

HYBRIS

Revista de Filosofía
ISSN 0718-8382

Vol.6



Especial
Tácito: El poder y su retratista

Editores invitados: Juan Carlos Barrasús, Juan Luis Conde

Participan:
Salvador Mas
Juan Luis Conde
Nuria Sánchez Madrid
Valerio Rocco Lozano

CENALTES EDICIONES
2015

Tácito

El poder y su retratista

HYBRIS
REVISTA DE FILOSOFÍA
VOL. 6 - Número Especial
Septiembre 2015

Editores invitados: Juan Luis Conde, Juan Carlos Barrasús

ISSN: 0718-8382

<http://revistas.cenalt.es.cl/index.php/hybris>

Director: Dr. Luis Uribe Miranda, luis.uribe@cenalt.es.cl

Editor: Dr. Adán Salinas Araya, adan.salinas@cenalt.es.cl

Comité Editorial

Lic. Jorge Acevedo Guerra, *U. de Chile*, Chile

Dr. Víctor Berríos Guajardo, *U. Metropolitana de Ciencias de la Educación*, Chile

Dr. Germán Cano Cuenca, *U. Alcalá de Henares*, España

Dr. Francisco Casa Restrepo, *U. de la Sabana*, Colombia

Dr. Rodrigo Castro Orellana, *U. Complutense de Madrid*, España

Dr. Gaetano Chiurazzi, *Universidad de Turín*, Italia

Dra. Íris Fátima Da Silva, *Universidade Federal do Rio Grande do Norte*, Brasil

Mag. Antonio Freire Hermosilla, *U. Católica Silva Henríquez*, Chile

Dr. (c) Esteban Ordiano Hernández, *U. Nacional Autónoma de México*, México

Dra. Beatriz Podestá, *Universidad Nacional de San Juan*, Argentina

Dr. (c) Nelson Rodríguez Arratia, *U. Católica Silva Henríquez*, Chile

Dra. Rita Šerpytyte, *Universidad de Vilnius*, Lituania

CENALTES

www.cenaltosediciones.cl

Diseño y diagramación: CENALTES

Las opiniones contenidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento de CENALTES.

HYBRIS. Revista de Filosofía publicada por CENALTES ediciones se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Se autoriza la reproducción y distribución de su contenido mencionando a los autores y a la revista.

Se autorizan las traducciones mencionando la fuente original, bajo previa autorización de los autores.

Se autoriza el depósito en repositorios institucionales.

Se autoriza a los autores a incluir los artículos en libros recopilatorios posteriores, de un solo autor y mencionando su publicación original en HYBRIS.

Se permite la reproducción e impresión por terceros con fines no comerciales.

HYBRIS provee acceso abierto e inmediato a todo el contenido mediante su Plataforma OJS en

<http://revistas.cenalt.es.cl/index.php/hybris>

Se pueden cosechar los metadatos de todos los números en formato OAI-PMH en

<http://revistas.cenalt.es.cl/index.php/index/oai>



Índice

Presentación.	5
Tácito: el poder y su retratista. Nota previa.	6-7
MAS, Salvador.	
Tácito y el estoicismo: sobre la libertas o entre la “tajante rebeldía” y el “vergonzoso servilismo”.	
<i>Tacitus and Stoicism. On Libertas or between “Unequivocal Rebelliousness” and “Shameful Servility”.</i>	11-26
CONDE, Juan Luis.	
El pintor ausente: premisas ideológicas en los retratos de Tácito.	
<i>The Absent Painter: Ideological Premises in Tacitus portraits.</i>	27-45
SÁNCHEZ MADRID, Nuria.	
Tácito en Lipsio: elogio de la constancia y relativización de los males públicos.	
<i>Tacitus in Lipsius: Praise of Constance and Water down of Public Evils.</i>	47-64
ROCCO LOZANO, Valerio.	
Hegel sobre Tácito y la libertad teutona.	
<i>Hegel on Tacitus and the Teutonic Freedom.</i>	65-94
INFORMACIÓN ADICIONAL	i-ii

Presentación

Hybris es una revista de investigación y en cierto sentido las publicaciones que hacemos pueden considerarse como *suministros*. Tenemos, suministros de diverso tipo. Los números regulares, por ejemplo, tienen un desarrollo muy dinámico, autores de diversas latitudes, la mayoría de las veces sin conocerse, se encuentran en un número temáticamente amplio. La mayoría de los suministros que componen un número regular son artículos, pues las actuales prácticas de la academia han estandarizado bastante este tipo de publicación como lo más valorado y por lo tanto es el formato de publicación por el que más apuestan los investigadores. Pero también contamos con otro tipo de suministros, como las entrevistas y las traducciones. Esta plasticidad es algo que hemos deseado para la revista desde el comienzo.

Pero en esta plasticidad latía hace tiempo el deseo de rescatar el trabajo que hacen los grupos de investigación, las instancias de seminarios o de talleres permanentes y otras actividades en esta misma línea. Se trata de suministros muy distintos, que testimonian un tipo de trabajo mucho más colaborativo. Un trabajo realizado periódicamente, en el que los textos se cruzan, se contagian, disienten. Pensamos que la labor teórica -y la filosofía particularmente- requiere no sólo investigadores aislados que den cuenta de sus trabajos cada cierto tiempo elaborando algún artículo; sino, muy especialmente, procesos colectivos donde haya influencias, disensos, traspaso de saberes y de estilos. En los que se pueda tanto andar juntos como no errar tan solos. Algo muy diferente a la mera contrastación de resultados. Por eso es un honor para HYBRIS presentar hoy este segundo número especial, en este caso titulado *Tácito el poder y su retratista*. Se trata precisamente de un trabajo de seminario y el número funciona tanto como plataforma de divulgación, como de registro. Hemos respetado los procesos propios de trabajo del seminario, por lo cual las anotaciones bibliográficas o los procedimientos de traducción, obedecen al uso del seminario. Queremos como revista ser una herramienta de difusión para trabajos de este tipo. Felicitamos a los autores y editores del número por un trabajo de gran calidad e invitamos también a otros grupos de trabajo a sumarse a esta iniciativa.

Adán Salinas Araya.
Editor HYBRIS.

Tácito: el poder y su retratista

Nota previa

El pasado día 10 de septiembre falleció en San Sebastián el fotógrafo Alberto Schommer. En su tratamiento de la noticia, *El Periódico* del día 11 (mientras se celebraba la Diada Nacional de Cataluña) titulaba: “Muere Alberto Schommer, el retratista del poder.” Y subtitulaba: “Por delante de su cámara pasaron las principales figuras de la política, la economía y la cultura del país.” La periodista Natàlia Farré, que firma el artículo, escribe allí sobre el trabajo del difunto:

Salvador Dalí le negó un retrato, y Franco le prohibió retratar a sus ministros porque decía que los ridiculizaba. Sí posaron para él, entre otros, Joan Miró, a quien consiguió ponerle alas; Ángel Suquía, a quien plasmó levitando, algo que no gustó nada al cardenal; y el rey Juan Carlos, el personaje que más veces se puso delante de su objetivo. Estos y sus otros muchos retratos le valieron el sobrenombre de *fotógrafo de personalidades y psicoanalista del poder*. Y le llevaron a conseguir el Premio Nacional de Fotografía 2013. Al año siguiente, el Museo del Prado expuso una selección de estos retratos en la muestra *Máscaras*.

Obsérvese que, al ofrecernos su descripción de los retratos que menciona de entre los que hizo Schommer a estas “principales figuras”, la periodista nos cuenta en general *cómo* los ha representado. Ese planteamiento nos permite deducir que el fotógrafo era anti-franquista, como puede conjeturarse por la negativa de Franco a permitir que “ridiculizase” a sus ministros (e incluso por el hecho de que Dalí rechazase la idea de que Schommer pudiese hacerle una foto). A juzgar por el tratamiento que depara a Joan Miró, el retratista parece alguien sin inhibiciones a la hora de manifestar su sentido crítico con el arte y, en vista de la reacción del cardenal Suquía, también con la iglesia católica. Los datos que se nos ofrecen respecto a estos personajes parecen justificar el sobrenombre que se le atribuye en el pasaje citado. El título de la exposición en el Museo del Prado, además, nos induce a creer que su desinhibición se concretaba en una mirada escéptica sobre los poderosos, reducidos a su naturaleza más teatral o carnavalesca.

Sin embargo, cuando llega al rey, a la encarnación misma del poder supremo, Natàlia Farré deja de contarnos cómo lo retrató Schommer para limitarse a señalar *la frecuencia* con que lo hizo. A expensas de que nuestras conjeturas vayan tan lejos como para deducir de esa reiteración una cierta complacencia por parte de Su Majestad, o de encontrar en el premio recibido en 2013 una prueba de que el trabajo del retratista no ofendía, no sabemos claramente cómo representaba Schommer al rey Juan Carlos, si era o no era crítico con él, o de qué manera. Ese volantazo de lo cualitativo a lo cuantitativo indica una prevención por parte de la periodista. Ante el poder, mucha gente encuentra menos comprometido hacer números que analizar contenidos. En todo caso, tanto la visión teatral que favorece Schommer, como la mirada cuantitativa que introduce el artículo, son variantes típicas, características de la actitud frente al poder - como podrá comprobar el lector de este volumen.

Debemos agradecer al titular de *El periódico* que haya inspirado el título final de esta monografía sobre el historiador romano Cornelio Tácito y su influencia intelectual, el tacitismo. De un modo muy diferente desde el punto de vista técnico a Schommer, que en paz descanse, también Tácito retrató al poder de su tiempo, y los pensadores que lo conocieron tras su recuperación por la modernidad europea se sirvieron de sus citas para situarse a su vez frente a los poderes contemporáneos de sus respectivas épocas, interpretando o presentando el trabajo de Tácito bajo determinada luz, condicionada por su propia relación con esos poderes. Ese complejo juego de mecanismos ideológicos es el que se puede entrever en los ensayos que componen esta monografía. En ella podrá encontrar el lector algunas de las claves que explican la manera de representar el poder por parte del historiador romano y, también, de las representaciones que ayudó a concebir y formalizar en pensadores como Lipsio o Hegel. El resultado es, como se verá, un pequeño viaje al fondo de la mente.

Los textos que recoge el presente número pretenden ilustrar las intervenciones que se sucedieron en el seminario “Apropiaciones modernas de la historiografía imperial romana”, que se desarrolló durante la primavera de 2015 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, bajo la coordinación de Juan Carlos Barrasús y Nuria Sánchez Madrid. La primera parte (“Tácito y su mundo”), a la que corresponden las contribuciones de Juan Luis Conde y Salvador Mas, se centró en el análisis de distintos aspectos de la obra del historiador; una segunda (“Figuras modernas de Tácito”) versó sobre los episodios más relevantes de la recepción moderna de dicho autor. En representación de estas intervenciones se ofrecen aquí los artículos de Nuria Sánchez Madrid y Valerio Rocco.

El desarrollo del seminario hubiera sido imposible sin la colaboración desinteresada de investigadores e instituciones. Los editores de este volumen quieren agradecer a la mencionada Facultad y a su Departamento de Filosofía Teórica los recursos e instalaciones que amablemente brindaron para poner en marcha este proyecto. Asimismo agradecemos a los profesores e investigadores Saúl Martínez Bermejo, Cesc Esteve, Alexandra Merle, Sarah Voinier, María Teresa Cid Vázquez, José Luis Moralejo y Gabriel Aranzueque su voluntariosa disposición a participar en el seminario. No queremos olvidar a los asistentes, especialmente a María Fernández Maïssa cuyo trabajo de memoria nos ha permitido levantar fielmente acta del transcurrir de las sesiones. Queremos también mostrar nuestro reconocimiento a los editores de la revista *Hybris* por la oportunidad que nos han ofrecido para la difusión de sus resultados a través de la publicación de estos trabajos. Mención especial merece la profesora Nuria Sánchez Madrid: han sido su obstinación, esfuerzo y dedicación *gratis et amore* las que en buena medida han sacado adelante el curso mismo y esta publicación.

Juan Luis Conde
Juan Carlos Barrasús
Madrid, septiembre de 2015

ARTÍCULOS

articles



Tácito y el estoicismo: sobre la *libertas* o entre la “tajante rebeldía” y el “vergonzoso servilismo”*

Tacitus and Stoicism. On libertas or between “unequivocal rebelliousness” and “shameful servility”

Salvador Mas**
smas@fsof.uned.es

DOI: <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.31277>

Resumen: El artículo pretende caracterizar la actitud vital e intelectual que el historiador latino Tácito adopta ante el escenario político y social existente en la época del Principado. En este contexto, se hace conveniente desarrollar un “arte de navegar” en aguas turbulentas, arte que permite vivir en tiempos difíciles con un cierto grado de dignidad personal al tiempo que sobrellevar el resto de “mala conciencia” que produce tal forma de vida. Por estas razones, los escritos de Tácito no deben ser entendidos como la obra de un estoico republicano convencido o de un nostálgico de las prácticas políticas o de la forma de gobierno republicana sino de algunos de los valores propios de la época republicana como es la *libertas dicendi* de los senadores. Tácito encuentra en una forma de vida consciente del propio colaboracionismo, a mitad de camino entre el ideal de la integridad a ultranza aunque políticamente ineficaz propio del estoicismo no acomodaticio y el servilismo más ruin determinado exclusivamente por el propio interés individual, la única forma de vida objetiva y subjetivamente satisfactoria.

Abstract: This article aims to characterise the vital and intellectual attitude hold by Tacitus under the rule of roman emperors. According to Tacitus’ view, in this context it is convenient to develop an art of acting which allows individuals both to survive, to act with some personal dignity and to bear a “bad conscience” produced by such external social and political conditions. For these reasons, Tacitus’ writings should not be understood as the work of a convinced or nostalgic republican but as an advocate of the *libertas dicendi* of the aristocratic senators. A way of life aware of its own weakness, in which collaborationism is a capital component of life, seems to be the only way to survive and find some piece of mind.

Palabras clave: Tácito; Estoicismo; Cynismo; *libertas*; ficción ideológica.

Keywords: Tacitus; Stoicism; Cynism; *libertas*; ideological fiction.

* Una versión de este artículo fue presentado el 11/03/2015 en la Universidad Complutense de Madrid en el seminario “Apropiaciones modernas de la historiografía imperial romana”.

** Salvador Mas Torres es profesor de filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Permítaseme comenzar con una breve referencia a Séneca. A pesar -dice- de que Bruto fue un varón excelente en muchos aspectos, en el caso concreto del asesinato de César le faltó perspectiva política, pues creyó ingenuamente que era posible volver al antiguo estado de cosas (*Ben.* II, 20, 2). "El sabio esquivo el poder político que podría perjudicarlo, evitando ante todo el parecer rehuirlo, ya que una parte de la seguridad radica, también, en no pretenderlo abiertamente, porque uno condena aquello que rehúye", escribe Séneca pensando en Catón (*ad Luc.* 14, 7-8). Los comentarios, sin embargo, no se refieren directamente ni a este ni a Bruto, sino, a través de ellos, a quienes habían defendido el tiranicidio desde supuestos estoicos. Ni Catón, ni Bruto, ni esos otros mártires de la libertad deseosos de enlazar con estos primeros héroes de la libertad, comprendieron que la República no podía ser salvada y que, por tanto, mejor excluirse.¹

Tácito no fue un republicano virulento y radical; de que muestre ciertas tendencias republicanas en su labor como historiador no se sigue que también lo fuera políticamente: no añora ni la forma de gobierno ni la política republicana, sino los valores republicanos, que ahora, con Nerva y Trajano, parecen renacer.² En ocasiones, criticar "una memoria de esclavitud pasada" y proclamar "los bienes presentes" es una de las muchas caras que puede adoptar el servilismo y la adulación. Aunque no le pesa "haber compuesto, aunque sea con voz tosca y desaliñada, una memoria de la esclavitud pasada y un testimonio de los bienes presentes" (*Agr.* 3, 3), puede generalizarse su comentario autocrítico referido a la época de Domiciano: "Sí, hemos dado un ejemplo grandioso de sumisión. Y si los viejos tiempos conocieron los extremos de la libertad, nosotros, los del servilismo: los espías nos impedían la mera actividad de hablar y de escuchar. Hasta la memoria hubiésemos perdido, además de la voz, de haber tenido para olvidar la misma capacidad que tuvimos para callar" (*Agr.* 2, 3).

Para aquellos tiempos, los de Tiberio, Lépido "fue un hombre recto y sabio, pues generalmente trataba de cambiar hacia mejor parte las crueles adulaciones de los otros. Sin embargo, no carecía de prudencia, pues logró mantener su autoridad y su gracia ante Tiberio". Y es en este momento, y a propósito de este caso concreto, cuando Tácito plantea el dilema que aparece en el título de este artículo: "De ahí que me vea obligado a dudar de si la inclinación de los príncipes hacia unos y su odio hacia otros depende, como lo demás, del hado y suerte ingénita, o si, por el contrario, hay algo que depende de nuestra sabiduría y es

¹ Sobre la visión de Séneca acerca del fin de la República, cfr. Griffin (1976). Otras perspectivas de la época neroniana sobre la guerra civil que enfrentó a César y Pompeyo: MacMullen (1975: caps. 1 y 2). Wirszubski (1950: capt. 5) Más en concreto por lo que interesa en estas páginas: George (1991: 243), Wistrand (1979) y Adam (1970: 63-68).

² Walker (1952: 196).

posible seguir un camino libre de granjería y de peligros entre la tajante rebeldía y el vergonzoso servilismo (*Ann.* IV, 20, 2 - 3). En "aquellos tiempos" parece que sí había algo que dependía de la "propia sabiduría" y cabía un camino "libre de granjería y de peligros entre la tajante rebeldía y el vergonzoso servilismo".

Aunque Tácito no oculta el papel que en ocasiones desempeña la fortuna, buena o mala, su narración expresa con mayor frecuencia el sentido de culpa: "Ahora, sin enemigo extranjero, propicios (con la moral de nuestro tiempo) los dioses, la locura de los príncipes bastó para arrasarla" (*Hist.* III, 72). Si es así, si las elecciones no vienen determinadas por el hado, sino por unas pasiones necesarias que sólo aguardan la ocasión propicia para desencadenarse, si todos somos culpables de esta débil voluntad, ¿dónde queda la libertad? Desde un punto de vista estoico, y entendida como universal ideológico, la *libertas* implica y exige la *virtus*.³

En *Historias* I, 1, de manera programática, Tácito señala el repudio generalizado que producen los historiadores lisonjeros, mientras que "los halagos del escritor se acojan con desdén"; la razón es obvia: "mientras que la aversión y el reproche siempre encuentran oídos prestos, porque en la adulación subyace la inculpación de servilismo y en la malicia, una apariencia engañosa de libertad". Señala entonces que no conoció, ni para bien ni para mal, ni a Galba, ni a Otón, ni a Vitelio, añade que no niega que su carrera política comenzó con Vespasiano, fue favorecida por Tito y llegó más lejos con Domiciano, y finaliza estas líneas introductorias trazando un interesante paralelismo entre el sagrado imperativo norte de todo historiador y lo que sucede en los felices momentos de Nerva y Trajano, cuya historia, si tiene tiempo, promete escribir en el futuro. Quienes han hecho profesión de veracidad incorruptible "deben hablar de cada cual sin amor y sin odio", cosa sólo posible ahora, en estos tiempos "en los que está permitido pensar lo que se quiera y decir lo que se piensa", lo cual, a su vez, no es una mera y abstracta reivindicación de la *libertas dicendi*, sino el establecimiento del prerequisite indispensable para que la clase senatorial participe libremente (*sine ira et studio*, podríamos decir) en la conducción de la *res publica*. Desde este punto de vista, la *libertas* debe entenderse como una libertad específica: los senadores se integran libremente en el sistema imperial. Por lo demás, la famosa fórmula *res olim dissociabiles ... principatum ac libertatem* formaba parte de la propaganda imperial y se encuentra en el reverso de monedas acuñadas por Nerva;⁴ una expresión muy parecida se lee en Plinio: "el Principado y la ley se sirven del mismo tribunal" (*Pan.* 36, 4).

³ Sobre la concepción de Tácito de la libertad, cfr. Morford (1991). Klingner (1965) Wickert (1974). En general, Wirszubski (1950).

⁴ Cfr. Merlin (1906 : 20).

Augusto, cierto, restauró la *res publica*, pero al precio de la antigua *libertas* cuando abolió lo que él mismo había ordenado en los tiempos del triunvirato y dio leyes (*dedit iura*) de las que había que usar con paz y bajo un príncipe, a la vez, a raíz de ello, "fueron más estrechas las ataduras" (*Ann.* III, 28, 3). Tal vez la *libertas* hubiera sido posible con Tiberio si los varones prominentes de aquel entonces hubieran asumido la responsabilidad de participar sin miedo ni adulación en la vida pública; pero sucedió todo lo contrario: "cónsules, senadores, caballeros, corrieron a convertirse en siervos" (*Ann.* I, 7, 1). "Si algún decreto del senado llegó a suponer algo nuevo en materia de adulación o de servilismo -escribe en *Anales* XIV, 64, 3- no lo pasaremos en silencio". En XVI, 16, 1, con ocasión de las ejecuciones que siguieron al fracaso de la conjura de Pisón, se señala la "servil sumisión" de los senadores. Y en este contexto Tácito elabora un concepto de libertad como universal ideológico, por otra parte ya presente en el culto a la libertad y en el rígido moralismo del *Agrícola* que, a pesar de su tendencia autojustificatoria, se abre de manera universal lamentando "el desdén sino el rencor hacia la rectitud moral" (*Agr.* 1, 1) y se cierra, de forma asimismo universal, con la exhortación a imitar con los propios *mores* la *forma mentis aeterna* de su ejemplar suegro ("La forma del espíritu es eterna, en cambio, y cada uno puede preservarla y modelarla no mediante un material y un arte impostados, sino con el ejemplo personal"), porque la virtud es eterna y porque -dice Tácito con tonalidades estoizantes- "las grandes almas no se extinguen junto con su cuerpo": de aquí que no haya que llorar la desaparición del cuerpo de *Agrícola*, sino contemplar sus virtudes, repasando en el interior de cada cual sus acciones y palabras, reteniendo la forma y figura de su alma (*Agr.* 46, 1-3).

Tácito alaba a su suegro *Agrícola* por su moderación y prudencia: "no provocaba ni a la fama ni a su destino con altanería ni con una vana presunción de independencia" (*Agr.* 42, 3), era un hombre "experto en acomodarse a las circunstancias y hábil en conjugar lo práctico con lo honesto" (*Agr.* 8, 1). *Agrícola* observó una inteligente "pauta de silencio", conocedor como era de unos tiempos "en los que la inercia pasó por sabiduría" (*Agr.* 6, 4). Con razón Syme considera que la biografía de *Agrícola* ofrece "una moderada defensa del oportunismo político".⁵ ¿Fueron *Lépido* y *Agrícola* hombres rectos y sabios *sólo* "para aquellos tiempos" o en general? ¿Ofrecen un *exemplum* digno de ser imitado? ¿O más bien ya no caben *exempla* pues las acciones están todas ellas condicionadas y determinadas por sus particulares y peculiares circunstancias históricas?

Por lo demás, *Agrícola* se comportó de igual manera que su contemporáneo *Gayo Vibio Crispo*, que "nunca nadó contra corriente, y no era ciudadano capaz de manifestar libremente lo que sentía y de sacrificar la vida a la verdad" (*Juvenal* IV, 89-91), de resultas de lo cual vivió más de ochenta años. Su fama "se debía más a

⁵ Syme (1958: II, 540; tb. I, 24, con referencia a *Agr.* 42, 5)

su dinero, influencia y talento que a su honestidad [...]” (*Hist.* II, 10, 1). Eprio Marcelo, el delator de Trásea, adoptaba una conducta similar, pues aunque admiraba lo pasado, se acomodaba al presente: “Hago votos para que lleguen buenos emperadores, pero me adapto a los que me tocan” (*Hist.* IV, 8, 2).

Lo mismo hizo Lucio Pisón, que consiguió llevar una importante carrera política bajo todos los flavios, incluido Domiciano. No por adulación ni por su acomodaticio espíritu, sino –señala Tácito– porque “cuantas veces se vio en apuros supo conducirse con prudente moderación” (*Ann.* VI, 10, 3). No era, pues, como dice Syme, un hombre de carácter débil y poco independiente,⁶ sino, al igual que todos los personajes citados más arriba, el mismo Tácito y Séneca, un experto en navegar en aguas turbulentas. Lucio Pisón, sobrino de Calpurnia, la mujer de César, fue *praefectus urbi* veinte años, desde el 13 hasta su muerte en el 32, un periodo que comprende la primera transferencia de poder a un nuevo *princeps* y los desórdenes tras la caída en desgracia y muerte de Sejano. Con razón se extraña Tácito de que varón tan prominente y tan comprometido en la vida pública de la Ciudad falleciera, ya octogenario, de muerte natural, “algo raro tratándose de persona tan ilustre”. Lucio Pisón se caracterizaba por el *obsequium* y la *modestia*, cualidades necesarias para desenvolverse y alcanzar la gloria bajo circunstancias adversas, porque –advierte Tácito en *Agricola* 42, 4 dirigiéndose a “quienes acostumbran a admirar lo prohibido”– incluso bajo malos príncipes pueden darse grandes hombres: “La fidelidad y la modestia (*obsequiumque ac modestiam*), si van acompañadas de trabajo y energía (*si industria ac vigor adsint*), pueden superar la gloria de muchos que, por abruptos caminos, se hicieron famosos con su muerte ostentosa, pero sin ningún provecho para la nación”. Los mártires estoicos de la *libertas* no comprendieron que esta (no como universal ideológico, sino como especie suya) no sólo implica *virtus*, sino también *obsequium*. La dificultad está en distinguir entre la fidelidad servil y la virtuosa; hay que atender al propósito: si es el propio interés entonces es servil y sin ningún provecho para la nación; si apunta, por el contrario, al bien de la *res publica*, es virtuosa. En el primer caso, la fidelidad se identifica con la *adulatio*, en el segundo, se aproxima a la *moderatio*.⁷

La crítica ha señalado con razón el carácter biográfico de estos textos del *Agricola*. Tácito justifica su propia actitud bajo Domiciano y a la vez critica a quienes, amparándose en posiciones estoicas y bajo la bandera de la libertad, adoptaron posiciones de extremo rechazo, pero *in nullum rei publicae usum*. Puede ejemplificarse con Trásea Peto, que en los *Anales* representa la virtud absoluta de raíz estoica.

⁶ Syme (1970: 52 – 53, 88).

⁷ Sobre el término *obsequium* cfr. Vielberg (1987: 128 – 134).

Trásea había sido cónsul en el año 56 y su actividad pública se había caracterizado por una fuerte oposición a Nerón (*Ann.* XVI, 21), hasta que al final, a raíz de los sucesos acaecidos tras la muerte de Agripina, se retiró del Senado. A diferencia de los restantes senadores, que aplaudieron las infamias vertidas por Nerón sobre la memoria de su madre, "Trásea Peto, que hasta entonces había dejado pasar las adulaciones en silencio o con un lacónico asentimiento, salió entonces del Senado", lo cual "le valió el peligro para sí sin dar a los demás la señal de la libertad" (XIV, 12, 1). Más adelante, el ya mencionado Eprio Marcelo, consideró esta retirada como un acto de *secessio* (XVI, 28, 2) y Capitón Cosuciano, otro *delator*, recordó ante el Senado, además de su ilegalidad,⁸ los peligros que suponía tal actitud, porque Trásea tiene seguidores que aunque todavía no imitan el tono rebelde de sus discursos, sí adoptan "su porte y expresión, rígidos y sombríos, a fin de achacarte a ti [Nerón] una vida disipada". Trásea es un *exemplum* alegórico en su inactividad: en las provincias y en los ejércitos se leen los *Acta Diurna* "para saber qué no ha hecho Trásea". El *delator* recuerda entonces a los estoicos Elio Tuberón y Marco Favonio ("nombres que ya resultaron poco gratos a la vieja república") y concluye: "Con la intención de subvertir el imperio ponen por delante el nombre de la libertad; si logran subvertirlo atacarán luego a la libertad misma" (*Ann.* XVI, 22).

La situación de Trásea es paradójica: en tanto que estoico, su libertad personal debe expresarse participando de forma activa y libre en la *res publica*, pero asimismo como estoico sabe que la libertad como universal ideológico sólo puede manifestarse como retirada de la vida pública y, finalmente, como suicida, ofrendando su sangre "a Júpiter Liberador" (XVI, 35, 1). Trásea podría estar de acuerdo con el concepto de libertad interiorizada, como independencia absoluta, que puede leerse, por ejemplo, en Epícteto (*Plát.* IV, 1), estricto coetáneo de Tácito. Podría entonces pensarse que Trásea, en un gesto de afirmación individual de su *libertas*, huyendo de la *adulatio* cae en la *contumacia*.⁹ No era un hombre "experto en acomodarse a las circunstancias y hábil en conjugar lo práctico con lo honesto" y su "muerte ostentosa" fue "sin ningún provecho para la nación". Permítaseme volver a citar *Anales* XIV, 12, 1: la crítica debe buscarse en la primera frase ("Trásea Peto, que hasta entonces había dejado pasar las adulaciones en silencio o con un lacónico asentimiento"), no en la segunda ("salió entonces del senado, lo que le valió el peligro para sí sin dar a los demás la señal de la libertad"): importa en primer lugar su actitud y sólo en segundo lugar las consecuencias prácticas de esta actitud.¹⁰

Tanto en el *Agrícola* como en los *Anales* está en juego la crítica a los mártires estoicos como estrategia para justificar actitudes colaboracionistas; ahora bien,

⁸ Cfr. Talbert (1984: 134 – 136; 177 – 178; 267; 482 – 484; 253 y 279).

⁹ Cfr. Vielberg (1987: 176 – 177).

¹⁰ Häussler (1965: 401).

tal justificación se lleva a cabo con categorías igualmente estoicas: en las acciones de su suegro, no en los resultados, se encuentran las virtudes de la *modestia*, la *moderatio* y la *prudencia* (o lo que es lo mismo: su *obsequium* no fue servil). Está claro que hizo lo correcto, no lo está tanto si hacer lo que hizo él sigue siendo correcto, ahora y en el futuro. A fin de cuentas, Agrícola murió a tiempo (*Agr.* 45, 3). ¿Qué habría pasado si hubiera seguido viviendo? ¿Continúa existiendo un camino libre de peligros entre la tajante rebeldía y el vergonzoso servilismo?

¿Fueron sabios Agrícola y Lépido o tuvieron suerte? ¿El triste fin de Trásea fue producto de una adversa fortuna o el resultado de su falta de sabiduría? En todos estos casos (con intención tomados del *Agrícola*, de las *Historias* y de los *Anales*) el problema es el mismo: el dilema que se le plantea al virtuoso (vale decir, al estoico) entre resistencia y colaboración, un problema que ya había inquietado a Cicerón y Séneca: ¿debe el *sapiens* participar en la vida pública? Mientras que en el Arpinate está en juego la participación objetiva en la vida pública, a Séneca le inquieta el estado del alma del que participa o deja de participar en ella. Para Tácito el problema no es colaborar o no colaborar, sino sobrellevar este dilema sin caer ni en el cinismo más descarado ni en las más angustiosas perturbaciones del alma.

Para Tácito es evidente que, muerta la República y bajo el dominio absoluto de los emperadores, hay que situarse entre la colaboración y la resistencia; la dificultad radica en determinar el punto de equilibrio, sobre todo en un momento en el que los individuos ya han interiorizado las conductas de integración y exclusión social adecuadas para ese dominio. O dicho de otra forma: que Tácito defienda a su suegro frente a los que adoptaron otras posiciones no quiere decir con necesidad que considere su actitud modélica siempre y en todo lugar, que Agrícola lograra alcanzar sus equilibrios no implica en modo alguno que imitarlo garantice el éxito a la hora de conseguirlos, o, al menos, para tener la conciencia tranquila. La *moderatio* no es un fin y un modelo, sino un medio necesario para alcanzar un fin (vivir con cierta dignidad en medio de la depravación): el ideal de virtud no se transforma desde dentro a partir de la reflexión filosófica, sino desde fuera bajo la presión de las circunstancias históricas. O sea, el antiguo problema "libertad/necesidad" es histórico y, en consecuencia, su solución exige delicados equilibrios que tengan en cuenta las circunstancias. Intentaré matizar esta afirmación al hilo del episodio de la revuelta de Boudicca que Tácito relata en *Anales* XIV, 29-39.¹¹

Además de motivos personales (Boudicca había sido golpeada con varas y sus hijas violadas), Tácito señala que en la raíz de esta revuelta se encontraba el

¹¹ Cfr. Roberts (1988: 118-132).

ansia de libertad de los icenos y otras tribus britanas, cansadas y hastiadas del estado de servidumbre al que los romanos los habían reducido (XIV, 31): "Boudicca, en un carro y llevando ante sí a sus hijas, iba pasando frente a los de cada pueblo, proclamando que ya era costumbre de los britanos luchar bajo el mando de mujeres, pero que en aquella ocasión trataba de vengar no su reino y su fortuna, en cuanto nacida de tan grandes padres, sino, como una más del vulgo, su libertad, su cuerpo acabado por los golpes, el pudor de sus hijas pisoteado" (*Ann. XIV, 35, 1*). Tácito también refiere, en estilo indirecto, la alocución de Paulino Suetonio. Este general insiste en que, supuesta la disciplina y la profesionalidad de las tropas romanas, su victoria es sencilla aun dada la superioridad numérica de los bárbaros (XIV, 36). De un lado los romanos, su virilidad y disciplina; de otro los britanos con su emocionalidad y sus mujeres: la arenga de la reina, también en estilo indirecto, finaliza planteando la alternativa entre victoria o muerte: "Tal era su decisión de mujer, allá los varones si querían vivir y ser esclavos". Boudicca, o más bien la narrativa tacitea de su discurso, asocia la *libertas* con lo femenino y el *servitium* con lo masculino, sugiriendo vía paronomasia una subversiva etimología que ligaría la palabra *vir* con el verbo *servire* antes que con el sustantivo *virtus*, como si Tácito insinuara que la resistencia estoica contra el Imperio, alegorizada sin embargo en el frío emocionalismo de Trásea, puede asociarse con lo femenino y lo irracional, y la afirmación incondicionada y estoica de la libertad con una apreciación disparatada de la relación entre gobernantes y gobernados.

