

---

# Roma. El eterno combate en el centro antinatural del mundo

Valerio Rocco Lozano

---

**Abstract:** The aim of this paper is to analyze the deep internal conflict present inside the *Romanitas* conceptual core. Firstly, the research will study within the Roman world the beginning of geopolitics, understood as an unceasing fight against nature. In the second part, the meaning of the enigmatic expression «invisible Rome» will be considered. The conclusion will lead to the analysis of an infinite (and happily unsolvable) contradiction which has always confronted Rome with itself.

**Keywords:** Hegel, Dante, Christianity, Philosophy of History, Empire, Republicanism.

## 1. Imperio y conciencia-de-mundo

Con Roma empieza la geopolítica porque surgen por vez primera por una parte la «conciencia-de-mundo» y por otra una forma de organización *política*, el Imperio, que quizás es la más influyente y duradera de toda la historia política occidental<sup>1</sup>. Frente a esta primera conexión de política y mundo en el contexto romano, se podría esgrimir el *caveat* de que la aparición de una consideración mundial o global del ser humano es un fenómeno mucho más reciente. Así lo argumenta, por ejemplo, Félix Duque, al afirmar que «sólo en una comunidad basada en el ordenador puede surgir por vez primera la ‘conciencia-de-mundo’ [...] Por primera vez surge con el ordenador la idea de Mundo como ensamblaje o entramado de redes de comunicación que se traducen, solapan y comunican entre sí»<sup>2</sup>.

Sin embargo, si aceptamos esta premisa y entendemos en sentido algo más amplio esta conexión entre la mundialización y la tecnificación reticular comunicativa, puede defenderse que la conciencia-de-mundo y, en suma, la idea misma de mundo, surgió mucho antes de la era digital. En efecto, con la dominación romana de buena parte de las tierras entonces conocidas, se puso en marcha, por ejemplo, la unificación del sistema de pesos y medidas, reemplazando el de las regiones sometidas, o al menos estableciendo un criterio de conversión con cada uno de ellos<sup>3</sup>.

Esta interconexión de los sistemas métricos llevó aparejada otra fundamental intercomunicación, la del sistema monetario. Muy pronto el sestercio se convirtió en la divisa de referencia en todo el mundo, estableciendo conversiones variables<sup>4</sup> con cada moneda local<sup>5</sup>, hasta el punto

de que incluso entre los chinos, durante la dinastía de los Han Posteriores, se conservan registros de la fluctuación del valor de la moneda de Roma —conocida por ellos como Da Qin («el Gran Imperio»)—, transmitida por los testimonios de los intermediarios comerciales persas<sup>6</sup>.

Si para Duque la traducción y el solapamiento de redes de comunicación es necesario para la aparición de la *idea de Mundo*, entonces no es posible pasar por alto la unificación lingüística obrada por Roma, con el establecimiento del latín y del griego como idiomas vehiculares (cada uno en su ámbito: principalmente en Occidente y para fines burocráticos, el primero, y sobre todo en Oriente, como lengua de la cultura, el segundo).

La cuarta unificación conectiva llevada a cabo por Roma fue de tipo ingenieril y tecnológico, y afecta al ámbito espacio-temporal: ya en época republicana se proyectó y ejecutó el gran sistema de vías consulares, que vertebraban todos los territorios conquistados, sentando las bases, por otra parte, de la posterior red viaria europea, asiática y norteafricana<sup>7</sup>. Por otra parte, si la red viaria había en cierto modo unificado y conectado el orden espacial del mundo, el calendario juliano, implantado en el 46 a. C. por Julio César con la ayuda del astrónomo Sosígenes de Alejandría, fue rápidamente aceptado, por su precisión y eficacia, por todos los pueblos de las regiones sometidas. Se llegó por tanto a un cómputo unitario del paso del tiempo que, con pequeñas excepciones y tras las correcciones introducidas por la reforma gregoriana en 1582, se mantiene hoy en día.

