), ahora se ha desplazado a una habilidad cuasi patrimonial de ilustres personalidades que fascinan a un *público* de *espectadores*. El emperador, los gobernadores, los generales, el poder personal es indulgente, *liberal*. Finalmente el culto a la personalidad, el carisma personal devoró cada vez con mayor facilidad los debilitados controles tradicionales sobre los gobernantes.

En realidad, el añejo enfrentamiento entre el viejo patrimonio familiar y el interés común de la *respublica*, desencadenó el triunfo de las personalidades individuales cuando se consumó la quiebra de la *libertas* de una república convertida en teatro. Los discursos sobre la “personalidad” de los líderes se incrementaron en una relación inversamente proporcional a los referentes públicos y pautas tradicionales a que todo líder debía sujetarse. Tanto Suetonio⁴³⁶ como Tácito,⁴³⁷ dan cuenta de esa evolución que pasa de la historia de las instituciones romanas a la historia de las personalidades romanas. Biografías y anecdotarios. Lo público cada vez está más supeditado y comprometido a esos despliegues de interioridad extrovertida. Definitivamente, aquella *libertas* cívica, ha sido eclipsada por otro género de libertad antes desconocido. En este nuevo régimen que se ha desarrollado, la vida pública (desde el *cursus honorum* hasta los enunciados jurídicos que siguen avalando “esclavos”, “libres” y “libertos”) no son sino “cosas externas”, claramente

⁴³⁵ Es importante advertir que en esta domesticación de la filosofía por Roma (como ya lo había hecho antes con las prácticas religiosas “poco edificantes”), lo que se opera es una especie de centralización del enunciado filosófico ante el advenimiento del maestro: la aparición de ese “gran señor de la sabiduría socializada”, que se inserta en el programa de ejercer, difundir, desarrollar “las prácticas de sí al margen de la institución filosófica, al margen, incluso, de la profesión filosófica”. La práctica de sí se convirtió en una “práctica social”, centrada en la función pedagógica del maestro. Ver Foucault; *op. cit.*, 2005: p. 155.

⁴³⁶ Fundamentalmente sus *De Vita Caesarum* (“La vida de los Doce Césares”), y *De viris illustribus* (“De los hombres ilustres”, del que solo quedan fragmentos), obras en las que Suetonio aplica el mismo conjunto de categorías con que los romanos instituían la biografía de todo *pater familiae*: estirpe, familia, nacimiento, educación, *toga virilis*, comienzos de la carrera, empresas guerreras, vida privada, prodigios, muerte y testamento.

⁴³⁷ En especial sus *Annales* (los *Annalium ab excessu divi Augusti libri*, “Libros de anales desde la muerte del divino Augusto”), donde formula un retrato casi psicológico de los emperadores de la dinastía julia, así como sus *Historiae*, que detalla con meticulosidad los dichos y actos de los emperadores subsiguientes (desde los reinados de Nerva y Trajano hasta la muerte de Domiciano).

opuestas (y en ese sentido falaces) a las profundidades del ser interior. Ahora la *libertas* se inscribe en un nuevo género de guerra, que ninguna relación guarda ya con los vaivenes de la *civitas*. Esta nueva guerra por la libertad se despliega constantemente en lo profundo de sí mismo:

Que la filosofía levante a nuestro alrededor la inexpugnable muralla que la Fortuna golpea con sus mil máquinas, sin abrir brecha en ella. El alma que, liberada de las cosas externas, se defiende en el fuerte que ha construido, ocupa una posición inconquistable.⁴³⁸

¿Acaso es ésta la *libertad verdadera*? La libertad auténtica por la que clamaba Cicerón, aquella que se desprendía del cuidadoso equilibrio entre aristocracia, monarquía y democracia, es decir entre sabiduría (filosófica, aristocrática), seguridad (militar, el *imperium*) y libertad (aparente, la de la plebe), tiene como primordial objetivo mantener el orden social. Pues eso es lo que había logrado construir el Imperio, un orden tal (la *pax augustae*) que permitiera a la aristocracia cultivar la “libertad verdadera” sin ensuciarse en el lodo de la política republicana. Foucault denomina “despolitización” a este nuevo giro. Lejos de aquella libertad que se identifica con la praxis pública, con el cálculo y la negociación, estrechamente ligada a los enunciados jurídicos, se ha gestado una libertad enteramente opuesta a aquella, una libertad de sello estoico, aunque ampliamente difundida entre la población letrada.

Que los filósofos se inserten en la política ciertamente no es cosa nueva. Mas sí lo es que lo hagan en un régimen enunciativo en el que la vida pública ha quedado profundamente ligada con el vicio y la falsedad. Fue este fatal desdoblamiento teatral entre libertades auténticas y aparentes lo que suscitó el resguardo de las purezas interiores. El que los filósofos participen en política en tanto que “consejeros”, “maestros”, “guías” de un *otro* es ya sintomático de que en política ya no hay lugar para virtudes. La suciedad, los vicios (los cálculos, las alianzas, los favores, las acusaciones, las defensas, las traiciones) han quedado definitivamente reservados para la vida pública, una vez que el Estado imperial ha permitido desterrarlos de los hogares. Era la consigna de Atenodoro (y probablemente la posición del mismo Augusto) para quien era preciso ocuparse de la política sólo si era muy necesario hacerlo, si las circunstancias lo imponen y si no hay alternativa, a condición de retirarse de ella lo más rápido posible. Un proverbio citado por Horacio ilustra esta actitud: la *aurea mediocritas*, la “dorada mediocridad”.⁴³⁹ La Roma de

⁴³⁸ Séneca, *Cartas a Lucilio*, Carta 82, 5, *op. cit.*, 1985.

⁴³⁹ Horacio, *Odas*, 2.10.5.

las libertades es ya una Roma de vicios de la que es preciso escapar. Afortunadamente el Imperio es grande para lograrlo.

En Roma (la ciudad) está la política del teatro. En la provincia, en los apacibles espacios campestres al interior del Imperio, está la posibilidad de retraerse al interior de sí mismo. El viraje hacia el bucolismo manifiesta este “regreso a la Naturaleza”, como una práctica de libertad.⁴⁴⁰ El teatro de la política, la vida pública semeja una cárcel, que torna a los gobernantes (al emperador en primer lugar) en meros oficiantes de un culto privado. No es extraño que años después Filón de Alejandría entendiera el gobierno imperial de Calígula como una práctica personal y privada en la que los ojos públicos, externos, sólo son una profanación.⁴⁴¹ Exterior contra interior. Vicios públicos, virtudes privadas. Desde Augusto es posible advertir ese propósito de “despolitización” en el que la vida pública será siempre ocasión de corrupción contaminante.⁴⁴² Antes, era la política (la negociación, el debate, incluso la guerra) ocasión de libertad. Bajo el orden imperial y aún más algunas décadas después, para ser libre es preciso *escapar* de la política. La libertad que se predica de las prácticas en el ámbito público y legal, hacia el siglo II d.C. es una libertad viciosa, una *licentia*, una libertad falsa.