No pueden relegarse las circunstancias, decía, y en las de la Roma neroniana en concreto, e imperial en general, virtudes tradicionales de sabor estoico como la obediencia, la disciplina y la virilidad se tornan sospechosas de favorecer el colaboracionismo con un régimen autocrático, mientras que cualidades bárbaras como las mostradas por los britanos con su apasionamiento femenino y su fanatismo parecieran ser más estimables. Como si Tácito simpatizara en su imaginación con los britanos y reconociera a la vez lo absurdo de esta simpatía: la rebelión se saldó con ochenta mil muertos britanos frente a los cuatrocientos romanos; la reina Boudicca puso fin a su vida con un veneno.

*

Agrícola, escribe Tácito, “[...] estaba colmado de los verdaderos bienes, que descansan en la virtud” (*Agr.* 44, 3). Era, pues, un estoico, como Trásea y su yerno Helvidio Prisco, que también identificaban el bien y la virtud, “fue seguidor de la escuela filosófica según la cual el único bien es la virtud y el único mal la deshonestidad [...] y de las costumbres de su suegro nada prendió mejor que la libertad (*Hist.* IV, 5, 2) y, en consecuencia, repitió el destino de Trásea. Una actitud más o menos parecida a la de Trásea y Prisco podemos encontrarla en Julio Grecino, el padre de Agrícola. Julio Grecino fue una de las muchas víctimas de Calígula. Por la descripción que de él ofrece Tácito cabe suponer un hombre de inclinaciones estoicas: era conocido por su afición a la elocuencia y la filosofía, y por ello “[...] esas mismas virtudes le granjearon la aversión de Calígula: se le ordenó denunciar a Marco Silano y, como se negó, fue asesinado” (*Agr.* 4, 1). Julio Grecino prefirió seguir los dictados de su conciencia moral antes que plegarse a las arbitrariedades del tirano, perdiendo la vida en este ejercicio de su *libertas*, como les sucedió a tantos otros mártires estoicos o estoizantes.

Hay, pues, dos tipos de estoicos: los que, como Trásea, Prisco y Grecino, caen en la *abrupta contumacia*, y los que buscan la *moderatio*, como hicieron Agrícola y Lépido ¿Es acaso este estoicismo una perversión cínica (en el sentido moderno de la palabra) del antiguo quinismo?¹² Lejos de toda ensoñación republicana, Tácito comprende y acepta que las mistificaciones ideológicas son una pieza esencial de un sistema que no es que se apoye ocasionalmente, en una u otra circunstancia, en la mentira, es que ésta lo estructura, del mismo modo que el ejercicio del poder –como sabía Agrícola– requiere las máscaras de la *tristitia*, la *adrogantia* y la *avaritia* (*Agr.* 9, 3). ¿Cómo vivir con cierta dignidad en la mentira y el engaño autoconscientes?

Se ha señalado con frecuencia la fuerte inclinación moralista de Tácito; para apoyar esta afirmación pueden citarse muchos pasajes, por ejemplo *Anales* III, 65, 1, donde promete narrar “propuestas insignes por su honestidad”, pero también “notables por su ignominia”, y a este respecto debe reconocerse que el lector encuentra más de lo segundo que de lo primero, como si Tácito –por decirlo con Paratore–, a fuerza enfangarse en el pantano de los vicios, hubiera acabado por adquirir cierto gusto por lo anormal y repelente;¹³ pero lo anormal y repelente, a despecho de su crítico, atrae, como sucede con esos placeres viciosos que en las incendiarias prédicas de los moralistas adquieren contornos tan precisos que

¹² Cfr. Sloterdijk (1989).

¹³ Paratore (1982: 53).

resulta difícil resistirse a ellos. Los escritos de Tácito podrían incluso considerarse subversivos, “no recomendables para la instrucción de la juventud”.¹⁴ ¿No hay cierto cinismo en la equívoca naturaleza de los relatos y juicios taciteos?¹⁵ ¿Acaso no es cínico practicar lo condenado, como, si hemos de creer a Agustín de Hipona, hacia Séneca, el cual, no obstante su severa crítica a la teología civil, “en calidad de ilustre senador del pueblo romano, reverenciaba lo que reprendía, practicaba lo que condenaba” (*Civ. dei* 6, 10)? ¿No sucede algo parecido con Tácito, tanto en su actitud personal como en su tarea como historiador? ¿No está vetada la profunda ironía que recorre muchas de sus líneas por un profundo espíritu cínico?¹⁶

En la insolencia de sus actitudes (que alcanza incluso a las funciones corporales más íntimas: Diógenes defeca y se masturba en público) el cinismo antiguo resulta inadmisibile desde la estoica *semnótēs* tacitea. Pero el cinismo también puede entenderse como una estrategia para que una conciencia moral caracterizada por esta *semnótēs* pueda soportar la parte de culpa que le corresponde. La misma *semnótēs* indica que no se es inocente y a la vez lo intolerable de esta circunstancia: sujeto y objeto atrapados, en una situación en la que no cabe ni huir ni colaborar, porque la cooperación siempre aparece teñida de cobardía y melancolía y a cada momento de la fuga salen al encuentro los conflictos evitados.¹⁷

Con su gusto por lo anormal y repelente, la historia trágica de Tácito podría interpretarse como una manera de hacer respetable y aceptable la tradición satírica romana, una sátira senatorial, si así quiere decirse, en el doble sentido de que satirizador y satirizados son miembros de la Casa. En la historia trágica de Tácito la crítica se desprende del jubón de los antiguos cínicos y se viste el laticlavo senatorial; pero entonces el cinismo originario deja de ser una actitud inmediata y se convierte en una distancia. Hasta cierto punto, la actitud moralista de Tácito se disuelve en la constatación de la imposibilidad de obrar moralmente, y cuando algo se formula abiertamente se crea un nuevo clima moral. La época de Tácito es, en efecto, cínica, tiempos en los que las ideologías despiertan a sí mismas: se sabe que el emperador está desnudo, y no importa. Tácito escribe la historia de este despertar que en muchos casos adopta la forma de una historia social de la desconfianza: el engaño y la expectativa de engaño como estado general de la conciencia. Tal es la distancia mentada más arriba, la distancia entre el Tácito que interiormente transige en su vida pública y el que exteriormente se acoraza: que las lecciones de la historia nos adviertan de los

¹⁴ Syme (1958: II, 521).

¹⁵ Cfr. Luce (1986).

¹⁶ Ironía igualmente señalada por Syme (1958, II, 539). Sobre la ironía como clave para entender la interpretación tacitea de la historia cfr. Walker (1952).

¹⁷ Sloterdijk (1989: 170).

engaños para, de esta forma, dejarnos engañar. Dicho de otra manera, Tácito no sólo practicó el arte del engaño, bajo la máscara estoica de la *moderatio* y del *obsequium*, sino que también vio la necesidad de disimular el engaño y el dejarse engañar bajo una máscara de *semités*, pues lo contrario sería *abrupta contumacia*. El cinismo -escribe Peter Sloterdijk- "garantiza la reproducción ampliada de lo pasado al nivel más actual de lo peor en cada caso".¹⁸ Por decirlo con jerga más o menos psicoanalítica: "La razón cínica, con toda su separación ideológica, deja intacto el nivel fundamental de la fantasía ideológica, el nivel en el que la ideología estructura la realidad social".¹⁹

"No lo saben, pero lo hacen" escribe Marx en algún lugar del volumen primero del *Capital*. Tácito lo sabe y lo hace; lo sabe, lo hace y reflexiona con amargura sobre esta circunstancia: que el sistema de creencias imperial, en tanto que fantasía ideológica, es un estado mental que no se limita a la intimidación de los sujetos, sino que más bien se materializa en la actividad social efectiva que el historiador analiza. La creencia sostiene la fantasía que regula la realidad social:²⁰ todos saben que el emperador no es todopoderoso, pero las conductas efectuadas en su presencia ya están reguladas por una creencia en su omnipotencia. Dicho ahora en general: Tácito es cínicamente realista, sabe que los hombres quieren y necesitan ser engañados. De esta forma debe completarse *Historias* I, 1: el interés de la paz, del orden y de la estabilidad, que todos los hombres desean, exige que el poder se concentre en un solo, y esta concentración, a su vez, sólo es posible al precio del engaño en el doble sentido de engañar y dejarse engañar: tal es la lección de los *Anales*.

¹⁸ Sloterdijk (1989: 387).

¹⁹ Žižek (2003: 58).

²⁰ Žižek (2003: 64).

*

Algunos autores han señalado la bondad natural del *Epistolario* de Plinio, donde el concepto de *humanitas* juega un destacado papel.²¹ Frente al rigorismo radical de los mártires estoicos de la libertad, y también frente al Séneca más teórico, Plinio defendería un estoicismo en la línea de ese Panecio que adaptó el legado del Pórtico a las necesidades del mundo romano. Tácito gusta de la flexibilidad de Plinio y le irrita, o tal vez le perturba, el rigorismo estoico, acaso porque él no estuvo a la altura de las circunstancias y desobedeció los dictados de su conciencia moral.²² Exactamente lo mismo que en más de una ocasión, implícitamente, reprocha a Séneca, otro maestro (como él mismo, como su suegro y como tantos otros estoicos moderados o acomodaticios, dígase como se quiera) en plegarse a las circunstancias, pues una cosa es predicar estoicismo y otra muy diferente dar el trago de arrostrar peligros y dificultades.

Además o al margen de para satisfacer los elevados intereses teóricos que ocupaban su ánimo, Séneca escribió el *De vita beata* con intenciones más terrenales, defenderse de las acusaciones que sobre él había vertido Publio Suilio. Suilio, un informante de Mesalina en tiempos de Claudio y, de acuerdo con Tácito, un "hombre terrible y venal", aparece en *Anales* XIII, 42-43 atacando con virulencia a Séneca: consideraba justo su exilio y lo acusaba de inutilidad y de envidia frente a aquellos cuya oratoria se emplea en contextos reales (cfr. tb. Dión Casio, LXI, 10, 1 y 12). Suilio "alegaba que él había sido cuestor de Germánico, y Séneca un seductor metido en su casa", continúa Tácito haciéndose eco del rumor que implicaba al filósofo en relaciones adúlteras con Julia, hija de Germánico, y a sus supuestas relaciones eróticas con Agripina. ¿Era el estricto estoico fustigador de vicios un perverso que se introducía en el lecho de las mujeres de la casa imperial para satisfacer sus deseos y a la vez aumentar por vías indirectas su poder? Además: ¿qué sabiduría o qué filosofía habían permitido que ganara en cuatro años más de trescientos millones de sestercios? Más adelante, tras la muerte de Burro y el quebranto de su influencia, se elevaron voces contrarias a Séneca que señalaban que "sus riquezas, enormes y tales que sobrepasaban la medida propia de un particular, todavía las seguía aumentando". ¿Cómo es que pregonando la retirada y el cuidado de sí, afirmando despreciar las

²¹ Cfr. Cova (1978).

²² De aquí, quizá, las crueles palabras que dedica a Musonio Rufo, "que se daba al estudio de la filosofía y seguía las doctrinas de los estoicos": "Mezclándose entre la tropa y perorando sobre los bienes de la paz y los peligros de la guerra pretendía aleccionar a aquellos hombres en armas. Ello provocó en muchos la burla y en la mayoría el fastidio; y no faltaban quienes se disponían a empujarlo y pisotearlo, si no fuera que, por consejo de los más moderados y ante las amenazas de los otros, dejó de lado su intempestiva sabiduría" (*Hist.* III, 81, 1).

riquezas y predicando una austera moderación, "pretendía superar al príncipe por la amenidad de sus jardines y la magnificencia de sus villas"? Y lo que es más grave -continúa Tácito- también se le acusaba de menospreciar en privado la capacidad de Nerón "para el manejo de los caballos" y de burlarse "de su voz cuando cantaba" (*Ann.* XIV, 52), mientras que en público todo eran alabanzas. Tácito no desmiente estas acusaciones, que transmite en estilo indirecto, pero el extraordinario vigor y elocuencia con los que se expresa permiten pensar que, al menos, no las descartaba: no es que por imperativos de supervivencia Séneca se viera obligado a un cauto disimulo o a un estratégico halago, no es que tuviera que desempeñar un incómodo papel en el *theatrum mundi*, es que -sugiere Tácito- era un consumado fingidor.

Séneca, desde luego, tiene presencia en los *Anales*, pero no tanta como tal vez hubiera merecido un personaje de su importancia e influencia. Es claro al menos que Tácito no ofrece una información adecuada de su papel administrativo y político durante el gobierno de Nerón, tampoco explora en profundidad sus ambivalencias e indecisiones.²³ En general, Tácito tiende a presentarlo como un ineficaz y pedante intelectual y como un hipócrita, sin que ello quite para que en ocasiones le reconozca algunas cualidades positivas, como si Tácito -por su experiencia bajo la tiranía de Domiciano- conociera las tensiones a las que Séneca debió de verse sometido: uno y otro, el historiador y el filósofo, son igualmente contradictorios. Casi me atrevería a sostener que Tácito, al menos en cierto sentido, se ve reflejado en Séneca y que esta circunstancia le incomoda, al igual que le incomodan otras figuras de la llamada "oposición estoica", en particular Trásea. Es tentador ver en Tácito a un estoico con mala conciencia, o al menos sin la habilidad autojustificatoria de Séneca. Por eso, al menos en cierto sentido, es más interesante Tácito que Séneca, la historia que la filosofía. La narrativa tacitea sobre Séneca pone de manifiesto que la filosofía, en su ingenuidad de buscar la verdad, olvida con frecuencia que la indagación ya se hace desde una conciencia moral degenerada. O dicho de otra forma, no es suficiente con apuntar deícticamente a la degeneración como hacen los moralistas, tiene que hacerse emerger a partir de sus signos en el proceso histórico. A diferencia del filósofo que quiere situarse más allá, el historiador sabe que no queda al margen, que es el hermeneuta de un proceso en el que también él está implicado y que también le implica: descifrar signos históricos es descifrar la propia conciencia moral y la propia conciencia moral sólo puede descifrarse históricamente, bajo la dolorosa presión de unos acontecimientos de los que uno se sabe producto pero también sujeto.

Si cabe hacer alguna generalización sólo puede ser la siguiente: debe abandonarse la antigua *gravitas* romana (así como sus teorizaciones desde el

²³ Cfr. Walker (1963).

rigorismo estoico) y decantarse por cierta elasticidad. Que al obrar así quede un resto de mala conciencia es inevitable, aunque sólo sea porque verse obligado al mal no quiere decir dejar de percibir el bien. El problema es doble: subjetivamente, cómo sobrellevar ese resto de mala conciencia; objetivamente, cómo vivir con cierta dignidad en tiempos difíciles. La pregunta que se plantea en tal escenario es, entonces, cómo sobrellevar tal dilema sin caer en el desnudo cinismo o en las más lacerantes de las tribulaciones. En un momento, además, en el que ya no es posible ninguna ensoñación republicana, pues aunque desde la corrupción presente sea difícil (excepto tal vez para los poetas) soñar tiempos en los que las relaciones sociales fueron cómodas y fluidas, sí cabe imaginar una situación de la que cabe suponer que las relaciones sociales, incluso dentro de las tensiones más extremas, aún en el caso de enfrentamientos fratricidas, eran transparentes.

Bibliografía

1. TÁCITO. (2013). *Vida de Agrícola* por la edición de Juan Luis Conde, Madrid: Cátedra.
2. TÁCITO. (1979). *Anales* por la edición de José L. Moralejo, Madrid: Gredos.
3. TÁCITO. (2006). *Historias* por la edición de Juan Luis Conde, Madrid: Cátedra.

Bibliografía secundaria

4. ADAM, T. (1970), *Clementia Principis. Der Einfluss hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca* (= *Kieler Historische Studien 11*), Stuttgart.
5. COVA, P. V. (1978), *Lo stoico imperfetto. Un'immagine minore dell'uomo nella letteratura latina del principato*, Napoli: Napoletana.
6. GEORGE, D. B. (1991), “Lucan’s Cato and Stoic Attitudes to the Republic”, en *Classical Antiquity* 10, pp. 237-258.
7. GRIFFIN, M. (1976); “Seneca on Cato’s Politics”, en *Seneca. A Philosopher in Politics*, Oxford: Oxford University Press.
8. HÄUSSLER H R (1965), *Tacitus und das historische Bewusstsein*, Heidelberg: Carl Winter.
9. KLINGNER, F. (1965), “Tacitus”, en *Römische Geisteswelt*, Stuttgart: Reclam, pp. 504 - 527.
10. LUCE, T. J. (1986), “Tacitus’ Conception of Historical Change: The Problem of Discovering the Historian’s Opinions”, en I. Moxon, J. Smart, A. J. Woodman, *Past Perspectives. Studies in the Greek and Roman Historians*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 143 – 157.
11. MACMULLEN, R. (1975), *Enemies of the Roman Order*, Cambridge: Cambridge University Press.
12. MERLIN, A. (1906), *Les revers monétaires de l’empereur Nerva*, Paris.
13. MORFORD, M. (1991), “How Tacitus Defined Liberty”, en *ANRW* II, 33, pp. 3420 – 3450.
14. PARATORE E. (1982, 2ª ed.), *Tacito*, Roma: Edizioni dell’Ateneo.
15. ROBERTS, M. (1988), “The Revolt of Boudicca (Tacitus, *Annals* 14, 29-30) and the Assertion of *Libertas* in Neronian Rome”, en *The American Journal of Philology* 109/1, pp. 118-132.
16. SLOTERDIJK, P. (1989), *Crítica de la razón cínica*, Madrid: Taurus.

17. SYME, R. (1958), *Tacitus*. 2 vols., Oxford: Clarendon Press.
18. _____ (1970), *Ten Studies in Tacitus*, Oxford, 1970: Clarendon Press.
19. TALBERT, R. J. A. (1984), *The Senate of Imperial Rome*, Princeton: Princeton University Press.
20. VIELBERG, M. (1987), *Pflichten, Werte, Ideale. Eine Untersuchung zu den Wertvorstellungen des Tacitus (= Hermes Einzelschriften 52)*, Stuttgart.
21. WALKER, B. (1952), *The Annals of Tacitus. A Study in the Writing of History*, Manchester: Manchester University Press.
22. _____ (1963), “Tacitus and Seneca”, en *Greece & Rome* 10/2, pp. 98-110.
23. WICKERT, L. (1974), “Neue Forschungen zum römischen Principat”, *ANRW* II, 1, pp. 3 – 76.
24. WIRSZUBSKI, (1950) *Libertas as a Political Idea during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge: Cambridge University Press.
25. WISTRAND, E. (1979), “The Stoic Opposition to the Principate”, en *Studi Classice* 18, pp. 93-101.
26. ŽIŽEK, S. (2003), *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires: Siglo XXI.



El pintor ausente: premisas ideológicas en los retratos de Tácito*

The Absent Painter: Ideological Premises in Tacitus portraits

Juan Luis Conde**
jlconde@filol.ucm.es

DOI: <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.31278>

Resumen: A partir de una interpretación de la serie titulada *La condition humaine*, de René Magritte, de la que se subraya una advertencia anti-realista en la representación de la naturaleza, se propone un análisis de tres retratos de emperadores en la obra de Cornelio Tácito: los de Galba, Tiberio y Augusto. Estos retratos poseen como característica común el hecho de referirse a personalidades con una dificultad particular para ser representados en la forma estática y unívoca que exigía el subgénero. El artículo analiza el tamiz retórico e ideológico que emplea el artista para obtenerla. En contrapartida se sugiere la idea de una circularidad en la apropiación del legado ideológico, dentro de la cual son las formas ideadas por los literatos para construir personajes las que han moldeado históricamente la representación social de la personalidad.

Palabras clave: Tácito; Magritte; retrato literario; retórica; ideología.

Abstract: An interpretation of René Magritte's series *La condition humaine* underlines its anti-realistic warning. On that analogical basis, an approach to three of Cornelius Tacitus' portraits of emperors is provided, namely those of Galba, Tiberius, and Augustus. A common feature in these personalities is their particular difficulty to be represented in the static and univocal way required by literary portrait. The paper analyzes the rhetorical and ideological devices used by the artist to tackle that goal. As a counterpart, a circularity in the appropriation of ideological legacies is suggested, according to which forms that were designed by writers to describe characters in their works have historically moulded social representations of personality.

Keywords: Tacitus; René Magritte; literary portrait; rhetoric; ideology.

* El artículo se ha elaborado en el marco del proyecto de investigación *Las Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FFI2013-41410-P), financiado por el MINECO del Gobierno de España. Una versión del texto fue presentada el 18/03/2015 en el seminario "Apropiaciones modernas de la historiografía imperial romana" en la Facultad de Filosofía de la UCM.

** Juan Luis Conde es profesor titular de Filología Latina en la Universidad Complutense de Madrid.



La condition humaine, de René Magritte (1933).

1.- *La condición humana*: la representación y lo representado

Al principio creí que sólo existía un óleo del pintor belga René Magritte (1898-1967) titulado *La condition humaine*, el que se conserva en la Galería Nacional de Arte de Washington y que pintó en 1933, el mismo año en que André Malraux publicaba la famosa novela de ese título, vinculada inevitablemente al existencialismo. El cuadro de Magritte posee, sin embargo, una naturaleza bastante difícil de conectar con los escenarios y los desgarrados conflictos que Malraux desmenuza sobre el fondo de las guerras chinas del Kuomintang. Frente a la ventana abierta, reposando en su caballete, un lienzo reproduce el plácido, casi bucólico, paisaje exterior. La posición de la tela es muy intencionada. Al primer golpe de vista puede incluso pasar desapercibida (el caballete *parece* desnudo y, en cierto modo, "decapitado"; la pinza superior *parece* una rara mariposa o un ave sobrevolando el paisaje; el lomo del lienzo *parece* una línea vertical inexplicable, o acaso un poste de la luz). Cuando finalmente se repara en la pintura, tal como se presenta al espectador, superpuesta al paisaje, nos permite completar éste, en cierto modo adivinarlo: como la pieza de un rompecabezas sobre su plantilla, nos revela lo que oculta. No resulta, en cambio, muy evidente la razón del título que le puso Magritte al trabajo. ¿*La condición humana*? Si algo falta en la representación es precisamente la figura humana, aunque obviamente su vestigio esté allí. Sin marco, el lienzo parece recién pintado. Se diría que su autor, el pintor ficticio, ha abandonado la obra acabada y, satisfecho con el resultado, ha salido del cuarto que le sirve de observatorio y estudio; ese momento es el que el pintor real aprovecha para captar la escena. En cierto modo, lo que capta es precisamente la ausencia del pintor ficticio.

Un día descubrí que, en realidad, había varios óleos diferentes de Magritte con ese mismo título, *La condition humaine*. Lo que se había iniciado como un diálogo artístico y quizá filosófico con Malraux, no poco irónico en cualquier caso, se convirtió a lo largo del tiempo en una serie. Todas las versiones de esta serie desarrollan la misma idea que podría describirse, si se me permite decirlo así, como un retrato del *umbral*, de la separación y también de la transición entre un *dentro* y un *fuera*. Pero, por otro lado, exhiben entre sí diferencias sutiles. Cambia la geografía del paisaje y cambia el observatorio desde el que lo contempla y pinta el pintor ficticio. En cualquiera de sus versiones, *La condición humana* es un cuadro metapictórico: un cuadro con un cuadro dentro (digamos que, a esos efectos, como *Las Meninas*). No cabe duda de que, con la serie, Magritte se permite una reflexión sobre su propio oficio, da forma a una idea que, a juzgar por las modificaciones sucesivas del proyecto, se ha ido desarrollando en ciertos aspectos. Como metapintura, la serie ofrece un juego de apariencias. Para quien se fija en el cuadro ficticio, la propuesta de Magritte podría parecer una apología radical del realismo. Si el espectador es ingenuo, podría estar tentado a creer que el pintor belga invita, en cierto modo, a aplaudir al pintor ausente, cuyo trabajo se superpone al paisaje real reproduciendo "lo que ve" con absoluta precisión y

exactitud¹. Más todavía que representarla, que ser copia o "fiel reflejo" suyo, el cuadro ficticio *transparenta* la naturaleza: es, a su vez, una auténtica ventana dentro de la ventana.

Sin embargo, para quien aprecie el mecanismo paradójico y esté familiarizado con la habitual y admirable capacidad de conceptualización del pintor, con su conocida obsesión por las ventanas y lo que el mismo denomina la "perfidia de las imágenes", parecerá más correcto pensar que lo que René Magritte propone al espectador del cuadro con el cuadro dentro debería entenderse justo al revés: quizá demasiado sospechosamente, *es el paisaje exterior el que se ajusta a su representación como un guante*. El paisaje exterior, viene a decirnos el pintor real, no *es* la realidad: la representa, pero no deja de ser, también él, pintura. Magritte denuncia la ilusión, la cualidad de *signo* (sucedáneo, *Ersatz* o símbolo substitutivo) que tiene la forma plástica, de modo comparable a como sucede en esa otra célebre tela *Ceci n'est pas une pipe*: por mucho que pretenda representar de forma realista a una pipa de fumar, la pipa que vemos es una representación, no una pipa, efectivamente. Como la pipa, el paisaje de *La condición humana* es en sí mismo "irreal" o, más exactamente, es una forma paisajística: un paisaje pasado por la idea, idealizado, ideologizado. A la vez que lo interioriza ("mete" el paisaje *dentro* de la casa, del dominio humano), el artista ausente no pinta el objeto de su visión: si tiene buen pulso, pinta la visión misma de su objeto. El pintor no "pinta lo que ve" -viene a decir Magritte-, sino que, a la inversa, "ve lo que pinta". Cultura crea a natura, y no al revés. Es, en suma, la mirada artística del pintor, su cultura, la que proyecta sobre la naturaleza una determinada "manera de ver", y no lo contrario. Cuando, a través de su copia, creemos estar viendo la realidad objetiva, *en realidad* estamos viendo la subjetividad de su propia mente. Si esto es así, entonces podemos conjeturar un sistema de correlaciones: el pintor ausente del cuadro de René Magritte es alegoría de la intelección humana. Si *fuera* es la realidad, *dentro*, la percepción: la ventana es el ojo; la habitación, el cerebro; el cuadro dentro del cuadro, una representación mental.

Extrapolar la idea de Magritte más allá de lo meramente pictórico hasta lo literario no es una idea novedosa (puede encontrarse formulada de uno u otro modo en Cassirer o en Auerbach), pero entiendo que la reflexión que el artista belga nos ofrece al respecto desde la pintura merece ser destacada. El propio término "retrato", que conserva un claro matiz pictórico, nos facilita el salto. Como el pictórico, el retrato literario trata de plasmar una forma ciertamente particular de la naturaleza: la naturaleza humana. Por lo demás, respecto a la idoneidad de su transposición al retrato literario cultivado por la historiografía antigua, ya hace

¹ Podría alegarse que, más que un aplauso, es una crítica a una técnica realista que intenta competir con la fotografía – pero tanto apología como crítica partirían del supuesto de que se trata de realismo.

casi medio siglo escribía Michel Rambaud: "Así, estos retratos son documentos de un valor excepcional, no ya sobre los héroes del pasado sino sobre los propios retratistas"².

2.- Retratos de emperadores en Tácito: una foto fija del movimiento

¿Qué era técnicamente el retrato del que se servían los historiadores? "Una especie de sumario de la vida entera que hace las veces de discurso fúnebre", dice Séneca el Rétor en un pasaje en el que también nos informa del uso creciente del retrato en la historiografía de la antigüedad grecolatina:

Quotiens magni alicuius uiri mors ab historicis narrata est, totiens fere consummatio totius uitae et quasi funebris laudatio redditur. Hoc, semel aut iterum a Thucydide factum, item in paucissimis usurpatum a Sallustio, T. Liuius benignius omnibus magnis uiris praestitit; sequentes historici multo id effusius fecerunt³

Esa tendencia de uso creciente del retrato literario que advertía Séneca no haría más que desarrollarse y consolidarse con posterioridad a su testimonio. En el siglo IV, Amiano Marcelino, el último gran historiador de Roma, empleará de forma metódica, meticulosa y casi protocolaria el retrato después de relatar la muerte de los sucesivos emperadores de los que se ocupa. Hay una cierta lógica en ese empleo progresivo del retrato en la historiografía romana⁴ que no depende de la arbitrariedad de los autores: la historiografía imperial cambiará de protagonista esencial con respecto al período político que le precede. Si durante la época republicana el protagonista, literal o figuradamente, por sinécdoque o por antonomasia, es un personaje colectivo, el *populus* en su conjunto (que obliga a los autores a dedicar un trabajo descriptivo de tipo etno-ideológico centrado en las razones por las que el pueblo de Roma era superior o tenía mejores justificaciones que otros), el nuevo régimen imperial trae a primer plano al personaje individual. A partir de ahora el gran protagonista de la historia de Roma ya no es el pueblo, sino el *princeps*. Obligado por su materia y por su propia concepción personalista de la nueva historia Tácito deberá poner a punto un particular análisis psicológico, sobre el que ya he escrito en otra parte⁵. Una pieza

² Cf. Rambaud p. 418: "Ainsi, ces portraits sont-ils des documents d'une valeur exceptionnelle, non pas tant sur les héros du passé mais sur les portraitistes eux-mêmes." (La traducción es mía, como el resto de las traducciones en este artículo salvo que se indique lo contrario).

³ [Cada vez que los historiadores han narrado la muerte de algún varón extraordinario, ofrecen una especie de sumario de su vida entera que hace las veces de discurso fúnebre. Esto lo hizo Tucídides una o dos veces y Salustio lo empleó en muy pocos casos. Tito Livio distinguió a todos los grandes con más generosidad y los historiadores posteriores lo hicieron todavía con mayor frecuencia.] (Sen., suas. 6,21)

⁴ Al respecto sigue siendo una referencia ineludible el trabajo citado de Michel Rambaud.

⁵ Cf. Conde 2006 pp. 27-32.

fundamental de ese ejercicio psico-ideológico, y de sus fundamentos culturales, puede observarse en los retratos de los emperadores.

La posición del retrato en la narración, casi siempre al final de la vida del personaje, respondía a su función de condensar, como un epitafio, un juicio definitivo sobre el difunto. Se trata, desde luego, de un juicio ético y también una especie de "juicio final", puesto que, en manos del historiador y en un mundo sin más allá, el sentido histórico del personaje hace las veces de una sentencia definitiva. Los romanos poseían un correlato plástico de enorme importancia cultural: la *imago*, el busto de los antepasados, una pieza clave en la devoción doméstica⁶. El retrato literario debía ser, si se quiere, un busto *interior* del personaje, un vaciado de su alma, de su "verdadero carácter" (en el sentido que veremos más adelante en Tiberio), con entidad suficiente para permanecer en la memoria y proponer una visión estática de lo que el movimiento y la agitación de la vida hubieran podido encubrir o disimular. Para dotarlo de estabilidad, de manera semejante a como los embalsamadores egipcios sometían el cadáver de los faraones a un tratamiento químico destinado a dotarlos de eternidad, había que someterlo a un tratamiento de idealización, de ideologización. Había que simplificar, exagerar, subrayar rasgos: en suma, se le aplicaba un tratamiento *retórico*. Para ello, los autores procedían conforme a ciertas prescripciones (por ejemplo, debía incluirse su origen familiar y otros datos de su fortuna física y social), pero el buen retrato no *dice* de su personaje, no es predicativo: antes bien, lo *construye*, es constitutivo. El resultado de esa construcción descansa en un doble correlato objetivo: el que se establece, por un lado, entre su muerte y su vida y, por otro, entre el sentido que se construye (es decir, el juicio final sobre el ego concernido) y la retórica que lo construye, y que hace las veces de psicología en un mundo en que el conocimiento científico no se ha emancipado del literario, para bien y para mal.⁷ Veremos a continuación el tratamiento que aplica Tácito a personajes que planteaban problemas particulares para sacar de ellos una imagen estática y definitiva, emperadores cuyo retrato era especialmente complicado... por su resistencia, diríamos, a posar quietos. El "arte" se constituye así en prueba fundamental del historiador.

