

**ARISTÓTELES Y CICERÓN:
LA CIUDADANÍA EN LAS CRISIS DE LA ANTIGÜEDAD**

Hernán Gabriel Borisonik
CONICET / Universidad de Buenos Aires

Un hecho que parece repetirse a lo largo de la historia es que las teorías sobre lo político aparecen en momentos de crisis. Aristóteles y Cicerón ejemplifican ese hecho. Admitiendo que existía una profunda diferencia entre el significado de *ser griego* y *ser romano*, importa destacar, cómo estas concepciones influyeron de manera muy clara los escritos de estos dos autores, cuyas vidas han sido afectadas por las condiciones histórico-políticas que los atravesaron.

Lejos de salidas que fugan hacia la casi pura especulación filosófica (como, por ejemplo, el planteo platónico), Aristóteles y Cicerón intentan salvar un modo de vida que les parecía fundamental para una vida plena, a través de planteos que admiten al movimiento, por lo que incluyen conductas y prácticas concretas.

Es importante destacar que hubo una separación temporal, tanto en Grecia como en Roma, entre el momento de la política por sí misma y el momento de la teorización *fuerte* sobre ella, lo cual no resulta un hecho casual. En Grecia, la *edad de oro* de la polis fue durante el siglo V a.C., mientras que la filosofía brilló casi cien años más tarde. De hecho, durante el siglo V había una gran desconfianza hacia las especulaciones filosóficas y Sócrates fue condenado a muerte, en un contexto que daba mayor importancia a los principios de la moral pragmática (y, en un punto, conservadora, que representaban Protágoras y los sofistas) que al libre pensamiento. Es recién con Aristóteles que se resuelve la dicotomía entre política y filosofía, con la inauguración de una verdadera *filosofía política* en el momento en el que la polis clásica llegaba a su fin y se podía vislumbrar el nacimiento de un nuevo imperio.

“Es cierto que, después de la conquista alejandrina, cuando todos dependían del mismo rey de Macedonia, y las ciudades habían perdido su autonomía, los griegos, en un cierto sentido, ya no «harían» más política” (Wolff, 1999: págs. 9 y 10)¹. Existe al respecto una versión que señala que Aristóteles tuvo que abandonar Atenas pues se habían desarrollado sentimientos anti-macedónicos debido al saqueo de Olinto por Filipo II (padre de Alejandro Magno). También se dice que la muerte de Platón y la imposibilidad de que un extranjero ocupara su lugar, favorecieron que Aristóteles emigrara. De una manera o de otra, el resultado es que el

¹ Dado que no existen ediciones en español de este libro, la traducción es mía.

estagirita viajó durante doce años estableciendo nuevas academias en Assus y Mitilena. Viviendo luego en Pella, capital de Macedonia, para convertirse por tres años en el tutor del que llegaría a ser Alejandro Magno y regresando a Atenas en 335 a.C. para inaugurar el Liceo.

A su vez, en Roma, las construcciones teóricas griegas estaban mal vistas (basten como ejemplo las acciones de Catón el viejo, el *ensor*) antes de la crisis de la República. En el momento en el que Cicerón escribe el binomio teórico *De republica - De legibus*, Roma se encontraba en un período crítico. La República caía porque los tribunos eran demasiados (se hablaba de “la turba” o “la chusma”) y el Senado había perdido mucho prestigio. Roma se había extendido como ningún otro imperio hasta ese momento y su fuerza era eminentemente militar. Todo ello exigía una mayor concentración de poder *monárquico*, frente al cual Cicerón creía necesario conservar el equilibrio de poderes entre la nobleza y el pueblo que garantizaba el sistema republicano.

¿Cuándo la ciudad deja de ser ella misma? La identidad de una comunidad se pone en juego al plantear este interrogante, que cobra gran importancia en los períodos de crisis política. Tanto Cicerón como Aristóteles, quien inauguró la especulación al respecto de este tema, estaban pensando durante momentos críticos de los sistemas de organización política que intentaron defender.