Notablemente es esta la época en que los filósofos y políticos romanos han desplazado la atención griega por el saber formativo como antídoto contra la ignorancia, por un nuevo discurso en el que se trata no de superar la ignorancia juvenil, sino de superar el error producto de los malos hábitos, la deformación a que ha dado lugar la vida en sociedad, las prácticas arraigadas de toda una vida dominada por los imperativos de la esfera pública, “externa”.⁴⁴³ Es ahora que el discurso romano se aparta del discurso jurídico legal (como “filosofía práctica”) y se avoca a expulsar “el mal interior” inoculado desde los primeros pasos y a lo largo de toda la vida. La libertad es ahora un propósito, una práctica propia de la vejez, de quien le ha dado la espalda al mundo exterior y mira a su

⁴⁴⁰ Lo que no deja de ser una radical ruptura con el discurso helénico socrático que no podría entender la libertad sino en el marco de la *pólis*: las provincias imperiales, sus campiñas, sus fincas campestres, se aprecian en virtud de su distancia con respecto a las ciudades: son la no-ciudad, la no-*pólis*, la *apolítica*: el interior del Imperio podría homologarse al interior de las almas, *libres* de la política, en el reencuentro con la sabia Madre Naturaleza. Dion Crisóstomo de Prusa es un ejemplo de ese movimiento de “retorno” que alaba la vida idílica de los campesinos. Petit, Paul; *La paz romana*, ed. Labor, Barcelona, 1969; p. 99.

⁴⁴¹ Incluso en el caso de Marco Aurelio, se advierte este mismo enfrentamiento entre el oficio público y el deber privado, cuando insiste ante sí mismo que su objetivo no es ser emperador sino ser él mismo, para sí mismo (pues en la medida en que cuida de sí mismo, cuidará de los otros). En ese sentido la soberanía es un oficio como cualquier otro, de manera que la diferencia está en la actitud moral con que se emprenda, como cualquier otro oficio, que debe ser emprendido a profundidad desde la interioridad de sí mismo, y sin ningún agente “externo” trastornando dicho esfuerzo. Ver Marco Aurelio, *op. cit.*, VIII, 5. *Cfr.* Foucault, *op. cit.*, 2005: p. 196.

⁴⁴² *Cfr.* Foucault, *op. cit.*, 2005: pp. 150-151.

⁴⁴³ Foucault, *op. cit.*, 2005: p. 102.

interior para corregirse, para “desaprender” los vicios y conocimientos inútiles, en atento recuento y superación de sus errores pasados y presentes. La realización de sí está en la vejez: “Apresurémonos a ser viejos”, decía Séneca, para que de esta forma la vida se acerque a su objetivo, la *tranquilitas* del alma, una *felicitas* que desafía (y complementa) las mercedes del Estado. Tal como lo advierte Foucault, tanto para los estoicos como para los epicúreos, sólo el que piensa en su vejez, quiere como es debido. Aquellos que se consagran a un modo de vida en perpetuo cambio, al goce de las libertades jurídicas, el *stultus* que se rige por las representaciones que provienen del mundo externo, se conduce por una voluntad que no le es propia, una voluntad que no es libre.⁴⁴⁴ Se entiende el contexto de decepción y repliegue en que se reprodujo bajo nuevos postulados, la máxima según la cual “la verdad os hará libres”. Nuevos discursos del saber producen nuevas verdades y con ellas, nuevas esclavitudes.⁴⁴⁵

4.2.3 - Libertad interior: del libre deseo al libre de deseo

“–Libre soy. –¿Y de dónde lo presumes cuando a tantas miserias te sujetas?” Tal es una severa sentencia de una de las sátiras de Persio donde el poeta discute la *libertad verdadera*.⁴⁴⁶ En un mundo de Césares y aristócratas desenfundados, de esclavos y libertos orgullosos, el discurso de origen patricio que clamaba por las virtudes, ha quedado profundamente ligado al juicio crítico de la reflexión estoica, a través de la cual una *libertas* entendida al modo griego como *autarkeia*, se estrella sin remedio contra la vieja *libertas* romana, tanto imperial como republicana. No es extraño que sean poetas quienes mejor encausen la crítica a una libertad “falsa”, aprovechando las ventajas de la belleza del lenguaje para revelar un nuevo género de verdades. Virgilio y Lucrecio se habían distinguido por cantar las libertades imperiales recurriendo a las bellas formas del verso. Persio, Juvenal y Horacio, recurren a la misma estrategia para mofarse de aquellas libertades. La poesía libertaria se difunde tanto entre aristócratas como entre libertos, revelando a unos y otros que su condición jurídica es mero engaño.

En la Naturaleza y no en la *civitas* ni en las leyes, reside esa libertad verdadera que se vislumbra en armonía con el infinito. La salvación se funde con la *libertas*: el triunfo contra los vicios es lo que confiere grandeza, de acuerdo con Séneca, para quien el lazo

⁴⁴⁴ *Ibid.*, pp. 103, 134.

⁴⁴⁵ En el versículo bíblico aludido, los judíos, que se tienen por libres, se desconciertan con estas palabras de Jesús y le reprochan: “Somos descendientes de Abraham. ¿Cómo dices tú: ‘llegaréis a ser libres?’”, a lo que el profeta contesta: “De cierto, de cierto os digo que todo aquel que practica el pecado, es esclavo del pecado”. *San Juan*, 43, 8, 31 – 43, 8, 38.

⁴⁴⁶ Persio, *Sátira quinta. De la libertad verdadera*, Heredia, *op. cit.*, p.195.

entre Derecho legal y Naturaleza está más que roto: a contrapelo de la tesis ciceroniana según la cual sólo se podrá ser libre en tanto que sometidos a la ley, para Séneca “somos libres no por derecho de ciudadanía sino por derecho de naturaleza”.⁴⁴⁷ La naturaleza “sabia” es maestra de virtudes (y a ella buscarán someter los jurisconsultos las normas legales, dando origen al *jusnaturalismo*). Sin embargo, no se trata de una naturaleza mundana: un orden cósmico, racional, es el fondo sobre el cual habrán de proyectarse las libertades del alma. No muy lejos de Séneca, para el emperador Marco Aurelio esa libertad se traduce a la vez en la indiferencia con respecto a las cosas y la tranquilidad con respecto a los acontecimientos: acoplarse o, más aún, *con-formarse* con el mundo y sus designios: libertad es humilde aceptación del destino: “preocúpate resueltamente [...] de hacer lo que tienes entre manos con puntual y no fingida gravedad, con amor, libertad y justicia, y procúrate tiempo libre para liberarte de todas las demás distracciones. Y conseguirás tu propósito, si ejecutas cada acción [...], desprovista de toda irreflexión, de toda aversión apasionada que te alejara del dominio de la razón, de toda hipocresía, egoísmo y despecho en lo relacionado con el destino”.⁴⁴⁸ En la medida en que se aferra a méritos, cosas, personas y afectos, el emperador se reconoce esclavo.⁴⁴⁹ Encontraremos que para los siglos I y II d.C. (por lo menos), será posible hablar de libres que son esclavos y de esclavos que son libres. En todo caso, la libertad es una batalla que se gesta en el interior de la conciencia y que precisa de sabia dirección.