⁶ V. Rambaud pp. 418-423

⁷ En la Antigüedad, conocimiento es igual a conocimiento literario: no hay emancipación de la ciencia y, en consecuencia, lo psicológico y lo retórico se entrelazan sin posible distinción. Si uno analiza la descripción de emociones (el amor pasional en Catulo, el entusiasmo del espectador en Horacio, el espanto en Lucrecio o la furia en Séneca) se da cuenta de que la enumeración de sus respectivos síntomas es casi intercambiable.

2.1 Cómo enfocar lo inestable: el retrato de Galba (Tácito artista)

La forma de la muerte poseía un interés clave para los romanos: como hemos dicho, la relación entre el personaje y su muerte se transformaba en correlato objetivo de su vida. Normalmente era una instantánea elaborada en la agonía: eso solía transformar el asunto en una cruda alternativa entre lo sublime y lo grotesco. Las últimas palabras poseían el valor de un documento: en ese momento se veía al agonizante dotado de una libertad sin condiciones y, una vez que había perdido ya cualquier razón para el miedo o la ambición, su mensaje sólo podía ser sincero y esclarecedor. Si estas palabras no podían reportarse⁸, el historiador debía buscar en el escenario los datos precisos para ilustrar literariamente esa instantánea. Tomemos el caso del sucesor de Nerón, el malhadado Galba, cuyo final se narra en el primer libro de las *Historias*. En su caso, las distintas versiones sobre esas palabras se han anticipado al capítulo 41, integrándose en el relato lineal de su violenta muerte, a principios del año 69, a manos de los soldados amotinados. En el proceso, el emperador derrocado fue decapitado y brutalmente mutilado. Su retrato se ofrece al final de los sangrientos sucesos de aquella jornada:

Galbae corpus diu neglectum et licentia tenebrarum plurimis ludibriis uexatum dispensator Argius e prioribus seruis humili sepultura in priuatis eius hortis contexit. caput per lixas calonesque suffixum laceratumque ante Patrobii tumulum (libertus is Neronis punitus a Galba fuerat) postera demum die repertum et cremato iam corpori admixtum est. hunc exitum habuit Seruius Galba, tribus et septuaginta annis quinque principes prospera fortuna emensus et alieno imperio felicior quam suo. uetus in familia nobilitas, magnae opes: ipsi medium ingenium, magis extra uitia quam cum uirtutibus. famae nec incuriosus nec uenditator; pecuniae alienae non adpetens, suae parcus, publicae avarus; amicorum libertorumque, ubi in bonos incidisset, sine reprehensione patiens, si mali forent, usque ad culpam ignarus. sed claritas natalium et metus temporum obtentui, ut, quod segnitia erat, sapientia uocaretur. dum uigebat aetas militari laude apud Germanias floruit. pro consule Africam moderate, iam senior citeriorem Hispaniam pari iustitia continuit, maior priuato uisus dum priuatus fuit, et omnium consensu capax imperii nisi imperasset⁹.

⁸ Es célebre el caso de Lucio Anneo Séneca, cuyas últimas palabras debían ser tan conocidas que Tácito se excusó de recordarlas: en consecuencia, las perdimos para siempre.

⁹ [Al cadáver de Galba, que había quedado abandonado y en ese tiempo había sufrido todo tipo de vejaciones al amparo de la oscuridad, el mayordomo Argio, uno de sus siervos más antiguos, rindió humilde sepelio en el jardín particular del difunto. La cabeza, ensartada y desfigurada por las zarpas de cantineros y palafreneros, fue hallada al día siguiente ante del túmulo de Patrobio (un liberto de Nerón a quien Galba había condenado), y restituida al cuerpo ya incinerado. Ése fue el final de Servio Galba. Durante setenta y tres años había sobrevivido a cinco príncipes siempre con éxito –un hombre más afortunado cuando mandaron otros que cuando él mismo tuvo el poder. Su familia era de antiguo abolengo, muy rica: él tenía un talento mediocre, y su

En el retrato de Galba, Tácito cumple escrupulosamente con la preceptiva retórica. Puesto que ha de informar de la edad que tenía a la hora de su muerte, así lo hace: setenta y tres años. Era, pues, un hombre viejo, demasiado viejo para su tarea, superado por las circunstancias y, por eso mismo, condenado a cometer error tras error (nótense la ironía y la paradoja: "había sobrevivido a cinco príncipes siempre con éxito - un hombre más afortunado cuando mandaron otros que cuando él mismo tuvo el poder"). Galba fue un emperador efímero, que se mantuvo escasamente medio año en ese puesto. Tácito lo presenta en las *Historias* como un emperador desacompañado, que no se correspondía con los tiempos. Su final, patético, degradado y *escindido*¹⁰ produce una imagen dantesca de los *desajustes* del personaje —y no deja de tener interés respecto a su personalidad el que, ni siquiera en lo tocante a sus últimas palabras pueda ofrecerse un relato unívoco. El juicio histórico (Galba era un héroe de medias tintas, un personaje anacrónico, con el pie cambiado respecto a su propio tiempo) se encuentra cuidadosamente reproducido a escala formal. A través de esa correlación entre sentido y procedimientos podemos apreciar la calidad del Tácito artista. Todo un arsenal de recursos retóricos se pone en funcionamiento al servicio de esa idea de base: litotes y contraposiciones para esbozar su precario equilibrio en relación con la fama (*nec incuriosus nec venditator*); nuevas atenuaciones y gradaciones para llevar al lector, paso a paso, de la aprobación a la desaprobación sobre su actitud con el dinero (*non adpetens, ... parcus, ... avarus*); comparaciones, nunca afirmaciones sin contraste, siempre territorios intermedios para el juicio moral e intelectual, basado en la contraposición *virtus/uitium* (*medium ingenium, magis extra uitia quam cum uirtutibus*). Galba no era ni una cosa ni su contraria: lo que en él parecía virtud se convertía en defecto si cambiaba de beneficiario (como sucedía con sus amigos).

Después de describir de este modo la personalidad de Servio Galba, en la parte final de su retrato (*sed*) Tácito trata de explicar cómo fue posible que un individuo tan inadecuado llegara a ser entronizado como emperador en Roma. Se vuelve así hacia las circunstancias que velaban (*obtentui*) o enturbiaban la visión de sus coetáneos. En primer lugar apunta directamente a uno de los grandes puntos ciegos de la Antigüedad greco-romana, que justifica la acuñación de términos como "aristócrata" u "optimata", y que sigue vivo en el clasismo de la modernidad: la excelencia social (*claritas natalium*) se confunde con la excelencia moral. La

moral se mantuvo más bien al margen de los vicios que dentro de la virtud. Ni descuidó ni traficó con la fama. No codició el dinero ajeno; con el suyo fue parco, con el público, avaro. Condescendía sin límite con sus amigos y libertos cuando daba con buena gente; si resultaban malvados, ignoraba su conducta hasta la complicidad. Pero su ilustre cuna y el miedo en que se vivía indujeron a tomar por sabiduría lo que en realidad era desidia. Mientras sus fuerzas le asistieron, cosechó gloria militar en Germania. Gobernó África con moderación y, ya entrado en años, Hispania Citerior con equidad comparable: mientras sólo fue un particular pareció más que un particular, y todo el mundo lo hubiese considerado un emperador idóneo si no hubiese llegado a serlo.] (*Historias* 1, 49; ed. Wellesley)

¹⁰ Suetonio coincide con Tácito en el rescate y entierro de su cadáver.

naturaleza real de Galba, ya de por sí borrosa, resultaba además desenfocada por efecto de ese cliché ideológico, de ese ideograma, al que había que sumar un factor estrictamente coyuntural y de carácter socio-psicológico, el miedo colectivo. Ambos factores combinados inducían al observador a hacerse un juicio equivocado sobre su incompetencia (*quod segnitia erat, sapientia uocaretur*¹¹), una percepción errónea que ya se producía cuando era un súbdito (*maior uisus*) y cuya magnitud y consecuencias quedan inmortalizadas para siempre en esa monumental paradoja final a propósito de sus cargos y méritos: "todo el mundo lo hubiese considerado un emperador idóneo si no hubiese llegado a serlo" (*omnium consensu capax imperii nisi imperasset*).

2.2 La naturaleza del cambio: el carácter de Tiberio (Tácito psicólogo)

Gracias a su arte, Tácito consigue dotar de estabilidad representativa a una figura a la que caracteriza por su inestabilidad, bailando en una posición desequilibrada e incómoda, como una silla coja, a horcajadas de la historia. Pero también supone un desafío conciliar con una imagen final, estática y única la experiencia de la evolución y el cambio a lo largo de una biografía. Veamos las líneas finales del retrato de Tiberio:

morum quoque tempora illi diuersa: egregium uita famaue quoad priuatus uel in imperiis sub Augusto fuit; occultum ac subdolum fingendis uirtutibus donec Germanicus ac Drusus superfuere; idem inter bona malaue mixtus incolumi matre; intestabilis saeuitia sed obtectis libidinibus dum Seianum dilexit timuitue: postremo in scelera simul ac dedecora prorupit postquam remoto pudore et metu suo tantum **ingenio**¹² utebatur¹³.

Ni que decir tiene, Tácito dista mucho de aceptar personalidades complejas a la manera freudiana y, en su lugar, parece compartir con otros pensadores de la Antigüedad la noción de que la personalidad de los individuos es una y sólo una. Según R. M. Ogilvie, la psicología de los romanos

¹¹ He denominado en otra parte "traducción interna" a ese mecanismo de crítica semántica, cuyos antecedentes se remontan al libro tercero de Tucídides y que fuera recogido en Roma por Salustio: cf. Conde 2010 pp. 178-9 y Conde 2008 pp. 209-213.

¹² Sobre el sentido de la última frase *suo tantum ingenio utebatur*, Woodman (pp. 197-205) argumenta que *ingenium* en este pasaje no tiene nada que ver con el carácter ("nothing to do with character at all"). Otros concuerdan con mi lectura: v. Martin pp. 199-202, Pelling 1997 pp. 122-3 (nota 25) y de nuevo Pelling 2009 p. 165 y nota 48.

¹³ También su comportamiento varió con los tiempos: bajo Augusto, en tanto fue un particular o en sus misiones militares, su vida y su fama fueron ejemplares; hasta que desaparecieron Germánico y Druso, taimado y falso, aparentó ser virtuoso; durante el tiempo que su madre conservó sus facultades, se mantuvo a caballo del bien y del mal; mientras quiso o temió a Sejano, su crueldad fue abominable pero ocultó sus bajas pasiones. Al final se entregó sin reservas tanto al crimen como a la depravación una vez que, perdido el pudor y el miedo, hizo caso sólo a su verdadero carácter (Anales 6, 5; ed. Fisher, trad. y subrayados míos)

Se basaba en la presunción de que el carácter de una persona es algo fijo¹⁴, algo que se le ha dado al nacer. Nada podía alterar en lo fundamental ese carácter o las acciones que de él se derivaran. En el mejor de los casos, una persona se podría ver obligada a actuar contra su verdadera inclinación natural (*suum ingenium*), pero nunca constituiría un cambio radical de carácter. Ésta es la única explicación de, por ejemplo, las aparentes digresiones de los discursos de Cicerón. Nos habla de la buena conducta de Celio en otras ocasiones (lo cual no tiene relación con la acusación en cuestión) para convencer al jurado de que habría sido "al margen de su carácter" (y, por lo tanto, imposible) que Celio hubiera sido el autor de lo que se le acusaba. Igualmente Tácito no podía concebir que el carácter de Tiberio pudiera haberse deteriorado: si moría como un tirano, tendría que haber sido siempre un tirano (*Anales* VI,51.6) y cualquier apariencia de lo contrario sería un mero pretexto. (Ogilvie p. 30; trad. Álvaro Cabezas)

De este modo, si a lo largo de la vida de Tiberio han podido observarse discrepancias éstas sólo se deben a disimulo o represión del auténtico y verdadero carácter, inalterable de la cuna a la sepultura. No hay cambio posible de la personalidad, sino, a lo sumo, el paulatino *desenmascaramiento* de un impostor. El pasaje nos permite, de paso, subrayar la oposición psicológica fundamental *mores/ingenium*, "comportamiento" y "carácter" - lo aparente y lo oculto, el disfraz y la realidad, lo variable y lo permanente.

Por otro lado, Tácito no es precisamente un optimista. Parte de un principio antropológico que podríamos calificar de anti-rousseauiano y que, como se ha hecho notar, rescataría siglos más tarde el mismísimo Maquiavelo: el ser humano no es ingenuamente bueno y susceptible de verse corrompido por la sociedad, sino, más bien al contrario, el individuo es intrínsecamente malvado y sólo el freno social puede hacerle actuar con bondad. Finalmente, el desenmascaramiento de la maldad se produce a lo largo de un proceso que acentúa sus perfiles conforme pasa el tiempo y van desapareciendo las "bridas" sociales que sujetan y controlan su auténtico ser. Libre de ellas, la personalidad terminará desbocándose. La construcción del personaje resulta sí de una lucha permanente entre la tendencia de la libertad o espontaneidad del individuo a manifestarse y el esfuerzo social por controlarlo¹⁵. En los *Anales* encontramos otro claro ejemplo de este planteamiento, aunque su exposición no se encuentra condensada en su retrato final: se trata de la evolución de Nerón en el poder. Igual que Tiberio, el último de los Julio-Claudios evoluciona gradualmente hacia su verdadero y malvado ser: actuó de una forma tolerable en tanto vivió su madre, a quien le unía un respeto poco natural. Es el famoso *quinqüennium neronianum*. Hasta que la asesinó, en el año 59, podría decirse que las máculas de su reinado ilustran más bien la

¹⁴ Cf. Juvenal XIII, 239-240: *ad mores natura recurrit/damnatos fixa et mutari nescia*.

¹⁵ Ese profundo conflicto podría servir, en realidad, de eje constructivo de *todos* los personajes literarios a manos de los escritores, aunque no pueda plantearlo aquí más que como una risueña hipótesis.

conciencia ideológica de sus aristocráticos críticos de la época y dejarían más que indiferente a algún burgués contemporáneo (organización de juegos y poco más). El segundo freno desaparece en el año 62 y, como no podía ser de otro modo, coincide con el asesinato de Burro y la caída en desgracia de Séneca. También con la salida a escena de Ofonio Tigelino, sustituto de Burro al frente del pretorio. En ese momento concluye lo que S. I. Kovaliov denomina la "era liberal" con respecto al auténtico enemigo de Nerón, real o ficticio: el Senado y sus componentes, la nobleza senatorial. El delito de lesa majestad recobra toda su siniestra vigencia y los delatores multiplican su trabajo. El monstruo se manifiesta por fin sin restricciones. La recurrencia de esa idea en el retrato de Tiberio nos permite comprender que no nos hayamos tanto ante representaciones objetivas cuanto ante un mecanismo explicativo: *la técnica para retratar a un personaje negativo*.

Se recomienda leer la fábula de "Las ranas buscando rey" de Fedro (I,2) para entender la idea, bien poco halagadora, que la tradición aristocrática romana de los siglos I y II nos ha legado del sucesor de Augusto: en el subtexto, Tiberio es el tarugo que les arroja Júpiter del cielo. La parte final del retrato de Tiberio, que hemos citado, condensa el tema de la "apariencia" evolutiva para marcar los pasos del reconocimiento. Conforme el personaje se despoja de las bridas sociales que le impelen al disimulo se va configurando, como en un revelado, su auténtica imagen. No hay, pues, verdadero "cambio", sino progresivo desvelamiento. Como en el caso de Nerón, las sucesivas referencias históricas son hitos en el despojamiento o liberación de los frenos, de las "razones de la máscara". En el caso de Tiberio lo que se revela son la crueldad y la perversión sexual, que se desatan totalmente por ese orden.

El origen de estas ideas psico-ideológicas habrá de ponerse en relación con otras convenciones ancladas profundamente en la ideología antigua: me refiero a la creencia en la degeneración progresiva o el énfasis en la contraposición entre apariencia y realidad. La idea de una degeneración progresiva de los emperadores es la regla¹⁶ y podría rastrearse también en otros contextos literarios, contemporáneos o no. Hay, por ejemplo, un aire de familia entre la degradación de los emperadores romanos y la justificación de la conducta tardía de un Teseo, odiado por sus compatriotas, tal como la presenta Plutarco, un contemporáneo estricto de Tácito. Pero, si no parece una idea exclusiva de Tácito, ¿a qué ámbito ideológico pertenece? ¿No es más que un tópico coetáneo? Al hacernos estas preguntas, nos encontramos persiguiendo activamente la historia de una idea. La convicción de que la vejez implica una decrepitud también moral, que la

¹⁶ Cf. la excepcionalidad de Vespasiano (*Hist.* I, 50): *solusque omnium ante se principum in melius mutatus est*. [sólo él, de todos los príncipes que le precedieron, cambió para mejor]. Amiano Marcelino aportará también un excepcional cambio para bien: el "desenterramiento" progresivo del lado bueno de Juliano.

longevidad humana es un viaje hacia la maldad, tiene aspecto de haber sido antigua y asentada entre los griegos: ya en el siglo VII a. C. Mimnermo de Colofón escribía (1D): γῆρας, ὃ τ' αἰσχρὸν ὁμῶς καὶ κακὸν ἄνδρα τιθεῖ ["la vejez, que hace al hombre feo y malo a la par", trad. Ferraté ¹⁷]. No me resulta sencillo aportar más pruebas de lo que me sugiere mi larga experiencia de lecturas greco-latinas, pero alegaré que, en el andamiaje ideológico, es más difícil detectar lo que se da por supuesto y rara vez se formula expresamente (lo consolidado, lo que el escritor cree compartir sin rodeos con sus lectores) que lo que se predica y por tanto se repite, las nuevas ideas que se pretenden difundir.

Por su parte, no hará falta insistir en ello, la contraposición entre apariencia y realidad pertenece al núcleo duro del debate antiguo sobre el conocimiento, ya se trate de las discusiones sobre la naturaleza física a la manera de un Lucrecio como en lo relativo a la descripción de la naturaleza humana, de la personalidad. Como es bien sabido, en el *Banquete* platónico, un diálogo destinado a "construir" al personaje Sócrates a través de un juego casi esotérico de correlaciones y paradojas, Alcibiades, que irrumpe en escena para aportar las claves de lectura tanto de la obra como del propio Sócrates-personaje, presenta al feo y desaliñado maestro con un símil ("sileno con un dios dentro") cuyo significado subraya, precisamente, la necesidad de mirar más allá de la apariencia, de preparar la vista para revelar la realidad en lo oculto.

2.3. Relativismo y pluralidad: el juicio sobre Augusto (Tácito historiador)

Augusto es un caso de especial dificultad en la visión y, por tanto, en la representación del objeto, que nos permite observar mejor que otros la subjetividad y los recursos del "pintor ausente"¹⁸. El retrato del hombre que inaugura el sistema dinástico en Roma demuestra un sentido superior del personaje. Sus dimensiones sugieren al historiador introducir una reflexión sobre el juicio mismo y su dificultad: para ello sustituye la voz del narrador por voces externas¹⁹. Tácito introduce así los puntos de vista alternativos, y al hacerlo, los construye, aportando un cuadro difícilmente superable de visión múltiple. Hemos preparado una presentación ad hoc del pasaje para enfatizar la organización que el historiador impone a su material:

¹⁷ Cf. Ferraté pp. 60-61. Sin embargo, la lectura del verso y su sentido son disputados: cf. Fränkel p. 203 y n. 19 (leyendo καλόν en lugar de κακόν) y García Gual p. 36: "la vejez, que a un tiempo feo y débil deja al hombre", interpretando κακόν en un sentido diferente.

¹⁸ Con su particular solución, Tácito inaugura un tópos historiográfico. En *Las ideologías del clasicismo* Luciano Canfora habla de Augusto como de una piedra de toque especialmente adecuada para detectar la ideología del historiador: los de "derechas" lo elogian, los de "izquierdas" lo critican. Véase por ejemplo p. 203 sobre la posición particular de Ronald Syme.

¹⁹ Cf. Pelling 2009.

[1,9] Multus hinc ipso de Augusto sermo,

A) **plerisque** uana mirantibus: quod idem dies accepti quondam imperii princeps et uitae supremus, quod Nolae in domo et cubiculo, in quo pater eius Octavius, uitam finiisset. numerus etiam consulatum celebrabatur, quo Valerium Coruum et C. Marium simul aequauerat, continuata per septem et triginta annos tribunicia potestas, nomen imperatoris semel atque uicies partum aliaque honorum multiplicata aut noua.

B) at apud **prudētis** uita eius uarie extollebatur arguebaturque.

B1) **hi** pietate erga parentem et necessitudine rei publicae, in qua nullus tunc legibus locus, ad arma ciuilia actum, quae neque parari possent neque haberi per bonas artis. multa Antonio, dum interfectores patris ulcisceretur, multa Lepido concessisse. postquam hic socordia senuerit, ille per libidines pessum datus sit, non aliud discordantis patriae remedium fuisse quam <ut> ab uo regeretur. non regno tamen neque dictatura, sed principis nomine constitutam rem publicam; mari Oceano aut amnibus longinquis saeptum imperium; legiones prouincias classis, cuncta inter se conexas; ius apud ciuis, modestiam apud socios; urbem ipsam magnifico ornatu; pauca admodum ui tractata quo ceteris quies esset.

[1,10] B2) **Dicebatur contra**: pietatem erga parentem et tempora rei publicae obtentui sumpta: ceterum cupidine dominandi concitos per largitionem ueteranos, paratum ab adolescente priuato exercitum, corruptas consulis legiones, simulatam Pompeianarum gratiam partium; mox ubi decreto patrum fascis et ius praetoris inuaserit, (...) extortum inuito senatu consulatum, armaque quae in Antonium acceperit contra rem publicam uersa; proscriptionem ciuium, diuisiones agrorum ne ipsis quidem qui fecere laudatas. sane Cassii et Brutorum exitus paternis inimicitias datos, quamquam fas sit priuata odia publicis utilitatibus remittere: sed Pompeium imagine pacis, sed Lepidum specie amicitiae deceptos; post Antonium (...) subdolae adfinitatis poenas morte exsoluisse. pacem sine dubio post haec, uerum cruentam: Lollianas Variasque cladis, interfectos Romae Varrones, Egnatios, Iulios. (...) ne Tiberium quidem caritate aut rei publicae cura successorem adscitum, sed quoniam adrogantiam saeuitiamque eius introsperit, comparatione deterrima sibi gloriam quaesiuisset²⁰.

²⁰ Allí se habló mucho del propio Augusto.

A) La **mayoría**, para admirarse de *frustrerías*: que si la fecha en que había recibido antaño el Imperium y en la que había acabado su vida era la misma; que si el fin le había llegado en Nola, en la misma casa y en el mismo lecho que a su padre Octavio. También se hacían lenguas del número de sus consulados, que igualaba a Valerio Corvo y Gayo Mario; la tribunicia potestad la había ejercido de forma continuada durante treinta y siete años, contaban, el título de emperador se lo habían otorgado veintiuna veces y otros cargos multiplicados o nuevos.

B) Pero entre los **sensatos** se discutía de su vida sin consenso.

B1) Para **unos**, por *lealtad hacia su padre y por compromiso con un Estado* en el que no había lugar para la ley, se había visto empujado a una guerra civil que no podía ni prepararse ni ganarse con buenos modales. Fue muy condescendiente con Antonio con tal de vengarse de los asesinos de su padre, y mucho también con Lépido. Una vez que a éste la flojera le envejeció, y al otro el hedonismo lo dejó aletargado, no había otra cura para una patria dividida que el reinado de un hombre solo. Y no propiamente de un Reino ni de una Dictadura era la constitución, sino de un Principado. El imperio se atrincheró tras el océano y los grandes ríos; las legiones, las provincias, la flota: todo quedó interconectado. El Derecho regía entre los ciudadanos y la prudencia entre los aliados; la propia Capital resplandeció. *Hubo que tratar unas pocas cosas con violencia para que en el resto hubiese calma.*

Es como si, ante la dificultad de la tarea, Tácito hubiese cedido los pinceles al viejo protagonista colectivo de la historiografía, el *populus romanus*, para que fuese él quien retratase al nuevo protagonista individual, el *princeps* —y hubiese personalmente hecho mutis de la escena, convirtiéndose así en un "pintor ausente" *avant la lettre*. Pero ni el sustituto es una masa informe ni actúa sin supervisión. Mediante el arte del discurso indirecto, Tácito divide a los observadores externos en tres grupos para que compongan un tríptico de ese personaje tan elusivo, Augusto. Además, asigna una etiqueta, una categoría a los autores de cada uno de los tres lienzos, que nos predispone a los lectores a valorar la calidad de su representación. Así, la muchedumbre (*plerisque*: A) no juzga; se limita a sentirse fascinada por el poder y, sobre todo, a hacer números. Cálculos, asociaciones de cifras, astrología babilónica. Su asunto es dar sentido a las casualidades. Todo eso son *vana* ("fruslerías") para Tácito. Para quien no conozca el elitismo de Tácito y su desprecio general por las masas, la categorización de B como *prudentes* califica indirectamente esa opinión y la anatemiza como la de los insensatos. Sensatos son quienes, ante el cadáver de Augusto, *hablan de política*. Aunque puedan estar equivocados, los *prudentes* se distinguen de manera diametral del primero de los grupos: son de letras, no de números. Entre la mayoría social reina el consenso en forma de aritmética: sólo en el código de los cuerdos es posible la discrepancia.

Para comprender las razones que utiliza Tácito en su reparto, conviene echar un vistazo a las *Res Gestae Divi Augusti*, ese texto auto-apologético que el príncipe dejó como testamento político. De ese modo, el lector comprenderá que los que hablan de política se dividen entre aquellos a quienes el relato elaborado por la propaganda oficial ha convencido²¹ (B1), y que, por tanto, repiten pieza a pieza ese discurso, y quienes se resisten a él (B2). No puede ofrecerse una visión más antitética del personaje. El discurso de la propaganda se aferra, como no podía ser menos, a los valores también difundidos por la *Eneida* y, por encima de todas, a la noción de *pietas*, convirtiendo en coartada del hijo político de Julio César lo

B2) Se **discrepaba**: la lealtad hacia el padre y las vicisitudes del Estado fueron pretextos. Lo cierto es que, *por ambición de poder*, se granjeó a los veteranos con entregas de dinero; desde la adolescencia se forjó un ejército privado, había corrompido a las legiones de un cónsul y fingido simpatía por el bando pompeyano. Luego, tras usurpar, por decreto del Senado, las fasces y la jurisdicción del pretor (...), le arrancó el consulado contra su voluntad, y las armas que había recibido contra Antonio, las volvió contra el Estado. Las proscripciones de ciudadanos y los repartos de tierras no fueron elogiados ni por quienes los hicieron. Quizá la muerte de Casio y de los Brutos fuera un tributo a las enemistades paternas - aunque no sea pecado subordinar los rencores privados a los intereses públicos; pero a Pompeyo lo engañó con una falsa apariencia de paz, y a Lépido, de alianza. Después, Antonio (...) había pagado con su vida el error de concertarse con un traidor. Al cabo de todo esto hubo paz, sin duda, pero una paz sangrienta. Los desastres de Lolio y de Varo, los asesinatos en Roma de los Varrones, los Egnacios, los Julos. (...) Ni siquiera a Tiberio lo eligió como sucesor por amor o preocupación por el Estado, sino porque había reparado en su soberbia y su crueldad, y esperaba gloria de esa comparación infame. (*Anales* 1, 9-10; ed. Fisher)

²¹ El cómputo de *records* y marcas históricas batidas que exhibe A también se compadece bastante bien con el espíritu de la autobiografía de Augusto.

que era epíteto formular en el de Anquises. Los móviles del *princeps* se sitúan naturalmente en un código épico que explica los comportamientos "de cintura para arriba": como Eneas, Augusto lo hizo todo "por lealtad (*pietate*) hacia su padre y por compromiso con [el] Estado." A continuación sigue la adaptación del lienzo de la historia a ese bastidor de un hombre decente pero comprometido y decidido: ahí está el artificio de una constitución *ex professo*, la del principado, que, sin ser ya republicana, esquivaba escrupulosamente los dos grandes tabúes políticos de la época: la idea servil de la monarquía, *regnum*, y el uso inconstitucional del estado de excepción, *dictatura*; ahí están también el tópico de la *pax romana* o la -por usar un término a la moda- *gentrification* de la Urbe. Al mismo tiempo, Tácito ofrece en boca de este sector de la opinión la que será para siempre justificación favorita de cualquier dictadura: "Hubo que tratar unas pocas cosas con violencia para que en el resto hubiese calma."

En la larga réplica B2 (que es aún más extensa, pero de la que he eliminado pasajes innecesarios para mi presentación) se desmontan uno por uno los argumentos del primer grupo de los "sensatos". Este otro sector de la opinión pública romana no lee ya el fundamento de la acción de Augusto "de cintura para arriba", sino más bien "de cintura para abajo": descartados los motivos heroicos como meras coartadas, la razón fundamental de su comportamiento se sitúa sencillamente en la "ambición de poder" (*cupido dominandi*). Guiado por ella, su camino a la cumbre no fue el de un hombre decente y comprometido, que asume el poder absoluto como un servicio, sino el de un ambicioso entrometido que fue abriéndose paso a base de traición. El mito de la paz augústea se desmantela metódicamente: no la hubo en el exterior y, en el interior, no puede hablarse de otra que no fuera la "paz de los cementerios". El de Augusto fue un régimen sanguinario. La visión que ofrece ese grupo B2 es un lento desenmascaramiento del cinismo a través de todos sus pasos, un tobogán hacia el enfangamiento del nombre de Augusto, apuntalado en ese remoquete final sobre la abyecta elección de Tiberio como sucesor.

No cabe duda de que detrás de cada una de estas opiniones, detrás de ese reparto ideológico, hay un reparto social²² en el cual podemos razonablemente presumir a los beneficiados y a los perjudicados por el nuevo régimen. Hay una obvia geometría en la planificación retórica del texto: conforme avanzan las opiniones, se asciende en la jerarquía social. Si no sería difícil asignar la opinión A a los sectores populares o plebeyos, al grupo B1 deberían pertenecer en lo esencial los miembros del orden ecuestre, los *homines novi* extra-romanos y provinciales y, en definitiva, todos aquellos que carecían del pedigrí que permitía acceder al poder durante la república, agrupados en lo que Ronald Syme

²² Sin embargo, un estudio como el de Wankenne, consciente como es de la labor desmitificadora de Tácito, ignora la dimensión sociológica, como si todo fuesen "cosas de escritores".

denominaba las "clases apolíticas"²³. Son ellos los que menos resistencia podían ofrecer a los brillos externos y la propaganda del régimen, libresca o urbanística. Al grupo B2, en cambio, debía pertenecer el grueso de la aristocracia superviviente a la larga noche de las guerras civiles, los herederos de la oligarquía que había dirigido la república durante siglos y sus asimilados (Tácito era seguramente uno de ellos), esa nobleza senatorial nostálgica del viejo régimen que habría de convertirse en enemigo cordial y objeto predilecto de la represión por parte de los Julio-Claudios. No es extraño, por tanto, que precisamente esa vulnerabilidad los hiciese especialmente refractarios a cualquier propaganda.

En contra de lo que pudiera parecer, la idea de la relatividad de los juicios (al igual que la pluralidad de egos) es ajena a Tácito: su mensaje no es un relajado "cada uno ve la feria según le va en ella", si no más bien que hay maneras ingenuas (A) o desenfocadas (B1) de mirar las cosas y, por lo tanto, que no son dignas de representar adecuadamente la realidad. No vale cualquier opinión; al contrario, la verdad es una (pues sólo uno es el ego), y una sola la opinión correcta. Ciertas opiniones (las de la mayoría) se descartan por su simpleza, por su incapacidad para hablar de lo que hay que hablar; otras, por el diagnóstico inexacto de los móviles. Su consciencia de que el trabajo propagandístico de Augusto suministraba el grueso del relato erróneo es, en sí mismo, un muy precoz grito de alarma contra las perturbaciones externas que pueden nublar o alterar la vista del "pintor ausente". La técnica empleada aquí por Tácito puede llevar a engaño, pero lo cierto es que el hecho de recurrir a discursos indirectos no le hace sentir exento de su responsabilidad última como juez de la memoria. El historiador no pinta un tríptico ecuanime, sino que posee un criterio particular para conceder voz y, por lo tanto, crédito: cuanto más minoritaria es la opinión, más espacio le merece, reservando para la última posición del catálogo de los juicios el más largo y el más prolijo. El resultado combinado de la posición y la extensión consigue el efecto persuasivo deseado: es el diagnóstico con el que el autor se identifica. El efecto pictórico añadido que logra Tácito con ese tríptico es que Augusto no era fácil de ver, se escondía —añadiendo ese reproche a la tanda de acusaciones finales. Pluralidad no significa, pues, complejidad en el personaje-objeto (en el retratado), sino incertidumbre en el observador-sujeto (en el retratista).

²³ Cf. Syme p. 12.