La constitución de la identidad política en Roma se dio de un modo prácticamente opuesto al modelo griego. La experiencia política fue más central para Roma que para Grecia, donde, si bien lo político era la base fundamental de la vida, política y naturaleza (o biología) estaban ligadas. Era la misma actividad política (vista como obvia, natural, para un griego) la que otorgaba, a fin de cuentas, la ciudadanía. Pero el acceso a los derechos civiles estaba restringido por el nacimiento.

La *romanidad*, en cambio, no suponía un comportamiento cultural único. Tenía que ver con la forma, no con el contenido, por lo tanto *todo el mundo* podía devenir romano (existía un respeto de la diferencia desde el derecho, lo cual, en términos hegelianos, hacía de Roma un *universal concreto*). Roma elaboró un modelo de ciudadanía específico, donde el ciudadano era siempre un extranjero que devino romano. Así, la pertenencia a la comunidad de derecho era independiente del origen racial de cada uno. A diferencia de la supuesta ahistoricidad y naturalidad de la polis, la *ciuitas* era una asociación artificial entre pueblos de orígenes diferentes (opuesto a la *homophylia* griega). Es el camino inverso que en Grecia, donde eran

hermanos y ciudadanos, pues era la ciudadanía romana la que hermanaba a los hombres a posteriori y no la igualdad previa la que otorgaba la ciudadanía.

Los griegos se pensaban como primeros, como originales. La nación romana era, en cambio, una construcción siempre abierta, siempre inacabada. El modelo romano se opone al griego en tanto que se acepta a Roma como heredera, sucesora, deudora de otras nacionalidades. Eso definió a la *latinidad*, a la vez que dejó abierta siempre la puerta al imperialismo, que justamente estaba fundado en la reducción a la unidad. Para suprimir la identidad del vencido se lo integraba en la *ciuitas*².

Apoyado en teorías que no suscitaban más que un interés histórico, como las de Polibio y los filósofos griegos, fue Cicerón quien sistematizó teóricamente al Estado romano, diciendo que todo ciudadano romano tiene dos patrias: la de nacimiento y la de derecho. No hay contradicciones entre ellas, se superponen (la institución y el derecho se añaden a la historia y la naturaleza).

Entonces, ¿cuál era el lugar del pueblo en Roma? ¿Era porque no tenían ninguna participación que era tan fácil que *todo el mundo* fuera ciudadano romano? Se puede afirmar que tanto en Grecia como en Roma los destinatarios de la actividad política eran los ciudadanos. La gran diferencia en este aspecto, es que en Grecia la política estaba determinada solamente por aquellas personas a las que estaba destinada, mientras que en Roma era el *pueblo* en un sentido mucho más amplio el que se veía afectado por la actividad de quienes accedían a los cargos políticos.

El razonamiento romano es, en verdad, exactamente opuesto al que había empleado Aristóteles. Para éste, la ciudadanía sólo es para los libres e iguales, con lo cual está limitada a un grupo reducido, con determinadas características que le permitieran llevar a la ciudad hacia una buena vida. Está claro, entonces, que el concepto de igualdad desarrollado por Aristóteles se basa en la ciudadanía, poniendo en primer plano la fuerte impronta política de su pensamiento. En palabras de Arendt, “*la igualdad dentro del marco de la ley, que la palabra isonomía sugería, no fue nunca la igualdad de condiciones [...] sino la igualdad que se deriva de formar parte de un cuerpo de iguales. [...] La diferencia entre este concepto antiguo de igualdad y nuestra idea de que los hombres han nacido o han sido creados iguales y que la desigualdad es consecuencia de las instituciones sociales y políticas, o sea, de instituciones de origen humano, apenas necesita ser subrayada. La igualdad en la polis griega, su*

² En el año 212 el Emperador Caracalla dio a todos los habitantes libres del Imperio la ciudadanía romana, como medio de integración y de aumento del ingreso fiscal.

isonomía, *era un atributo de la polis y no de los hombres, los cuales accedían a la igualdad en virtud de la ciudadanía, no del nacimiento*” (Arendt, 1988: pág. 31).