No será la primera ocasión en que el antiguo sustrato romano patrimonial de las clientelas, oriente este nuevo género de libertad interior. Vimos antes que eran las élites patricias las que prodigaban libertades jurídicas a cambio de servicios por parte de sus clientelas. El cliente era *libre* de participar en la vida pública en la medida en que su patrón lo respaldara. Al tiempo que el cliente disfrutaba una libertad jurídica, el patrón (libre de trabajos) se dedicaba al *otium* propio de la *libertas* aristocrática que aquel y todos los esclavos le proporcionaban a través de sus servicios. Ahora bien, la aristocracia romana se apresta a experimentar otro tipo de libertad que no descansa ni en los enunciados jurídicos ni en el goce de su patrimonio material. Se advierte con fuerza que las esferas entre lo público y lo privado, entre lo exterior y lo interior, son ya irreconciliables. Los filósofos de profesión de los que hablamos arriba, se inscribieron en la misma lógica clientelar, aunque suministrando un nuevo género de libertades: el sabio que ofrece un servicio liberador a su

⁴⁴⁷ Séneca, citado por Foucault, *op. cit.*, p. 254. Recordemos al respecto, que para Séneca suspender el orden legal en un momento dado, por clemencia, puede ser enseña de libertad.

⁴⁴⁸ Marco Aurelio, *op. cit.*, II, 3; 5.

⁴⁴⁹ Cfr. Marco Aurelio, *op. cit.*, VI, 16; XI, 16.

patrón se enmarca en “un intercambio disimétrico de servicios entre dos individuos, que siempre tienen un *status* social desigual”.⁴⁵⁰ La gran familia aristocrática que recibe en su casa y aloja a un filósofo, accede al sabio consejo que sugiere prudencia en cada movimiento político, sobriedad y templanza en cada una de las decisiones. El aristócrata ahora es libre porque a través de ese íntimo contacto con un consejero de la existencia, se controla y se conoce a sí mismo.⁴⁵¹

La libertad no reside ya en ese estatus jurídico, sino en el gobierno que cada quién ejerce sobre sí. Que una débil voluntad nos lleve al vicio es la peor: “Ninguna esclavitud es tan vergonzosa como la voluntaria”.⁴⁵² Diversos autores satíricos ofrecen numerosos ejemplos de esta libertad auténtica enfrentada a una libertad falsa que sólo regocija a los ignorantes. Así Persio titula una de sus obras “De la libertad verdadera”, en línea con las tesis estoicas respecto a qué implica ser libre. Después de alabar su amistad con el sabio que le guió en el estudio de la filosofía, en la Sátira Quinta, Persio expone ampliamente la máxima estoica enunciada por primera vez por Crisipo: *omnes praeter sapientem servos esse, neminem liberum*, (“que todos, excepto el sabio, son esclavos, nadie, libre”). Así, Persio se burla de esos libertos que habiendo sido manumitidos una vez que su antiguo amo pronunciara las palabras *hunc esse liberum volo* (“quiero que éste sea libre”), no saben que siguen siendo esclavos. Persio hace alusión a uno de los procedimientos tradicionales de manumisión, de acuerdo con el cual un esclavo era conducido por su dueño ante el pretor y le hacía dar una vuelta, tras lo cual le anunciaba su voluntad de manumitirlo. Mientras el líctor daba en la cabeza del esclavo con una vara (la *vindicta*), el pretor declaraba libre al esclavo: *Renuntiamus hunc prae sentem hominem liberum esse et civem romanum* (“Declaramos que este hombre aquí presente es libre y ciudadano romano”⁴⁵³). Persio desdeña esa libertad que sólo agrega nuevos habitantes a un antiguo barrio de libertos, cuyos esfuerzos se orientan simplemente a ejercer el voto a cambio de alimentos: “La libertad es menester, no empero/ aquella por la cual se agrega a Velia/ un Publio emancipado que conquista/ de pedir trigo viejo la boleta”. Luego es que Persio se burla de una *libertas* falsa que en nada dignifica a nadie: “¡Amigos del error, a quienes hace/ caballeros romanos una vuelta!”. Persio continúa: “He aquí a Dama, mendigo, vagabundo,/ palafrenero vil, cuya conciencia/ a un puñado de granzas sacrifica;/ pues bien,

⁴⁵⁰ Foucault, *op. cit.*, 2005: pp. 144-145.

⁴⁵¹ Tal como Foucault lo destaca, hay decenas de ejemplos de esta relación. Es el caso de Filodemo que orientó a Lucio Pisón; o bien el caso de Atenodoro respecto al propio Augusto, o el de Demetrio asistiendo al senador Trásea. Foucault, *op. cit.*, 2005: p. 145.

⁴⁵² Séneca, *Cartas a Lucilio*, Carta 47, 17, *op. cit.*, 1985.

⁴⁵³ Heredia, Roberto; *op. cit.*, 1984: p. 193: N. 33.

al tal su dueño le voltea/ y sale Marco Dama. He aquí la mera libertad:/ esa que nos brinda el píleo.”⁴⁵⁴

Y el mismo poeta contrasta los dos géneros de libertad. Asumiendo la voz de un liberto, Persio pregunta: “¿No es libre aquel que su existencia lleva/ según su voluntad? Vivir yo puedo/ como quiero. ¿No es cosa manifiesta/ que más que Bruto libre soy?”, a lo que Persio responde desde la filosofía estoica: “Deduces mal, el estoico dice a cuya oreja/ nada logra ocultarse. Acepto el resto;/ mas el *puedo* y el *quiero* al par desecha.” La voz del liberto (esclavo) repone: “Después que del pretor me he separado/ dueño de mí por la vindicta, ¿piensas/ que no pudiera hacer cuanto me dicta/ mi voluntad (...)?”. A lo que el estoico poeta responde: “(...) Nunca sabría/ dar el pretor al necio inteligencia/ ni de la vida conceder el uso:/ Antes del torpe leñador hicieras/ arpista consumado...”. Es entonces que Persio recupera un viejo discurso aristotélico, en el que la *libertas* más que una condición legalmente afirmada, es una virtud propia de la naturaleza: “Naturaleza y la pública ley están conformes/ en que la débil necesidad se abstenga/ de lo que no es capaz. (...)”. Luego se es esclavo o libre, por Naturaleza. Y desafía:

¿Puedes pasar acaso indiferente/ sin recoger del lodo una moneda/ y nunca de Mercurio la saliva/ por tus ávidas fauces atraviesa?/ Si eres capaz de responder, diciendo/ la verdad, que posees tales prendas,/ libre y sabio eres; que el pretor y Jove/ los votos de tu vida favorezcan./ Mas si perteneciendo a nuestra masa/ sólo de hace un instante, aún conservas/ tu vieja piel y bajo faz mentida/ guardas la astucia de la zorra artera,/ mis palabras recojo y te devuelvo/ de las pasada esclavitud la cuerda.

—Libre soy. —¿Y de dónde lo presumes cuando a tantas miserias te sujetas?/ ¿Otro señor no tienes que aquel sólo de quien la vara del pretor te suelta?/ (...) Pero si acaso mil señores nacen allá en el interior de tu alma enferma, ¿te reputas más libre que el esclavo, que del señor ante el azote tiembla?⁴⁵⁵

Persio es implacable: desde este nuevo género libertario, los libertos habrán de reconocer que siguen siendo esclavos, y sus amos tan esclavos como ellos. Así, en una sátira de Horacio, el propio Horacio (un hombre “libre”) dialoga con Davo, su esclavo, al que se le concede hablar con franqueza, en el antiguo uso de la *parrhesía*. Horacio lo invita a “aprovechar las libertades de diciembre” para hablar y escucha encendido en cólera las palabras de Davo: “Parte de la humanidad se deleita constantemente en el vicio y persevera en su propósito. Otra gran parte fluctúa, dedicándose unas veces al bien y otras sujetos al

⁴⁵⁴ Es de destacar, siguiendo a Roberto Heredia, que Dama es un nombre común entre los esclavos y gente baja, mientras que Marco es un nombre característico de la aristocracia patricia. Así pues Marco Dama es un oxímoron. Heredia, Roberto; *op. cit.*, 1984: pp. 192-193.