3.- Algunas apostillas finales

Este proceso cognitivo que hace descansar la visión de lo real en la mentalidad e ideología de quien lo observa y los objetivos que la conforman concierne no ya a la naturaleza en general, sino (y sobre todo) a la propia naturaleza humana. Tal vez sea eso lo que Magritte tiene que decir sobre "la condición humana", lo que justifica el título de su cuadro, tan estentóreamente deshumanizado. Cuando los hombres describen a los hombres, describen en realidad, en función de la calidad de su arte, su visión de los hombres. Pero, ¿de dónde procede esta visión? Todo lo que puede decirse aquí es que hay unas lentes culturales con las que mirar. Los retratos de emperadores que salpican la obra de Cornelio Tácito, y la compleja procedencia de los materiales con los que trabaja como artista literario, como psicólogo o como historiógrafo, pueden ayudarnos a entenderlo. Sin embargo, no sería justo suponer que el trabajo de Tácito o, para los efectos, de cualquier otro escritor de relevancia, se limita a emplear esas lentes o a seguir unas pautas culturales o sociales sin intervenir activamente en ellas.

En su trabajo dedicado a la ideología en el ámbito de la novela, traducido al castellano²⁴ en 2002, Lennard J. Davis distingue cuidadosamente entre personalidad y personaje y advierte de los peligros de confundirlos: "La personalidad es lo que tienen los seres reales (...) Por el contrario, "personajes" son la gente de las novelas. La mayor suposición ideológica que se anima a hacer a los lectores es la de creer que los personajes tienen personalidad" (Davis p. 148). La advertencia tiene perfecto sentido en un texto cuyo título original es el de *Resisting novels*. Sin embargo, la advertencia sólo es admisible precisamente porque la barrera entre uno y otro ha sido siempre débil y permeable —y el propio Davis parece reconocerlo. Quizá, en el fondo, haya una "suposición ideológica" aún mayor que la de creer que los personajes tienen personalidad: creer que la tienen las personas. Porque, después de todo, ¿qué es la personalidad? Los personajes de las novelas, admite Davis, ayudaron a Sigmund Freud (a fin de cuentas, el creador de la forma moderna de *representación de la personalidad*) a configurarla:

Podríamos decir que Freud proporcionó a las personas una forma de pensar en sus propias vida en términos novelísticos; es decir, convirtiendo en una serie organizada de acontecimientos lo que anteriormente se había percibido como detalles aleatorios de la vida. (...) La conceptualización de Freud de la historia de casos, como forma, estaba enormemente influida por los elementos formales de la novela victoriana. (Davis p. 149)²⁵

²⁴ El traductor es Ricardo García Pérez.

²⁵ Insistiré: no sólo de la novela. De Lytton Strachey, autor de la célebre colección de biografías sobre los grandes héroes victorianos (*Victorians eminentes*), se ha dicho que era freudiano antes de Freud.

Y añade, lisa y llanamente, que vemos a los hombres *como* a los personajes: "se podría decir que construimos paradigmas de los demás e incluso de nosotros mismos *del mismo modo* que hacemos con los personajes de ficción." (Davis p. 149; subrayado mío) Bueno, yo me atrevería a decir que lo hacemos 1) no sólo con los personajes de las novelas, sino, en función del momento histórico que nos ha tocado vivir, con los personajes literarios en general (ficticios o existentes, incluyendo aquí los de los modernos guiones cinematográficos) y 2) no ya "del mismo modo", sino *a partir de*. Hemos aprendido a mirar a las personas *a partir de* las propuestas y recursos narrativos con que los autores construyen personajes. Quizá las personas no tengamos verdaderamente personalidad, sino -y perdón por el artefacto- "personajidad". No por nada nuestra palabra "persona" deriva directamente de la palabra que en latín significaba "máscara" y, por metonimia, "actor en escena", "personaje".

Las formas de apropiación o pervivencia del conocimiento no se limitan a la influencia lineal de unos autores en la obra de otros. Hay una forma de legado intelectual que avanza adoptando formas circulares: permanentemente se produce una transferencia de conocimiento -por usar otra expresión en boga- de los autores a la sociedad en su conjunto, la cual hace un uso social del arte²⁶. Es esa una parte fundamental de su influencia. La visión de nuestros congéneres y de nosotros mismos ha estado históricamente condicionada por la forma en que la literatura y el arte en general nos representaba. Mantengamos el símil pictórico hasta el final: del mismo modo que el pintor ausente de Magritte nos permite descubrir en su cuadro paisajístico los fundamentos artísticos e ideológicos a través de los cuales ve el paisaje real (y concluir que no pinta lo que ve, sino que ve lo que pinta), también así *primero* sería el personaje, *luego* la persona. Pensamos que los personajes de las novelas se parecen a personas que conocemos, pero quizá sea más cierto que hemos aprendido a ver a las personas que conocemos, y a analizarlas, por medio de los recursos de los que los escritores se han servido para construir a sus personajes.

²⁶ Hablo de circularidad porque no pretendo que la influencia "descienda" solo del creador a la sociedad: a su vez, esos usos sociales sirven de base para ulteriores elaboraciones por parte de los artistas, como pretende ilustrar este artículo.

Bibliografía.

1. CANFORA, L., *Ideología de los estudios clásicos*, Akal, Madrid 1991.
2. CONDE, J. L., "Introducción" a *Cornelio Tácito. Historias*, Cátedra, Madrid 2006.
3. CONDE, J. L. *La lengua del imperio. La retórica del imperialismo en Roma y la globalización*, Alcalá Grupo Editorial, Alcalá la real 2008.
4. CONDE, J. L. "Guerra y libertad: el lenguaje bélico en Roma antigua de Paulo Emilio a Petilio Cerial (167 a.C.-70 d.C.)", en Bartolomé Gómez, J. (dir.), *Los desastres de la guerra: mirada, palabra e imagen*, Liceus, Madrid 2010.
5. DAVIS, L. J., *Resistir a la novela. Novelas para resistir. Ideología y ficción*, Debate, Madrid 2002.
6. FERRATÉ, J., *Líricos griegos arcaicos*, Sirmio, Barcelona 1991
7. FISHER, C.D., *Cornelii Taciti Annalium Ab Excessu Divi Augusti Libri*, Oxford University Press, Oxford 1983.
8. FRÄNKEL, H., *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, Visor, Madrid 1993
9. GARCÍA GUAL, C., *Antología de la poesía lírica griega*, Alianza, Madrid 1980
10. MARTIN, R.H., *Tacitus: Annals V & VI*, Warminster 2001.
11. OGILVIE, R.M., *Los romanos y sus dioses*, Alianza, Madrid 1995.
12. PELLING, Ch., "Tacitus' personal voice", en Woodman, A.J. (ed.), *The Cambridge Companion to Tacitus*, Cambridge University Press 2009, pp. 147-167.
13. PELLING, Ch., "Biographical history? Cassius Dio on the Early principate", en Edwards, M.J.-Swain, S. (edd.), *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford University Press 1997, pp. 117-144.
14. RAMBAUD, M., "Recherches sur le portrait dans l'historiographie romaine", *Les Études Classiques*, XXXVIII, 4 (octubre 1970) pp. 417-447.
15. SYME, R., *La revolución romana*, Taurus, Madrid 1989.
16. WANKENNE, J., "Le portrait d'Auguste d'après Tacite (Annales I,9-10)", *Les Études Classiques* 45 (1977), pp. 323-335.
17. WELLESLEY, K., *Cornelii Taciti Libri Qui Supersunt (II-1)*, Historiarum Libri, Teubner, Leipzig 1989.
18. WOODMAN, A.J., "Tacitus' obituary of Tiberius", *CQ* 39 (1989) pp. 197-205.



Tácito en Lipsio: elogio de la constancia y relativización de los males públicos*

Tacitus in Lipsius: Praise of Constance and Water down of Public Evils

Nuria Sánchez Madrid**

nuriasma@filos.ucm.es

DOI: <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.31279>

Resumen: Este trabajo presenta algunas de las tesis centrales sostenidas por Justo Lipsio en el diálogo *De constantia* a propósito de la conveniencia de que esta virtud neo-estoica rija la conducta del individuo, ayudando a este a entender la correlación existente entre la Providencia divina y el ritmo con que los "males públicos" golpean a los hombres y a los pueblos. Se propondrá que Lipsio sostiene tanto en el *De constantia* como en los libros de su *Política* una posición inspirada principalmente en el estoicismo clásico de Séneca y en las *Historiae* y *Annales* de Tácito, que convierte al mantenimiento del estado presente de las cosas en un ideal que se antepone incluso al objetivo de introducir el bien y la justicia en el mundo. Se analizarán las consecuencias de la prioridad otorgada a la conservación de las cosas en Lipsio y se tomará alguna determinación acerca de si la trascendencia absoluta de la Providencia en este autor no anuncia una absoluta immanencia en el tratamiento de las cuestiones de Estado y en la reflexión de la reacción más aconsejable del ser humano ante los vaivenes de las circunstancias. Si cabe encontrar en Lipsio un plano de immanencia total en la política, la apariencia y la simulación podrían entenderse como los operadores de un sentido —aparente, cambiante y ficticio siempre— que acompaña en todo momento a la condición humana o, si se prefiere, al hombre sólo le cabe intentar adaptarse al marco exterior en que transcurre su vida, siguiendo una metáfora teatral.

Palabras clave: Lipsio; Tácito; Neo-estoicismo; Providencia; Política.

Abstract: This paper tackles key tenets claimed by Justus Lipsius in the dialogue *De constantia* about the convenience that this neo-stoic virtue guides the subject's behaviour, insofar as it helps him to grasp the links between divine Providence and the rhythm with which the "public evils" strike human beings and peoples. I claim that Lipsius supports in the *De constantia* and in the books of *Politica* a position mainly inspired by classical Stoicism of Seneca and by the *Historiae* and *Annales* of Tacitus, which makes of the maintenance of the current state of things an ideal to be preferred to the ideal of bringing the good and justice to the world. I shall break down the consequences of the priority given to conservation by Lipsius and I shall suggest that the absolute transcendence of Providence in Lipsius perhaps announces an absolute immanent approach to the State's affairs, which also concerns the most advisable human reaction before the shifts of fortune. Given that Lipsius believes in an absolute immanence of politics, appearance and simulation could be understood as elements of a sense —apparent, changing and always fictitious — that constantly goes with the human condition. Put differently, the human being just should attempt to adapt himself to the external frame that shapes his life, according to a theatrical metaphor.

Keywords: Lipsius; Tacitus; Neo-stoicism; Providence; Politics.

* Este trabajo procede de una investigación resultante del proyecto *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) del CFUL, concedido por la *Fundação de Ciência e Tecnologia* del Gobierno de Portugal, y se inscribe en la iniciada en los Proyectos *Naturaleza humana y comunidad* (III). *¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?* (FFI2013-46815-P) y *Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FFI2013-41410-P), y concedidos ambos por el MINECO del Gobierno de España. Se ha visto beneficiado por la concesión de una estancia de investigación en el IFS del CSIC durante el curso académico 2014/15. Una versión del artículo fue presentada en mayo de 2015 en el seminario de investigación «Apropiaciones modernas de la historiografía imperial», organizado por Juan Carlos Barrasús en la UCM.

** Profesora del departamento de Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid.

Siempre me ha parecido intuitivamente convincente la percepción de la historiografía de Tácito –glosada por el celeberrimo *sine ira et studio*– como una subjetivación vaga de lo sucedido. En efecto, no puede negarse, es más, se trata de un *tópos* en el acercamiento a su obra, la inclinación tacitiana a revestir la descripción de lo sucedido en el opaco e irrespirable ambiente civil del Imperio con ayuda de unas lentes que no proceden sino del juicio propio del observador. Quien contempla las tensiones entre los actores políticos advierte lo que está derecho y lo que está torcido desde un punto de vista moral, pero también cobra conciencia de que nada cambiará el saberlo ni el ponerlo por escrito, es más, comprenderá que la declaración pública de cómo debería procederse no le devolverá más que penosas cargas y crueles castigos. Hablamos de un entorno en el que la verdad no es más que una débil agitación de un programa ideológico tan cambiante como granítico en sus principios y violento hacia las críticas. Tácito transmite en sus páginas al lector de cualquier tiempo que el poder es inane, toda vez que no está basado ni en la inteligencia ni en una virtud destacable, sino más bien en una mezcolanza de bajas pasiones, aunque resulte completamente imprescindible si no se admite vivir como un gusano sobre la tierra o compartir el destino de quienes están condenados a malvivir gracias a su labor, los subalternos de todo tiempo y condición. Sencillamente porque la cercanía a los poderosos permite acceder a una realidad impenetrable de otra manera. Esa realidad, que Tácito entiende como preferible una vez que se ha nacido en una sociedad como la romana aparece en Lipsio como la única existente, ya se sea súbdito o cortesano, a pesar de lo cual el sabio debe esforzarse precisamente por levantar protecciones subjetivas frente a los desgarros y otros daños con que el poder se hace notar entre los hombres. Tierno Galván, en su clásica monografía dedicada al tacitismo del Siglo de Oro español, ponía el acento en la capacidad tacitiana para observar la vida pública desde la privada, la sociedad desde el hombre, como si de alguna manera no quedara otro rasero que el subjetivo, a pesar de que la identidad personal dependa enteramente de las apariencias procedentes del poder político¹. Los vínculos entre subjetividad y poder dibujan los contornos de

¹ Vd. TIERNO GALVÁN, Enrique. *El Tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español*, *Anales de la Universidad de Murcia*, 4º trimestre vol. VI, 1948, pp. 948-949: «En principio Tácito es, de los escritores clásicos, el que vio la vida pública desde la privada, la sociedad desde el hombre. El hecho histórico está, para él, teñido siempre de intención individual. De aquí que aparezca como un escritor profundo para quienes consideran la historia desde el ángulo de la voluntad humana, caso concreto de la historiografía barroca. Por eso decía Gracián, que no paraba en la corteza de los sucesos, sino que transcendía, a los más ocultos senos de la intención. Pero esto no quiere decir que desmenuzara y destruyera lo colectivo, sino simplemente que partía de los individuos para explicarlo. *Il est remarquable*— como dice Madame Stäél—*qu'aucun historien, que Tacite lui même ne nous dise pas par quels moyens, par quelle opinion, par quel ressort social les plus atroces et les plus stupides empereurs gouvernaient Rome sans rencontrer aucun obstacle, même pendant leur absence*. De esta suerte, Tácito es especialmente apto para aconsejar a los Jefes de Estado en una época en que se suponía que estaban directamente apoyados en los súbditos y no en las instituciones. Por otra parte, su filiación estoica le permite ayudar a los gobernados tanto como a los gobernantes. Además, Tácito rompe el pensamiento en una serie de frases, cada una de las cuales expresa una circunstancia o idea particular, de modo que se pueden aislar estas

una *double bind*, del que no es fácil desprenderse. En realidad, Tierno no hace sino reconocer su deuda con la lectura de Tácito que en tierras hispanas sostuviera Baltasar Gracián, para quien la excepcionalidad del historiógrafo senatorial procedía básicamente de su capacidad para trascender «la corteza de los sucesos» y penetrar en «los más ocultos senos de la intención», como puede leerse en su *Agudeza y arte del ingenio*:

No se contentaba aquel gran oráculo de los políticos, el ídolo de los estadistas, Cornelio Tácito, con la vulgar sencilla narración de la historia, sino que la forró de glosas, crisis y ponderaciones; no paraba en la corteza de los sucesos, sino que trascendía a los más reservados retretes, a los más ocultos senos de la intención, ni perdonó al mismo Augusto, de quien dijo que había escogido a Tiberio para sucesor en el Imperio, y antepuéstole a Agripa y a Germánico, sobrinos, no por el bien común ni por especial afición, sino porque anteviendo malquisto, por su natural crueldad e hinchazón, al paso que fuese abominado, él fuese deseado de todos: *Ne Tiberium quidem charitate, aut Republica cura succesorem adsertum; sed quoniam arrogantiam, saevitiamque ejus introspererat, comparatione deterrima, sibi gloriam quaesivisse* [An., I 10]. Así como el obrar con artificio y con refleja nace de ventaja de ingenio, así el descubrir ese artificio y notarlo es sutileza doblada.²

Con este juicio laudatorio, Gracián establece que lo decisivo en política, de la misma manera que en la construcción de la subjetividad, es el control de la fabricación de apariencias y su consiguiente desciframiento con ayuda del ingenio. Las «glosas, crisis y ponderaciones» desnudan lo aparente de las conductas públicas para revelar que un puñado de intereses, expectativas y anhelos, es decir, una ominosa nada, las sostienen. Todo lo que era sólido se desvanece en el aire. Y, una vez declarado esa dilatada agonía, todo en el juego político se puebla de signos difíciles de desentrañar, una cualidad que multiplica su alcance en contextos en que el gobernante se apoya directamente en la relación que mantiene con los súbditos, en lugar de ceder protagonismo decisivo a las instituciones. Las secretas intenciones a las que se refiere Gracián parecen aludir indirectamente al punto de vista aristócrata que se desprende de su cita de *Anales*, I 10, habida cuenta de que solo el grupo de individuos más cercanos al Emperador por linaje y educación dominan por decirlo así su código. Quienes se mueven más o menos cómodamente en el medioambiente que es la corte imperial romana son bien conscientes de que la ambición de poder lo mueve todo en ese espacio, pero también de la necesidad de crear opinión entre el pueblo por medio de hábiles apariencias. Esa opinión generada será lo más opuesto a una integración orgánica de los súbditos, a lo que se animaliza y mantiene alejados de

frases como apotegmas sin que resulten inexpresivas o faltas de sentido. Es un manantial de aforismos».

² GRACIÁN, Baltasar. *Agudeza y arte del ingenio*, Discurso XXVI «De la agudeza crítica y maliciosa», en *Id., Obras completas*, vol. II, Turner, «Biblioteca Castro», Madrid, 1993, pp. 511-512.

los lugares de decisión o apariencia de la misma. Así pues, los iguales se reconocen como miembros de un mismo partido, provisto de sus propias coordenadas de orientación, y la distancia social de las élites con respecto al resto de capas sociales genera potentes deformaciones de lo real, útiles para mantener bajo control a una población que se desprecia como chusma. Este Tácito que tanto contribuye a sembrar la impresión del poder político como un mal inseparable de la condición humana, como si se tratara de una plasmación irrenunciable de la ambición, el miedo y la envidia ínsitas en todos los corazones, vuelve a la vida en 1574 como máximo docto de la razón de Estado -*Meinecke dixit*-, inspirando un estilo de literatura política durante al menos un siglo.³ Todo ello gracias a la labor de Justo Lipsio, que basándose en manuscritos procedentes de los códices Vaticanos y Florentinos preparó la primera edición moderna de la obra de Tácito. Ahora bien, el retorno no mantendrá incólumes todos los rasgos de la historiografía tacitiana, sino que se le irán adhiriendo nuevas notas, que en buena parte obedecen a la voluntad de levantar una pacífica fábrica de la convicción. De hecho, Lipsio procederá a una hábil selección de citas de diversos autores -Cicerón, Salustio, Séneca, Tácito- para despertar opiniones y suscitar convicciones en el lector que le permitan conducirse convenientemente en política, otorgándole su justo valor en la complejidad propia de la existencia humana. Siguiendo la estela de Erasmo⁴, Lipsio se propone clavar en lo hondo del ánimo del lector las máximas que apartan de lo torpe y aproximan a lo prudente en el orden civil.

Especialistas como Jan Waszink o Sagrario López Poza han subrayado la eficaz estrategia persuasiva del proceso de selección de materiales que lleva a cabo el paciente Lipsio, defensor del *engaño honesto*, empleado sin reparos con vistas a un resultado virtuoso.⁵ Por otra parte, estudiosos como Toffanin han tildado el

³ MEINECKE, F. *Die Idee der Staatsräson in der Neueren Geschichte*, Berlín, 1929, p. 32: «Tácito se convirtió más tarde, aún no para Maquiavelo, que sobre todo se sirvió de Livio, Aristóteles y Jenofonte, pero sí a partir de que lo editara nuevamente Justo Lipsio en 1574, en el máximo docto de la razón de Estado, y durante un siglo entero floreció una literatura tacitista acuñada por él. Justo Lipsio mismo compuso su manual sobre política (*Politicorum sive civilis doctrinae libri sex, qui ad principatura maxime spectant* 1589) exclusivamente a partir de sentencias antiguas, especialmente a partir de Tácito, y ofreció con ello una cantera aún hoy valiosa del pensamiento antiguo en torno a la razón de Estado»

⁴ ERASMO de Rotterdam. *Educación del príncipe cristiano*, Traducción de Lorenzo Riber, en *Obras Escogidas*, Madrid, Aguilar, 1964, p. 27: «Y no se satisfaga y contente con las máximas inertes y vagas que le aparten de lo torpe y le inviten al honesto; hay que clavárselas, hay que metérselas en lo hondo y de una manera u otra traérselas a la memoria con ahínco, ora con una sentencia, ora con una anécdota, ora con un símil, ora con un ejemplo, ora con un apotegma, ora con un proverbio».

⁵ Vd. LÓPEZ POZA, S. «La Política de Lipsio y las Empresas políticas de Saavedra Fajardo», *Res Publica* 19 (2008), pp. 221-222: «Para Jan Waszink, todo esto no es más que una hábil estrategia persuasiva diestramente manejada por Lipsio, que pretende hacer a los lectores copartícipes de la responsabilidad de sus conclusiones. Las citas de Lipsio no se agruparon sin un plan bien concebido y cuidadosamente ejecutado; se seleccionaron las que se ajustaban a los propósitos del autor y se organizaron para incitar a pensar al lector —creyendo que lo hacía

tacitismo ibérico de «maquiavelismo borroso», por su carácter encubierto y disfrazado. Es sin duda cierto que las sentencias que Lipsio anima a seguir al gobernante rayan con frecuencia en una casuística poco ejemplarizante, siempre en aras de alcanzar mejores horizontes para la vida civil, pero no puedo compartir la opinión de Toffanin que Tierno recoge en su citada monografía.⁶ Las razones de esta disconformidad responden a la apreciación de resortes bien distintos a la base de la prosa de Maquiavelo y del Tácito de Lipsio. Si para el primero resulta fundamental que el príncipe mantenga una comunicación fluida y eficaz con el pueblo, uno de los dos *umori* esenciales para el funcionamiento orgánico de una comunidad⁷, Tácito despreciará sin ambages las consideraciones y juicios del pueblo, reducido a un mero agente paciente más de los vericuetos altamente sutiles de la política. Por ello, podrán trazarse puentes entre ambos autores, pero todos deberán atenerse a la presencia de esta importante diferencia. Si Maquiavelo pretende enseñar a Lorenzo de Medici cómo configurar un centauro con la población de Florencia, Tácito –pero mucho más Lipsio– interpela claramente al sujeto individual para permitirle cultivar reductos de lucidez y tranquilidad anímica alejados de la vida cortesana. Maquiavelo cree en la obra política. Tácito la sufre como un daño colateral causado por la mortalidad de todo lo humano y Lipsio se propone ilustrar a los hombres acerca de los mecanismos para olvidar la existencia de los males que provienen de la vida civil. Veamos a continuación de qué es portadora esta enseñanza.

espontáneamente, y no inducido— que la razón de estado monárquica era la mejor forma de gobierno. De ese modo, el profesor belga abría la vía para una apreciación positiva de la razón de estado como instrumento de gobierno. Esa aceptación «espontánea» era necesaria para que tuviera éxito la forma de gobierno propuesta, que requería la aquiescencia de los súbditos para someterse sin oposición a la autoridad de un príncipe. Es, en realidad, una práctica de Lipsio del *engaño honesto* (el que se realiza en aras de una acción virtuosa o para evitar un daño), y es el mismo tipo de manipulación que él quiere que utilice el príncipe en el gobierno para asegurarse de la aceptación de sus súbditos de la teoría política que propone (considerada como acreditada y deseable para todos)».

⁶ TIERNO GALVÁN, Enrique. *El Tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español*, p. 916: «En España no hubo maquiavelismo doctrinal. Los innovadores no perdieron la acendrada fe católica ni el respeto a la ética construida sobre esta fe. Los valores éticos y políticos no se invirtieron como ocurrió en ciertos momentos del Renacimiento italiano. De aquí que la nueva tendencia no eligiera como modelo a Maquiavelo ni a Bodino, sino que continuara la corriente tacitista de origen italiano, potenciándola con vigorosa originalidad. Parece, a juzgar por lo que dice Toffanin, que el tacitismo italiano es un maquiavelismo borroso, un maquiavelismo disfrazado. Quizás sea esto exacto respecto de Italia, pero en España, país del barroco, el tacitismo español no me parece disfraz de Maquiavelo; lejos de eso, creo que es una actitud peculiar y quizás la más original, políticamente, de su época».

⁷ Me permito remitir en relación con este asunto a un reciente trabajo mío, «Orden, conflicto y principado civil. Un diálogo con Gabriele Pedullà en torno a la «política gris» de Maquiavelo», que se publicará próximamente en un número monográfico de la revista *Cuadernos de Filología Italiana* de la UCM, bajo la coordinación de los profesores Guido Cappelli y Juan Varela Portas-de Orduña.

1.- La constancia como remedio de los males públicos.

Los dos libros del *De constantia* de Lipsio ven la luz en 1584 en Amberes y Leiden. En la universidad calvinista de esta última ciudad el autor había encontrado refugio y apoyo, permaneciendo allí hasta 1591. Poco después sus circunstancias vuelven a los cauces indicados para la continuación de su vida académica en las mejores condiciones, pues Felipe II le repondrá en su cátedra de retórica en la católica Lovaina. Como es bien sabido, la biografía de Lipsio está salpicada por continuos vaivenes que con toda probabilidad confirman al autor la naturaleza artificiosa y facticia de la identidad civil de un sujeto, con respecto a la que conservará toda su vida un completo escepticismo. Seguramente sin abandonar nunca su primitiva fe católica, Lipsio se ve forzado por las circunstancias violentas de los Países Bajos de su tiempo a buscar asilo y protección en entornos protestantes, lo que termina de convencerle del estatus aparential de toda adhesión religiosa y política, donde los principios siempre llegan más tarde que las convicciones prontamente adoptadas. La primera versión en castellano no se hará esperar. En 1616 Juan Bautista de Mesa entrega una traducción a las prensas -a juicio de B. Antón bien podría pertenecer a otro autor, Tomás Tamayo de Vargas⁸-, que no hace sino extender la fama de Lipsio como la pólvora. Desde el comienzo, el protagonista de este diálogo, un trasunto de Lipsio que visita a su amigo, el canónigo Carlos Langio, en Amberes, en plena huida de la inestabilidad producida en su país por el Duque de Alba, se convierte en diana de una encendida crítica del afán viajero. Frente a esa disposición, en la que el individuo se encuentra en constante huida, el personaje de Langio - trasunto de las doctrinas de Lipsio- preconiza que el sujeto dirija su propia curación con ayuda de la medicina anímica de la constancia⁹, suave pero contundente. De nada servirá trasladarse a lugares pacíficos, si el individuo es portador de una enconada guerra en su interior. Por constancia, Langio -es decir, Lipsio- entiende «una firme e inmutable robustez anímica, que no se ensoberbece ni se humilla con las circunstancias externas o fortuitas»¹⁰, ni debe tampoco confundirse con la persistencia o pertinacia, emparentada con las veleidades de la soberbia y la vanagloria. La constancia resulta de la aceptación de la dinámica de limitaciones y oportunidades que constituye la vida mundana.

Es indiscutible que a la base de la constancia se encuentra una decidida asunción de los acontecimientos, con independencia de su justicia o injusticia, a los que se valora como dones entregados por la Providencia divina. Para lograr el distanciamiento necesario del sujeto con respecto a la andadura de los asuntos

⁸ Vd. ANTÓN, B. *El tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de 'receptio'*. Valladolid, 1992, p. 134.

⁹ Vd. *Sobre la constancia (=SC)*, I, II-III, Estudio, trad., notas e índices por M. Mañas Núñez, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2011 pp. 95-96 y 99.

¹⁰ SC, I, IV, p. 100.

públicos, Lipsio procede a desenmascarar afectos tan autorizados como la preocupación por la suerte del Estado, el patriotismo y la compasión, sosteniendo que los dos primeros se limitan a ocultar el cuidado del ser humano por los intereses propios, mientras que el último ablanda innecesariamente el ánimo, sin proporcionar ningún beneficio claro.¹¹ Entre las imágenes manejadas, destaca la de los campesinos asustados por una tormenta, que un observador poco atento consideraría que tiemblan y corren a reunirse por temor a que nada terrible ocurra a sus tierras, por ende, a su país. Sin embargo, –sostiene Lipsio– el secreto resorte que les moviliza es el cuidado de lo propio, el miedo de que su cosecha se viera afectadas. Todos los hombres habitan en naciones que en último término les son extrañas o, si se prefiere, todo sujeto es extranjero en su propia tierra, pues nuestra naturaleza nos ha configurado con capacidad para ocuparnos únicamente de lo más cercano y propio. Los cuidados de lo universal son constructos ideológicos. Lo mismo cabe aplicar a la tradicional virtud del patriotismo –«todas estas patrias son vanas y falsas», leemos, en clara referencia a las patrias que interesan en política–. Quien muestra preocupación por lo patrio, en realidad deja ver al interlocutor astuto que su cuidado se dirige más bien a la protección de su patrimonio. No hay más patria que aquella que ocupaba al sabio Anaxágoras, afirmará Lipsio en estas páginas del libro I del *De constantia*. Tampoco la compasión tendrá nada en común con un sincera –y rara– conmiseración del otro, que los cristianos deberían practicar con mayor frecuencia de lo que viene siendo habitual. En todos estos casos nos encontramos ante afectos desorientados, cuyo destino es ser sometidos a una severa disciplina, pues nada es lo que parece en el mundo. El descrédito de las emociones políticas es descaradamente el objetivo de la argumentación de Lipsio, que rodea por ello de sospecha a los móviles habitualmente atribuidos al cuidado por lo civil.

Tras el primer intento de relativización del valor de lo político, el *De constantia* procede a situar a la potencia divina de la Providencia, cuyo trasunto mundano es el destino, sin que en ningún momento se conecten claramente ambas fuerzas y sus secuencias causales. La subjetividad debe aceptar la desvinculación de ambos planos, el de la Providencia y el del deseo, admitiendo asimismo que el primero siempre tiene razón. Langio presenta al cuidado que Dios dirige al mundo – «cuidado exento de preocupaciones»– con los siguientes rasgos:

Así que, Lipsio, en Dios está, estuvo y estará “aquel vigilante y perpetuo cuidado (pero cuidado exento de preocupaciones) con el que se ve, se acerca y conoce todas las cosas; y una vez conocidas, las dirige y gobierna con cierto orden inmutable e ignorado por nosotros”. Y esto es lo que ahora llamo “providencia”, de la cual alguno por debilidad puede quejarse, pero nadie investigarla, salvo quien ha cerrado sus oídos y ha embotado su razón y sentidos contra las voces y los sentimientos de la naturaleza.¹²

¹¹ Vd. SC, I, VIII, p. 111; XI, pp. 119-120 y XII, p. 121.

¹² SC, libro I, XIII, p. 125.

Las consecuencias que el imperio de este «vigilante y perpetuo cuidado» comporta para la consideración de la actividad política no se hacen esperar. Lo que los seres humanos gustan de denominar «males públicos» deberían calibrarse como lo que son en realidad, a saber, bienes complejos de juzgar, procedentes de la divinidad, que sería mejor tildar de indescifrables. Lipsio distinguirá entre desastres divinos puros, como el hambre, la esterilidad, los terremotos, las inundaciones, las enfermedades y la muerte, y males mixtos, como las tiranías, las guerras, las opresiones y matanzas (SC, II, VII). Lejos de dolerse por la presencia de estas desgracias, el sujeto ha de aprender a agradecerlas por varias razones, reconducibles a las siguientes. En primer lugar, nos entrenan, al proporcionarnos fuerzas que nos ejercitan en la práctica de la fortaleza y la virtud. En segundo lugar, nos ponen a prueba, manifestando cuál es en realidad el orden de motivos de la voluntad individual, como reflejaba la imagen de qué prefieren los hombres cuando se ven obligados a elegir entre su bienestar y el de la nación. Por último, deben ser consideradas como un castigo necesario, al templar la violencia humana, de suerte que incrementen la seguridad pública.¹³ El recorrido completo de las razones enumeradas para soportar estoicamente los sinsabores y pérdidas desemboca en una suerte de reconocimiento del constante vaivén de fortuna y desgracia que determina el ritmo de la historia. Los pueblos y países ascienden y periclitán, siguiendo un curso al que está destinado todo ente marcado por la mortalidad. De ello se sigue que la divinidad no ha elegido de manera especial a ningún grupo humano. Nadie está llamado a ser eternamente feliz, habida cuenta de que Dios debe distribuir el afecto que se le presupone entre múltiples vástagos:

Todas estas cosas y más, Lipsio, saca de la historia y de los sucesos acaecidos un lector avezado. Así pues, animémonos y, cualquier daño que particularmente nos afecte, sepamos que de algún modo supone un provecho para el universo. La muerte de este pueblo o reino supondrá el nacimiento de otro; la caída de una ciudad, la construcción de otra; pues, hablando con propiedad, nada muere en el mundo, sino que cambia. ¿Acaso sólo nosotros, los belgas, seremos los privilegiados y escogidos de Dios? ¿Sólo nosotros los eternamente felices y los polluelos de la buena fortuna? Necios. El gran padre tiene muchos más hijos; déjale que les dé abrigo y los acoja en su seno a intervalos, pues a todos a la vez no quiere o no puede. Nuestros soles brillaron ya; ahora durante un tiempo reine aquí la noche y aquella radiante luz váyase a Hesperia y al Occidente.¹⁴

¹³ SC, II, VII, p. 171: «[El entrenamiento procedente de los males] nos da fuerzas, porque es como un gimnasio en el que Dios enseña a los suyos la fortaleza y la virtud. Vemos que los atletas se entrenan muy duramente para vencer; lo mismo debes pensar de nosotros en esta palestra de desastres. [...] Pero los desastres nos ponen a prueba, porque si no, ¿cómo puede uno estar seguro de su firmeza y sus progresos? Si el viento siempre le sopla al timonel, nunca podrá desplegar su técnica. Si el hombre no experimenta más que felicidad y docilidad, nunca podrá desplegar su virtud. Y es que la única piedra de toque fiable es la aflicción. [...] Por último, nos guían, porque la fortaleza y el sufrimiento de los hombres buenos en los desastres constituyen una especie de luz para las tinieblas de este mundo. Llaman a otros a seguir su ejemplo y les señalan como el sendero por donde caminar. [...] [T]odo esto estaría oculto sin esta antorcha de los desastres. Y es que, igual que las especias aromáticas exhalan su olor a lo largo y ancho si las trituras, así también se propaga la fama de la virtud si la aprietas».