Por otra parte, si hay un impulso unificador que late en el corazón de la *Romanitas* es sin duda el del derecho, con las sucesivas codificaciones de derecho público, civil, penal, administrativo y de gentes, que desde las XII Tablas hasta el *Corpus Iuris Civilis* marcan la historia política romana<sup>8</sup>. La determinación de los diferentes tipos de ciudadanía permitió clasificar a todos los individuos en diferentes regímenes jurídicos, que se redujeron a uno solo tras la concesión de la ciudadanía romana a todos los habitantes del Imperio en el año 212 d. C., a manos del Emperador Caracalla.

Pero la última unificación, quizás la más importante, es de carácter religioso, en el sentido bien conocido de la *praeparatio Christi*. Antes de la aparición del Cristianismo, Roma unifica el mundo con la implantación de una religión sincrética y fundamentalmente uniforme en todas partes. En ella, como dice Hegel en el Capítulo VI de la *Fenomenología*, cada dios ya no cuenta nada porque es

puesto simplemente al lado de otro en un Panteón indiferente, y finalmente es disuelto en la juridicidad del derecho romano, de manera que, así como poco a poco van a pique los espíritus de los pueblos, también se evaporan sus lares<sup>9</sup>. Y después de la Batalla del Puente Milvio, en el 312 d. C. y su famoso *In Hoc Signo Vincas*, se produce una alianza poderosa entre el expansionismo imperial romano y la vocación católica cristiana. Este apoyo mutuo entre dos fuerzas tendencialmente mundiales apenas merecería ser comentado por ser conocido y evidente<sup>10</sup>. Y sin embargo, más adelante, intentaremos mostrar su carácter aparente, revelando la profunda escisión originaria que subyace a esta alianza.

Pero antes de entrar en ello, es preciso destacar que esta unificación global en el respecto lingüístico, monetario, técnico, jurídico y religioso sólo es posible si se acompaña de una unificación política, y por ello es indisoluble del concepto de Imperio. En otras palabras, la creación de la conciencia-de-mundo en la antigua Roma sólo puede explicarse con su vinculación a la noción de Imperio. Esta forma de gobierno surge específicamente con Octaviano Augusto<sup>11</sup>, de tal forma que es posible afirmar, aunque parezca una tesis muy fuerte, que antes de Roma no hay propiamente imperios, y tras Roma todo imperio (al menos, en Occidente) se configurará simbólica y conceptualmente como neo-romano. Aunque no se pueda en este lugar ahondar en la explicación de esta hipótesis fuerte, que ya ha sido abordada en otras investigaciones<sup>12</sup>, se puede intentar resumir en esta tesis: la unicidad y el éxito del Imperio se debe a que es el único régimen político que puede armonizar dos formas distintas y hasta opuestas de legitimación del poder, lo que viene a llamarse weberianamente, y por influencia de Piero de Francisci, el «*ductus* carismático» y la «*legalitas* tradicional»<sup>13</sup>.

Según esta tesis, Augusto habría logrado la cuadratura del círculo al impulsar un régimen revolucionario y personalista pero en aparente continuidad con la legalidad republicana y sus instituciones<sup>14</sup>; habría implantado un gobierno expansionista y belicista *ad extra* pero fundado ideológicamente en la *pax* lograda tras un siglo de guerras civiles<sup>15</sup>. Todo Imperio o proyecto de Imperio aspiraría a esta milagrosa conjunción de opuestos, y sería por esta razón que todas las dinastías posteriores a la Julio-Claudia reivindicarán su conexión con César y Augusto<sup>16</sup>, y es por ello mismo que todo Imperio posterior al romano se habría intentado conectar simbólicamente con la Roma imperial. Por último, esto también explica que, tras el fin de la Segunda Roma, Constantinopla, surja el mito de la Tercera Roma, título reivindicado oficialmente por ciudades como Moscú o Roma, y extraoficialmente por París, Washington o Nueva York<sup>17</sup>.