⁴⁵⁵ Persio, *Sátira quinta. De la libertad verdadera*, Heredia, *op. cit.*, 1984: p.195.

mal”. Davo alude a esa *stultitia*,⁴⁵⁶ la inconstancia y volubilidad de quien no se conoce ni cuida de sí mismo, de quien se deja llevar por apetitos y no es capaz de gobernarse: “En verdad, lo confieso, (...), me dejo llevar fácilmente por el estómago, levanto la nariz al olor, soy débil, indolente, y añade si quieres hasta que soy frecuentador de la taberna”.⁴⁵⁷ Pero Davo, un esclavo, denuncia la hipocresía aristocrática tan viciosa como él: “Y siendo tú lo que soy yo [(se entiende, un esclavo)] y tal vez peor, ¿es justo que me reproches sin razón como si fueses mejor y que disculpes tu vicio con bellas palabras?” Davo desafía: “Y ¿qué pasaría si se probase que tú eres más necio que yo mismo, comprado por quinientos dracmas? Deja de asustarme con tu mirada, detén tu mano y refrena tu cólera...”.⁴⁵⁸ Y aludiendo a las aventuras y peligros inútiles en que se ha visto envuelto Horacio, lo vuelve a desafiar si acaso será capaz de escapar de los castigos de muerte que merece: “Pero no, tú, mil veces esclavo, buscarás nuevas ocasiones de pasar miedo y de exponer tu vida. ¿Qué bestia, una vez que rompió las cadenas y huyó, es tan ciega que retorne a ellas?”. He aquí la exposición (exhibición) de un libre que es esclavo de sus deseos. Davo se burla de su dueño: “¿Y eres tú mi dueño, estando sujeto al imperio de tantas cosas y de tantos individuos?”. Horacio, por la voz de Davo, formula lo que significa ser libre bajo el Imperio romano, entendiendo la libertad como ese viraje hacia el interior de sí, y la imperturbable estabilidad de lo interior, de quien está *en sí mismo* y resiste a todo impacto, toda seducción venida del exterior:

¿Quién es libre, pues? El sabio, el que es dueño de sí, al que ni la pobreza ni la muerte ni las cadenas espantan; el que es fuerte para dominar las pasiones y para despreciar los honores, el que está todo en sí mismo, liso y rotundo, de manera que nada exterior pueda adherirse a la superficie, aquel contra quien siempre se estrella impotente la Fortuna.⁴⁵⁹

En esta sátira, Davo identifica al deseo de lo externo como un amo que esclaviza: “Arroja de tu cuello el vergonzoso yugo y exclama: ‘Yo soy libre, libre’. No puedes; un amo sin entrañas hostiga tu espíritu y te clava las espuelas cuando estás cansado y te lleva adonde quiere aunque tú te resistas”.⁴⁶⁰ La distancia que se advierte entre este tipo de *libertad verdadera* (que apuesta por el dominio de sí, por la autonomía de la conciencia) y la libertad hecha de prácticas y cálculos políticos (aquella que apostaba por la igualdad

⁴⁵⁶ Foucault, *op. cit.*, 2005: pp. 134-135.

⁴⁵⁷ Horacio, *Sátiras*, Libro II, VII. En Heredia, Roberto; *op. cit.* 1984: pp. 106-108.

⁴⁵⁸ *Idem.*

⁴⁵⁹ *Idem.*

⁴⁶⁰ *Idem.*

republicana, o bien aquella que se complacía en disfrutar la seguridad jurídica de la *pax romana*), es sencillamente abismal.

Al denunciar esa conciencia que no es dueña de sí misma, esa forma de esclavitud antítesis de la “libertad verdadera”, Horacio traza uno de los grandes conflictos que desde entonces atravesará los discursos libertarios de Occidente, desgarrados entre las prácticas de libertad y el lugar de la conciencia. El espectro de una conciencia obnubilada por un agente otro (externo) que la domina desde el interior (aquel “amo sin entrañas”) habrá de perseguir y dismantelar una y otra vez los cantos elevados a toda libertad victoriosa, revelándola falsa. Hoy podemos rastrear las encrucijadas de ese espectro, el “amo sin entrañas” que será bautizado con diversos nombres a lo largo de la historia en Occidente: Satán, la Razón, el Capital, el Deseo.

Desde entonces, bajo las trazas del régimen de enunciación romano estoico, parece haberse configurado un sujeto atravesado por el ardid de una *libertad falsa*, aparente, mientras el sujeto sujetado a ella, intenta *liberarse* de un tirano que lo esclaviza y que no está en otro lugar sino dentro de sí mismo. Dos géneros de libertad enfrentadas, atizadas por la introspección y las prácticas, por el autoconocimiento y el cálculo político, por la revelación de la verdad interior y la negociación con el mundo. No es difícil advertir cuál de estas libertades se convirtió en la enseña política del Cristianismo, ni habrá de sorprender la elección maquiavélica que la Ilustración se empeñó en cambiar de signo.

Conclusión

Podríamos preguntarnos de dónde es que la Ilustración construyó el discurso libertario moderno, pero no hay génesis lineal posible: mirando hacia atrás, el siglo XVI sólo nos devuelve más preguntas que respuestas. Tanto Lutero como Vitoria heredan un conflicto visible ya en el discurso de Tomás de Aquino: ¿la libertad es una gracia de algún poder superior?, ¿la libertad existe, es una ilusión o se trata de un estado de la conciencia? Como pudimos advertir, este conflicto desgarrador en torno a nuestra libertad moderna se engendró en esos difíciles años entre el fin de la República romana y el advenimiento del Imperio: un discurso que se tejió en la encrucijada de una miríada de relaciones de poder y de intereses encontrados, cuya génesis discursiva sedimentó en regímenes de enunciación que hicieron de la libertad el concepto eje de la filosofía y la práctica política moderna. Un valor que dejó de ser un medio para algo más (como lo fue en el régimen de enunciación greco-socrático) para convertirse en un fin que se persigue por sí mismo. Mas en su configuración, cada vez estuvo más involucrado en las luchas por el poder, de manera que hasta nuestros días ese valor por sí, como absoluto, se revela como un discurso instrumental, “compartido por demasiados enemigos y demasiadas oposiciones”.⁴⁶¹

Voluntad y saber parecieran ser las contemporáneas expresiones de la libertad, pero como se ha visto, son fundamentalmente las manifestaciones del poder. Es inevitable preguntarse por qué el poder necesitó desdoblarse discursivamente como “libertad”: ¿acaso el poder no puede ejercerse y enunciarse en toda su crudeza?, ¿qué si se inicia una guerra tan sólo por el poder de hacerla? Hasta los nazis en su burda apología de la fuerza, entendieron su dominio como una práctica de libertad. Todos sabemos, al menos desde que Roma demostrara la utilidad estratégica de ese lenguaje de doble fondo, que la diferencia entre lo verdadero y lo verosímil puede atar los proyectos de dominio a un teatro de luces y sombras, en el que las relaciones de poder pueden dilatarse, extenderse, reproducirse y colonizar nuevos espacios, sin exhibir necesariamente su violencia, sin exponer ni comprometer su eficacia y adquiriendo en todo caso una legitimidad ahistórica, eterna, ontológica. Desde Roma, por vía del estoicismo y el humanismo cristiano, se erigió un discurso hegemónico para el cual la libertad es una condición antropológica, universal.