¹⁴ SC, II, XI, p. 185.

Presumir que la suerte presente es duradera o un don permanente es una de las trampas más burdas del limitado cálculo de la mente humana, que debe advertir a tiempo las deficiencias de sus juicios sobre los acontecimientos y retener los excesos del narcisismo inherente al ser humano. Los jueces terrestres suelen invertir el punto de vista que la divinidad adopta con respecto a las cosas, de suerte que más vale admitir que causas tan oscuras no son fáciles de desentrañar.¹⁵ Asimismo, es innato –sostiene Lipsio– a nuestro ánimo sobredimensionar las tristezas y pasar por alto las alegrías¹⁶, abandonándose a las quejas por lo adverso sobrevenido. Una percepción defectuosa se compadece en la antropología manejada por Lipsio con una fuerte predisposición hacia la tiranía en todo corazón humano. Si no sometemos o explotamos a nuestros congéneres, debemos preguntarnos si ello no obedece a que las circunstancias no nos lo permiten, más que a una decisión libremente tomada. Quien puede imponer su voluntad a otros, lo hará antes o después. Basta ver cómo se comporta un padre enfurecido con sus hijos, como el temible Fálaris con sus súbditos:

Sin duda, es innato a la naturaleza humana ejercer el mando insolentemente y no es fácil conservar la medida en lo que sobrepasa la medida. Nosotros mismos, que nos quejamos de la tiranía, llevamos encerrada en el pecho la semilla de la tiranía; y a la mayoría de la gente no es que le falte la voluntad de ejercerla, sino que no tiene oportunidad para ello. La serpiente se paraliza con frío, pero aún tiene el veneno, aunque no lo muestre; lo mismo nos pasa a nosotros, a los que sólo la debilidad y, por así decir, el frío de la fortuna nos apartan de hacer daño. Danos fuerzas, danos los instrumentos y temo que incluso los más de estos impotentes, que ahora se muestran hostiles a los poderosos, ejercerán de tiranos. Hay ejemplos en la vida cotidiana. Mira cómo el padre se enfurece con sus hijos, cada uno a su modo, son Fálaris y las mismas olas levantan ellos en su río que los reyes en su gran mar.¹⁷

Esta clase de imágenes, habituales en Lipsio, cumplen con una misión muy concreta, a saber, universalizar y democratizar –por así decir– las fuentes del mal en el mundo. Los criminales más terribles no son los poderosos de la tierra, sino que las pobres gentes que soportan sus desmanes no les quedan a la zaga, cometiendo las mismas crueldades en caso de que las circunstancias se lo permitieran. Debemos agradecer, pues, a la Providencia divina el obstaculizar los excesos que yacen potencialmente en el ánimo humano. Nuestra naturaleza no es buena, sino que encuentra por el camino miles de excusas para desentenderse del bien común y ocuparse del propio. La apariencia y mascarada campan por sus respetos en el espacio de la política, de manera que la habilidad del consejero y la prudencia del gobernante estribarán en la identificación de las intenciones ocultas de los arbitrios. Desplegar su gramática será clave para garantizar

¹⁵ SC, II, XVI, p. 199.

¹⁶ SC, II, XX, p. 210.

¹⁷ SC, II, XXV, p. 223.

estabilidad y seguridad a una nación. Y nadie como Tácito podía coadyuvar a cumplir esa tarea. No en vano el pasaje citado arriba del *De constantia* finaliza con la descripción del *Agrícola* de la persecución de los panegiristas Trásea Peto y Helvidio Prisco en una época emponzoñada por la sumisión y la renuncia voluntaria a la libertad.¹⁸ Ese es el estado natural de la colectividad humana, del que sin embargo pueden resguardarse algunos elegidos, a saber, aquellos preocupados por cuidar principalmente de su ánimo. Estamos muy lejos de la perfección de la naturaleza humana que favorecía la participación política a juicio de Aristóteles.

2.- Lipsio y el *speculum principis*: una ética gris para el monarca.

Una colección de virtudes aptas para el príncipe a raíz de las enseñanzas entregadas por los historiógrafos latinos despliegan los seis libros conocidos como *Políticas* de Lipsio, publicados en 1589 y traducidos prontamente al castellano por Bernardino de Mendoza (1604), perteneciente al círculo de interlocutores ibéricos del pensador belga. Desde la nota dedicatoria se advierte la intención de educar al gobernante en la moderación y el conocimiento de la historia, pues si bien es superior a los hombres, debe su autoridad a su pueblo -los súbditos no son vasallos que le hayan sido entregados-, teniendo que administrar sabiamente la riqueza de la nación, a la par que mantenerla segura frente a los posibles enemigos. El monarca ha de iluminar a todos como los planetas y las estrellas lo hacen en la bóveda celeste. Pero veamos de donde proceden tales luces. Según se señala en el libro primero de la obra, que contará con una fama inmensa en la península ibérica y en Europa poco después de su publicación, la vida civil cuenta con dos guías principales, a saber, la prudencia y la virtud, consistente a su vez en piedad y bondad. De esos dos elementos constituyentes de la virtud, la primera, la piedad, remite como sus elementos a la fe y reverencia debidas a Dios. Sin ella, el sujeto carecería de orientación suficiente en relación con la divina providencia y la luz de la conciencia. Por su parte, la bondad conduce a alejarse de las apariencias y enseña a no dejarse tentar por el boato y aderezos propios de las riquezas y otros bienes mundanos. En conjunto, las dimensiones de la virtud guían al ser humano en el laberinto de deseos de la sociedad. Pero, más allá de la pequeña ética que se incorpora a este programa educativo del príncipe, la prudencia, procedente de la experiencia y de la memoria de lo sucedido, esto es, de la historia, asesora al gobernante en sus juicios y decisiones. Hasta el punto de

¹⁸ Agr., 2, Trad. de J.L. Conde, Cátedra, Madrid, 2013, p. 45: «Sí, hemos dado un ejemplo grandioso de sumisión. Y si los viejos tiempos conocieron los extremos de la libertad, nosotros, los del servilismo: los espías nos impedían la mera actividad de hablar y de escuchar. Hasta la memoria hubiésemos perdido, además de la voz, de haber tenido para olvidar la misma capacidad que tuvimos para callar».

que quien carece de ella se califica de necio cíclope.¹⁹ Ser prudente equivale en Lipsio a una conciencia amplia y detallada acerca de las circunstancias, estados de ánimo y maniobras que tienen lugar en la nación, a imitación de la Providencia que animaba al cultivo de la constancia. Pero un conocimiento tan circunstanciado no disuade de la práctica de la clemencia, sino más bien al contrario:

Tome para sí este ejemplo o precepto de justicia clemente y compasiva: Que lo sepa todo, pero no lo castigue todo; que use de perdón en las ofensas pequeñas y de severidad en las grandes, satisfaciéndose más veces de la penitencia que de la pena (Tácito, *Agr.*, 19.3). [...] El poder manso y sosegado acaba lo que no puede el violento, y el mandar con blandura es de más fuerza para la ejecución de lo que se quiere y pretende.²⁰

El pasaje está justificado por la exigencia de que el príncipe se haga cargo del punto de vista de sus súbditos, de los que debe servirse para que ningún rincón del país le resulte ajeno y con el propósito de recibir sólidos consejos. Lipsio admite sin ningún reparo las taimadas consideraciones que la elección de consejeros por parte de Tiberio revela ante un lector atento. Ese lector fue sin duda Tácito, que en el libro I de los *Anales* recoge el gusto del emperador mencionado por mantener alejados de sí tanto a los varones con fama de virtud eminente como a los viciosos. La preferencia de la mediocridad parece responder a la voluntad de mantener el *statu quo* todo lo posible, como si el cambio solo pudiera ser en sí mismo motivo de inquietud y perjuicio:

[C]onviene examinar los ingenios: digo, escoger los buenos y rectos: pero no los elevados y presuntuosos; de suerte que sean iguales y proporcionados a los negocios, y no más aventajados, porque no se descuiden, o ensorberbezcan, con tenerlos en poco. El cuidado que de esto tenía Tiberio no fue sin fundamento. El cual no se arrimaba a los que tenían grande eminencia de virtud, y por otra parte aborrecía a los viciosos, temiendo de los unos su propio peligro y de los otros la deshonor y vergüenza pública (Tácito, *An.* I, 80.2). Y así, vienen a ser los medianos entendimientos los mejores, por haber sido antiguamente y ser más capaces para recibir en sí y afirmar los secretos del príncipe (Tácito, *An.*, III, 30.3). ¿De qué sirve a Labeón por su entera e inviolable libertad? (Tácito, *An.*, III, 75.2). Pues sé que la obediencia de Capitón, y su manera de encaminar las cosas por la voluntad de quien manda, es más agradable y recibida de los príncipes (*ibid.*).²¹

¹⁹ P, III, I, trad. por J. Peña, Tecnos, Madrid, 1997, p. 71.

²⁰ P, II, XIII, pp. 98-99.

²¹ P, III, X, pp. 92-93.

¿A quién aprovecha la exhibición imprudente de virtud? Desde luego, en el escenario de la política resultará de muy escasa ayuda, declara Lipsio. La pulcra descripción de Tácito del destino que espera en tiempos de tiranía a personalidades indomables como Labeón es lo suficientemente elocuente en sí misma. La obediencia de sujetos como Capitón -véase el libro III de *Anales*- se acomoda con mayor acierto a la densidad gris que penetra todas las dimensiones de la existencia en la corte imperial romana. Pero Lipsio no adscribe estos consejos, a saber, la preferencia de la mediocridad a la excelencia y el cultivo de una dócil obediencia, a un tiempo específico, sino que los considera como una suerte de bitácora para regular la relación que el gobernante debe mantener con los miembros de la corte, con los que está destinado a guardar vínculos de lealtad mutua. Ahora bien, ¿cuál es la perspectiva de quien está al lado del príncipe, a su lado, anunciando peligros y prometiendo ganancias? Lipsio recurre a un pasaje de Séneca como indicador de la disposición de ánimo que se acomoda al cortesano. En él se recoge que, cuando a un soldado anciano se le preguntó cómo había alcanzado la vejez, cosa rara en la corte, este respondió: «Sufriendo injurias, y besando manos por ellas» -una sentencia presuntamente extraída del *De ira*, I, pero claramente modificada por Lipsio-. Se describe así la combinación de paciencia y cautela con que deben moverse los sujetos interesados en salir incólumes del escenario de conspiraciones y traiciones que rodean al monarca.²² Esta es la apropiación lipsiana de una idea ciertamente habitual en la historiografía de Tácito, consistente en la reivindicación de que puede haber hombres buenos bajo malos príncipes. De ello daría buena muestra el itinerario del suegro de Tácito, Agrícola, cuya dilatado diálogo con los poderosos está llamado a probar que la obsecuencia y la humildad pueden alcanzar cotas de gloria mayores que las de quienes murieron para conseguir la celebridad.²³ Cómo no recordar la apelación del libro cuarto de los *Anales* que anima a encontrar un término medio entre «la tajante rebeldía» y «el vergonzoso servilismo»²⁴ gracias a la sabiduría humana, permitiendo encontrar una cierta escapatoria al hado que determina la inclinación y el odio que los emperadores manifiestan hacia los súbditos.

Dado que la vida pública está fundada en el engaño y la apariencia, sería suicida renunciar por principios a cierta pericia en el fingimiento y la disimulación en la vida política, que encuentra a su base toda una escenografía teatral:

²² Vd. P, III, XI, pp. 96-97.

²³ Vd. Agr., 42.4, pp. 128-129.

²⁴ An., IV, 20.3, Trad. de J.L. Moralejo, Gredos, Madrid, 2001, p. 282.

El fraude, pues, en general, es un consejo agudo que se desvía de la virtud o leyes, por bien del rey y su reino. Él es de tres maneras: ligero, mediano y grande. El ligero es el que no se aparta mucho de la virtud, estando rociado ligeramente con el rocío de la malicia. Por de esta calidad, tengo a la desconfianza y disimulación. [...] De parte del ligero, puse lo primero desconfianza, la cual aconsejo enteramente al príncipe; porque como conviene proceda en todas sus acciones con peso y espacio, así le cuadra hacerlo en el dar fe y crédito. Lo digo porque camine con tiento y como dudoso, y aun estoy por decir no crea ninguna cosa sino la que tuviere delante de los ojos y fuere grandemente clara y manifiesta. [...] Tiberio también en el mismo sentido afirmaba que ninguna de sus virtudes preciaba y amaba tanto como la disimulación (Tácito, *An.*, IV, 71.3). Esto sé que no agrada a alguno de ánimo libre, diciendo que de toda manera de vida se ha de quitar y desterrar el fingimiento y disimulación (Cic. *De off.*, III, 61). Lo confieso de la vida privada, de la pública lo niego llanamente. Nunca sabrán regir los que no saben encubrir. [...] Para efectuar y llevar a cabo sus consejos y designios, a su pesar han de fingir muchas cosas y disimularlas con dolor y descontento; y esto no sólo con los extranjeros o enemigos [...], sino también con los suyos.²⁵

Forma parte de la profunda confianza de Lipsio hacia la capacidad del discurso para modificar las conductas y los juicios, en la estela del *De oratore* de Cicerón, la presentación que realiza de los conflictos entre religiones. En materia religiosa debe preferirse la persuasión del contrario al castigo. No se descarta, sino más bien al contrario, que haya posiciones que estén en lo verdadero, a diferencia de otras, erradas y corregibles, sino que se apunta a lo pernicioso de la violencia aplicada a convicciones que conciernen a lo más íntimo de los individuos:

En los instrumentos de música, aunque acontece estar alguna cuerda desconcertada, no por esto la rompemos luego, sino que poco a poco la bajamos y subimos, hasta volverla en consonancia con las demás; en la fe, ¿por qué no se hace lo mismo, y se reprimen las faltas de manera que haya quien se arrepienta de haber pecado? Estos tales, pues, son de ordinario los mejores, por ser más segura y firme la fe que vuelve a su centro por penitencia.²⁶

Será, pues, la conversación –no la represión violenta– el medio encargado para persuadir lentamente al interlocutor a avanzar hacia las tesis consideradas ortodoxas, una dirección que, si bien en Lipsio coincide con el catolicismo, no está exenta de ambigüedades, habida cuenta de la experiencia de nuestro autor en oscilar entre ambientes religiosos, al mismo tiempo que le atrajo reproches por la excesiva flexibilidad mostrada en este asunto. Nada de esta confianza mostrada hacia la factibilidad de atraer a los no creyentes a territorios espirituales distintos se aplica, sin embargo, al pueblo, hacia el que Lipsio dirige un desprecio solo comparable al manifestado por Tácito en el siglo I d.C. El libro IV de *Políticas* deja

²⁵ P, IV, XIV, pp. 193-197.

²⁶ P, IV, IV, 10.

a este actor social enteramente fuera de juego de la prudencia política, bajo el argumento de que se deja cargar con energías poderosas, que a pesar de ello no logran desembocar en actos relevantes. Amenaza con morder, pero solo consigue emitir alaridos. Su fuerza estriba más en dudas y procaces palabras que en acciones. Puede pasar abruptamente de la admiración reverente al desprecio. Permaneciendo al margen del juego y de los códigos de la ambición política, la masa o el vulgo se caracteriza por dar rienda a sus bajos instintos, que en realidad permanecen siempre latentes en la naturaleza humana y solo estallan cuando encuentran la ocasión para ello, por ejemplo, en periodos de fractura del poder:

No es capaz de razón: no hay en el vulgo juicio ni verdad. [...] Es feroz por la lengua, y de su natural condición desbocado (Tácito, *Hist.* III, 32.2), pero todo viene a parar en palabras, sin tener osadía para pasar adelante (Tácito, *Hist.* III, 58.1). Porque, como tiene la lengua muy pronta, así es de ánimo encogido, cobarde y perezoso. Hállase de ordinario muy levantado de esperanza, o abatido de miedo. Tal es la natura de la multitud, servir con humildad y bajeza, o mandar con arrogancia, no sabiendo gozar con templanza de la libertad, que es media entre estos dos extremos, ni despreciarla moderadamente. Es extremado en todas las cosas: bravea si no teme, y temiendo está aniquilado (Tácito, *An.*, I, 29.3). Finalmente, no recelando el poder y fuerzas, es turbulento y atrevido (Tácito, *An.*, VI, 11.2).²⁷

Nuevamente, las citas a pasajes de Tácito se multiplican para dar cuenta de la nula fiabilidad y «natural desbocado» de «la multitud», destinada a ser desgarrada por sus propias emociones y, así, a ser empleada más como vil instrumento que como causa y condición de la vida civil. Con respecto a su control, Lipsio no piensa en ningún momento que convenga al príncipe tratar a la masa como a un interlocutor autorizado, sino como una bestia polimorfa que conviene domesticar teniendo en cuenta sus reacciones cuando teme y cuando piensa que los motivos para el miedo están lejos. Una vez que se llega a mantener al pueblo paralizado por la inquietud constante, se lo domina efectivamente y puede hacerse de él cualquier cosa. Con los miembros de la corte y con los representantes de otros Estados, en cambio, conviene no renunciar nunca al uso de la palabra. En realidad, ser en la palabra caracteriza a los seres humanos cultivados, mientras que la insensibilidad a sus efectos evidencia que no se está hecho para ella. Con todo, la administración de los castigos, también de los que puedan recaer sobre la masa, debe asumir la teatralización de la pena, pues lo determinante no será la justicia, sino su apariencia. Ante el descubrimiento de una sedición o conspiración, lo mejor -afirma Lipsio- es ajusticiar a cuantos menos individuos resulte viable, haciendo todo lo posible para que ese aciago acontecimiento caiga pronto en el olvido para el pueblo. Lo contrario será sembrar la cizaña y la venganza:

²⁷ P, IV, V, pp. 113ss.

Convendrá, pues, considerar si, mientras comienza la sedición, no estando aún crecida, se podrá atajar por mejores consejos (Tácito, *Hist.*, I, 31.2); enviando personas de entendimiento que los amonesten y persuadan, principalmente hombres de mucha elocuencia y bien hablados, y que tengan industria y autoridad para ablandar al vulgo (Tácito, *Hist.*, III, 10.3). No queriendo vaya el príncipe en persona, y no sin razón, por ser mejor preservar la autoridad para los remedios mayores y más importantes. [...] ¿Han vuelto a la obediencia?: no es bien atormentarlos; y aunque todos hayan errado, sufran pocos la pena (Tácito, *Hist.*, I, 84.2). Bastará con que los autores de tan miserable sedición paguen con la sangre su pecado, y aun si uno o dos de las cabezas mueren (Tácito, *An.*, IV, 17.3). Porque lo que muchos cometieron, no se puede vengar en todos, habiendo de parar la pena donde nació la culpa. Y sépase ser suficiente un tal castigo para la multitud.²⁸

La práctica de la clemencia enseña a administrar el poder con parsimonia y habilidad. Cometer el error de incurrir en la tiranía sería el error más grave para un monarca que aspire a la contemplación tranquila y serena de la articulación de su poder. Pues la tiranía es la muestra del ejercicio más imprudente del poder político. Lipsio encuentra en el *De clementia* de Séneca el mejor apoyo retórico para sus consideraciones.²⁹ El tirano pone de acuerdo a todos para expulsarlo, no le está permitido descansar nunca y todo lo teme. Solo conforma gobiernos inestables, para los que es inviable perdurar:

Tal es la condición de los tiranos: tienen envidia a los hombres ilustres, matando a los valerosos y magnánimos; siempre están en armas y alerta, cercados de todas partes de venenos. Dudan de la guarda de sus plazas y fortalezas y, temblando, amenazan. Añádanse los tormentos y torcijones interiores. [...] [E]l poder de los tiranos es execrable y poco dura (Séneca, *De clem.*, I.11). Tales, preguntado qué cosa se veía con dificultad, respondió: un tirano viejo.³⁰

Sin embargo, a pesar de la condena general de la tiranía, Lipsio conmina a soportar el pesado yugo de la obediencia cuando los príncipes no son precisamente virtuosos, toda vez que si hay un estado que rechaza ese es el del disenso conducente a la guerra civil. En un contexto de enfrentamiento en el seno de su nación, el sabio debe procurarse una residencia en un lugar a resguardo del conflicto —cómo no recordar la propia experiencia de Lipsio— y dejar transcurrir plácidamente el tiempo, al margen de los bandos, sin inclinarse por unos ni por

²⁸ P. IV, IV, pp. 223-224.

²⁹ Vd. especialmente Séneca, *De clem.*, I, 11, p. 75: «[L]a clemencia no solo favorece el respeto, sino la seguridad, y es, al mismo tiempo que ornato del poder, bienestar seguro. Pues, ¿cuál es la razón de que los reyes hayan envejecido y hayan transmitido el reino a sus hijos y a sus nietos, de que sea odioso y breve el poder de los tiranos? ¿Qué diferencia hay entre un tirano y un rey —pues aparentemente su suerte y libertad son semejantes—, sino que los tiranos se ensañan a placer, los reyes no, a no ser por motivos evitables?».

³⁰ P VI, V, p. 329.

otros.³¹ Este proceder pretende inspirar la conducta del monarca y formarle en el correcto tratamiento de sus vasallos, pero por otra parte resulta complicado encontrar una renuncia más radical al riesgo que entraña la actividad política. Hablamos de una obra que sedujo poderosamente a la mayor parte de la clase política ibérica en el siglo XVII. No en vano, Lipsio ofrecía oportunas indicaciones para aparentar que se hacía sin hacer, generando donde fuera preciso la ilusión de la mudanza donde no había sino continuidad con un escenario anterior. Aquí la política se vuelve teatralidad y apariencia y como tal debe volverse legible para los pocos hombres que en el mundo sabios han sido. Esa es la principal enseñanza extraída de la historiografía tacitiana por un teórico del juego político convencido de lo evanescente de los bandos, de los pareceres y de los objetivos civiles. En un tiempo en el que para sobrevivir se hacía imprescindible dilatar al máximo el momento en que se vuelve imperioso tomar partido, un gesto en el que coinciden tanto el prudente como el monarca hábil y virtuoso.

3.- Conclusiones

Leer la obra de Lipsio transmite con fuerza la voluntad de emancipar al aspirante a la sabiduría de la dependencia psíquica con respecto a los asuntos políticos. Una vez que se vislumbra a la Providencia como el único principio rector del curso de los acontecimientos, las decisiones de los Estados y de sus príncipes no pueden sino aparecer como lo que realmente son, a saber, como una suerte de acción teatral subsidiaria del *Deus ex machina*, que aspira a convertir a los súbditos en espectadores perpetuos. El gobierno aparece así como un espacio lúdico en el que alcanzan el dominio, siempre provisional, quienes resultan más diestros en la producción de apariencias y en el control de la subjetividad de quienes le rodean. Aquellos que se toman demasiado en serio tanto los principios como los acontecimientos corren el riesgo de transformarse en tiranos, dueños de un execrable poder. Resulta llamativa -o no- la seducción que Lipsio generó en un entorno político, el de los últimos Austrias, ya inoperante y decadente, aunque deseoso aún de ejercer su autoridad y de hacer gala de su poder. La sorpresa procede de la evidencia de la corrosión de la intervención pública que despliegan los textos de Lipsio, hasta el punto de declarar un total descreimiento en la naturaleza civil del ser humano. Pero la sorpresa se desdibuja notablemente cuando se atiende al útil servicio que esta doctrina ofrece a quien ha perdido los fundamentos sólidos del poder, como la riqueza e instituciones bien organizadas, y pretende disimular esa ausencia. Lipsio toma de Tácito los elementos necesarios para concebir al fenómeno del poder político como un acontecimiento principalmente subjetivo y, a su vez, la corte ibérica encontrará en Lipsio una legitimación de sus inveterados vicios, a pesar de que la adhesión nunca sería completa. Diego Saavedra Fajardo representa a la perfección a la corriente de

³¹ P VI, VI, pp. 336-337.

pensadores políticos cristianos que recelen de los perjuicios derivados del escepticismo radical hacia la política que Lipsio había inoculado a sus seguidores.³² El estoicismo debía hacer su entrada triunfal en la doctrina política sin necesidad de glorificar la vanidad y la apariencia ni de justificar ningún engaño como recurso necesario. «Peligrosos confines» dejaban adivinar semejantes divisas para el príncipe. Ese esfuerzo intenso por perfeccionar la unión de los contrarios no parece una preocupación central en Lipsio, satisfecho con la experiencia de la ambivalencia o al menos conforme con el hecho de que esta sea la única ley de la tierra por voluntad divina. Limar las aristas de lo que los seres humanos estiman enfrentadas fue una de las obsesiones lipsianas, pero no en nombre de principios que hubiese que estimar mejores o auténticos frente a las partes en liza, sino de una paz civil mucho más estimable que ninguna razón o argumento humanos. Nuestro autor nunca terminó de entender que los individuos pudieran llegar a matarse mutuamente por sus ideas. Esa era la conclusión esperable de la decisión de dejar el curso del mundo en manos de un Hado cifrado con caracteres cristianos.

³² Véase SAAVEDRA FAJARDO, Diego. *Idea de un Príncipe Político Christiano representada en cien empresas*, Munich, Nicolao Enrico, 1640; también Milán, s. i., 1642, Empresa XLIII: «*Qui nescit dissimulare, nescit regnare*. En que se incluye toda la sciencia de reinar. Pero es menester gran advertencia, para que ni la fuerza pase a ser tiranía, ni la disimulación y astucia a engaño, porque son medios muy vecinos al vicio. Justo Lipsio, definiendo en los casos políticos el engaño, dice que es un agudo consejo que declina de la virtud y de las leyes por bien del rey y del reino. Y huyendo de los extremos de Maquiavelo, y pareciéndole que no podría gobernar el príncipe sin alguna fraude o engaño, persuadió el leve, toleró el medio y condenó el grave. Peligrosos confines para el príncipe ¿Quién se los podrá señalar ajustadamente? No han de ponerse tan vecinos los escollos a la navegación política. Harto obra en muchos la malicia del poder y la ambición de reinar. Si es vicioso el engaño, vicioso será en sus partes, por pequeñas que sean, y indigno del príncipe. No sufre mancha alguna lo precioso de la púrpura real. No hay átomo tan sutil, que no se descubra y afee los rayos de estos soles de la tierra» (sic).

Bibliografía

OBRAS FUENTE

1. ERASMO de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano*, Traducción de Lorenzo Ribera, en *Obras Escogidas*, Madrid, Aguilar, 1964.
2. GRACIÁN, Baltasar. *Agudeza y arte del ingenio*, en Id., *Obras completas*, vol. II, Turner, «Biblioteca Castro», Madrid, 1993, pp. 305-763.
3. LIPSIO, Justo. *Sobre la constancia (1584)* (=SC). Estudio, trad., notas e índices por M. Mañas Núñez, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2011.
4. _____ *Políticas (1589)* (=P). Estudio preliminar y notas de J. Peña y M. Santos, trad. de Bernardino de Mendoza, Tecnos, Madrid, 1997.
5. SAAVEDRA FAJARDO, Diego. *Idea de un Príncipe Político Cristiano representada en cien empresas*, Munich, Nicolao Enrico, 1640.
6. SÉNECA, *Sobre la clemencia* (=De clem.), Trad. de C. Codoñer, Alianza, Madrid, 2005.
7. TÁCITO, Publio Cornelio. *Anales* (=An.). Trad. y ed. de J.L. Moralejo, Gredos, Madrid, 2001.
8. _____ *Historias* (=H). Trad. y ed. de J.L. Conde, Cátedra, Madrid, 2006.
9. _____ *Agrícola* (=Agr.). Trad. y ed. de J.L. Conde, Cátedra, Madrid, 2013.

Bibliografía secundaria

10. ANTÓN MARTÍNEZ, Beatriz. *El tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de 'receptio'*. Valladolid, 1992.
11. LÓPEZ POZA, Sagrario. «La *Política* de Lipsio y las *Empresas políticas* de Saavedra Fajardo». *Res Publica* 19 (2008).
12. MOSS, Ann. *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*. Oxford University Press, Oxford, 1996.
13. _____ *The Política of Justus Lipsius and the Commonplace-Book*. *Journal of the History of Ideas*, 59, 3, July 1998.
14. PEÑA, Javier. *La razón de Estado en España (siglos XVI y XVII)*. Antología de textos. Tecnos, Madrid, 1998.
15. SANMARTÍ BONCOMPTE, Francisco. *Tácito en España*. Barcelona, 1951.
16. TIERNO GALVÁN, Enrique. «El Tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro». *Anales de la Universidad de Murcia*, 4º trimestre vol. VI, 1948.
17. TOFFANIN, Giuseppe. *Machiavelli e il tacitismo*. Guida, Napoli, 1972.
18. DE VEGA, Pedro. *Antología de escritores políticos del Siglo de Oro*. Taurus, Madrid, 1966.



Hegel sobre Tácito y la libertad teutona*

Hegel on Tacitus and the Teutonic Freedom

Valerio Rocco Lozano**

valerio.rocco@uam.es

DOI: <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.31280>

Resumen: Una investigación sobre la presencia (así como sobre la ausencia) de Tácito en Hegel es crucial para entender la posición política y filosófica de este pensador, especialmente en la época de Jena. Tras algunas consideraciones sobre el conocimiento hegeliano de la historia y la cultura romanas, se abordará un análisis de su noción de "libertad teutona": Hegel se opone tanto a la neo-romanidad de los revolucionarios franceses como al esencialismo teutómano de los conservadores alemanes (derivado fundamentalmente de un uso fuertemente ideológico de la "Germania" de Tácito), así como a las caducas instituciones imperiales. Esta doble oposición sitúa a Hegel en medio de dos corrientes políticas (e incluso de dos ejércitos en guerra) y se lleva a cabo desde una actitud que puede denominarse como "mediación sin nostalgia".

Palabras clave: Idealismo alemán; Romanitas; derecho romano; latín; historia de las fuentes; constitución.

Abstract: A research on the presence (and the absence) of Tacitus in Hegel's work is crucial in order to understand the political and philosophical position of this thinker, particularly in the Jena period. After a few remarks on Hegel's knowledge about the Roman culture and history, an analysis of his notion of "Teutonic freedom" will be undertaken: Hegel fights against the neo-Roman French revolutionaries, but at the same time also against the Teutomaniac essentialism of German conservative thinkers (grounded on a strongly ideological use of Tacitus' "Germania"), as well as against the outdated Imperial institutions. This double opposition places Hegel between two political streams (and moreover, between two fighting armies) and is a manifestation of a position that may be called "mediation without nostalgia".

Keywords: German Idealism; Romanitas; Roman law; latin; history of sources; constitution.

* Esta investigación ha sido realizada en el marco del Proyecto de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad español, Ref: FFI2013-43070-R ("Raíces filosóficas de la Europa futura: Hacia la Europa de las ciudades"). Una versión del artículo fue presentada en el seminario "Apropiaciones modernas de la historiografía imperial romana" el 13 de Mayo de 2015.

** Valerio Rocco es profesor de filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid.

El propósito de esta contribución es rastrear la sombra de una sombra: investigar un olvido en el olvido. En efecto, ya de por sí es muy llamativo el olvido acerca de Roma en Hegel, esto es, la casi total ausencia de estudios sobre el papel que juega el mundo romano en la filosofía hegeliana. Ahora bien, dentro de este panorama general, el caso de Tácito resulta especialmente chocante, dado que hasta hoy no hay ningún autor que se haya ocupado de investigar la presencia del historiador latino en el autor de la *Fenomenología*. Como ejemplo de ello, en el que es seguramente el más completo de los estudios sobre la influencia de la historiografía romana en Hegel de Giovanni Bonacina¹, Tácito sólo es citado tres veces, y siempre en referencia a Niebuhr, nunca a Hegel. En la otra gran obra escrita hasta ahora sobre el tema, *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, volumen colectivo coordinado por Luca Illetterati y Antonio Moretto², Tácito no es nombrado ni una sola vez. Pero si acudimos a la investigación de carácter más filológico sobre la obra de Tácito tampoco se encuentran estudios sobre su influencia en Hegel: en dos de las obras fundamentales para comprender la recepción del historiador latino, así como de su obra *Germania*, *The Cambridge Companion to Tacitus*³ y el estudio de Krebs sobre *A most Dangerous Book*⁴, Hegel no aparece ni una sola vez en índices analíticos en los que en cambio no faltan, si nos quedamos sólo en letra H, Heidegger, Heine o Herder.