La manifestación filosófico-política —y al mismo tiempo literaria— más célebre de esta expansión política imperial en un mundo técnica y jurídicamente unificado se encuentra no casualmente en el auténtico —a su pesar— inspirador teórico de lo que será pocos años más tarde la magistratura del *Principatus*. Se trata del *De Republica* de Cicerón, y concretamente de ese pasaje del *Somnium Scipionis* en que “el Africano” es elevado al cielo para contemplar, desde el espacio, un mundo diminuto, en el que el Imperio romano ocupa sólo un punto<sup>18</sup>. La falsa modestia de este pasaje revela en realidad la posibi-

lidad de aumentar el dominio romano a escala mundial e incluso interplanetaria. Roma es sin duda un punto, pero constituye el centro del mundo y a partir de ahí es posible su expansión desde el presente estado.

Otros ejemplos más triviales de la centralidad técnico-política mundial de Roma estarían arraigados en la fraseología y las costumbres más populares: desde los refranes «*Roma caput mundi*» y «todos los caminos llevan a Roma» hasta la bendición *urbi et orbi* otorgada por el obispo de Roma, heredero de ese magistrado romano llamado “Pontífice máximo”. El hecho de que tanto el Tratado de Roma de 1957 como el fallido proyecto de Constitución Europea de 2004 se firmaran en el Palacio de los Conservadores, en el corazón del Capitolio romano, también son claramente representativos de la legitimación simbólica otorgada por ese centro mundial que fue un día la capital de la *Res publica Romanorum*.

Sin embargo, llegados a este punto, cabe preguntarse: ¿cuál sería la causa de esta expansión tendencialmente mundial del Imperio romano, a diferencia de otros regímenes políticos con diferentes formas de legitimación del poder? «¿Por qué fue Roma —y no otra ciudad-estado— la que creó un imperio a uno y otro lado del mar, uniendo la mayor parte de Europa y toda la costa del norte de África con las tierras de los antiguos imperios de Oriente Medio?»<sup>19</sup> La respuesta puede encontrarse en una teoría denominada «energética del poder», enunciada por vez primera por Lucano y retomada por Hegel, aunque en forma invertida, en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*.

Para el autor de la *Farsalia* las guerras civiles habían sido el resultado de una expansión inmoderada de una Roma que, habiendo dominado ya todo el mundo y no encontrando nuevos enemigos contra los que lanzarse, habría dirigido el puñal contra su propio vientre, causando una larga serie de conflictos intestinos (en este caso en sentido literal)<sup>20</sup>. Según Hegel, por el contrario, la serie de luchas que desde el comienzo mismo de Roma habían marcado su historia (las controversias patricio-plebeyas, las guerras sociales, las disputas entre optimates y populares y por último las guerras civiles) habría generado una energía potencial que, con el establecimiento de la paz *ad intra* con Augusto, habría dado lugar a una expansión súbita e imparable del Imperio en todo el mundo<sup>21</sup>.

Independientemente de cuál de las dos versiones de la energética del poder se abraza, lo que ambas revelan es que las luchas internas habrían sido necesarias en la historia de Roma, e incluso en su propia esencia<sup>22</sup>. En efecto, es posible caracterizar Roma más profundamente como un continuo conflicto con la naturaleza, la sangre y la tierra. ¿Cómo se manifiesta esta incesante lucha?