En virtud de estar vinculado tanto con el ejercicio del poder como con la conciencia, el discurso libertario permanece constantemente cruzado por los enunciados del saber. Es

⁴⁶¹ Foucault, Michel; *Genealogía del racismo (Il faut défendre la société)*, Ed. Caronte – Ensayos; La Plata, Argentina, 1996; p. 68.

libre el que sabe, mas tratándose de una cuestión antropológica en la que se predica la inalienable libertad de todos los seres humanos, es posible también que incluso el ignorante alcance la libertad: todo está en que haga su voluntad. El problema estará ahí: ¿cuándo será la verdadera voluntad la que se esté afirmando? Tan pronto nos enfrentamos a ese discurso, se despliega como vimos en el caso de la reacción patricia en pos de las virtudes, una red de enunciados, de intereses, de proyectos, orientados ya sea a convalidar o negar la veracidad de dicho discurso. Es inevitable vincular el discurso libertario a los efectos de verdad que produce. Nos encontramos con que la libertad verdadera es un ejercicio, que se practica y se preserva mientras exista conciencia de ella. De otro modo, la libertad es sólo una posibilidad, una facultad en potencia compartida por todos los seres humanos. En todo caso se trata de un proyecto.

Retornamos al punto: lo mismo que el poder, se dice que la libertad se ejerce, supone prácticas y produce horizontes de acción. Si la libertad es una manera de llamar al poder, es la forma en que se moralizó. Se advierte ese *ideal ascético* recorriendo los discursos libertarios, empeñado en “escapar a la tortura” del absurdo, dando “sentido” a las violencias del poder.⁴⁶² *Luchar por la libertad* goza en los discursos contemporáneos de un estatus cualitativamente distinto a *luchar por el poder*: en un caso, la batalla está moralmente ganada, en el otro la violencia asume su crudeza sin velo que la maquille. Sea que se trate de la “voluntad general” o del “interés individual”, sea que se trate de un cosmos armónico y predeterminado, o de una comunidad de individuos iguales, resulta que actuar *libremente* sirve inevitablemente al poder, dotándolo de un sentido superior. No deja de resultar sorprendente esa habilidad para mantener la desigualdad en las prácticas al tiempo que se profesa una igualdad universal en el discurso: el discurso libertario hace posible justamente la reproducción del poder al interior de un régimen de enunciados cuya utilidad descansa justamente en cambiar de lugar el foco de lo observable, obscureciendo, invisibilizando relaciones de poder y fuerza justo ahí donde la libertad ilumina. La libertad es entonces ese dispositivo mediante el cual el mundo se inteligibiliza a la sombra de horizontes trazados por el poder.

La jerarquía tradicional, el orden de la desigualdad con que se aprehendía el mundo romano, fue paulatina y metódicamente obscurecida, al tiempo que un código legal abstracto y universalizante se imponía. La igualdad del género humano, la naturaleza a la que habrán de adaptarse las leyes, la armonía del cosmos mediante la cual las categorías

⁴⁶² Nietzsche, Friedrich; *Genealogía de la moral*, (introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), ed. Alianza Editorial, Madrid, 2008: pp. 137, 204.

sociales se redujeron a meras ilusiones, permitió mantener las prácticas en que se apoyaba la dominación, al interior de toda estrategia de conjunto avocada a la subversión del orden, al interior de toda estrategia política orientada al derrocamiento de los poderosos y a la reivindicación (moral) de los dominados.

Nietzsche habló del *plebeyismo* característico del espíritu moderno,⁴⁶³ que como podemos ver no es sino una estrategia de poder desarrollada en la antigua Roma, justo en esas guerras libertarias entre *populares* y *optimates*, mediante la cual el poder logró reproducirse mientras se obscurecía y se revolucionaba en los discursos. Hablamos de proyectos de liberación que no son sino la reproducción de nuevos proyectos de poder donde las jerarquías, las desigualdades jamás desaparecieron del mundo romano, no así la claridad de los códigos con que se enunciaban. Esas relaciones de poder efectivas y actuantes se vertieron en relaciones clientelares informales, disimuladas y descodificadas, que la moral cristiana integró sin reconocerlo, bajo la retórica de “Guerras justas”, “contratos sociales”, “libertades absolutas” y “Derechos humanos universales”. Nociones abstractas empeñadas no en escapar, sino en matizar la cruda violencia de la historia.

La Roma republicana vio florecer ese teatro del poder soberano, de lo legal, de lo público y correcto, que contó siempre con ese otro discurso extraoficial puesto en tramoya, flexible y obscuro, de negociaciones brutales, a través del cual lo visible y lo enunciable habrá de desdoblarse en sentidos sistemáticamente opuestos y complementarios, de manera que atrás de cada afirmación libertaria subsistirá la sospecha de una tiranía actuante pero invisible, la sospecha de una trampa del lenguaje, de una libertad falsa que recrea en el horizonte un nuevo espejismo libertario, siempre como el esbozo de un nuevo proyecto de poder. Tal fue la importancia estratégica del recurso discursivo de libertades verdaderas y aparentes, cambiando de lugar en función de violencias que no se enuncian como tales. Desde entonces, en la aversión a los códigos que exhiban la desigualdad operante, las relaciones de poder en Occidente explotaron una poderosa arma de dominio capaz de regenerarse y mutar una y otra vez, capaz de “revolucionarse” siempre legítima y absolutamente.

Podríamos ser llevados a la conclusión de que el discurso libertario, en tanto que un enunciado del poder, es un discurso hipócrita, un intento moralino de cubrirle el rostro a la violencia. Pero como la lucha entre facciones romanas y sus respectivas libertades demostró, las energías, anhelos e intereses vitales estaban en juego a través de los

⁴⁶³ Nietzsche, Friedrich; *Genealogía de la moral*, (introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), ed. Alianza Editorial, Madrid, 2008: p. 40.

enunciados libertarios, condiciones que de ninguna manera son falaces. Tan cierta y honesta era la lucha de Cicerón en pos de una libertad aparente a fin de conservar una libertad verdadera, como la lucha de Espartaco por alcanzar la libertad civil para los esclavos. Hay experiencias, memorias, saberes, valores e intereses concretos operando al interior de cada estrategia de poder, los que no debiéramos desconocer una vez que se asume el rótulo libertario para legitimarlos. En ese sentido luchar por la libertad no podría tenerse como una lucha de poder absurda o mentirosa, en tanto que supone un saber puesto en práctica, un saber que se ejerce: saber *ser* libre.