Para Cicerón la igualdad era una exigencia moral más que un hecho –más abajo se verá cómo su búsqueda estaba orientada a encontrar la idea de República (con una gran reminiscencia platónica) y no a su funcionamiento cotidiano–. En términos éticos expresaba la convicción de que debe darse a todo hombre una cierta medida de dignidad, puesto que está dentro de la gran fraternidad humana. El Estado, entonces, se presentaba como una comunidad moral. Éste y su derecho estaban sometidos siempre a la ley divina que, en tanto natural, trasciende las elecciones y las instituciones humanas.

Cicerón sostuvo que la amistad era únicamente posible entre iguales y ponderó la importancia de la misma para la felicidad humana, pero no su planteo no tenía un carácter tan eminentemente político como en Grecia. Ciertamente, en Aristóteles, la amistad aparece como la virtud más importante de la polis. Pero no el tipo de amistad que concebimos en la actualidad, que es pensada dentro del terreno de lo privado, sino una amistad impersonal que se relaciona sobre todo con la conciudadanía, con la idea de compartir intereses y objetivos comunes. En este esquema, todo otro en el que me reconozco es mi amigo, *“pues la decisión de vivir en común es amistad”* (Aristóteles, 1997: 1280^b).

En su obra, Cicerón planteó diferentes niveles de la natural sociabilidad humana, a los que les correspondían tres tipos principales de derecho: la comunidad de hombres y dioses (ya que el hombre, en tanto racional y producto de lo divino, comparte un nivel con sus creadores), cuya ley es el *ius naturale*; la comunidad humana universal, bajo el *ius omnium gentium*; y las divisiones internas de ésta, por lengua, ciudad, familia, matrimonio, regidas bajo el *ius civile*, o ley positiva, es decir, el derecho consuetudinario de un determinado Estado. Cada comunidad es contenida por una mayor, hasta llegar a la de hombres y dioses. Paralelamente, la ley de cada comunidad no puede contradecir al orden superior, y de hecho debe derivarse de él para ser considerada ley. Así, ninguna legislación que infrinja al *ius naturale* merece el nombre de ley, porque ningún gobernante puede convertir lo injusto en justo: *“La ley no es una invención de la inteligencia de los hombres ni una decisión de los pueblos, sino algo eterno que regiría el mundo entero con una sabiduría que impera y prohíbe. Por eso decían que la primera y definitiva ley es el espíritu de dios, que todo lo manda o lo prohíbe con la razón. De la que procede aquella que bien recibe el nombre de ley, dada por los dioses al género humano”* (Cicerón, 1970: II, 4).

En resumen, para Cicerón, hay un derecho natural universal que surge a la vez del providencial gobierno del mundo y de la naturaleza racional y social de los seres humanos que los hace afines a las divinidades. De esta afinidad se deriva la justicia universal que prevalece indistintamente sobre todos los hombres y todas las naciones: *“la ley es la «razón fundamental, insita en la naturaleza, que ordena lo que hay que hacer y prohíbe lo contrario».* Tal razón, una vez que se concreta y afirma en la mente humana, es ley” (Cicerón, 1970: I, 6).

Sin embargo, Cicerón comprendió la necesidad de pasar las leyes por el filtro de una razón práctica que adecue el universal al particular. En ese sentido se acerca mucho a la idea aristotélica de que la práctica política, como nos explica Wolff (1999: pág. 19), no se subordina a un saber inmutable, sino a cualidades más *rebeldes*, como la experiencia y la prudencia, es decir que la actividad política no depende tanto de los que más saben, sino de los que más han vivido y menos de la transmisión del universal que de la repetición del particular. Está claro, de este modo, lo fundamental de la *phronesis* para la buena dirección de la ciudad. Al respecto de esta cuestión, Cicerón afirma que *“hay casos y circunstancias en que lo que parece digno de un hombre justificado, a quien llamamos hombre de bien, varía totalmente y se muda en lo contrario [...]. A proporción que varían las circunstancias se mudan también las obligaciones [...]. Proviene también algunas injusticias de las cavilaciones y de la astuta y maliciosa interpretación de las leyes. De modo que se usa ya como proverbio vulgar aquel dicho: el sumo rigor del derecho viene a ser la suma injusticia”* (Cicerón, 1968: I, 10).