Para Hegel, frente a la autoctonía griega, en la que la identidad del ciudadano viene dada por su vínculo a la polis (de tal forma que el ostracismo es una pena más cruel que la muerte), el romano rompe el cordón umbilical que le conecta a la tierra, ganando con esta dolorosa separación el germen de la libertad subjetiva. Como consecuencia de ello, se rompen vínculos con la naturaleza. En palabras del joven Hegel, el bosquecillo sagrado se vuelve madera para la construcción, la navegación y los equipamientos militares:

por la creación del Estado Romano —que privó de libertad casi al mundo entero conocido en ese entonces—, la naturaleza fue sometida a una ley ajena al hombre; la conexión con ella quedó rota. Su vida se convirtió en piedras y maderos; los dioses se transformaron en seres creados y serviciales. [...] Los Emperadores romanos fueron deificados. Apolonio de Tiana hizo milagros. Lo grande ya no era sobrenatural, sino antinatural, puesto que la naturaleza ya no era divina, es decir, no era ya bella ni libre<sup>23</sup>.

También se rompe todo vínculo con la sangre, con los lazos de parentesco: Rómulo funda la ciudad matando a su hermano (por haber desatendido la prohibición de entrar en el recinto sagrado trazado por el arado<sup>24</sup>) y de esta manera poniendo a la ley por encima de la sangre, como revelan tantos otros ejemplos edificantes de la historia romana como el de Manlio Torcuato<sup>25</sup>. Además, Rómulo rapta a las primeras mujeres, las Sabinas, introduciendo la violencia antinatural de la violación también en la formación de las primeras familias.

Si atendemos a la otra fundación mítica de Roma, la de la *Eneida* virgiliana, es preciso recordar que ésta se produce por obra de un inmigrante derrotado que no puede volver a su patria incendiada, y que mezcla su sangre —no sin conflictos— con la de los pobladores autóctonos. Iulo, hijo de Eneas, el fundador de la dinastía imperial, es el ejemplo de este mestizaje que, huyendo de su tierra, reniega del mito del origen.

Pero esta ruptura, este conflicto, no sólo es exterior, también es interior, dentro de cada individuo. Para Hegel, con el advenimiento del imperio y el fin de la posibilidad de ejercer la libertad política en el foro, el ciudadano romano, convertido en súbdito, busca su esfera de libertad en el interior, lo que literalmente abre la esfera de la conciencia y genera una proliferación de creencias filosóficas y religiosas (como el estoicismo, el mitraísmo y el cristianismo, entre otras). El ciudadano romano, esclavo *ad extra* en el terreno político, ya sólo puede ser libre internamente, en el plano filosófico o religioso, y esta escisión *in individuo*, este nuevo conflicto, es fuente de un dolor ulterior<sup>26</sup>.

## 2. La Roma invisible

Si, como acabamos de ver, Roma ha estado (tanto en su historia política como en cada uno de sus ciudadanos) siempre en conflicto consigo misma, esto ha tenido que dejar huellas en la conformación de la propia ciudad. Es por ello que Roma es la ciudad estratificada, en la que se encuentran numerosos ejemplos de superposiciones, tan espectaculares y complejas como la del Museo de la Crypta Balbi o la Basílica de San Clemente, por poner sólo dos ejemplos. En estos dos casos puede verse cómo diferentes épocas han dejado sus restos encima de las anteriores, permitiendo una lectura espeleológica de Roma, reconociendo cada período en un estrato diferente.

Sin embargo, si recurrimos a la concepción warburguiana del concepto de estrato<sup>27</sup>, es posible reconocer que esta supervivencia, esta super-veniencia, no es el resultado de una pacífica superposición, como en el caso de las rocas sedimentarias, sino que es el resto de una *lucha* entre diferentes Romas. No, como hemos visto hasta ahora,

de Romas contrapuestas en un mismo tiempo, como en el caso de las guerras civiles, sino de Romas diacrónicamente distintas. Cada Roma sólo ha vivido de la destrucción, vampirización o brusca negación de las Romas anteriores.