¿Acaso es preciso saberse libre para serlo?: en realidad debiéramos preguntarnos por el lugar desde donde se produce el discurso del libre, el lugar que ocupa en las relaciones de poder. Podría darse que en una relación de dominación, la resistencia al poder se ejerza e incluso se produzca una rebelión sin recurrir al discurso libertario, como ha sido el caso de multitud de rebeliones a lo largo de la historia (después de todo las familias aristocráticas romanas que destronaron a la monarquía defendían básicamente la integridad del patrimonio, no una condición abstracta de la existencia), mientras que aquellos en posición de dominio podrían valerse de dicho discurso justamente para fortalecer su posición. Los ejercicios de poder, las relaciones de dominación y resistencia no necesitan de la libertad para instrumentarse: simplemente se despliegan mediante los recursos técnicos y discursivos a su disposición. Mas fueron los romanos atados al orden legal y enfrentados al igualitarismo, los que incorporaron a la libertad como un arma discursiva más, puesta a su disposición. El poder de esta nueva arma yació en su creciente moralización. Desde entonces podríamos reconocer que ahí donde se defienden libertades, aunque se están proyectando nuevas formas de ejercer el poder, se estará gestionando una base moralmente sustentada.

No será lo mismo desplegar violencias al servicio del poder, que al servicio de la libertad. Tampoco será lo mismo reconocerse dominado que saberse libre. Sin embargo, son las mismas relaciones de poder, las mismas fuerzas, las mismas violencias las que cambian de nombre y se legitiman una vez logran aprehenderse entre las fuerzas de la libertad: el todo, el cosmos, la comunidad, la sociedad, la razón, la ley, la nación, el Estado, el saber, la ciencia, la voluntad, el Yo: todos son patria de la libertad, y también han sido su propia negación.

Libertad u opresión son los rostros de una misma moneda discursiva cuyos giros se definen por el saber, el que distribuye verdad y falsedades en función de las relaciones de poder. En un momento dado, como los mismos romanos expresaron, más que ser libre lo

más importante es *saberse* libre, sea que se trate de una verdad legal, pública y reconocible por todos, sea que se trate de una verdad filosófica, íntima y reconocible en las profundidades del alma. Serán estos discursos, serán las relaciones de poder que los atraviesan, los que finalmente soporten la existencia de esta libertad y logren la hazaña empírica de que el *saberse* libre pueda registrarse no sólo como un *sentirse* libre, sino que finalmente habrá de reconocerse como un *ser* libre. La ontología de la libertad es pues, un efecto del poder, un producto de la historia, una sedimentación de discursos y experiencias heredadas, de proyectos de poder atados a enunciados que en un principio les fueron ajenos pero que se instrumentan cotidianamente a través de ellos. La ontología de la libertad es pues, una ontología histórica. Nuestra moderna libertad, controvertida y contradictoria, es pues hija de un proyecto moral de gestión universal, el Imperio.

Tal fue la proeza de la técnica discursiva implementada por Roma: el haber desdoblado al poder entre el *imperium* y la *libertas*, y hacerlos convivir al interior de una misma estrategia global. Fue así que la libertad permitió superar el absurdo de la violencia por sí. De esta manera, podremos finalmente responder a la pregunta que nos hicimos al principio de esta tesis: ¿qué es lo que se protege cuando se protege la libertad? Lo que se protege es sencillamente eso, el *sentido* del poder.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola y Giovanni Fornero; *Diccionario de filosofía*, (traducción de José Esteban Calderón, Alfredo Galleti, Eliane Cazenave Tapie, Beatriz González y Juan Carlos Rodríguez); FCE, México, 2004.
- Agamben, Giorgio; *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, (traducción de Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso), ed. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2008.
- *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, ed. Pre-textos, España, 1998.
- Agustín, san; *La Ciudad de Dios*, ed. BAC, Madrid, 1988.
- Alfaro Asins, Carmen; Carmen Marcos Alonso, Paloma Otero Morán (coords.); *XIII Congreso Internacional de Numismática*, Actas, Madrid; 2003; Vol. 1, 2005.
- Antifonte, *Antifonte / Andocides. Fragmentos y discursos*. Ed. Gredos, Madrid, 1991.
- Apuleyo, *Las Metamorfosis o El asno de oro. Volumen I (Libros 1-3)*, (introducción, traducción y notas de Juan Martos), ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Ministerio de Ciencia y Tecnología, Madrid, 2003.
- Aries, Philippe y Georges Duby; *Historia de la vida privada*, Tomo I: *Del Imperio romano al año 1000*, dirigido por Paul Veyne; ed. Taurus, Buenos Aires, 1990.
- Aristóteles; *Ética Nicomaquea*, (traducción y notas de Antonio Gómez Robledo), ed. UNAM, México, 1983.
- *Física. Libros VII-VIII*, (Introducción, traducción y comentario de Marcelo Boeri), ed. Biblos, Buenos Aires, 2003.
- *Magna Moralia*, (traducción y notas de Patricio de Azcárate), Editorial Losada, Buenos Aires, 2004.
- *Política*, (Introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Robledo), ed. UNAM, México, 2000.
- *Poética*, (traducción de Eilhard Schlesinger), ed. Losada, Buenos Aires, 2003.
- *Retórica*, (Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé), ed. Alianza Editorial, Clásicos de Grecia y Roma, Madrid, 2002.
- Augusto, *Res Gestae Divi Augusti. Autobiografía del emperador Augusto*, (traducción de Guillermo Fatás), ed. Universidad Popular – Excelentísimo Ayuntamiento de Zaragoza, Zaragoza, 1987.

- Ávalos, Gerardo; *El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de lo político*, ed. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2006.
- Barceló, *Breve historia de Grecia y Roma*, (traducción de Javier Martínez García), Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Barrow, R. H. *Los romanos*. FCE – Breviarios, 1950 (1995).
- Bauman, Zygmunt; *Libertad*, ed. Editorial Patria – Nueva Imagen, México, 1991.
- Bauzá, Hugo Francisco; *Virgilio y su tiempo*, ed. Akal, Madrid, 2008.
- Bénatouïl, Thomas; “Dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault”, en Gros, Frédéric y Carlos Lévy; *Foucault y la filosofía antigua*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.
- Berlin, Isaiah; *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Ed. Alianza, Madrid, 2001.
- *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*; ed. FCE, México, 2006.
- La Biblia; Antiguo y Nuevo Testamento*. Ed. La Liga Bíblica Mundial del Hogar, México.
- Boissier, G. *La oposición bajo los Césares*, ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1944.
- Cappelletti, Ángel J. *La idea de la Libertad en el Renacimiento*, ed. Alfadil Ediciones, Caracas, 1986.
- Carcopino, Jérôme; *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*. Ed. Hachette, Buenos Aires, 1984.
- Cicerón, Marco Tulio; *De las leyes*, en *Discursos – Diálogos – Sobre la república – De las leyes – Cuestiones académicas*, (traducción de Martínez Herranz y Gayo Arias), ed. EDAF – Talleres Gráficos Montaña, Madrid, 1967.
- *De los deberes*, Libro I, 11, 35; (traducción y notas de Baldomero Estrada Morán), ed. UNAM, México, 1948.
- *Filípicas*, en *Cicerón. Obras*. Colección: Los Clásicos (Traducción de Martínez Herranz, Gayo Arias y Aldo Berti), ed. E.D.A.F. - Talleres Gráficos Montaña, Madrid, 1967.
- *A Bruto. De los oradores ilustres*, (Introducción, traducción y notas de Bulmaro Reyes), ed. UNAM, México, 2004.
- Châtelet, François *et al.*, *Historia de las ideologías, Tomo I: Los mundos divinos*. Ed. Premia – La red de Jonás, México, 1990.
- *Historia de las ideologías. Tomo II: De la Iglesia al Estado (siglo IX al XVII)*, ed. Premia - La Red de Jonás, México, 1990.