El gran pragmatismo que caracterizó a su cultura fue el que otorgó a los romanos una tendencia hacia las cuestiones jurídicas por sobre las filosóficas a la hora de buscar un Estado *eficiente*. Complementariamente, existió una significativa afinidad de la sociedad romana con el pensamiento estoico —en cuanto configuración de un código ético— y con el eclecticismo de la Nueva Academia, el cual tuvo en Cicerón a un importante representante. Al abrazar el pensamiento ecléctico, Cicerón manifestó no únicamente su pragmatismo político, sino también una actitud antidogmática y plural, que es consustancial al republicanismo conservador que le caracterizó. De hecho, su objetivo político pareció ser, fundamentalmente, indagar los fundamentos y restaurar la constitución republicana bajo la forma que había tenido antes del tribunado de Tiberio Graco.

La interpretación ciceroniana de las tres posturas filosóficas preeminentes en su época, está planteada en su *De natura deorum*. Primeramente, Veleyo (representante del epicureísmo) se pronuncia a favor de la existencia de los dioses, pero rechazando la idea de la providencia

divina. Según su postura, los dioses no intervienen en los asuntos humanos y, consecuentemente, de nada sirve implorar la ayuda de la divinidad, ni temer por su castigo. En el Libro II, Cotta —quien encarna el eclecticismo y sostendría la posición ciceroniana— refuta tales argumentos y Balbo expone sus concepciones teológicas desde el estoicismo, afirmando que los dioses sí intervienen en el mundo providencialmente. Este argumento es criticado por Cotta en el Libro III, quien plantea que los estoicos están excesivamente contaminados por las creencias populares, manifiestamente falsas en su visión antropomórfica y politeísta. El tratado concluye sin que Cicerón explicita una postura definitiva acerca de la naturaleza de los dioses. Más bien se limita a exponer dos posiciones filosóficas y a someterlas al método crítico neoacademicista. La fundamentación ética que trata de hallar Cicerón parece inclinarse al lado estoico, pues las tesis epicúreas, al eliminar la fidelidad hacia las divinidades pueden poner en peligro los lazos de solidaridad entre los hombres, y aun la misma justicia, que es la más excelente de todas las virtudes.

Entre los presupuestos básicos de la filosofía estoica se consideraba que todos los hombres son, por naturaleza, fundamentalmente sociales. Esta idea no contaba con una precisión comparable a la ofrecida por la teoría aristotélica. Lo que sugería es que el respeto a las leyes de divinas (así como a las positivas) es un don innato de los hombres, que perfeccionan su propia naturaleza al seguirlas, en tanto que se degradan si hacen lo contrario. Desde este punto de vista, se sostienen valores tales como la justicia natural, el Estado universal y la ciudadanía universal.

Retomando la cuestión fundamental de la identidad y el cambio, es interesante ver cómo ambos autores coinciden en definir a la ciudad no en función del territorio, ni de la necesidad de quienes la habitan, como sí sucede en la mayoría de las tradiciones posteriores.

En Aristóteles, la definición de ciudad va a tener como clave la diferencia entre habitantes y ciudadanos. Y dado que “*la ciudad es un conjunto de ciudadanos*” (Aristóteles, 1997: 1274^b), para poder hablar de la identidad de la ciudad, es menester determinar quiénes son éstos últimos. Para ello, el autor es contundente al señalar que “*aquel a quien le está permitido compartir el poder deliberativo y judicial, este decimos que es ciudadano de esa ciudad, y ciudad, en una palabra, el conjunto de tales personas capacitado para una vida autosuficiente*” (Aristóteles, 1997: 1275^b).