Es preciso repetirlo: no se trata de una mera estratificación, se trata de una lucha. Las diferentes Romas no están simplemente la una sobre la otra, o después de la otra, sino la una contra la otra. Y ello en muchos sentidos, todos ellos muy tangibles: desde el punto de vista estructural, edificios como el Capitolio o el Teatro de Marcelo muestran una suerte no tanto de simbiosis, sino de *parasitosis* de épocas, estilos y usos distintos. En las catacumbas de San Sebastián, en la vía Apia, el soporte arquitectónico para construir los pasadizos cavados para huir de los romanos es una serie de templetos paganos que, gracias a ello, han preservado perfectamente los frescos en su interior; no así el exterior, en el que los primeros cristianos grabaron algunos de los primeros ejemplos conocidos de grafitis insultantes contra sus enemigos. La Roma barroca idolatrada por el tardorromántico Gabriele D'Annunzio en su novela *Il piacere*, con sus espléndidos palacios y sus iglesias doradas, vivía en oposición a las grises ruinas de la Roma romana. Así lo declara Andrea Sperelli, el decadente protagonista de la novela:

Roma era su gran amor: no la Roma de los Césares, sino la Roma de los Papas; no la Roma de los Arcos, las Termas, los Foros, sino la Roma de las Villas, las Fuentes, las Iglesias. Él habría regalado todo el Coliseo a cambio de la Villa Medici, el Campo Vaccino a cambio de la Plaza de España, el Arco de Tito a cambio de la Fuentecilla de las Tortugas. La magnificencia principesca de los Colonna, los Doria, los Barberini, le atraía mucho más que la ruinosa grandeza imperial. Y su gran sueño era poseer un palacio coronado por Miguel Ángel y decorado por los Carracci, como el Farnesio, una Galería llena de Rafaeles, de Ticianos, de Domenichinos, como la Borghese; una villa, como la de Alejandro Albani, donde los bustos profundos, el granito rojo de Oriente, el mármol blanco de Lumi, las estatuas griegas, las pinturas renacentistas, las memorias mismas del lugar compusieran un encantamiento alrededor de alguna soberbia amada suya<sup>28</sup>.

Y sólo unos años más tarde, el mismo D'Annunzio, rápidamente convertido en ideólogo e intelectual del fascismo, plasmaba en los discursos que escribía para el Duce su admiración por las maravillas de la Roma clásica, que debía liberarse, como un tronco poderoso, de las malas hierbas de la época barroca que la habían ahogado<sup>29</sup>. Cada Roma vive de la vampirización de las anteriores, sólo vive de la muerte de las demás.

El ejemplo de esta lucha hoy en día es la dificultad de convivencia entre la Roma monumental, fundamentalmente romana, y la urbe moderna en la que viven tres millones de personas. Las demandas de mejora de la calidad de vida por parte de los ciudadanos romanos, reflejadas en recientes protestas, así como en las últimas elecciones municipales, se deben —además de a otros problemas, no menos endémicos, como la corrupción política— a las tensiones entre preservación del legado histórico y necesidad de articular infraestructuras modernas, medios de transporte eficaces y nuevas vías de comunicación. Las vías consulares, a las que ya nos hemos referido como principal red de comunicación en Europa durante dos milenios, paradójicamente se han convertido a partir de los

años 70 en la causa de una expansión tentacular e irracional de Roma alrededor de ellas, lo que impide ahora ensanchar esas carreteras, por una parte, y conectar entre sí los barrios periféricos, por otra. Roma ha quedado bloqueada y aislada por esas vías de comunicación que antes la unían con todo el mundo conocido. El caso del metro es paradigmático, pues la construcción de la línea C se ha demorado más de una década, ante el continuo hallazgo de restos arqueológicos en cada excavación. Así pues, los romanos actuales se sienten cada vez más apesados por un legado arqueológico y monumental que hace de la ciudad más maravillosa del mundo también una de las más invivibles, como revelan todas las estadísticas.