La razón de esta increíble ausencia del autor de los *Annales* en la *Hegel-Forschung* y en la investigación sobre Tácito puede deberse quizás a la escasez de citas directas que encontramos en las propias páginas hegelianas: en todos los *Escritos de Juventud*⁵, por ejemplo, sólo se encuentra su nombre dos veces, y sólo es citado directamente una vez en la sección sobre el *mundo romano* de las monumentales *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*⁶, en la que en cambio abundan las referencias a Tito Livio, Polibio o Cicerón, entre otros. Pero esta falta de citas directas no debe ser una excusa para no estudiar la gran influencia de Tácito en Hegel, una conexión que ha sido resaltada en numerosas ocasiones por grandes estudiosos del pensador alemán –como José María Ripalda o Domenico Losurdo– pero nunca estudiada sistemáticamente. Es importante recuperar la herencia tacitiana en momentos fundamentales de la producción hegeliana: la sombra de Tácito se esconde por ejemplo en la definición de la

¹ BONACINA, G., *Hegel, il mondo romano e la storiografia*, La Nuova Italia, Firenze, 1991.

² Illetterati, L., Moretto, A., (a cura di), *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2004.

³ WOODMAN, A. J., (ed.), *The Cambridge Companion to Tacitus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

⁴ KREBS, Ch., *A most dangerous book: Tacitus's Germania from the Roman Empire to the Third Reich*, Norton, London, 2011.

⁵ HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, FCE, México, 1998, edición de José María Ripalda, traducción de Zoltan Szankay.

⁶ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre Filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1999, edición de José Gaos.

libertad teutona en la *Constitución de Alemania*, obra de la época de Jena. También es decisiva en algunas críticas al mundo judío, como en el *Naturrechtsaufsatz*, o en la consideración de un cierto tipo de historiografía, de carácter reflexivo y moralizante, en la introducción a las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*.

En esta contribución se intentará destacar alguno de los rasgos conceptuales de la herencia de Tácito en Hegel, en especial lo que se refiere al importante tema de la libertad teutona. Sin embargo, antes de ello, es preciso ocuparse del silencio, esto es, de por qué Hegel, que como veremos había estudiado y traducido abundantemente a Tácito en su juventud, lo cita tan poco, si lo comparamos con otros historiadores de su talla. Rastrear las causas de este silencio probablemente nos ayude también, de manera indirecta, a comprender el segundo silencio, el de unos estudiosos de Hegel aparentemente indiferentes a la aportación de Tácito a la obra del autor cumbre del idealismo alemán.

1.- El clima cultural en Alemania tras la revolución

Para comprender el papel político y filosófico de la recuperación de Tácito en la Alemania de la época de Hegel es preciso hacer una breve consideración sobre la imagen de la Antigüedad clásica a partir de los tumultuosos años de la Revolución Francesa. Para los revolucionarios, "Roma" fue sinónimo de libertad; un somero repaso de los discursos de los principales protagonistas de este evento, de los símbolos empleados en el arte y en la propaganda política e institucional, de los nombres de cargos y órganos de Gobierno, e incluso de los apodos de individuos destacados y de apelativos de facciones, nos hace rápidamente llegar a esta conclusión. Es bien conocida la frase de Saint-Just, citada por Marx, que resume este espíritu: "el mundo está vacío después de los romanos; pero su memoria lo llena todavía, y aún profetiza la libertad [...] ¡Que los revolucionarios sean de nuevo los romanos!"⁷. Esta reivindicación de una libertad inspirada en la antigua República romana pronto fraguó en los principales símbolos de la Revolución y dio lugar a una serie de estrategias de legitimación del evento revolucionario a través de la recuperación de un pasado romano idealizado.

Paralelamente, por complejos mecanismos de transmisión cultural, en los que es determinante la influencia sobre todo de Rousseau y la transformación política de la *Querelle* de los antiguos y modernos que había tenido lugar en el siglo anterior, se estableció una identificación cada vez más fuerte entre Alemania y Grecia (una Grecia, hay que aclararlo, más inspirada en el modelo ateniense que en el espartano). Esta estrategia de identificación especular entre Roma y Francia por

⁷ MARX, K., *La Sagrada Familia*, Claridad, Buenos Aires, 1973, p. 139.

un lado, y Grecia y Alemania por otro, no fue una operación meramente francesa y revolucionaria.

De hecho, fueron sobre todo alemanes, y no los franceses, y entre los alemanes *los antirrevolucionarios*, y no los francófilos como Hegel, los que contribuyeron a oponer, a la imagen ya consolidada de una Francia neo-romana, la de una Alemania neo-griega⁸. Sin embargo, ésta fue tan sólo la primera de *dos estrategias diferentes* con el fin de legitimar históricamente tanto a la reacción conservadora primero, como posteriormente a la resistencia nacional frente a las invasiones expansionistas de los revolucionarios antes y después de Napoleón. Paralelamente a esta táctica de justificación de las *Befreiungskriege*, junto con la recuperación de una conexión mítica de Alemania con Grecia, se dio una segunda estrategia, en la que la recuperación de Tácito fue fundamental: la revalorización de los héroes anti-romanos de las antiguas poblaciones germánicas⁹. Del mismo modo que hubo una pequeña minoría, entre los revolucionarios franceses, que

⁸ Cfr. BONACINA, G., "Introduzione. La storia narrata da Hegel, oggi", en Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2010, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, pp. XXII-XXIII: "Nei confronti dell'altro grande polo della civiltà classica, Roma e la latinità, Hegel si mostra più distaccato, non così partecipe come nel caso della Grecia. Si riflette in lui un profondo moto della cultura tedesca, che a partire dalla seconda metà del secolo XVIII venne separando le due tradizionali metà del mondo antico per cercare nella greicità, talvolta addirittura contro Roma, un segreto legame con il germanesimo. Esemplare il caso di Wilhelm von Humboldt, che non sapeva trattarsi dal pensare Greci e tedeschi segretamente affini. Contava certo il retaggio luterano, antiromano perché anticattolico, la rivalità con la Francia neolatina e imperiale, esplosa nelle guerre di liberazione antinapoleoniche, infine la riscoperta romantica delle radici germaniche, "barbariche", della moderna nazione tedesca."

⁹ Estos dos movimientos de respuesta desde Alemania ante el magno acontecimiento revolucionario han sido descritos por DUQUE, F., en su «El corazón del pueblo. La "religión" del Hegel de Berna», en MARKET, O., RIVERA DE ROSALES, J., (coord.), *El inicio del idealismo alemán*, U.C.M. / U.N.E.D. Madrid, 1996, pp. 237-8, y presentados conjuntamente con una especulación del Yo fichteano: "La terrible experiencia del Terror llevaría a la intelectualidad alemana a la búsqueda de una salida honrosa y racional al conflicto, sin arrojar al niño junto con el agua sucia del baño. Una salida que se desplegaría al menos en tres frentes: 1) la llamada *Ich-Spekulation*, en la que el anclaje de la libertad kantiana en el Yo absoluto debería garantizar una paulatina reintegración de la realidad "externa", del No-yo, al yo divisible, en vista de una unificación (*Vereinigung*) ideal a la que la humanidad, intersubjetivamente trabada, se iría acercando asintóticamente... *ut omnes convertuntur in unum*, según el ideal johánico. 2) La capitalización y reconversión de la *Gräkomanie* alemana que brillara en Winckelmann, en Klopstock y, en general, en el *Sturm und Drang*, en función de una doble y delicada operación: llenar de atractivo y, más aún, de contenido sensible el vacío rigor del formalismo moral kantiano, por un lado, y ofrecer un modelo de Estado que, en manos de una élite de ilustrados sentimentales, evitara el choque violento entre una plebe harta de engaños pero sin otro contenido simbólico que el de viejas y reaccionarias supersticiones y un estamento privilegiado sin otro prestigio que el de la vejez de su alcurnia. Y 3) el intento de volver a dar al pueblo lo que era suyo, mas "envuelto en canción": la trabajosa recuperación de una fantasía nacional, o sea de una *Volksreligion* sepultada y despreciada bajo la doble tenaza del triunfo de la ciencia –esto es, del cosmopolitismo– y de una religión estatutaria, implantada por doble vía: legal y coercitiva, y que acuñaba –y acuña– las mentes infantiles con representaciones e imágenes procedentes de un suelo, una época y un lenguaje ajenos y, en definitiva, tan resignadamente tolerados por la plebe como absolutamente incomprensibles para ella". Sobre este punto volveremos en el capítulo 4 al tratar la existencia de una escuela de derecho consuetudinario germánico, situada en posiciones aún más reaccionarias que las de la Escuela Histórica del Derecho romano.

también prefirió reivindicar a héroes galos como Verginetórix¹⁰ y no a personajes romanos como Graco o Bruto, en Alemania se estableció –ya desde los primeros conatos de las fases expansionistas de la Revolución– una exaltación de figuras como la de Arminio¹¹. Esta reivindicación se enmarcaba a su vez en un proyecto mucho más amplio y sistemático de exaltación de la triple resistencia heroica de Alemania contra "antiguos y nuevos romanos": tras las luchas de Arminio contra las legiones imperiales estaría la figura de Lutero, flagelo de la Roma papal, y por último los distintos generales prusianos, sobre todo Blüchner, que habían luchado contra los neo-romanos franceses¹².

El mito de Arminio y la reivindicación de una teutomanía de carácter reaccionario y anti-ilustrado surgieron, sin embargo, como *complemento* de la gran metáfora política anti-francesa, derivada como se ha dicho de una *Querelle prima facie* literaria, la de Alemania como *nueva Grecia*. La necesidad de combinar el ejemplo griego con el del indómito valor teutón se debe al hecho de que Grecia ofrecía un incomparable modelo cultural, apropiado para una controversia artística, pero su debilidad política y su fraccionamiento¹³ en múltiples realidades estatales separadas evocaban demasiado bien lo que Alemania *de facto* era, y de ningún modo lo que pretendía llegar a ser. Por eso, como señala Losurdo, el vínculo griego-alemán, sobre todo a partir de un cierto momento, fue utilizado "en tiempo pasado"¹⁴. Por este motivo, insensible e imperceptiblemente, la teutomanía del culto de Arminio y de la celebración de una Edad Media idealizada cobra cada vez más fuerza y desplaza a la comparación con Grecia, limitada cada vez más a esos contextos artísticos y literarios de los que había surgido al principio.

Es importante destacar que, aunque todas las posturas (francofilia y galofobia, recurso a Roma y a Grecia, entusiasmo por la Revolución y reacción teutómana a

¹⁰ Cfr en especial el caso de Mably espléndidamente estudiado por José Luis Villacañas en su *Kant y la época de las revoluciones*, Akal, Madrid, 1997.

¹¹ Cfr. GIARDINA, A., Vauchez, A., *Il Mito di Roma da Carlo Magno a Mussolini*, Laterza, Roma - Bari, 2000, p. 161: "Il mito di Arminio fu leggermente più precoce di quello di Vercingetorige e dilagò nel corso della resistenza tedesca all'invasione napoleonica: anch'esso si basava sull'assimilazione, da parte tedesca, tra l'impero francese e l'impero romano".

¹² Cfr. LOSURDO, D., *Hegel e la Germania*, Guerini, Napoli, 1999, p. 41: "nel corso della resistenza contro l'occupazione francese, la Riforma era stata esaltata come un momento di lotta nazionale all'interno di una tradizione secolare che aveva visto i Germani, prima con la sollevazione contro le legioni romane, poi con quella contro gli esattori inviati dal papa, infine con la guerra di liberazione contro l'esercito napoleonico, difendere la loro indipendenza e i loro costumi contro i tentativi di sopraffazione dei vecchi e nuovi romani".

¹³ Cfr. LOSURDO, D., op. cit., p. 59: "Nella Grecia e nel suo frazionamento statale il movimento patriottico vedeva rispecchiati il frazionamento e l'impotenza della Germania, l'ostacolo da superare per raggiungere l'unità nazionale".

¹⁴ Ib. "Venne sempre più coniugato, per così dire, al passato. Il frazionamento statale ha permesso alla Germania una prodigiosa fioritura letteraria e filosofica, ma, dopo aver conseguito tale risultato, è un capitolo ormai da considerare chiuso o da chiudere al più presto".

Losurdo cita aquí interesantes textos de Schiller, Goethe, Schleiermacher que reconocen la ineficacia e incluso el efecto contraproducente de la comparación con el pasado griego.

la misma) se dieron en Alemania en *todas* las fases desde el decisivo año de 1789, se puede registrar una *evolución general* del clima cultural desde los primeros hasta los segundos coyuntos de los diferentes pares mencionados. El alejamiento cada vez mayor con respecto a la Revolución y a la política francesa de buena parte de los intelectuales alemanes de la época tuvo causas tanto *internas* al propio evento revolucionario (fundamentalmente el período del Terror pero también las veleidades igualitarias de Babeuf, después de la reacción termidoriana) como relacionadas con la agresiva política *exterior* de la nueva República.

En la mayoría de los intelectuales que inicialmente apoyaron y hasta saludaron con entusiasmo la gran *Begebenheit* de 1789, el cambio de postura se debió principalmente al segundo tipo de causas, las externas, más que a episodios internos a la propia Revolución. Es posible citar los casos de Herder, Wackenroder, Goethe y Klopstock, que se mantuvieron fieles a los ideales revolucionarios incluso después del Terror, pero que invirtieron radicalmente su opinión al manifestarse claramente los propósitos expansionistas y bélicos de la República¹⁵. Este cambio de parecer sobre la legitimidad de las guerras revolucionarias es el motor del cambio generalizado y casi unánime en la consideración de la República francesa entre los intelectuales alemanes de la época¹⁶. El personaje que constituye el ejemplo más característico de este cambio será indudablemente J. G. Fichte, autor en el que lamentablemente aquí no es posible detenerse.

Para complicar un poco más la situación, es preciso señalar otra vuelta de tuerca de las relaciones políticas de comienzos del Siglo XIX con la Antigüedad clásica: ya hemos visto que los reaccionarios alemanes, imbuidos de teutomanía, despreciaban el mundo romano y se identificaban con los héroes idealizados, como Arminio, que se habían enfrentado a ellos; pues bien, a partir de cierto momento el pensamiento romántico y anti-ilustrado alemán se aparta de la teutomanía y también se apropia (a su manera) del mito de Roma, explotando de su imagen los rasgos que le interesan (aristocratismo, monarquía absoluta, teocracia, conexión con la imagen de Roma como sede del Papado). El ejemplo

¹⁵ Cfr. LOSURDO, D, op. cit., pp. 29-30: "Dalle testimonianze che abbiamo riportato emerge con chiarezza che la propaganda anti-francese che prendeva spunto dal Terrore veniva efficacemente contrastata dagli intellettuali [tedeschi] più avanzati del tempo; la gallofobia era diventata tutt'altro che dominante. Bisogna cercare altrove il reale momento e motivo della svolta [...] Il problema è la guerra, di cui ormai si avverte il mutamento di carattere: condotta inizialmente dal popolo francese in difesa del suo diritto all'indipendenza e alla rivoluzione, si è ormai trasformata in una guerra di rapina da parte della Francia. E questa viene messa in stato d'accusa non in quanto rivoluzionaria, ma in quanto «rapace», in quanto guerrafondaia, ciò che è tanto più grave per un paese che nel 1789 aveva fatto della pace la sua bandiera e la sua parola d'ordine".

¹⁶ Sobre esta evolución, desde el punto de vista de las relaciones entre literatura y filosofía, cfr. RUNCINI, R., "Rivoluzione/Rivoluzioni", en CRISAFULLI, L. M., GOLDONI, A., Id., (eds.), *Patria e patrie nella letteratura romantica*, La città del sole, Napoli, 1999, pp. 11-18.

más llamativo de esta evolución hiper-reaccionaria puede encontrarse en Novalis, particularmente en su obra *La Cristiandad o Europa*¹⁷.

Esta interesante y compleja dialéctica de inversiones acerca del mundo romano en las ideologías contrapuestas nos tiene que hacer reflexionar sobre el hecho de que en la época de Hegel cualquier consideración sobre Roma, de elogio o de crítica, de reivindicación o de rechazo, tiene un calado mucho más profundo que el de un mero juicio histórico: implica una toma de posición sobre importantes cuestiones políticas, sobre aspectos ideológicos, y en particular sobre la visión de Francia y de la Revolución. Pues bien, para encontrar un hilo conductor que nos permita seguir la evolución del pensamiento de Hegel sobre estas cuestiones, es necesario tomar un presupuesto de partida, una tesis que ha sido defendida por Jacques D'Hondt¹⁸, por Losurdo¹⁹ y por otros importantes estudiosos su pensamiento: Hegel nunca fue *chauvinista*, al revés, siempre sintió simpatía por la cultura y la lengua francesas, y su blanco polémico *siempre* fueron los teutómanos y los defensores románticos de una superioridad de Alemania en el contexto político y cultural europeo. Es posible que esta actitud sea uno de los pocos elementos de continuidad a lo largo de toda su evolución vital y de pensamiento, y por lo tanto uno de las hipótesis de trabajo que podemos asumir al investigar su concepción de Roma y, dentro de ella, la influencia que tuvieron Tácito y otros historiadores.

En efecto, en otras investigaciones²⁰ he intentado demostrar que el cambio de actitud de Hegel hacia el mundo romano, desde un primer entusiasmo hasta un distanciamiento cada vez mayor, tuvo como *uno* de los principales motores su *rechazo de las tesis teutómanas y reaccionarias* que tomaron a Tácito como

¹⁷ NOVALIS, *La Cristiandad o Europa*, en: *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Ed. R. Caner-Liese, Akal, Madrid, 2007, p. 241: “Roma se había convertido en Jerusalén, en sagrada residencia del gobierno divino sobre la tierra. Los príncipes presentaban sus desavenencias al padre de la cristiandad, ponían gustosos a sus pies sus coronas y su suntuosidad [...] Cuán benéfico, cuán adecuado era este gobierno, esta institución, a la naturaleza interna de los hombres, lo revelaba el poderoso auge de todas las otras fuerzas humanas, el desarrollo armónico de todas las disposiciones, la prodigiosa altura que alcanzaron algunos hombres en todas las materias de las ciencias de la vida y del arte, y el tráfico comercial, floreciente en todas partes, de mercancías espirituales y terrenales en el ámbito de Europa e incluso hasta la India más lejana”. En este texto capital se encuentra también una dura crítica a Lutero (cfr. p. 108, definido “una cabeza inflamada”) y a la Reforma, y a una Revolución vista como continuación de aquélla: cfr. *ibid.* “la paz religiosa fue concluida según principios totalmente falsos y contrarios a la religión, y por la continuación del llamado protestantismo algo enteramente contradictorio –un gobierno de la revolución– se proclamó permanente”.

¹⁸ Cfr. D'HONDT, J., “Prefazione alla seconda edizione italiana”, en *Hegel segreto*, Guerini, Napoli, 1989, p. 52: “Si presenta quasi sempre Hegel come il pensatore tedesco per eccellenza. Talvolta lo si definisce nazionalista, *chauvin* [...] Bisognava spezzare quest'immagine per poter attaccare le ricerche nella direzione da me scelta”.

¹⁹ Cfr. LOSURDO, op. cit., p. 39: “Possiamo ora cominciare a vedere in concreto i contenuti della politica culturale di Hegel. Un punto centrale é senza dubbio la polemica contro la gallofobia, contro «l'eccessiva teutomania»”.

²⁰ Permítaseme remitir a mi libro *La vieja Roma en el joven Hegel*, Maia, Madrid, 2011.

referente²¹. Más que a una transformación de su pensamiento (aunque sin duda su oscilante postura respecto al Cristianismo también es muy importante a la hora de modificar sus juicios sobre Roma), el cambio de opinión de Hegel respecto del mundo romano se debería en buena medida a la evolución de esta percepción en el ambiente cultural alemán en el que se forma. Un ambiente en el que el peso de la cultura latina era, como estamos viendo, enorme, tan grande como la instrumentalización política de Tácito por parte de los teutómanos y los reaccionarios alemanes. Visto cada vez más como un arma en manos de sus enemigos, Tácito es cada vez menos bienvenido entre las citas explícitas de Hegel, aunque indudablemente siga siendo el trasfondo implícito de muchas de sus reflexiones, dado que se había empapado de su obra desde su más temprana niñez.

2.- La educación de Hegel de la *Lateinische Schule* al *Gymnasium*

Todas las biografías de Hegel insisten en la importancia de dos factores de la educación del joven suabo en su relación con el latín: su asistencia, desde los cinco años, a la *Lateinische Schule* en Stuttgart²², así como las enseñanzas de este idioma por parte de su madre, antes aún de acudir a este prestigioso colegio²³. A los catorce años, al finalizar su educación básica, el padre de Hegel decidió que éste prosiguiese sus estudios en el *Gymnasium Illustre* de su ciudad natal, una institución de gran prestigio, en la que profundizó en su conocimiento de las lenguas clásicas en el marco de un ambiente humanista y de corte ilustrado²⁴.

²¹ Cfr. LOSURDO, D., p. 54: “Quel che è più importante è che in Hegel non solo la libertà moderna continua a risuonare degli echi ancheggianti della necessaria partecipazione dei cittadini alla vita pubblica, ma soprattutto la celebrazione del mondo moderno ha come bersaglio polemico, date le diverse condizioni della Germania, in primo luogo la cultura conservatrice e reazionaria che ora, in un completo rovesciamento di posizioni, si richiama all’antichità per condannare e denigrare il mondo scaturito dalla Rivoluzione francese”.

²² Cfr. POZZO, R., *Hegel: ‘Introductio in philosophiam’*, La Nuova Italia, Firenze, 1989, pp. 2-3. Aquí se reconstruye la importancia de las *scholae latinae* en la vida cultural alemana desde su instauración, por parte de Melanchton, en 1528.

²³ Cfr. PINKARD, T., *Hegel*, Acento, Madrid, 2001, p. 33: “A la edad de tres años, los padres inscribieron a su hijo Guillermo en lo que entonces se llamaba Escuela Alemana, y a los cinco el niño ingresó en la llamada Escuela Latina. Su madre le había enseñado latín en casa, de suerte que cuando entró en la nueva escuela conocía ya la primera declinación del latín y los nombres que se regían por ella [...] Que la madre de Hegel fuese capaz de encargarse de semejante tarea dice mucho a favor del singular papel que jugaba el aprendizaje en el hogar de los Hegel, puesto que no era común entre las mujeres de la época recibir una clase de educación que las capacitase para enseñar latín en casa a un hijo de cuatro o cinco años (un hecho este explícitamente recogido por Christiane Hegel en las memorias de juventud)”.

²⁴ Cfr. PINKARD, T., op. cit., p. 39: “El *Gymnasium* le permitió permanecer durante cuatro años en una escuela que facilitaba el contacto con unos profesores que habían de reconocer y animar su afán de aprender, y allí recibió una educación de corte humanista que le aportó un profundo

Es importante notar que el latín fue para Hegel una importante herramienta de comunicación en su vida académica, desde las primeras composiciones en el colegio, pasando por los duros ejercicios disputatorios en el *Stift*²⁵, y hasta la tesis de habilitación de 1801, dedicada como se sabe a las *Órbitas de los planetas*. Sin embargo, el joven estudiante no se limitaba a utilizar el latín como lengua vehicular en contextos escolares, científicos, y en general oficiales, sino que también lo empleó como medio de expresión de sus sentimientos, de los acontecimientos que le ocurrían, así como simplemente para escribir recordatorios de lo que debía hacer un determinado día. Para este uso personal, y por así decir informal, del latín, son de inestimable valor las páginas del diario privado²⁶ de los años 1785 y 1786, escritas totalmente en ese idioma. La razón de que el 29 de julio se pase abruptamente del alemán al latín en cuanto a la lengua de redacción es explicada por el propio Hegel, y sería la mejora del estilo en este idioma así como la "degustación", el "paladeo de la historia y la cultura romanas"²⁷. En este y en otros pasajes se ve que no sólo es una voluntad de ejercitar un idioma importante para el colegio lo que mueve a nuestro quinceañero a escribir en latín, sino que en muchas de las páginas del diario se constata un auténtico amor por la lengua y la historia de la Antigüedad romana, así como una enorme familiaridad con ellas. Un texto fundamental en este sentido es aquél en el que

bagaje de conocimiento de los clásicos, de las lenguas antiguas y modernas, y de las matemáticas y las ciencias modernas".

²⁵ Cfr. POZZO, R., op. cit., pp. 54-55: "Senza dilungarsi sulle numerose consuetudini affatto obsolete che ancora sopravvivevano al tempo del soggiorno di Hegel, è opportuno richiamarne almeno due, in quanto hanno diretto riferimento sul modo in cui era svolto l'insegnamento della logica: l'obbligo di parlare e di scrivere in latino e la pratica di sostenere *disputationes* pubbliche. Ancora nel 1725, nel momento in cui la terminologia in lingua tedesca iniziava a fissarsi grazie agli scritti in lingua tedesca di Wolff, a Tubinga si esigeva che gli studenti parlassero tra di loro in latino. Connessa alla sopravvivenza del latino era la pratica delle *disputationes*. Si riteneva che solo conoscendo bene il rituale dell'*ars disputandi* (che nella sostanza era sempre quella risalente alla scolastica medievale), fosse possibile ai giovani discenti esprimere con la dovuta chiarezza complesse concatenazioni di pensieri. Anche a Hegel toccò dunque sottoporsi a stremanti esercizi disputatori, sia in filosofia che in teologia, e diverse volte, in sede d'esame, dovette rispondere a delle tesi o difendere delle dissertazioni. Va da sé che dalla fine del XVIII secolo questo strenuo attaccamento al latino si dimostrava del tutto inutile, quando non controproducente, poiché a quel tempo il tedesco filosofico aveva raggiunto un notevole grado di precisione ed esattezza".

²⁶ Cfr. RIPALDA, J. M., *La nación dividida*, FCE, México, 1978, p. 134: "las huellas directas de los clásicos griegos y latinos sobre Hegel se encuentran sobre todo en el *Diario*, a cuya fecha temprana se deben el tono predominantemente humanista con que es acusado este influjo y la importancia que conservan sus epígonos".

²⁷ Cfr. HEGEL, G. W. F., *Frühe Schriften I*, en *Gesammelte Werke*, Band 1, hrsg. von Friedrich Nicolin und Gisela Schüller, Felix Meiner, Hamburg, 1989, p. 13: "Exercendi stili et roboris acquirendi causa non alienum videtur, notam quandam historiam latino idiomate conscribere. Constitutum igitur habeo, res Romanas brevi percurrere et primoribus saltim labiis degustare". En la p. 23 se lee de nuevo la misma justificación de la escritura en latín, tras una interrupción de la misma debida a una enfermedad: "constitutum habeo diarium hoc, et per examen nostrum Prid. Non. September., habitum, et potissimum, qui me invasit, per morbum et gravem et diuturnum, longo temporis intervallo intermissum, jam resumere et pristina studio stilo exercendo renovare".

Hegel relata la emoción que experimentó al tener entre las manos un ejemplar de las obras de Cicerón impreso en 1582²⁸.

Sin embargo, el latín no fue para Hegel sólo una lengua de escritura y de producción personal y académica, sino sobre todo el idioma en el que *leyó* a importantes autores de la Antigüedad y *siguió* numerosas clases sobre la cultura clásica. Sobre los libros que leyó Hegel en Stuttgart, existe un importante documento²⁹, que muestra la clara preponderancia que tuvo la cultura latina sobre la griega en esta época de formación; se trata de una página de diario donde (esta vez en alemán) Hegel reseña los volúmenes que cogió de la biblioteca del profesor Löffler, unos quince libros, divididos significativamente en dos secciones: *Griechische* y *Lateinische*. Pues bien, en el primer apartado sólo se encuentran tres libros (Aristóteles, Demóstenes e Isócrates), mientras que en el segundo, dividido a su vez en poesía y prosa, encontramos nueve volúmenes, correspondientes a 13 autores, entre los que destacan Cicerón (*Opera philosophica*), Aulo Gelio, Virgilio y Plauto. El propio Hegel cuenta, en esa misma página del diario, que en la clase impartida por el profesor Nast, por sugerencia de su principal mentor en la escuela, el profesor Löffler, expuso el *De senectute*, el *Somnium Scipionis* y el *De Amicitia*, todos del Arpinate³⁰. En otro pasaje del *Tagebuch*³¹ cuenta que ha tomado de la biblioteca otros seis libros, y cinco de ellos son de autores latinos como Séneca, Tito Livio y de nuevo Cicerón. Como vemos, en ninguno de estos documentos aparece Tácito. Sin embargo, Rosenkranz ha dejado un testimonio, recogido ahora en el Tomo I de *Gesammelte Werke*, según el cual Hegel habría redactado durante la época del Gymnasium una traducción completa del *Agricola* de Tácito, que lamentablemente no ha llegado hasta nosotros³².

Las principales referencias a la historiografía romana se encuentran en una de las obras escritas en la época de Stuttgart, titulada *Sobre algunas ventajas que nos reporta la lectura de los escritores antiguos*³³. Mientras que en todo el texto,

²⁸ Cfr. HEGEL, G. W. F., *Frühe Schriften I*, op. cit. p. 13: "Saepenumero equidem mirari soleo, mirandas rerum fortunas; Ciceronis officia et dialogi in manibus sunt, Anno 1582 typis impressi. »

²⁹ Cfr. HEGEL, G. W. F., *Frühe Schriften I*, op. cit. pp. 6-7 : Ich kaufte aus der Bibliothek des seligen Herrn Präzeptor Löffler, meines treuesten Lehrers und Führers, folgende Bücher: 1. Griechische: *Aristoteles de moribus; Demosthenis oratio de corona; Isocratis opera omnia*; 2. Lateinische: a. prosaische: *Ciceronis opera philosophica; A. Gellii noctes Atticae; Vellejus Paterculus; Diodorus Siculus*; b. poetische: *Plautus; Catullus, Tibullus, Propertius; Gallus, Claudianus und Ausonius; Hieronymus Vida; Virgilius Christianus; Sannazarius*.

³⁰ Cfr. *ibid.* : "exponierte ich Cicero De senectute, Somnium Scipionis und Laelius de Amicitia".

³¹ Cfr. HEGEL, G. W. F., *Frühe Schriften I*, op. cit., p. 18: "Aucta etiam est interea bibliotheca mea libris aliquot. Emi enim jam dudum: 1. Livium, ex meo aerario sumtibus erogatis, quatuor florenis; 2. Ernesti Clavim Ciceronianam, thalero; 3. Ciceronis Epistolas ad Atticum decem crucigeris; 4. Theophronem Campeli, vernaculo idiomate, viginti et sex crucigeris; 5. Homei artem criticam, ex Anglica traductam in vernaculam a Meinhardo, floreno et quadraginta et quinque crucigeris; 6. Senecae opera philosophica crucigeris quindecim".

³² HEGEL, G. W. F., *Frühe Schriften I*, op. cit., p. 414.

³³ HEGEL, G. W. F., *Frühe Schriften I*, op. cit., pp. 51-54.

centrado sobre todo en la alabanza a la "simplicidad" de los poetas clásicos, se expresa una general superioridad del mundo griego sobre el romano, en la conclusión del artículo se encuentra una referencia a la historiografía y a la filosofía clásicas, y en estos pasajes se tiene la impresión de que la cultura romana queda en cierto modo revaluada y recuperada. En lo que respecta a los relatos históricos, Hegel analiza la doble utilidad de leer a los grandes autores de la Antigüedad: en primer lugar, se puede aprender de ellos el estilo de la narración histórica, que describe perfectamente los acontecimientos y los personajes sin necesidad de entrar en detalles sin importancia: también la historiografía romana, y no sólo la poesía griega, se caracterizaría según Hegel por una gran *Simplizität* tanto en la forma como en los contenidos. En segundo lugar, prosigue Hegel, a través de la Historia antigua podemos obtener muchas informaciones útiles acerca de circunstancias de otros pueblos, como por ejemplo el israelita, cuyas costumbres, necesidades y vivencias se aprenden más claramente en las obras históricas clásicas. Este punto es de fundamental importancia: en épocas posteriores del pensamiento hegeliano, desde Berna hasta Jena, el mundo romano es considerado como el *humus* en el cual no sólo podía, sino que incluso *debía* brotar el Cristianismo. En muchos otros pasajes, Hegel pondrá de manifiesto la insuficiencia de las religiones judía y cristiana *en comparación* con la eticidad romana. En síntesis, en este pasaje de *Sobre algunas ventajas* se encuentra *in nuce* la posterior actitud de Hegel de considerar al pueblo judío y el surgimiento del Cristianismo *desde* el punto de vista de las formas políticas y económicas del Estado romano.