Ante tales afirmaciones, se presentan dos conclusiones. Por un lado, lo que se ve es que la polis persigue un fin moral: la autosuficiencia (*autarquía*) y el bien común como sinónimos de buena vida. En segundo lugar, desaparece la dicotomía entre gobernantes y gobernados,

dado que, en el ámbito político, los ciudadanos son todos iguales y la alternancia en el poder se dará siempre entre aquellos *capacitados naturalmente* para el gobierno. En este punto, se plantea claramente la diferencia entre el hombre y el ciudadano.

Quien puede participar de las magistraturas tiene dos facetas o momentos. La idea del buen hombre sólo se refiere a lo privado (la relación con los esclavos, la esposa, etc.), mientras que la del buen ciudadano apunta directamente al ámbito público. Y es por ello que no hay un gran conflicto entre estos dos aspectos del hombre, como sucede en Platón: “*si suponemos que la virtud del hombre bueno tiene que ver con el mandar, y la del ciudadano con ambas cosas [mandar y ser mandado], no pueden ser ambas elogiadas en la misma medida*” (Aristóteles, 1997: 1277^a).

Se observa, entonces, que la tarea del ciudadano está en relación con “*la seguridad de la comunidad, y comunidad es el régimen político. Por ello **la virtud del ciudadano está necesariamente referida al régimen político***” (Aristóteles, 1997: 1276^b. El subrayado es mío). Así, la variable independiente, que supedita a todas las demás, será claramente la del régimen político, el cual es una determinada organización (*taxis*) de los diferentes poderes de una ciudad. Incluso, en el caso de un régimen injusto, esta definición se mantiene: “*También podría discutirse si quien no justamente es ciudadano, no es ciudadano, como que tiene el mismo valor lo injusto que lo falso. Pero después de ver que algunos gobiernan injustamente y decimos que gobiernan, aunque no sea justamente y el ciudadano ha sido definido por el ejercicio de cierto poder (ya que es ciudadano el que participa de tal poder, como decíamos), es evidente que llamamos ciudadanos también a estos*” (Aristóteles, 1997: 1275^b y 1276^a).

Esta cuestión nos guía directamente al tema de la identidad de la polis: “*Si la ciudad es una comunidad, y es comunidad de régimen político entre sus ciudadanos, cuando sea de otro tipo y diferente el régimen político, necesariamente, al parecer, tampoco la ciudad sería la misma [...]. Si es así, queda claro que diremos la misma ciudad a una ciudad ateniéndonos a su régimen político. Y se la puede designar con nombre distinto o con el mismo, tanto si sus pobladores son los mismos como si son completamente distintos. En cuanto a si es justo que se cumplan o no los contratos cuando la ciudad cambia de régimen, eso es tema diferente*” (Aristóteles, 1997: 1276^b).

El razonamiento anterior es coherente con el expuesto por el estagirita en su *Física*, cuando afirma que no existe un inicio del cambio o una parte que cambie antes que las demás, sino que lo que ha cambiado ya se ha convertido en otra cosa en ese mismo acto (Aristóteles, 1996: VII, 5). Esta claro, por lo tanto, que la ciudad y el ciudadano son entendidos en referencia a la definición del régimen político, la constitución, la *politeia*.

Análogamente, Cicerón define a la ciudad en pos de la libertad y la igualdad de derechos: “es, pues –dijo el Africano-, la cosa pública la cosa del pueblo; y pueblo, no toda reunión de hombres de cualquier modo congregados, sino la reunión de una multitud asociada en el consentimiento de un derecho y en la comunidad de una utilidad. Pero la causa primera de este ir a unirse no es tanto la debilidad cuanto una como congregación natural de los hombres; porque no es singularista ni anda solo este género” (Cicerón, 1944: I, 25). Y luego, “¿qué es la ciudad sino una sociedad de derecho?” (I, 32).