Frente a este planteamiento teórico acerca de las muchas Romas en lucha, se podría esgrimir la objeción de que dos de las Romas diacrónicamente diferentes sí se han unido hasta conformar una de las alianzas más eficaces y duraderas de la historia política occidental: como decíamos al principio, la alianza de *Romanitas* y Cristianismo a manos de Constantino es un momento decisivo de suma de fuerzas y de fines hacia una progresiva unificación político-religiosa del mundo.

Sin embargo, esto no es exactamente así. En primer lugar, el mismo Constantino que adopta el Cristianismo traslada la capital política del Imperio a Bizancio, invirtiendo el curso de la historia, según la famosa metáfora del vuelo del águila en el canto VI del Paraíso de la *Divina Comedia*<sup>30</sup>. Es como si el nacimiento de la Roma cristiana desplazara a la Roma originaria, como si la llevara fuera de sí hacia otro comienzo, en lucha con su propia tradición<sup>31</sup>. En efecto, como se sabe, la adopción del Cristianismo como religión oficial del Imperio no hizo sino ahondar esos conflictos que ya en tiempos de las persecuciones y de las catacumbas revelaban una diferencia original, insuperable, como entendió perfectamente el inventor de la *Romanidad* moderna, J.-J. Rousseau:

Los dioses de los paganos no eran celosos; se repartían entre ellos el imperio del mundo [...]. [Los romanos] dejaban a los vencidos sus dioses como les dejaban sus leyes. Una corona al Júpiter del Capitolio era con frecuencia el único tributo que imponían. Finalmente, habiendo extendido los romanos, con su imperio, su culto y sus dioses, y habiendo adoptado con frecuencia ellos mismos los de los vencidos, concediendo a unos y otros el derecho de ciudadanía, los pueblos de este vasto imperio se encontraron insensiblemente con que tenían multitudes de dioses y de cultos, más o menos los mismos por todas partes; y he aquí cómo el paganismo no fue conocido en el mundo más que como una sola y misma religión. Fue en estas circunstancias cuando Jesús vino a establecer sobre la Tierra un reino espiritual; lo cual, separando el sistema teológico del sistema político, hizo que el Estado dejara de ser uno, y causó divisiones intestinas que jamás han dejado de agitar a los pueblos cristianos. Ahora bien, no habiendo podido entrar nunca en la cabeza de los paganos esta nueva idea de un reino de otro mundo, miraron siempre a los cristianos como verdaderos rebeldes que, bajo una sumisión hipócrita, no buscaban sino el momento de hacerse independientes y amos, y de usurpar hábilmente la autoridad que fingían respetar en su debilidad. Lo que los paganos habían temido llegó: entonces todo cambió de faz, los humildes cristianos cambiaron de lenguaje, y muy pronto se vio a aquel pretendido reino del otro mundo convertirse bajo su jefe visible en el más violento despotismo de éste<sup>32</sup>.

### 3. La infinita disputa

En el canto XXXII del Purgatorio Dante narra de manera insuperable la historia de conflictos entre la Roma papal y el Imperio romano, expresándolo con la imagen del carro (metáfora de la Iglesia), que tras haber sido conducido por un grifo (representación de Cristo) hasta el árbol del bien y del mal (esto es, tras haber liberado a la humanidad del pecado original), es inmediatamente atacado por un águila (una alusión a las persecuciones por parte de los romanos), que posteriormente deja el carro manchado con sus plumas. Esta sería una alusión al Edicto de Constantino y la concesión de poder temporal a la Iglesia. Al final, este carro manchado y corrompido se convierte en una gran prostituta que corteja a los emperadores, siendo sin embargo continuamente violada y golpeada por estos<sup>33</sup>.

La violencia de la alegoría dantesca es el reflejo de una época que, a todas las escalas (en cada ciudad, como Florencia, en una Italia débil y dividida y en una Europa assolada por las guerras) padece el cruento conflicto entre dos Romas, la del Sacro Imperio Romano Germánico y la del Obispo de Roma, Bonifacio VIII. Una lucha sólo en ocasiones disfrazada de amorío entre la prostituta y el Emperador o de armonía entre el carro y el águila.