La causa de esta perspectiva está clara: sus fuentes son a menudo, más que las Sagradas Escrituras, los historiadores romanos, en particular Tácito y Flavio Josefo, leídos directamente o a través de importantes mediaciones, que veremos más adelante, como las de Rousseau, Gibbon o Montesquieu. Como muestra de ello, en una obra del período de Jena, el *Naturrechtsaufsatz*, encontramos una clarísima influencia de Tácito en un punto muy importante para la caracterización hegeliana del mundo judío, en uno de los pasajes más sobrecogedores de la obra:

Ya que no se ofrecía ninguna figura a la sensación había que dar por lo menos, para la veneración de un objeto invisible, una dirección y un ámbito que lo encerrara. Moisés lo proveyó con el Sancta Sanctorum del Tabernáculo y más tarde se edificó el Templo para ese fin. Es de suponer que Pompeyo se llevó una gran sorpresa cuando entró al arcano del templo; habría esperado encontrar, al acercarse al interior del mismo, el centro de adoración y en él la raíz del espíritu nacional, el alma vivificante de este pueblo excepcional, centrado en un punto. Habría esperado encontrar también un ser que pudiera ser objeto de su devoción, un ser cuya veneración tuviera sentido, pero al entrar sus esperanzas se vieron defraudadas y tuvo que comprobar que el centro misterioso era un espacio vacío³⁴.

La fuente de Hegel es claramente Tácito, *Historiae*, V, 9, así como Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, XIV, 4, 4, § 72, pero indirectamente, pues ambos pasajes habían sido citados por Montesquieu³⁵.

Precisamente la influencia de este último se encuentra en el texto *Sobre algunas ventajas*, en una afirmación de Hegel que cierra sus consideraciones sobre la historia, y que aparentemente parece algo desconectada de sus reflexiones anteriores: "el espíritu humano ha sido en todo tiempo, en general, el mismo, sólo que su desarrollo se ha modificado de maneras distintas a través de la diferencia de las circunstancias"³⁶. Esta frase tan poco hegeliana (si pensamos en las obras maduras) encuentra un estrecho paralelismo en las *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*. Empleando el mismo tono y la misma actitud de *historia magistra vitae* que se encuentra en este pasaje de Hegel, Montesquieu escribe: "la historia moderna nos ofrece un ejemplo de lo que le ocurrió a los romanos, y esto es notable: dado que, como los hombres han tenido en todo tiempo las mismas pasiones, las ocasiones que producen los grandes cambios son diferentes, pero las causas son siempre las mismas"³⁷. Como vemos, Hegel alaba en este texto juvenil a los historiadores romanos, que él

³⁴ HEGEL, G. W. F., *Frühe Schriften I*, op. cit., p. 284 : "Wenn keine Gestalt für [die] Empfindung, so mußte der Andacht, der Verehrung eines unsichtbaren Objekts doch die Richtung und eine dasselbe einschließende Umgrenzung gegeben werden – Moses gab sie durch das Allerheiligste des Zeltes und des nachherigen Tempels. Pompeius mag sich wohl sehr verwundert haben, als er sich dem Innersten des Tempels genähert, dem Mittelpunkte der Anbetung, und in ihm die Wurzel des Nationalgeistes, wohl die belebende Seele dieses ausgezeichneten Volkes in einem Mittelpunkte zu erkennen, auch ein Wesen für seine Andacht, etwas Sinnvolles für seine Ehrfurcht zu erblicken gehofft hatte und bei dem Eintritt in das Geheimnis in Ansehung des letzteren [sich] getäuscht und jenes in einem leeren Raume fand".

³⁵ MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, Jovene, Napoli-Paris, 1995.

³⁶ Cfr. HEGEL, G. W. F., *Frühe Schriften I*, op. cit., p. 53 : "Der menschliche Geist war zu allen Zeiten im allgemeinen derselbe, nur daß seine Entwicklung durch die Verschiedenheit der Umstände unterschiedlich modifiziert wird".

³⁷ Cfr. MONTESQUIEU, op. cit., p. 6 : "L'histoire moderne nous fournit un exemple de ce qui arriva pour lors à Rome, et ceci est bien remarquable: car, comme les hommes ont eu dans tous les temps les mêmes passions, les occasions qui produisent les grands changements sont différentes, mais les causes sont toujours les mêmes".

conocía directamente por su educación en el *Gymnasium*, pero lo hace inspirado por la lectura de autores modernos como Montesquieu.

En general, la visión de la Antigüedad que Hegel obtuvo de la lectura de los clásicos griegos y sobre todo romanos fue la misma que inspiró a Montesquieu, a Rousseau, a los revolucionarios franceses y a muchísimos alemanes de su generación. Más que como ideal de armonía y de belleza, los antiguos eran considerados ejemplo de sobriedad, de virtud y de implicación política. Sin duda eran vistos como un modelo, pero no como una cima insuperable a la que imitar servilmente, sino como punto de referencia de una actitud, de una posición en la vida. Es importante la siguiente cita de Ripalda, en la que se cita entre otros referentes de Hegel también al autor de los *Annales*:

‘modelo’ es una palabra típica, pues el ideal ilustrado se proyectaba en la Antigüedad especialmente como estoicismo libre, orgulloso, racional. Las lecturas que hizo Hegel de Epicteto, Cicerón, Demóstenes, Tácito, Tito Livio, Séneca, Plutarco, Herodoto, Plinio, la *Ética* de Aristóteles, Esopo y el interés por la figura de Sócrates corresponden a este modo de ver los griegos y los enlazan con el moralismo pedagógico del Humanismo tardío³⁸.

Es sobre todo el ideal de la *virtus* estoica, de la libertad republicana, el que Hegel aprende de sus lecturas en el *Gymnasium*; pero por otro lado, éstas están fuertemente mediadas por la influencia de otros autores, inmediatamente anteriores o contemporáneos a él, que condicionaron tanto o más que los clásicos su visión de Roma en la etapa del seminario de Tubinga, y más tarde en Berna.

3.- La presencia de Tácito en las fuentes del joven Hegel

Como ya se ha aludido, además de las lecturas directas en las clases del *Gymnasium*, la presencia de Tácito en Hegel procede de otra fuente, que podríamos llamar indirecta. Se trata de la fuerte influencia que el autor de la *Germania* ejerció sobre autores que resultan fundamentales en la fase de juventud y de formación de Hegel. Ya hemos hablado de Montesquieu, pero habría que mencionar además, al menos, a Jean-Jacques Rousseau, Johann Gottfried von Herder y Edward Gibbon. Rastrear esta influencia indirecta en tres autores procedentes de tres ámbitos culturales diferentes (el francés, el alemán y el inglés) sería una tarea interminable, por lo que nos limitaremos a un ejemplo significativo para cada uno de ellos.

El *Discurso sobre las ciencias y las artes* de Rousseau será fundamental para la conformación en Hegel de las características conceptuales del mundo romano, en especial el de la etapa republicana, que será exaltado por el filósofo suabo al

³⁸ RIPALDA, J. M., *La nación dividida*, op. cit., p. 131.

menos hasta la época de Jena. En esta obra rousseauiana Hegel encuentra un elogio de la sencillez y de la inocencia de la Roma pre-imperial, pintada con esos rasgos de pueblo "originario" que también por influencia de Garve encontramos en los escritos de los años 1787 y 1788: así, Rousseau insiste en el *Discours* en incluir a los romanos de los orígenes en el "pequeño número de pueblos que, preservados de ese contagio de los vanos conocimientos, han hecho con sus virtudes su propia felicidad y el ejemplo de las demás naciones"³⁹. Además de la Roma republicana conforman este selecto club los primeros persas, los escitas, los espartanos y, para sorpresa del lector, también los germanos, "cuya simplicidad, inocencia y virtudes", dice Rousseau, "pintó con alivio una pluma harta de trazar los crímenes y las negruras de un pueblo instruido, opulento y voluptuoso"⁴⁰. La referencia es evidentemente a Tácito, que como ya se ha dicho más tarde será abundantemente utilizado por los teutómanos precisamente por sus elogios desde (y contra) la decadente Roma a los sobrios germanos. En las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* Hegel empieza la sección dedicada al mundo germánico hablando de "las selvas consideradas como asiento de pueblos libres", y, siguiendo de cerca el pasaje de Rousseau (al que por cierto cita explícitamente), añade:

Tácito ha bosquejado su famoso cuadro de la Germania con cierto cariño y añoranza, por oposición a la corrupción y a la artificiosidad del mundo al que él mismo pertenecía. Mas no por eso hemos de considerar este estado de salvajismo como un estado superior y caer por ejemplo en el error de Rousseau, que representa el estado de los salvajes americanos como aquel en que el hombre está en posesión de la libertad verdadera⁴¹.

Hegel, al distanciarse de Rousseau, pero también de los nostálgicos teutómanos alemanes, se aleja también ideológicamente de la *Germania* tacitiana, cuyos capítulos 11-13 son sin embargo en estas *Lecciones* la base de sus descripciones de las usanzas de los antiguos germanos. También es conocida, un poco más adelante, la cita que Hegel hace de Tácito según la cual estos pueblos serían "*securi erga deos*"⁴² - una cita hecha de memoria, dado que en *Germania* 46 se encuentran las palabras "*securi adversus deos*", como el propio Hegel citará correctamente en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*). Esta equivocación nos muestra -paradójicamente- que Hegel conocía muy bien el contenido de la *Germania*, hasta el punto de creer que podía fiarse de su memoria al citarlo sin necesidad de consultar el texto tacitiano, que por otra parte no aparece en el *Nachlass*, en el listado de su biblioteca en Berlín.

³⁹ ROUSSEAU, J.-J., *Del Contrato Social. Discursos*, Alianza, Madrid, 2001, p. 179.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre Filosofía de la historia...*, op. cit., p. 580.

⁴² HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre Filosofía de la historia...*, op. cit., p. 585-586.

Si vamos a la magna obra de Gibbon, una influencia determinante para Hegel a partir de la época de Berna, es bien conocido que el *Decline and fall* del Imperio romano tiene para el autor inglés sobre todo dos causas: la primera es la influencia negativa del Cristianismo como elemento disgregador de la sociedad romana; la segunda, la más utilizada como advertencia sobre el futuro del *British Empire*, es un elemento *moral* presente ya en Tácito y en San Agustín, entre otros; en palabras de Gibbon, "el declive de Roma fue el efecto natural e inevitable de una grandeza inmoderada. La prosperidad hizo madurar el principio de la decadencia"⁴³. La crítica a la opulencia y al lujo como factores de corrupción de la genuina *virtus* romana⁴⁴, que dificultó la resistencia a los bárbaros, un elemento central de la *Germania* de Tácito, se encontraba ya en la obra de Rousseau, por lo que Hegel tomará esta idea tanto de uno como de otro, juntamente con la tendencia a su aplicación al mundo moderno, concretamente a los estragos de la Revolución francesa.

Esta influencia que, desde Gibbon y Rousseau llega hasta Tácito, ha sido detectada con acierto por Ripalda, y aunque la menciona en conexión con una obra del comienzo del período de Jena, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, de 1802, vale tanto o más para la época de Berna, en la que el influjo de Rousseau y Gibbon es mucho mayor: "el artículo sobre el Derecho natural reproduce el juicio de Gibbon (y del Hegel de Berna, siguiendo al Tácito de su *Gymnasium*) sobre la decadencia de los Antiguos como causada moralmente; [...] Además, los antiguos sirven aquí de ejemplo moral para las consecuencias de la Revolución francesa, como si ésta pudiera ser enjuiciada moralmente"⁴⁵. De Gibbon y sobre todo de Rousseau, por lo tanto, Hegel toma no sólo la visión de las relaciones entre Cristianismo y mundo romano, sino también la tendencia a aplicar los juicios morales sobre Roma a la situación política contemporánea. Es decir, lo que en la época de Berlín llamará "historia reflexiva", con alusiones implícitas, como se ha dicho, a la historiografía "moralizante" propia de Tácito.

Por último, la importancia de la obra de Herder para rastrear la influencia de Tácito en Hegel es también notable. En los *Fragmentos sobre la literatura alemana reciente*, escritos alrededor de 1767, Herder recuperaba fragmentos de la *Germania* (4) para lamentarse por la pérdida de una cultura genuinamente alemana que, sin embargo, según Tácito habría existido entre los antiguos

⁴³ Cfr. Gibbon, E., *The Decline and Fall of Roman Empire*, Penguin, London-New York, 1986, VI, p. 621: "The decline of Rome was the natural and inevitable effect of immoderate greatness. Prosperity ripened the principle of decay".

⁴⁴ Sobre la influencia de Montesquieu y Gibbon en la crítica al lujo excesivo de los romanos, como advertencia contra los excesos de la incipiente industrialización de su propia época, lo que llevaría a un tipo de Historia "sitiada" por la Moral, cfr. Duque, F., *El sitio de la historia*, Akal, Madrid, 1995, pp. 44-46.

⁴⁵ RIPALDA, J. M., *La nación dividida*, op. cit., p. 243.

Germanos; ésta se habría perdido por haber imitado "el arquetipo tiránico" de los griegos, lo que hace de ellos "el pueblo europeo más distinto de sí mismo"⁴⁶. Pues bien, en otro texto hegeliano de la época de Stuttgart, *Sobra algunas diferencias de los antiguos poetas*, Hegel lleva a cabo un análisis histórico-mítico de la forma de la *tragedia*. Nacida a partir de los rudos festejos para celebrar a Baco con bailes y danzas, ésta habría ido refinándose y haciéndose más compleja, gracias sobre todo a la tarea de Esquilo. En este proceso se puede ver un ejemplo de cómo se produce el refinamiento de una cultura, pero al mismo tiempo Hegel niega claramente el carácter absoluto del modelo griego, y reivindica la necesidad de la especificidad de una *Kultur* genuinamente alemana, que sepa distanciarse de la *mera copia* del teatro griego⁴⁷. Y en este punto sigue a Herder, diciendo que también Alemania había tenido *Volksdichtung* y *Volkslieder*, basadas en el canto, y a partir de ellas podrían haberse creado formas culturales más refinadas, conectadas con la nación y con el espíritu de ese tiempo, si no hubiera sido tan esclava del modelo griego⁴⁸. Tassi ha visto en esta lamentación hegeliana por la inexistencia de un teatro genuinamente alemán también una referencia implícita al fracaso de Lessing en su experiencia de la fundación de la *Dramaturgia nacional* en Hamburgo, debida según el autor del *Nathan* y el propio Hegel a la falta de un *espíritu nacional* alemán⁴⁹. En todo caso, a pesar de esta posible referencia a Lessing, es innegable también en este pasaje hegeliano la referencia implícita a Tácito a través de Herder.

4.- La época de Jena: la comparación oscilante a través del modelo romano

Como se ha aludido al comienzo de esta contribución, el principal papel de Roma en el pensamiento hegeliano en los años de formación en Jena será el de servir como elemento de comparación a través del cual sea posible formular juicios sobre la situación del tiempo en el que vivió Hegel. Por lo tanto, Roma no tiene en este momento un estatuto conceptual autónomo y sistemáticamente ordenado - como en cambio ocurrirá a partir de la *Fenomenología del Espíritu*- sino que cambia notablemente en función del contexto de cada obra. Sin poder entrar

⁴⁶ KREBS, Ch., op. cit., pp. 178-179.

⁴⁷ Cfr. HEGEL, G. W. F., *Frühe Schriften I*, op. cit., p. 48: "Hätten sich die Deutschen ohne fremde Kultur nach und nach selbst verfeinert, so hätte ihr Geist ohne Zweifel einen anderen Gang genommen und würde eigene deutsche Schauspiele haben, statt daß wir die Form von den Griechen entlehnt haben".

⁴⁸ Cfr. TASSI, A., *G. W. F. Hegel e gli anni di Stuttgart e Tübingen*, Guerini, Milano, 1996, op. cit., p. 76: "Care allo *Sturm und Drang*, esse riescono nondimeno a partecipare delle migliori istanze illuministiche imperniate sui concetti di popolo, di nazione e di genio".

⁴⁹ Cfr. TASSI, A., op. cit., p. 95: "si conclude amaramente per il suo promotore, e che finì con il sentenziare l'impossibilità di un'impresa di questo genere, semplicemente perché non ne esistevano le condizioni: «wir Deutsche noch keine Nation sind». Affermazione grave, che Hegel raccoglieva e ribadiva."

ahora a exponer el complejo conjunto de oscilaciones en esta utilización - ideológicamente dirigida- de la historia de la antigua Roma, nos centraremos en los puntos en los que la influencia de Tácito parece más clara. En varias obras de este período como *La Constitución de Alemania* o *El sistema de la eticidad*, las referencias a la Roma republicana y a su derecho adquieren un tono especialmente positivo cuando son comparadas con el moribundo Imperio alemán y su informe funcionamiento legislativo.

Al contrario de lo que ocurrirá en obras posteriores, en las que la crítica al derecho romano será despiadada, y deberá entenderse más bien como un ataque a la pervivencia y fuerza de esta forma jurídica en la legislación y en la Academia alemanas de su propio tiempo, en estos años Hegel no piensa todavía la juridicidad romana en estos términos. El derecho romano sirve ahora como momento positivo con el que comparar el penoso estado de Alemania. De hecho, durante toda la obra de Jena, Hegel se lamenta por el "caos legislativo alemán", que se habría debido a la naturaleza misma de la *libertad teutona*, que es "genio individual sin ley", lo que provoca la falta de conexión entre los derechos particulares, la imposibilidad de lograr a partir de ellos una unidad universal (*allgemeine*), logrando así "más un conjunto que un sistema" jurídico⁵⁰. En la *Constitución de Alemania* escribe Hegel que "para este edificio del derecho del Estado alemán quizá no haya ninguna inscripción más a propósito que esta: *Fiat iustitia, pereat Germania*. Constituye un rasgo alemán, si no razonable, sin embargo ciertamente noble, que el derecho en general, sean cuales fueren sus fundamentos y sus consecuencias, resulte algo sagrado"⁵¹. También en una nota al margen de la *Filosofía del Espíritu* de 1805-1806 Hegel carga contra la libertad alemana, a la que llama: "Realización de la nórdica obstinación teutona; ya que no podían soportar un tirano, han desaparecido como *pueblo*, sólo fueron *nación*; han

⁵⁰ Cfr. HEGEL, G. W. F., *La Constitución de Alemania (Una introducción a la constitución de Alemania 1799-1800)*, Aguilar, Madrid, 1972, edición de Dalmacio Negro Pavón, p. 6: "esta situación, en la cual [...] el genio individual sin ley señorea el mundo, se llamó la libertad alemana. Los ámbitos de posesión que cada uno se creaba, la ganancia que obtenía para sí, fijaron poco a poco el tiempo pasado, el cual, mientras los hombres se destruyen entre sí como enemigos, aproxima a la vez sus necesidades e individualidades, igual que todos los enemigos, en tanto que luchan entre ellos, llegan a parecerse. La existencia fija que, poco a poco, sostiene cada posesión, saca a relucir una cantidad de derechos que, sin unidad, sin principio, pueden constituir más un conjunto que un sistema, y cuyas inconsecuencias e intrincada multivariabilidad necesitan de la mayor agudeza mental para poder salvar sus contradicciones en la medida de lo posible y, de cuando en cuando, introducir en ello unidad". Cfr. Hegel, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands (Vorarbeiten und Entwürfe)*, en *Jenaer kritische Schriften, en Gesammelte Werke*, Band 4, hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Felix Meiner, Hamburg, 1968, pp. 8-9.

⁵¹ HEGEL, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands (Vorarbeiten und Entwürfe)*, op. cit., p. 18: "Für dies Rechtsgebäude des deutschen Staats gibt es deswegen vielleicht keine passendere Inschrift als die: Fiat iustitia, pereat Germania! Es ist ein, wenn nicht vernünftiger, doch gewissermaßen edler Zug im deutschen Charakter, daß das Recht überhaupt, sein Grund und seine Folgen mögen auch beschaffen sein, wie sie wollen, ihm so etwas Heiliges ist".

traído al mundo el principio de la singularidad absoluta, mientras que en el Sur de la religión cristiana el pensamiento disfrutaba de *existencia*⁵².

Como se ve, Hegel retoma el *motto* estoico, y luego kantiano, de "fiat justitia, pereat mundus"⁵³, oponiéndose al conservadurismo empirista e historicista que defiende la sacralidad de derechos tradicionales. Hegel propone frente a ello, no sin un cierto sarcasmo, una destrucción del sistema legislativo en curso: "mientras Alemania parece como Estado propio e independiente, según todas las apariencias, y la nación alemana como pueblo se hunde [*zugrunde geht*] por completo, ofrece todavía un espectáculo agradable ver en vanguardia, entre los espíritus destructores, el miedo (*Scheu*) ante el derecho"⁵⁴. A pesar de esta clara crítica a los sistemas legislativos existentes, por su caos y su antigüedad casi sagrada (de "hace más de un milenio"⁵⁵), la polémica de Hegel no está dirigida, como pudiera parecer a primera vista, contra la pervivencia de formas jurídicas tradicionales inspiradas en el derecho romano como el *ius commune* romano germánico. De hecho, Hegel reconoce que Francia ha conseguido constituirse como verdadero Estado sin que fueran obstáculo para ello la fragmentación jurídica (*civil y judicial*) interior ni la pervivencia del derecho romano junto con otros derechos consuetudinarios:

⁵² HEGEL, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe III*, en *Gesammelte Werke*, Band 8, unter Mitarbeit von Johann Heinrich Trede, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Felix Meiner, Hamburg, 1976. p. 259: "Ausführung des nordischen Eigensinns der Teutschen, weil sie keinen Tyrannen ertragen konnten sind sie als Volk verschwunden; waren nur Nation – Princip der Absoluten Einzelheit in die Welt gebracht – das Daseyn des Gedankens im Süden der Christlichen Religion–". En este punto está Hegel diferenciando entre "Pueblo", organizado jurídicamente, y "Nación", con cultura y lengua comunes, pero sin vínculos jurídicos fuertes. Recuérdese, en este sentido, el nombre del Sacro Romano Imperio: "Heiliges Römisch-Germanisches Reich der Deutscher Nation".

⁵³ KANT, I., *Zum ewigen Frieden*, secc. 2ª, Apénd. 1: "El principio, que, a pesar de sonar algo jactancioso y haber acabado por hacerse proverbial, es sin embargo verdadero: "fiat justitia, pereat mundus", significa a la llana (*zu deutsch*): "Que reine la justicia, ya puedan sucumbir todos los bribones (*die Schelme*) que hay en el mundo". Es un principio jurídico valiente, que ataja toda vía tortuosa de argucias o violencia; sólo que no hay que malentenderlo, como si fuera un permiso para hacer uso de nuestro derecho con el máximo rigor (lo cual entraría en conflicto con el deber moral), sino como la obligación por parte de los detentadores del poder de no negar ni disminuir a nadie su derecho por antipatía (*Ungunst*) contra él o por simpatía (*Mitleid*) hacia otros" (Ak. VIII, pp. 378 y sigs.).

⁵⁴ HEGEL, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands (Vorarbeiten und Entwürfe)*, op. cit., p. 259: "Wenn Deutschland als eigener, unabhängiger Staat, wie es allen Anschein hat, und die deutsche Nation als Volk vollends ganz zugrunde geht, so gewährt es immer noch einen erfreulichen Anblick, unter den zerstörenden Geistern die Scheu vor dem Recht voran zu erblicken".

⁵⁵ Cfr. HEGEL, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands (Vorarbeiten und Entwürfe)*, op. cit., p. 7: "Das Gebäude der deutschen Staatsverfassung ist das Werk von vergangenen Jahrhunderten; es wird nicht vom Leben der jetzigen Zeit getragen; das ganze Schicksal mehr als eines Jahrhunderts ist seinen Formen eingepägt, und die Gerechtigkeit und Gewalt, Tapferkeit und Feigheit, die Ehre, das Blut, die Not und das Wohlsein längst verflrossener Zeiten, längst verwester Geschlechter wohnt in ihnen; das Leben und die Kräfte, deren Entwicklung und Tätigkeit der Stolz der jetzigen lebenden Generation sind, haben keinen Anteil an ihnen, kein Interesse für dasselbe und keine Nahrung von ihnen; das Gebäude mit seinen Pfeilern, seinen Schnörkeln steht isoliert vom Geiste der Zeit in der Welt".

[...]en lo que respecta a las leyes estrictamente civiles y de la administración de justicia, ni la igualdad de las leyes y de los procedimientos judiciales haría que Europa constituyera un Estado, como tampoco la unidad de pesos, medidas y monedas suprime sus diferenciaciones en la unidad de un Estado. [...] Esto podría enseñarnos el ejemplo de casi todos los Estados europeos, entre los cuales, los más poderosos entre los verdaderos Estados tienen leyes absolutamente desiguales. Antes de la Revolución tuvo Francia una diversidad de leyes tal que, aparte del Derecho romano, vigente en muchas provincias, dominaba en otras el borgoñés, el bretón, etc.; casi cada provincia, aún más, casi cada ciudad tenía una ley especial tradicional⁵⁶.

Esta larga cita contiene numerosos elementos de interés: en primer lugar, muestra que la unidad a la que aspira Hegel como rechazo al "caos legislativo alemán" y al historicismo empirista no es meramente a nivel de derecho privado, sino que ha de ser buscada en el plano superior del derecho *político*⁵⁷, del derecho *constitucional*, en el sentido filosófico-jurídico de la *Verfassung*; esto es, en el nivel de un principio rector de la vida ética de un pueblo, previo incluso a la redacción de la carta constitucional. Y es aquí donde aparece una clara crítica a ese peso de la libertad teutona narrada por Tácito y reivindicada por los nostálgicos románticos alemanes, que quieren fundar en ella su orgullosa definición del pueblo alemán:

⁵⁶ HEGEL, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, op. cit., p. 168: "In Rücksicht auf eigentliche bürgerliche Gesetze und die Gerechtigkeitspflege würde weder die Gleichheit der Gesetze und des Rechtsgangs Europa zu einem Staate machen, sowenig als die Gleichheit der Gewichte, Maße und des Geldes, noch hebt ihre Verschiedenheit die Einheit eines Staats auf. [...] So könnte das Beispiel fast aller europäischen Staaten es uns lehren, unter welchen die mächtigsten der wahrhaften Staaten durchaus ungleichförmige Gesetze haben. Frankreich hatte vor der Revolution eine solche Mannigfaltigkeit von Gesetzen, daß außer dem römischen Rechte, das in vielen Provinzen galt, in anderen burgundisches, britannisches usw. herrschte und fast jede Provinz, ja fast jede Stadt ein besonderes herkömmliches Gesetz".

⁵⁷ Para una excelente y concisa exposición del significado del "derecho político" en los años jenenses cfr. Buso, E., *L'interpretazione hegeliana del diritto romano: genesi e aporie del giuridico*, Padova, a. a. 2001-2002, p. 55: "La politicità del diritto emerge soprattutto su due piani consequenziali. Il primo è proprio quello del contenuto delle singole norme, che deve portare alla forma dell' "universalità i costumi del tempo". Ciò sta a significare che il sistema legislativo non si fa solo garante della sicurezza del singolo (capacità che in ogni caso mantiene), ma piuttosto dà espressione all'identità del popolo sia dal punto di vista culturale che da quello etico, ed è proprio la concreta unità della comunità che egli intende preservare. In secondo luogo, il diritto è politico quando si fa mediazione tra le parti strutturanti l'intero, ovvero gli *Stände*". Acerca de la primera parte de la definición de Buso –que recoge el derecho privado dentro de un derecho político de orden superior–, de diferente opinión es Bobbio, N., "Hegel e il diritto", en Id., *Studi Hegeliani*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 41 y sigs., quien opina que derecho privado y público (o político) se oponen recíprocamente como esfera del contrato y esfera de la política. Frente a esta opinión creemos más correcto entender junto con Buso que el derecho político *asume* el punto de vista del privado, lo engloba y otorga vida y movimiento a sus determinaciones abstractas y rígidas.

El sistema de la Constitución política alemana constituye la obra de siglos pasados; no se ha fundado en la vida del tiempo actual; el destino le ha impreso por completo sus formas hace más de un milenio: la justicia y la fuerza, el valor y la cobardía, el honor, el linaje, la necesidad y el bienestar de los tiempos pasados, los abolengos hace tiempo en trance de extinción, habitan en ella; la vida y las fuerzas cuya evolución y actividad constituyen el orgullo de la generación que vive actualmente, no tienen en ella ninguna parte, ningún interés y ningún apoyo; el edificio con sus pilares, con sus arabescos, permanece aislado del espíritu del tiempo en el mundo⁵⁸.

El problema reside entonces en la confusión de planos: se ha elevado a los derechos civiles, privados, a la categoría de derechos políticos, haciendo descansar su justificación en su carácter originario y en un procedimiento pragmático:

Los principios del sistema de derecho público alemán no son, pues, conceptos derivados de principios fundados en una razón, sino en la medida en que resultan practicables, abstracciones de realidades. Así como la posesión fue anterior a la ley y no se originó de las leyes, sino que se obtuvo con independencia de éstas, lo mismo se ha hecho con respecto a los derechos legales. Según su fundamento originario, el derecho político alemán constituye pues, en sentido propio, un derecho privado y los derechos políticos [son] una posesión legal, una propiedad⁵⁹.

Hegel no podría ser más claro: de manera muy parecida a como criticará el sistema jurídico británico en su última obra, de 1831, *Sobre el proyecto de reforma inglés*⁶⁰, se opone en este primer escrito jenense a la elevación del derecho privado a derecho político, lo que supone sustituir la defensa *universal* (*allgemeine*) de la propiedad común por una mera suma de individualidades que sólo logran una generalidad distributiva (*Allheit*).

En este sentido, un Estado *moderno* debe surgir, según Hegel, a partir de la *unidad en la diversidad*⁶¹, pero en Alemania sólo existe una diversidad y

⁵⁸ HEGEL, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands* (Vorarbeiten und Entwürfe), op. cit., p. 7

⁵⁹ HEGEL, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands* (Vorarbeiten und Entwürfe), op. cit., pp. 10-11: "Die Grundsätze des Systems des deutschen öffentlichen Rechts sind daher nicht aus der Einheit eines staatsrechtlichen Begriffs [...] Nach seinem ursprünglichen Rechtsgrunde ist daher das deutsche Staatsrecht eigentlich ein Privatrecht, und die politischen Rechte [sind] ein gesetzlicher Besitz, ein Eigentum".

⁶⁰ Cfr. HEGEL, G. W. F., *Berliner Schriften (1818-1831)*, en *Philosophische Bibliothek*, Band 504, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg, 1997, p. 449: "Bekanntlich beruht diese durch und durch auf besonderen Rechten, Freiheiten, Privilegien, welche von Königen oder Parlamenten auf besondere Veranlassungen erteilt, verkauft, geschenkt oder ihnen abgetrotzt worden sind; die *Magna Charta*, *Bill of rights* [...] sind mit Gewalt abgedrungene Konzessionen oder Gnadengeschenke, Pacta usf., und die Staatsrechte sind bei der privatrechtlichen Form ihres Ursprungs und damit bei der Zufälligkeit ihres Inhalts stehengeblieben. Dieses in sich unzusammenhängende Aggregat von positiven Bestimmungen [...]".

⁶¹ Es interesante notar que el proyecto político hegeliano pueda resumirse en esta expresión dialéctica que representa, como se sabe, el lema de la actual Unión Europea (*Concordia discors*).

fragmentación, sin ningún principio superior de unidad. Esta consideración resulta muy importante pues determina una diferencia entre los Estados modernos (constitutivamente heterogéneos en su composición) y los antiguos (sustancialmente homogéneos):

[...] en nuestros días es posible que no haya sino una conexión muy superficial, o ninguna, entre los miembros, en consideración a las costumbres, a la educación [*Bildung*] y al lenguaje. Por lo tanto, la identidad de las mismas, que constituyó antiguamente el pilar de la unión de un pueblo, hay que considerarla ahora como accidente cuyas características no le impiden a una masa constituir un poder político. Roma o Atenas, o cualquier pequeño Estado moderno, no podría subsistir si los numerosos idiomas que son corrientes en el Imperio ruso se hablaran dentro de sus fronteras; tampoco sobreviviría si las costumbres fueran tan distintas entre sus ciudadanos como en aquel Imperio, o como lo son las costumbres y la educación en toda capital de un gran país⁶².

Esta contraposición entre Estados antiguos y modernos explica también la *ausencia de nostalgia* en este planteamiento de Hegel, y que le aleja definitivamente del uso político que los románticos alemanes estaban haciendo de la *Germania* de Tácito: las soluciones políticas propias del mundo homogéneo, esto es, de los Estados antiguos, son impracticables en una modernidad marcada por la disgregación de costumbres, de lenguas y de legislaciones civiles. Sin embargo, no puede dejar de chocar que Hegel se refiera a Roma con los atributos de la homogeneidad y la pequeña dimensión. Esta caracterización puede valer quizás para *poleis* como Atenas⁶³, a la que Hegel también cita, pero difícilmente para el mundo romano. En efecto, indudablemente, Roma mantuvo la homogeneidad de la lengua vehicular y del derecho civil, pero lo hizo en el marco de una enorme diversidad previa de pueblos, idiomas, religiones y tradiciones, y sobre todo en una extensión increíblemente grande. Casi como si respondiera a las perplejidades del lector, Hegel matiza sus palabras a continuación,

Sin embargo, como hemos visto, Hegel considera accidentales e inútiles precisamente aquellas esferas en que la Unión ha fundamentado su actividad: una uniformización jurídica en aspectos fundamentalmente de derecho privado, así como en una unión política y monetaria.