Así, afirma que quien lo desterró no fue Roma: “¿cuál es la ciudad? ¿acaso toda reunión, aun de hombres fieros y bárbaros? ¿acaso toda multitud, aun de fugitivos y ladrones, congregada en un lugar? ciertamente dirás que no. No era, pues, ciudad aquella entonces, cuando nada valían en ella las leyes, cuando los juicios yacían por tierra, cuando la costumbre de nuestros padres se había perdido, cuando, expulsados los magistrados por el hierro, no había en la República nombre de Senado. [...] Y, así, no fui yo expulsado de la ciudad, que ninguna había; fui llamado a la ciudad habiendo en la República cónsul, que entonces ninguno había habido, habiendo Senado, que entonces había muerto, habiendo consentimiento libre del pueblo, habiendo memoria repetida de derecho y equidad (que son los vínculos de la ciudad)” (Cicerón, 1944: IV, 27).

Hay tres cuestiones a las que aquí hace referencia el autor. Por un lado, la diferenciación específica entre cualquier congregación humana y la ciudad, la cual implica legalidad (que, como ya se ha visto, tiene relación directa con el *ius naturale*). En segundo lugar, la necesidad de los diferentes órganos de gobierno, en función del equilibrio de poderes que define a la República. Y finalmente la clara identificación entre la ciudad y el régimen republicano.

Y justamente, en *De republica*, Cicerón hará referencia a la Paradoja IV, al decir que: “el castigo de la maldad es triste y por sí mismo, independientemente de las otras consecuencias posibles, el peor de todos. He visto a mis enemigos, que jamás lo hubieran sido de no haber odiado como odiaron a la patria, abrasados ya por la ambición, ya por el miedo, ya por el remordimiento. [...] el castigo de dios es doble, ya que se compone, por un lado, de los remordimientos en vida, y, por otro, de la mala fama después de muertos” (Cicerón, 1970: II, 17)³.

Para Cicerón, el problema del fin de la República era la crisis del sentimiento de comunidad que había caracterizado a Roma en los siglos anteriores. El mismo estaba relacionado con una

³ En el año 52 a.C. Cicerón emprendió la defensa de Milón (*Pro Milone*), al cual se había procesado por haber asesinado a Clodio, quien lo había desterrado. Alrededor de esa misma fecha llevó a cabo la escritura de sus *De república* y *De legibus*.

crisis de la tradición y de la autoridad (como se ve más arriba, se estaba dando una grande y novedosa concentración de poder). De hecho, se podría suponer que en *De republica* estaba pensando en encontrar una suerte de naturaleza del Estado con el fin de arremeter contra el peligro de discontinuidad política. En la búsqueda de un Estado que perdurara en el tiempo, Cicerón se acercaría a Platón en tanto indagaba filosóficamente para encontrar un fundamento racional para la República que se encontraba en los límites (¿superiores?) de lo humano. Aunque, al mismo tiempo, es innegable que hay un apoyo en la historia de Roma para sostener sus tesis.

En Aristóteles, en cambio, el fundamento de la política (y su fin) se encontraba en la buena vida, en la felicidad de los ciudadanos. El objetivo de cierta actividad tiene como resultado al contenido del *fin final*, y éste no es otro que el bien común: “*parecería que ha de ser el de la más principal y eminentemente directiva. Tal es la manifestación de la Política*” (Aristóteles, 1993[a]: 1094^a).

Ahora bien, ¿por qué razón será la política la encargada de llevar a cabo la concreción de la felicidad, de la buena vida, del bien común? Pues no podría ser otra la actividad que logre la plenitud del hombre, el *zoon politikon* por excelencia. Esto es así, en primer lugar, porque la felicidad del hombre sólo puede darse en comunidad, “*pues el bien perfecto parece ser suficiente [...] no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social*” (Aristóteles. 1993[a]: 1097^b).

Lo anterior deja expuesta la convicción aristotélica de que la esfera pública existe para el buen vivir, mientras que la privada lo hace simplemente por la urgencia del vivir. En las poleis, “*el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres trataran entre ellos en libertad [...], que regularan sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí. Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad*” (Arendt, 1997: págs. 69-70).