Pero Dante no es un ingenuo; comprende que este conflicto es de alguna forma inevitable y tiene hondas raíces teológicas y hasta ontológicas. En el Canto VI del Paraíso ya había presentado al Imperio como la herramienta divina que Dios Padre usa para matar a Cristo y así redimir al género humano del pecado original (y librarle de la *ira divina* provocada por la rebelión de Adán y Eva)<sup>34</sup>. Desde este comienzo mismo, la incompatibilidad entre estas dos Romas es necesaria... al menos en este mundo. En efecto, si volvemos al Canto XXXII del Purgatorio, parece vislumbrarse una resolución asintótica, *ad infinitum*, del conflicto inherente a Roma. En versos célebres, Beatrice vaticina a Dante que pronto se reunirá con ella en el paraíso de la siguiente manera: «Serás para siempre conmigo ciudadano / de esa Roma en la que Cristo es Romano» (vv. 101-102). Sólo en el más allá, en una dimensión trascendente, puede cumplirse la unificación entre esas dos dimensiones irreconciliables desde el deicidio cometido —tal y como Dios mismo dispuso— por la espada romana.

La metáfora de una conciliación asintótica entre las dos Romas se encuentra también, posiblemente, al final del Canto VI del Paraíso, en la enigmática figura de “Romeo”, personaje obligado por una decisión injusta a vagar de tierra en tierra mendigando como un pordiosero<sup>35</sup>. Muchos han visto en esta figura a Romeo de Vilanova, al que el propio Dante alude. Este consejero de Raimundo Berenguer IV había sido injustamente apartado por éste de su corte y obligado a vagar por Europa. Pero otros intérpretes lo identifican con la figura genérica del “Romeo”, esto es, el romero, el peregrino que se dirige a Roma, símbolo de ese exiliado político que fue Dante y más profundamente de toda la Humanidad, desterrada de su primigenia morada tras el pecado original<sup>36</sup>.

La imposible reconciliación de política y religión representada por un Romeo, por un peregrino en busca de una Roma constitutivamente inalcanzable, nos devuelve a la formulación hegeliana de esa Roma que «ha partido el

corazón del mundo»<sup>37</sup> y a la imposibilidad de una plena reconciliación entre la esfera abstracta y formal de la política y la privada de la creencia y la espiritualidad.

No se trata por tanto sólo de la imposible conciliación entre la Roma imperial y la Roma cristiana; es también la que (no) se produce entre la Roma de los textos jurídicos y las grandes obras de ingeniería, por una parte, y esa Roma mágica, supersticiosa, secreta, que desde Montesquieu<sup>38</sup> hasta Aloïs Riegl<sup>39</sup> no ha dejado de fascinar y extrañar a los intérpretes. Dicho en otras palabras: la Roma visible y la invisible, siempre en conflicto la una con la otra.

Y sin embargo, ¿no es acaso este conflicto íntimo la expresión de que una reconciliación total entre estas dos esferas, en este caso ambas encarnadas en Roma, además de imposible, sería indeseable? ¿No es el conflicto en cierto modo indispensable para la vida, y la unificación perfecta, sin restos, sinónimo de muerte? Si esto es así, la conclusión filosófica nos permitiría terminar esta contribución de una manera patriótica (e incluso patrioter) con el grito de guerra con el que Garibaldi incitó a sus soldados a la conquista de Roma frente a las tropas pontificias en 1870<sup>40</sup>: «Roma, o morte». «O Roma, o la muerte».

## Notas

<sup>1</sup> No sólo todo discurso imperial, sino también toda simbología y retórica republicana encuentra sus referentes en Roma, en autores como Luciano. Para la importancia de la *Farsalia* como precursor político de toda resistencia anti-imperial, cfr. Narducci, E., *Lucano. Un'epica contro l'impero*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

<sup>2</sup> Duque, F., *Filosofía para el fin de los tiempos*, Akal, Madrid, 2000, p. 32.