⁶² HEGEL, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, op. cit., pp. 170-171: "In unseren Zeiten mag unter den Gliedern ein ebenso loser oder gar kein Zusammenhang stattfinden in Rücksicht auf Sitten, Bildung und Sprache; und die Identität derselben, dieser ehemalige Grundpfeiler der Verbindung eines Volks, ist jetzt zu den Zufälligkeiten zu zählen, deren Beschaffenheit eine Menge nicht hindert, eine Staatsgewalt auszumachen. Rom oder Athen und auch jeder moderne kleine Staat könnte nicht bestehen, wenn die vielen Sprachen, die im russischen Reiche gangbar sind, in seinem Umkreis gesprochen würden, ebensowenig, wenn unter seinen Bürgern die Sitten so verschieden wären, als sie in jenem Reich oder sie und die Bildung es schon in jeder Hauptstadt eines großen Landes sind".

⁶³ Aunque no hay que olvidar que también Atenas dio lugar a un Imperio, en muchas de sus características (sobre todo en su política *ad extra*), comparable al romano. En cualquier caso, no se puede no ver en estas afirmaciones de Hegel una implícita polémica contra Rousseau, dado que éste pretendía promover legislaciones para Estados modernos sin tener en cuenta extensión y población, como si la misma legislación valiera para Ginebra o para Polonia.

haciéndonos entender en qué sentido Roma y Atenas pueden ser incluidas en un mismo conjunto marcado por la homogeneidad:

[...]la diferencia, al mismo tiempo, del idioma y de los dialectos, entre los cuales, los últimos hacen la separación más exacerbada que la incompreensión total, la diferencia de las costumbres y de la educación dentro de elementos separados, la cual da a conocer al hombre casi solamente en su apariencia externa, tales elementos (heterogéneos en sí mismos pero, considerados conjuntamente, los más poderosos) se conservan intactos [en el Estado moderno], de la misma manera que el Imperio romano, una vez engrandecido gracias al peso preponderante de su autoridad, fue capaz de subyugar y mantener la unidad. [En efecto], los Estados modernos imponen el mismo resultado mediante el espíritu y el arte de la organización política; con la consecuencia de que la desigualdad de la cultura y de las costumbres resulta tanto producto necesario como condición imprescindible para la estabilidad de los Estados modernos⁶⁴.

Estas palabras dejan claro que anteriormente Hegel se estaba refiriendo a la Roma arcaica, a esa ciudad-Estado que después se fue expandiendo a costa de otros pueblos. A causa de esta expansión, la voluntad de preservar la homogeneidad originaria sobre realidades cada vez más heterogéneas obligó a Roma a emplear un dominio (cada vez más despótico cuanto más se agrandaba el Imperio), que sustituyó de este modo a esa naturalidad y homogeneidad de lenguas, tradiciones y leyes propias de las *poleis* griegas y de la propia Roma arcaica.

Esta afirmación es fundamental porque anticipa la caracterización de la *Romanitas* que pocos años más tarde Hegel plasmará en la *Fenomenología*, y ello al menos en dos sentidos: en primer lugar, se empieza a asociar a Roma con el despótico dominio sobre los demás pueblos, un dominio que tiende a uniformar e igualar abstractamente la diversidad previa de religiones, lenguas y configuraciones jurídicas⁶⁵. La característica de la condición jurídica romana -

⁶⁴ HEGEL, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, op. cit., p. 171: "Die Verschiedenheit der Sprache und der Dialekte, welche letztere die Trennung zugleich noch gereizter macht als die gänzliche Unverständlichkeit, die Verschiedenheit der Sitten und der Bildung in den getrennten Ständen, welche die Menschen fast nur an der äußeren Gestalt sich kenntlich macht, – solche heterogenen und zugleich die mächtigsten Elemente vermag, wie im großgewordenen römischen Reiche die überwiegende Schwere der Gewalt, so in den modernen Staaten Geist und Kunst der Staatsorganisationen zu überwältigen und zusammenzuhalten, so daß Ungleichheit der Bildung und der Sitten ein notwendiges Produkt sowie eine notwendige Bedingung, daß die modernen Staaten bestehen, werden".

⁶⁵ Como vemos, Hegel se encuentra aquí todavía influido por Montesquieu y Gibbon en su explicación de las causas del despotismo romano: éste no hunde aún sus raíces, como luego ocurrirá en la *Fenomenología*, en esa salida *negativa* de la *Sittlichkeit* griega, esto es, no tiene aún un fundamento conceptual, sino que es explicado a partir de causas *externas* como es la dominación sobre un territorio cada vez mayor. Sin embargo, como veremos, Hegel mostrará en el capítulo VI de la obra de 1806 que los gérmenes del *Rechtszustand* romano se encontraban ya

como se verá claramente en el *Rechtszustand* de la *Fenomenología*— es que subyuga e iguala a los individuos y a los pueblos. Pues bien, en esta dimensión tiránica *ad intra* y *ad extra* del poder del Emperador romano, al que en la *Fenomenología* llamará "el único amo del mundo" según todos los comentaristas ha sido tomada por Hegel de autores clásicos críticos con los abusos del poder imperial, sobre todo Lucano y Tácito.

En segundo lugar, esta cita de Hegel muestra cómo este dominio abstracto rompe para siempre con la bella armonía y homogeneidad griegas, sentando las bases de los desarrollos de la política moderna. En efecto, como hemos visto en las últimas palabras de la cita, los Estados modernos logran esa misma unidad *en* la diversidad que Roma imponía duramente, pero lo hacen a través de otros medios: la articulación de una organización política espiritual, *sensu hegeliano*, en la que está presente esa *mediación* que faltaba en la lógica de dominación abstracta de Roma. En todo caso, como se ha visto, en el mundo romano surge esa unidad que reúne en sí la multiplicidad y la heterogeneidad que Hegel considera *conditio sine qua non* de la estabilidad de los Estados modernos. Alemania, a la que le falta el elemento de unidad, dado que es pura dispersión, ya ha perdido esa estabilidad, es más, ni siquiera ha alcanzado esa forma estatal.

Hasta ahora hemos visto cómo, aunque indirectamente, Hegel propone una contraposición entre Roma y Alemania: la primera genera (ciertamente de manera violenta e imperfecta, pero genera al fin y al cabo) el germen de la *unidad público-política* mediadora de las diversidades privadas, que constituye el principio fundamental de los Estados modernos. Alemania, que ha permanecido en el nivel de la diversidad y que ha elevado esas particularidades propias del derecho privado a la esfera suprema, no puede alcanzar esa forma estatal. Por lo tanto se daría una oposición entre una antigua Roma preparadora de la política moderna y una Alemania anclada todavía a formas pre-modernas de juridicidad.

Esta *diversidad esencial*⁶⁶ provoca, por cierto, que Hegel critique toda pretensión del Imperio alemán de considerarse heredero del Imperio romano⁶⁷, y de reivindicar determinados territorios en función de una presunta *translatio imperii*:

en el corazón de la eticidad griega, en ese conflicto entre ley civil y ley del subsuelo que se expresa en el drama de Antígona.

⁶⁶ Cfr. DUQUE, F., "Europa: De la palabra imperativa a la ley comunitaria", en Id., Rocco, V., (Eds.). *Filosofía del imperio*, Abada, Madrid, 2010, pp. 374-375.

⁶⁷ En efecto, el nombre completo del Imperio milenario que iba a ser derrocado pocos años después por Napoleón tras la batalla de Jena era *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation*. Esta denominación (que añadió las últimas dos palabras al carolingio "Sacrum Romanum Imperium" hacia finales del siglo XV) hace comprensible que Hegel diga que Alemania es una nación, pero no un Estado, así como las consideraciones siguientes sobre la imposibilidad de conciliar en un mismo individuo el título de Emperador romano y Rey de los alemanes. Como señala Dalmacio Negro en sus notas al texto español (p. 200), ya Pufendorf en su escrito *De statu Imperii*

Si el profesor de derecho político no se contenta con esto, es decir, con confrontar las pretensiones del Sacro Imperio romano-germánico en Hungría, Polonia, Prusia, Nápoles, etc., así como con llamar la atención sobre la inanidad política de tales pretensiones, [la verdad es que] estas no afectan, sin embargo, al Imperio alemán como tal, sino más bien al Imperio romano, o sea, a la cabeza de la Cristiandad, y al Señor del mundo [*den Herrn der Welt*], de modo que el Emperador romano y el rey de Alemania, como expresa el título, son esencialmente diversos. El Imperio alemán no ha podido tener el interés ni la voluntad, ni más tarde la fuerza, para afirmar aquello que se puede incluir [como propio de] la supremacía del Emperador ni [para intentar] la unión antinatural de países a los que separan tanto la situación geográfica como la individualidad de los pueblos, puesto que ni siquiera puede o quiere, por lo menos, mantener aquellos países que son partes integrantes suyas⁶⁸.

Este pasaje muestra que el Rey alemán es *esencialmente distinto* al Emperador romano (llamado por cierto muy significativamente *Herr der Welt*, la misma denominación que en la *Fenomenología*, como se ha dicho), dado que este último, en virtud de la característica definitoria del Imperio romano que hemos visto antes, puede y debe unir⁶⁹ a los pueblos por encima de la diversidad. El Rey de Alemania *no puede* llevar a cabo esa unificación porque Alemania sigue en el plano de la fragmentación, al no haber en ella un derecho político, al no estar intrínsecamente vinculada, que sería lo propio de una *Verfassung*. Por lo tanto, las

Germanici, publicado bajo un pseudónimo en 1667, había declarado que “el Imperio constituía una anomalía y se asemejaba a un monstruo”.

⁶⁸ HEGEL, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, op. cit., p. 497: “Wenn die Staatsrechtslehrer sich noch damit vergnügen, die Ansprüche des Heiligen Römisch-deutschen Reichs auf Ungarn, Polen, Preußen, Neapel usw. auseinanderzusetzen, so ist auch über die politische Unwichtigkeit solcher Rechte zu bemerken, daß sie nicht sowohl das Deutsche Reich als solches, sondern vielmehr das römische Kaisertum, das Haupt der Christenheit und den Herrn der Welt angehen und [daß] der römische Kaiser und in Germanien König, wie sein Titel es aussagte, dem Wesen [nach] getrennt waren. Das Deutsche Reich konnte weder das Interesse, noch den Willen, noch späterhin die Kraft haben, dasjenige, was zur Oberherrschaft des Kaisers gerechnet werden konnte, und eine solche unnatürliche Vereinigung von Ländern, deren geographische Lage ebenso als die Individualität der Völker sie trennte, zu behaupten, um so weniger, da es selbst diejenigen Länder, welche integrierende Teile von ihm waren, nicht erhalten wollte noch konnte”. Pasajes como este, que muestra la profunda convicción de Hegel sobre el carácter caduco y obsoleto de la forma política *imperial* alemana, así como su voluntad de transformarla en un *Estado*, refutan la tesis de BURBANK, J, COOPER, F., *Empires in World History. Power and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2010. En este libro se critica la actitud de una presunta *narratividad* historiográfica eurocéntrica que habría impuesto el dogma de la progresiva necesaria superación de los Imperios en Estados, y que concibe como “obsoletos” y “obstinados” los Imperios europeos del siglo XIX, en especial el Romano-Germánico y el Haabsbúrgico. *La Constitución de Alemania* muestra, para el primer caso, que esta tesis no es una reconstrucción historiográfica contemporánea, sino una convicción arraigada en los *propios intelectuales* del siglo XIX, que no dejan de comparar la pervivencia de Imperios anticuados y desarticulados internamente con la fuerza de Estados nacionales centralizados y unificados.

⁶⁹ Nótese que la unificación operada por Roma es tildada de anti-natural: este es un *cumplido* en la terminología hegeliana, y muestra además la principal virtud de Roma en el marco de la filosofía de la historia: haber acabado con el principio de la inmersión inmediata en una eticidad natural, propia de los griegos, introduciendo en cambio el doloroso principio de la negatividad, pródromo de la libertad subjetiva que será propia del Cristianismo.

tierras que fueron de Roma no pueden ser reivindicadas por una Alemania que ni siquiera sabe –ni, probablemente, deba– unificar propiamente las que ya controla⁷⁰, mostrándose de este modo *distinta esencialmente* a su antecesor, a ese "*römisches Reich*" que, desde Carlomagno, lleva orgullosamente incluido en su título.

Sin embargo, en otros pasajes de la *Constitución de Alemania*, Hegel tiende a aproximar las características de ambos mundos, incidiendo sobre todo en el carácter *rígido y formal* de las legislaciones romana y alemana. Estas consideraciones sobre el formalismo son muy importantes porque muestran además el cambio de opinión de Hegel con respecto a la –muy admirada en su juventud– *libera res publica Romanorum*:

[...] así como los Emperadores romanos, que pusieron fin a la anarquía de la república romana y reunieron de nuevo el Imperio en un Estado, conservaron intangibles todas las formas externas de la república, del mismo modo se conservaron conscientemente desde hace siglos, para finalidades contrapuestas, todos los símbolos de la unidad política alemana cuando ya la cosa misma, el Estado, había desaparecido y se había disuelto, no ciertamente en pública anarquía, sino en muchos estados singulares. La Constitución parece no haber sufrido ningún cambio durante los mil años transcurridos desde Carlomagno, puesto que el Emperador recién elegido lleva todavía en la ceremonia de la coronación la corona, el cetro y la esfera e incluso los zapatos, el manto y las joyas de Carlomagno⁷¹.

En esta reflexión de Hegel llama poderosamente la atención, en primer lugar, la fuerte continuidad y semejanza que se establece entre, por un lado, la República romana y el *Principatus*, considerado incluso como una mejora con respecto a la

⁷⁰ En efecto, las consideraciones de Hegel en las páginas siguientes repasan la serie de pérdidas territoriales que ha padecido el Imperio alemán desde la paz de Westfalia en 1648 hasta la de Luneville en 1801. El propósito de Hegel es el de mostrar que, dado que un Estado es el que garantiza de manera universal la *Gesamtheit* de su propiedad, esto es, de su integridad territorial, y dado que Alemania no ha cesado de perder territorios, Alemania no puede ser considerada un Estado, dado que no ha logrado "la unión racional de las partes, bajo una autoridad política, para el gran objetivo de la defensa común" (Hegel, G. W. F., *La Constitución de Alemania*, op. cit., p. 54). Esta conclusión está expresada también en la p. 61: "puesto que en Alemania no se ha constituido una autoridad política, ni respecto a su poder militar ni a sus finanzas, a causa de ello no puede ser considerada como un Estado, sino como una multitud de Estados independientes".

⁷¹ HEGEL, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, op. cit., p. 103: "Wie die römischen Imperatoren, die der Anarchie der römischen Republik ein Ende machten und das Reich wieder in einen Staat zusammenfaßten, alle äußeren Formen der Republik unversehrt erhielten, so wurden zum entgegengesetzten Zwecke in Deutschland alle Zeichen des deutschen Staatsverbands seit Jahrhunderten gewissenhaft bewahrt, wenn schon die Sache selbst, der Staat, verschwunden ist und er sich zwar nicht in offene Anarchie, sondern in viele abge sonderte Staaten aufgelöst hat. Die Verfassung scheint gar seit den tausend Jahren, die seit Karl dem Großen verfloßen sind, keine Veränderung erlitten zu haben, wenn der neuerwählte Kaiser noch jetzt bei der Krönung die Krone, den Zepter, Apfel, sogar die Schuhe, den Rock und die Kleinodien Karls des Großen trägt".

situación previa, dado que volvió a dar una unidad estatal que se había perdido en la etapa republicana, y por otro, entre el turbulento estado de la Europa central en el siglo VIII y su unificación por Carlomagno (el nuevo "Imperio"). Hegel insiste ahora en una tesis historiográficamente correcta (la continuidad exterior, formal, entre la *libera res publica Romanorum* y el *Principatus*, que para dotarse de legitimidad no alteró el orden institucional previo llegando a una insostenible rigidez y abstracción del sistema jurídico⁷²) pero difícilmente aceptable para él algunos años antes, cuando insistía fuertemente en los elementos de discontinuidad -también simbólica, exterior- entre la libertad republicana y la tiranía imperial. También en este tránsito conceptual puede verse cómo la influencia en Hegel de autores romanos nostálgicos del pasado republicano, como Tácito o Lucano, empieza a decaer con el paso de los años.

En este mismo sentido, lo más llamativo del texto es que se considere a la República romana como una fase de anarquía a la que el Imperio habría encontrado solución, restableciendo la forma estatal con la dureza y el dominio que hemos visto antes. Esta caracterización negativa de la república no es aislada, sino que se acompaña de un cambio de perspectiva, con respecto a los escritos de juventud, sobre sus principales símbolos y héroes. Por ejemplo, Catón el Uticense, alabado todavía en 1795 como adalid de la libertad republicana y por no haberse retirado a una vida privada⁷³, celebrado en Tubinga a través de la declaración de su carácter mixto, conjunto, entre helenismo y romanidad⁷⁴, tomado como ejemplo en *La positividad* en Berna por sus virtudes políticas⁷⁵, es presentado ahora, en *La Constitución de Alemania*, de manera bien distinta:

⁷² Sobre este tema es fundamental el libro de GUARINO, A., *La democrazia a Roma*, Liguori, Napoli, 1975. La tesis de este importante romanista es que la crisis de la república se debió sobre todo a la incapacidad de ajustar el sistema jurídico a las grandes transformaciones territoriales, económicas y sociales que se habían producido. La constitución republicana, demasiado rígida y apegada al *mos maiorum*, fue incapaz de evolucionar, y esto supuso su fin. Según Guarino, este error se volvió a repetir en numerosas ocasiones y al final fue el desencadenante del hundimiento del Imperio romano en el Siglo V de nuestra era. Según esta visión, la fidelidad de los romanos al que fue su mayor logro y su más importante legado a la posteridad, su sistema jurídico, fue la principal causa de su ruina. Cfr. en especial la p. 107: "Prigionieri di un sogno sempre più estraneo alla realtà incalzante, i Romani furono le vittime, prima che di ogni altra cosa, della loro stessa inerzia. Ed è sopra tutto a se stessi (non sono i soli, del resto) che essi debbono imputare la fine delle loro plurisecolari istituzioni democratiche".

Para un análisis de esta tesis, permítaseme remitir a mi "La *Farsalia*: una teoría del Imperium", en DUQUE, F., Rocco, V., (Eds.), *Filosofía del Imperio*, Abada, Madrid, 2010, p. 15 y sigs.

⁷³ HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, op. cit., p. 42: "a Catón, Cleómenes y otros que se quitaron la vida al ser suprimida la Constitución de su patria, les fue imposible retirarse a la vida privada. Su alma había abarcado una idea; y ahora que se les hizo imposible trabajar por ella, su alma, expulsada del gran ámbito de acción, suspiraba por librarse de las ataduras corporales y regresar al mundo de las ideas infinitas".

⁷⁴ Citado en TASSI, A., op. cit., p. 160.

⁷⁵ HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, op. cit., pp. 150-151: "En cuanto hombres libres, obedecían a leyes que ellos mismos se habían dado, obedecían a hombres que ellos mismos habían designado para el mando, conducían guerras que ellos mismos habían decidido, ofrecían sus

El romano Catón el joven, el promotor más destacado de la entrega a Pompeyo del mando único, no por amistad con éste, sino porque la anarquía constituía el mayor mal, posee el privilegio de ser citado por los voceros de la libertad; se suicidó no porque lo que entonces llamaban los romanos libertad –la anarquía– hubiera sido reprimida, pues el partido de Pompeyo, a cuyo lado estaba, era solamente un partido distinto del de César, sino porque, dada la obstinación de su carácter, no quería someterse al denostado y odiado enemigo: su muerte fue asunto de partido⁷⁶.

La dureza de estas palabras sólo puede comprenderse desde la decepción y la amargura por el fracaso de los ideales juveniles del propio Hegel y de todos esos "voceros de la libertad", entre los que indudablemente estaba él mismo, que no vieron que la Revolución francesa –la nueva república romana– no era más que un ajuste de cuentas entre partidos rivales.

El hecho de que la decepción de Hegel hacia la deriva de la Revolución contamine su visión de la Roma republicana se entiende perfectamente si se ve que, sólo dos páginas antes, nuestro autor había criticado duramente la pretensión de los alemanes francófilos de alcanzar por fin una forma estatal gracias a una "anexión" a la Francia revolucionaria:

bienes, sus pasiones, sacrificaban mil vidas por una causa que no era la suya. No enseñaban ni aprendían máximas morales, sino que las ejercían por acciones que podían considerar como exclusivamente propias. Tanto en el mundo público como en el privado, cada uno era hombre libre y vivía de acuerdo a leyes propias. La idea de su patria, de su Estado, era la realidad invisible y superior, por lo cual trabajaba y que le movía al esfuerzo; ella era para él el fin último del mundo o el fin último de su mundo. Este fin lo encontraba representado en la realidad o colaboraba a su representación y conservación. Delante de esta idea su individualidad se esfumaba. Para esta idea solamente reclamaba perdurabilidad o vida eterna, y se bastó para conseguirlo. Nunca o casi nunca se le ocurrió pedir perdurabilidad o vida eterna para sí mismo en cuanto individuo, y menos aún rogar por ella. Solamente en momentos inactivos, letárgicos, pudo sentir con vigor un deseo dirigido a su sola satisfacción. Catón se volvió hacia el *Fedón* platónico solamente cuando aquello que hasta entonces había sido su mundo, su orden superior de las cosas, es decir, su república, quedó destruido: solamente entonces huyó hacia un orden más alto todavía".

⁷⁶ HEGEL, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, op. cit., pp. 133-134: "Der römische Cato der Jüngere hat das Privilegium, von jedem Freiheitsschreier aufgeführt zu werden, und er war der größte Beförderer [des Plans], daß dem Pompejus die Alleinherrschaft übertragen wurde, nicht aus Freundschaft für den Pompejus, sondern weil Anarchie das größere Übel sei; und er tötete sich selbst, nicht weil das, was die Römer damals noch Freiheit nannten, die Anarchie, untergegangen war – denn die Partei des Pompejus, mit dem er war, war nur eine andere Partei als die Cäsars –, sondern aus Hartnäckigkeit des Charakters, der sich seinem geschmähten und gehähten Feinde nicht unterwerfen wollte, – sein Tod war eine Parteisache".

La idea de un Estado que pueda integrar a un pueblo ha sido acallada, mientras, por un ciego griterío de una supuesta libertad; de tal modo que, quizá, la absoluta miseria que sufrió Alemania durante los siete años y en esta última guerra francesa, y todos los perfeccionamientos de la razón y la experiencia de la demencia libertaria francesa [*französischen Freiheitsraserei*], no sean bastantes para poner de relieve en la creencia de los pueblos o en un principio de ciencia política la verdad de que la libertad solamente puede ser posible en el caso de la unificación legal de un pueblo dentro de un Estado⁷⁷.

En pocos casos como en este se puede ver de forma tan clara el constante y decisivo paralelismo entre el *destino común de Roma y Francia* en la producción hegeliana. En este punto, además, se muestra en un mismo lugar la pérdida de ilusión hacia la libertad revolucionaria y la paralela reinterpretación de la *libertas* republicana: esta última se vuelve mera anarquía, lucha entre facciones, abstracción jurídica que es superficialmente conservada en la forma imperial que pone fin a esa etapa. De manera recíproca, posiblemente lo que subyazga a la crítica a la Revolución sea la constatación de que la admiración hacia ésta había sido provocada por la manipulación de la simbología republicana romana por parte de los sublevados de 1789. Bajo esos grandes ideales de la *virtus* y la *libertas*, bajo la apropiación de nombres como *Cayo Graco* o los *Horacios*, no había más que luchas de facciones: las mismas, por cierto, que caracterizaron (al menos los últimos decenios de) la época republicana romana.

5.- Conclusión: mediación sin nostalgia

Si se contempla la dura batalla que Hegel está librando en estas páginas, puede decirse en general que se trata de una crítica a toda fundamentación historicista de la política: en efecto, hemos visto por una parte que se denuncia la máscara romana de la Revolución francesa. Por otra, Hegel también ha combatido el hueco formalismo que supone la continuidad de los Emperadores alemanes del siglo XIX con Carlomagno⁷⁸, y ahora se sitúa más bien en el plano de una *Realpolitik* que mide la importancia de los Estados en base a su fuerza militar y no según su recio abolengo:

⁷⁷ HEGEL, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, op. cit., pp. 131-132: “Die Idee eines Staats, den ein Volk ausmachen soll, ist durch ein blindes Geschrei einer sogenannten Freiheit so lange übertäubt worden, daß vielleicht das ganze Elend, das Deutschland im Siebenjährigen und in diesem letzten französischen Krieg [eruldete], und alle Fortbildung der Vernunft und die Erfahrung an der französischen Freiheitsraserei nicht hinreichend sind, die Wahrheit, daß Freiheit nur in der gesetzlichen Verbindung eines Volkes zu einem Staat möglich sei, zum Glauben der Völker oder zu einem Grundsatz einer Staatswissenschaft zu erheben”.

⁷⁸ Cfr. HEGEL, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, op. cit., p. 103: “Ein Kaiser neuerer Zeiten ist ja hiermit so sehr als derselbe Kaiser, der Karl der Große war, dargestellt, daß er ja sogar noch dessen eigene Kleider trägt”. La crítica al formalismo y a la exterioridad de la conexión mítica con Carlomagno no podría ser, en esta alusión a los vestidos, más explícita ni más irónica.

Ahora que el margrave de Brandemburgo dispone de doscientos mil soldados, no parece que haya cambiado su relación con el Imperio alemán respecto a otros tiempos en que no tenía dos mil hombres permanentes, soldados regulares, puesto que el representante de Brandemburgo en la coronación, ahora como entonces, le [hace un] presente de avena. Debido a estas supersticiones, tan risibles para otras naciones, sobre las formas puramente exteriores del ceremonial, los alemanes tienen muy clara conciencia de sí mismos, pues ello viene a ser como la presencialidad de la naturaleza alemana original, con su indomable tenacidad para conservar la independencia de la voluntad propia. En la conservación de esos formalismos se esfuerzan los alemanes por descubrir la persistencia de su Constitución. Manifiestos, escritos políticos, reproducen exactamente el mismo lenguaje⁷⁹.

Por lo tanto, se puede decir que Hegel se opone aquí tanto a la neo-romanidad de los revolucionarios franceses (y de los francófilos en general) como al esencialismo germánico de los conservadores alemanes (derivado fundamentalmente de un uso fuertemente ideológico de la *Germania* de Tácito, un blanco polémico especialmente evidente en la última cita) así como de las instituciones imperiales (como se acaba de mostrar). Esta doble oposición, que sitúa a Hegel en medio de dos corrientes políticas (e incluso de dos *ejércitos* en guerra), se lleva a cabo como se ha dicho desde el *combate a la nostalgia*. En efecto, también en este sentido muchas páginas del Hegel jenense deben entenderse desde la consigna de la "mediación sin nostalgia".

En medio del combate entre el canto alemán a la fiera libertad teutona y la reinención francesa de la *virtus* republicana romana, el único camino abierto es para Hegel -a partir de la época de Jena- la renuncia a un pasado fosilizado y, contra todo historicismo, la ideación de proyectos políticos racionales que estén a la altura del propio tiempo.

⁷⁹ HEGEL, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, op. cit., pp. 103-104: "Wenn schon der Markgraf von Brandenburg jetzt 200000 Soldaten hält, so scheint sich sein Verhältnis zum Deutschen Reich gegen damals, da er nicht 2000 Mann stehender, regelmäßiger Soldaten hatte, nicht verändert zu haben, weil der brandenburgische Gesandte jetzt bei der Krönung, wie sonst, dem Kaiser Haber präsentiert. Dieser deutsche, anderen Nationen so lächerliche Aberglaube an die ganz äußeren Formen, an das Zeremoniell, ist sich seiner sehr wohl bewußt, er ist die Erscheinung der ursprünglichen deutschen Natur, mit ungebändigter Zähigkeit an der eigenwilligen Selbständigkeit zu halten. In der Erhaltung dieser Formen zwingt sich der Deutsche, Erhaltung seiner Verfassung zu erblicken. Manifeste, Staatsschriften führen eben dieselbe Sprache". El Margrave (no Duque, frente a la traducción de Negro Pavón, dado que controla una "Marca") de Brandemburgo era el camarero mayor o archichambelán del Imperio. En la época de Hegel, era uno de los títulos ostentados por el Rey de Prusia, que en efecto dominaba también sobre el Brandemburgo.

Bibliografía.

1. BUSO, E., *L'interpretazione hegeliana del diritto romano: genesi e aporie del giuridico*, Padova, a. a. 2001-2002.
2. D'HONDT, J. *Hegel secreto*, Guerini, Napoli, 1989.
3. HEGEL, G. W. F., *Berliner Schriften (1818-1831)*, en *Philosophische Bibliothek*, Band 504, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg, 1997.
4. _____ *La Constitución de Alemania (Una introducción a la constitución de Alemania 1799-1800)*, Aguilar, Madrid, 1972, edición de Dalmacio Negro Pavón.
5. _____ *Escritos de juventud*, FCE, México, 1998, edición de José María Ripalda,
6. _____ *"Frühe Schriften I"*, en *Gesammelte Werke, Band 1*, hrsg. von Friedrich Nicolin und Gisela Schüler, Felix Meiner, Hamburg, 1989 traducción de Zoltan Szankay.
7. _____ *"Jenaer Systementwürfe III"*, en *Gesammelte Werke, Band 8*, unter Mitarbeit von Johann Heinrich Trede, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Felix Meiner, Hamburg .
8. _____ *Lecciones sobre Filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1999, edición de José Gaos.
9. KREBS, Ch., *A most dangerous book: Tacitus's Germania from the Roman Empire to the Third Reich*, Norton, London, 2011.
10. LOSURDO, D., *Hegel e la Germania*, Guerini, Napoli, 1999.
11. NOVALIS, "La Cristiandad o Europa", en: *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Ed. R. Caner-Liese, Akal, Madrid, 2007.
12. RIPALDA, J. M., *La nación dividida*, FCE, México, 1978.
13. ROUSSEAU, J.-J., *Del Contrato Social. Discursos*, Alianza, Madrid, 2001.
14. WOODMAN, A. J., (ed.), *The Cambridge Companion to Tacitus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

Información adicional

HYBRIS Revista de Filosofía, es una publicación de investigación, que aparece semestralmente, orientada a dar cuenta de las diferentes disciplinas y/o expresiones de la Filosofía. Hybris recoge materiales de investigación en forma de artículos y también traducciones, entrevistas y reseñas.

Políticas Editoriales

HYBRIS, sólo publica originales en castellano y portugués. El envío de un trabajo a HYBRIS implica que éste no ha sido publicado previamente, ni está siendo evaluado actualmente por otra revista.

HYBRIS publica bajo licencia Creative Commons 4.0, de libre acceso, y no permite el uso comercial ni obras derivadas. HYBRIS no cobra a los autores ni lectores bajo ningún concepto.

Se permiten las traducciones a otros idiomas, mencionado su publicación original en HYBRIS. Se permite la incorporación posterior de los artículos en libros recopilatorios monoautorales, mencionando la fuente original. Se permite y recomienda la inclusión de los artículos publicados en repositorios institucionales, mencionando la fuente.

El envío de un original a HYBRIS supone la aceptación de estos términos.

Para enviar un manuscrito deben seguirse de manera íntegra las normas completas de edición y presentación bibliográfica que pueden encontrarse en:

Castellano http://www.revistas.cenalties.cl/public/journals/1/normas_2015_cast.pdf
Portugués http://www.revistas.cenalties.cl/public/journals/1/normas_2015_port.pdf

Un resumen del proceso de evaluación puede revisarse en

<http://www.revistas.cenalties.cl/index.php/hybris/about/editorialPolicies#peerReviewProcess>

HYBRIS suscribe unos estándares de buenas prácticas y ética editorial que pueden revisarse en

<http://www.revistas.cenalties.cl/index.php/hybris/about/editorialPolicies#custom-0>

Avisos.

- El número especial de HYBRIS para el año 2016 tratará sobre *Filosofía y Literatura* y estará a cargo del Dr. Francisco José Martín, de la Universidad de Turín en calidad de editor invitado.
- Los números regulares de HYBRIS para el 2016 se encuentran abiertos para la presentación de originales.
- HYBRIS ha sido incluida en QUALIS, el sistema brasilero de calificación de publicaciones académicas y científicas con el rango B3.
- DOAJ ha renovado la indexación de HYBRIS, mediante su nuevo sistema de evaluación y reapiación.
- E-Revistas, índice desarrollado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) España, incluye a HYBRIS desde el año 2013. A partir del 22 de septiembre de 2015 E-Revistas pasa a formar parte del nuevo índice Iberoamericano de Investigación y Conocimiento, A.I.E., entidad que ha desarrollado una nueva plataforma denominada REDIB Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico. A partir de ahora, los datos de la revista recogidos por E-Revistas, serán recogidos por REDIB.
- CENALTES Ediciones tiene el honor de abrir una nueva colección de libros titulada LINOTIPO1.9 Se tratará de una colección realizada en colaboración con la Biblioteca Saavedra Fajardo de pensamiento político hispánico. La colección tendrá como objeto libros de pensamiento político escritos en español durante el siglo XIX. Los ejemplares estarán disponibles en papel y además quedarán liberados en PDF. Abre la colección el título "Los ricos y los pobres o lo consumado y lo posible" de Jenaro Abasolo, original de 1872. Puede encontrarse en <http://cenaltesediciones.cl/index.php/ediciones/catalog/book/15>.