- Chomsky, Noam y Michel Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder*, ed. Katz, Buenos Aires, 2006.
- Deleuze, Gilles; *Foucault*, ed. Paidós, Barcelona, 2007.
- Demóstenes, *Filípicas. Las cuatro Filípicas*, (Introducción, cronología y traducción de Valentín Conejero), ed. Bosch, Barcelona, 1980.
- Descartes, René; *Las pasiones del alma*, ed. Tecnos, Madrid, 1997.
- *Discurso del método*, Ed. Sarpe, Madrid, 1984.
- *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Cuarta meditación, Ed. Alfaguara, Madrid, 1977.
- Detienne, Marcel; *Los griegos y nosotros. Antropología comparada de la Grecia antigua*, ed. Akal, 2007.
- Diógenes Laercio, *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, ed. Folio, Barcelona, 2002.
- Dión Crisóstomo, de Prusa, *Discursos*, Libros I – XI; (traducción y notas de Gaspar Morocho Gayo); ed. Gredos, Madrid, 1988; Libros LXI – LXXX; (traducción y notas de Gonzalo del Cerro Calderón); ed. Gredos, Madrid, 2000.
- Dri, Rubén; *El movimiento antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*, ed. Biblos, Buenos Aires, 2005.
- Düring, Ingemar; *Aristóteles*, ed. UNAM – IIF, México, 2005.
- Estrabón, *Geografía (Hispania y Galia)*, (Introducción, traducción y notas de José Meana y Félix Piñero), ed. Planeta De Agostini, Madrid, 1995.
- Eurípides, *Tragedias*, (traducción de José Alemany y Bolufer, Prólogo de Carlos García Cual), ed. EDAF, Madrid, 1983.
- Fernández Santamaría, *El Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento. 1516-1559*, Ed. Akal, Madrid, 1988.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, (traducción de Faustina Oncina Coves), ed. Tecnos, Madrid, 1986.
- Filón de Alejandría, *Obras completas. Volumen V*, (Edición y traducción de José Pablo Martín y Sofía Torallas), Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- Foucault, Michel; *El orden del discurso*, (traducción de Alberto González Troyano), ed. TusQuets, México, 2009.
- *La arqueología del saber*, ed. Siglo XXI, México, 2006.

- *Hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France*, (traducción de Horacio Pons), ed. Akal, Madrid, 2005.
- *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, (traducción y notas de Fernando Fuentes Megías), ed. Paidós – Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2004.
- *Genealogía del racismo*, (traducción de Alfredo Tzveibel). Ed. Altamira, La Plata, Argentina, 1996.
- *La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión*, (“Réponse à une Question”, *Esprit* n. 371, mayo 1968); en Foucault; *Saber y Verdad*, Madrid, Ed. La Piqueta, 1991.
- *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. (traducción de Mercedes Allendesalazar), Ed. Paidós – Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1990.
- *Microfísica del poder*, Ed. La Piqueta, México, 1973.
- Frey, Herbert; *La arqueología negada del nuevo mundo. Europa, América y el surgimiento de la modernidad*; ed. Conaculta, México, 1995.
- Galeno, *Tratados filosóficos y autobiográficos*, (traducción de Teresa Martínez Manzano), ed. Gredos, Madrid, 2002.
- García-Gual, Carlos; “La visión de los otros en la Antigüedad clásica”, en *De palabra y obra en el nuevo mundo, Vol. 1: Imágenes interétnicas*, en Klor de Alva; León Portilla; Gutiérrez Estevez y Grossen (eds.), ed. Siglo XXI, Madrid, 1992.
- Gelb, I. J. *Historia de la escritura*, ed. Alianza Universidad, Madrid, 1993.
- Giardina, Andrea (comp.); *El hombre romano*, ed. Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- Le Goff, Jacques; *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Ed. Paidós-Surcos, Barcelona, 2005.
- Gómez de Silva, Guido: *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica – Colegio de México, 2004.
- Gómez de Liaño, Ignacio; *El círculo de la sabiduría*, Madrid, 2005.
- González-Conde, Pilar: “Romanitas versus Feritas: la condición de los galos en las historias de Tácito”, en *Iberia 5*, Logroño, 2002.
- Grimal, Pierre; *Los extravíos de la libertad*, ed. Gedisa, Barcelona, 1998.
- *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes*. Ed. Paidós, Barcelona, 1999.

- Gros, Frédéric y Carlos Lévy; *Foucault y la filosofía antigua*, (traducción de Elena Marengo), Ediciones Nueva Visión, colección Claves; Buenos Aires, 2004.
- Hadas, Moses; *La Roma Imperial*, Ed. TIME-LIFE, Colección “Las Grandes Épocas de la Humanidad”; director: Maitland A. Edey; Amsterdam, 1967.
- Hardt, Michael y Antonio Negri; *Imperio*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2002.
- Harvey, David; *El nuevo imperialismo*, Ed. Akal, Madrid 2003.
- Hegel, Wilhelm Friedrich; *Filosofía del derecho*, (traducción de Juan Garzón Bates); ed. UNAM, México, 1975.
- Heródoto, *Historia*, ed. Gredos, Madrid, 1989.
- Heidegger, Martin; *De camino al habla*, Ed. Serbal, Barcelona, 1987.
- Heredia, Roberto; *La sátira latina. Horacio, Séneca, Persio y Juvenal*; ed. SEP, México, 1984.
- Herreras, Enrique; *La aportación de la tragedia griega a la educación democrática*, Tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Valencia, 2008.
- Hobbes, Thomas; *Leviatán*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2003.
- Horacio Flaco, Quinto; *Sátiras*, en Heredia, Roberto; *op. cit.* 1984.
- *Odas*, (traducción de Alejandro Bekes); ed. Losada, Buenos Aires, 2005.
- Kant, Immanuel; *Critica de la razón pura*, (prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas). Ed. Taurus, México, 2006.
- *La paz perpetua*, (traducción de Joaquín Abellán), ed. Tecnos, Madrid, 1985.
- Klor de Alva; León Portilla; Gutiérrez Estevez y Grossen (eds.), *De palabra y obra en el nuevo mundo, Vol. 1: Imágenes interétnicas*, ed. Siglo XXI, Madrid, 1992.
- Lévy, Carlos; “Reflexiones sobre un silencio”, en *Foucault y la filosofía antigua*, Frédéric Gros y Carlos Lévy, Ediciones Nueva Visión, colección Claves; Buenos Aires, 2004.
- Locke, John; *Ensayo sobre el gobierno civil*, Ed. F.C.E., México, 1941.
- Mairet, Gérard: “La génesis del Estado laico. De Marsilio de Padua a Luis XIV”, en Châtelet, François; *Historia de las ideologías. Tomo II: De la Iglesia al Estado (siglo IX al XVII)*, ed. Premia - La Red de Jonás, México, 1990.
- Marco Aurelio, *Meditaciones*, (traducción y notas de Ramón Bach Pellicer), ed. Biblioteca Clásica Gredos, Barcelona, 2008.