Si bien a ambos buscan la mejor forma de vida posible, en Aristóteles, la ética no es independiente de la política, pese a que el fin de la polis es claramente moral. Esto se basa en las tres premisas que plantea el estagirita en el primer libro de su *Política* (1252^a): que “*cualquier ciudad es una cierta comunidad*”, que “*toda comunidad está constituida con miras a algún bien*” y finalmente, que la comunidad política es aquella que es soberana entre todas,

e incluye a todas las demás. El fundamento y el fin de la ciudad son, entonces, inmanentes. Es decir, en Aristóteles el hombre actúa bien si lo hace conforme a la razón y a la naturaleza. Pero no es posible la prescripción sin descripción. La política es la ciencia práctica por excelencia y se ocupa de lo contingente. Por ende se requiere de una constante deliberación y de una participación ciudadana cotidiana.

En Cicerón hay dos claros pilares: la república es una comunidad de derecho y el derecho es absoluto y universal, por lo tanto el fundamento es trascendente, así como el fin. Por lo tanto, ambos se encuentran subsumidos a los mandatos morales.

Existe, de todas formas, una autonomía relativa de la política y una idea de progreso continuo en el tiempo, a través de las instituciones: *“no es bastante tener la virtud, como si fuera algún arte, sino usar de ella. Un arte, ciertamente, aun cuando no se use de él, puede, sin embargo, tenerse la misma ciencia de él; la virtud está puesta toda en el uso de ella, y el máximo uso de ella es la gobernación de la ciudad y el perfeccionamiento de la realidad”* (Cicerón, 1944: I, 2). Y luego, *“no hay cosa alguna en que la virtud humana acceda más de cerca al numen de los dioses que o fundar ciudades nuevas o conservar las ya fundadas”* (I, 7).

Por lo que se ha visto, en Aristóteles, la ley no está *predeterminada* por un orden superior, sino que siempre es el resultado de la virtud de los ciudadanos, que, a través de la acción deliberativa, deciden sobre el momento de la polis, tomando como fuentes la experiencia y la historia. En Cicerón, se invierte el camino aristotélico. El fundamento de la legitimidad es el pueblo (el *populus*), pero el fundamento de la ley que éste se da a sí mismo es divino.

Y, a pesar de ello, el resultado es similar. Hay una centralidad de la comunidad política en el pensamiento, que responde al principio fundamental de la natural sociabilidad humana. En ambos casos, finalmente, el régimen político defendido como mejor vía, con miras al bien común, se basa en el equilibrio de poderes y es el fundamento último de la identidad de la ciudad, sin el cual deja de ser la misma.

Bibliografía

- Arendt, H. (1997) *¿Qué es la política?* Barcelona: Ed. Paidós.
- Arendt, H. (1988). *Sobre la revolución*. Madrid: Editorial Alianza.
- Aristóteles (1993). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles (1996). *Física*. Madrid: Universidad de Granada.
- Aristóteles (1997). *Política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles (2000). *Metafísica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Cicerón, M.T. (1944). *De Republica y Las Paradojas*. Buenos Aires: Editorial Glem.
- Cicerón, M.T. (1968). *De officiis*. Madrid: Espasa Calpe.
- Cicerón, M.T. (1970). *De legibus*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Cicerón, M.T. (1998). *De natura deorum*. Madrid: Albor.
- Düring, I. (1990). *Aristóteles*. México D.F.: UNAM.
- Finley, M.I. (1986). *El nacimiento de la política*. Barcelona: Crítica Editorial.
- Holton, J. (2004). "Marco Tulio Cicerón" en Strauss y Cropsey (comp.). *Historia de la filosofía política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lactancio. (1990). *Divinae Institutiones*. Madrid: Gredos.
- Platón (1997). *República*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ross. W.D. (1981). *Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Charcas.
- Wolff, F. (1999). *Aristoteles e a política*. San Pablo: Discurso Editorial.