- Meyer, Eduardo; *El historiador y la historia antigua*; ed. FCE, México, 1955.
- Mill, John Stuart; *Sobre la libertad*, ed. Alianza Editorial, (traducción de Natalia Rodríguez Salmones), ed. Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- Morse, Richard; *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, (traducción de Stella Mastrangelo), ed. Siglo XXI, México, 1999.
- Muralt, André de; *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, (traducción de Valentín Fernández Polanco), ed. Istmo, España, 2002.
- Nietzsche, Friedrich; *Genealogía de la moral*, (introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), ed. Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, FCE, México, 1988.
- Petit, Paul; *La paz romana*, ed. Labor, Barcelona, 1969.
- Petras, James / Henry Veltmeyer: *Imperio con imperialismo. La dinámica globalizante del capitalismo neoliberal*. Ed. Siglo XXI, 2006.
- Platón, *La República o el Estado*, (traducción de Patricio de Azcárate), ed. Austral, Madrid, 2006.
- *Las leyes*, (Introducción, traducción y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano), Ed. Alianza, Madrid, 2002.
- “Georgias o de la retórica”, en *Diálogos*, (traducción de Luis Roig de Lluís), ed. Espasa Calpe, México, 1986.
- “Teeteto o sobre la ciencia”, en *Diálogos*, (Prólogo, traducción y notas de Manuel Balasch), ed. Anthropos, Barcelona, 1990.
- “Fedro, o de la belleza”, *Diálogos. Hipias, Mayor, Fedro*, (traducción y notas de Juan David García Bacca), ed. UNAM, México, 1966.
- “El banquete o del amor”, en *Diálogos*, (traducción de Luis Roig de Lluís), ed. Espasa Calpe, México, 1986.
- Petronio; *Satiricón, Obras de Petronio Árbitro*, (Introducción, traducción y notas de Roberto Heredia Correa) ed. Bilingüe, UNAM, 1997.
- Persio, *Sátira quinta. De la libertad verdadera*, en Heredia, Roberto, *op. cit.*, 1984.
- Plutarco, *Consejos a los políticos para gobernar bien*, (Prólogo y traducción de José García López), Ediciones Siruela, Anzos, 2009.
- *Vida de Alejandro*, en Plutarco / Diódoro Sículo, *Alejandro Magno*, (edición de Antonio Guzmán Guerra), ed. Akal, Barcelona, 1986.

- Prior Olmos, Ángel: *La libertad en el pensamiento de Marx*, Universidad de Murcia – Universidad de Valencia, 1988.
- Rawls, John: *Liberalismo político*, ed. Facultad de Derecho / UNAM – Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Sabine, George Holland, *Historia de la teoría política*, (traducción de Vicente Herrero), FCE, México; 1970.
- Safranski, Rüdiger, *El Mal. O el drama de la libertad*, (traducción de Raúl Gabás), ed. TusQuets, Barcelona, 2000.
- Salles, Ricardo; *Los estoicos y el problema de la libertad*, ed. UNAM – IIF; México, 2006.
- Salustio, *Conjuración de Catilina. Guerra de Yugurta*, (traducción nueva de Manuel Marín Peña y Ángel Pariente). Ed. Biblioteca Clásica Hernando. Madrid, 1950.
- Savio, Adriano y Elena Bagi: “Un viaje desde Oriente al Occidente: el *Pileus*, del gorro de los Dióscuros al símbolo de la Libertad”, en XIII Congreso Internacional de Numismática, Actas. Madrid 2003; Carmen Alfaro Asins, Carmen Marcos Alonso, Paloma Otero Morán (coords.), Vol. 1, 2005.
- Schmidt, Carl: *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, (traducción de Rafael Fernández-Quintanilla); ed. Instituto de Estudios Políticos, Medellín, 1952.
- Séneca, *Sobre la Clemencia*, (Estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer), ed. Tecnos, Madrid, 2007.
- *Consolación a Marcia*, en *Escritos consolatorios*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- *Cartas a Lucilio*, (traducción de José Gallegos Rocafull), ed. SEP, México, 1985.
- *Natvrales Qvaestiones. Cuestiones naturales*, Volumen I, Libros I-III, (traducción de Carmen Codoñer Merino), ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1969.
- Sevilla, Sergio; *Crítica, historia y política*, ed. Cátedra – Universitat de Valencia – Grupo Anaya, Madrid, 2000.
- Shmidt, Joël: “La ideología romana. La ciudad ecuménica”, en Châtelet, François *et al.*, *Historia de las ideologías*, Vol. I. Ed. Premia – La red de Jonás, México, 1990.
- Sierra, Angel; “Introducción general” a Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, (traducción y notas de José Antonio Villar), ed. Gredos, Madrid, 2006.
- Skinner, Quentin; *La libertad antes del liberalismo*. (traducción de Fernando Escalante), Ed. Taurus – CIDE, México, 2004.

- Spinoza, Baruch; *Tratado político*, (Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez), ed. Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- Stirner, Max; *El único y su propiedad*, (traducción de Pedro González-Blanco y Joaquín Jorda), ed. Sexto Piso, México, 2003.
- Suetonio, *De Vita Caesarum (Vida de los doce Césares)*, ed. Bilingüe de M. Bassols de Climent, Madrid, 1964.
- Tácito, *Anales*, Libros I-IV, (Introducción, traducción y notas de José Luis Moralejo), ed. Gredos, Madrid, 2001.
- Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación, Libros I-III*, (traducción y notas de José Antonio Villar), ed. Gredos, Madrid, 2006.
- *Décadas de la historia romana, Libro V*, (traducción y notas de Francisco Navarro), ed. Secretaría de Educación Pública, Colección Cien del Mundo, México, 1988.
- Tomás de Aquino, *Tratado de la ley. Tratado de la justicia. Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, (traducción de Carlos Ignacio González), ed. Porrúa, México, 1975.
- Vernant, Jean Pierre; *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, ed. Ariel, Barcelona, 2001.
- Veyne, Paul; *Séneca y el estoicismo*. Ed. FCE, México, 1995.
- “Los romanos y los demás” en *El hombre romano*, Andrea Giardina (comp.), ed. Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- Viciano, Albert; *Cristianización del Imperio Romano. Orígenes de Europa*, Ed. Universidad Católica San Antonio, Murcia, 2003.
- Viñas, Antonio; *Teoría del derecho y experiencia jurídica romana*, Dykinson, Madrid, 2002.
- Virgilio, *Obras selectas: La Eneida, Bucólicas, Geórgicas*, (traducción de Javier Cabrero), ed. Edimat, Madrid, 2002.
- Voltaire, *Diccionario Filosófico*, Tomo III, Artículo: “Libertad de pensar”, ed. Universidad Autónoma de Sinaloa, Culiacán, 1982.
- White, Hyden; *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, ed. Alfaguara, Barcelona, 1992.
- Wirszubski, Ch. *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and early Principate*, Cambridge University Press, 2007 [1968].
- Xirau, Ramón; *Introducción a la historia de la filosofía*, ed. UNAM, México, 2009.
- Zanker, P., *Augusto y el poder de las imágenes*; Madrid, 1992.

Žižec, Slavoj; *En defensa de la intolerancia*, ed. Sequitur, Madrid, 2009.

----- *Repetir Lenin*; ed. Akal, Madrid, 2004.