<sup>3</sup> La principal razón para esta unificación métrica fue la práctica de la *annona*, la primera fórmula conocida de economía planificada a escala global: «En el mundo antiguo, cada región tendía a ser autosuficiente y los comercios de suministros alimentarios estaban ligados a la trayectoria discontinua de producciones demasiado influidas por las variaciones climáticas y a la necesidad de ayudar a la población en momentos de dificultad. Pero cuando Roma, todavía en la etapa republicana, alcanzó una dimensión anómala para la época, se hizo necesario racionalizar y especializar las producciones de una vastísima área del Mediterráneo para obtener unos excedentes agrícolas capaces de satisfacer el consumo de la capital. Esta operación, totalmente artificial y posible gracias a la posición de claro predominio de Roma, requería un rígido control, tanto en la programación del transporte, como en la gestión de las reservas, para poder garantizar una cierta regularidad en la distribución de trigo y cereales a la población» (Gabucci, A., *Roma*, Electa, Barcelona, 2006, p. 63).

<sup>4</sup> Los encargados de ejecutar las operaciones de cambio de divisa en todo el Imperio eran unos magistrados públicos, los *nummulari*, quienes «controlaban con medios empíricos la aleación de las monedas y su autenticidad y cambiaban el dinero» (Gabucci, A., op. cit., p. 217).

<sup>5</sup> Ciertamente, esta unificación monetaria no fue total, también debido a las grandes dimensiones del Imperio. Cfr. López Barja de Quiroga, J., Lomas Salmonte, F. J., *Historia de Roma*, Akal, Madrid, 2004, p. 409: «en este proceso monetario se aprecia la regionalización de la economía, pues los distintos talleres monetales (que se multiplican, pues pasan de seis en 253 a 25 en 268) emiten moneda al ritmo que requieren las necesidades regionales de defensa; de ahí que las devaluaciones no sean uniformes en el Imperio, sino diferenciadas según las cecas que las acuñan y las necesidades de acuñación». En todo caso, la influencia del valor del sestercio en la economía mundial es tan grande que muchos estudiosos opinan que la primera gran crisis financiera de la historia de Occidente se produjo durante el reinado del emperador Aureliano, que intentó combatir la inflación con el tránsito de un sistema monetario (el del sestercio) a otro (el del *aureliano*), creando la desconfianza de los inversores y dificultando el acceso al préstamo. A esta primera gran reforma monetaria siguieron las de Diocleciano y Constantino.

<sup>6</sup> Cfr. Beck, M., «The Fall of Han», in Twitchett, D., Loewe, M., (Eds.), *The Cambridge History of China. Volume I: The Ch'in and Han Em-*

*pires*, 221 B. C. - A. D. 220, pp. 316-376, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, pp. 317 y ss.

<sup>7</sup> Un ejemplo de la importancia simbólica de las carreteras o vías romanas (por parafrasear el importante libro de Brague, R., *Europa. La vía romana*, Gredos, Madrid, 1998) puede encontrarse en Narbona, ciudad transfronteriza a lo largo de los siglos. Las obras de peatonalización efectuadas en 1997 en el centro de la plaza del Arzobispado (en la que se encuentra el actual Ayuntamiento) pusieron en valor la calzada de la *via Domitia*, la carretera consular que unía Galia e Hispania, y por tanto símbolo no sólo genéricamente de la unidad europea y su fundamento romano, sino concretamente de los lazos entre los dos países separados por los Pirineos.

<sup>8</sup> Para bien y para mal. Valga el ejemplo de Hegel quien, recogiendo en la descripción de la «Condición jurídica» del Capítulo VI de la *Fenomenología* los trazos del Imperio romano, tiene palabras de extrema dureza hacia esta juridificación omnimoda que vacía de contenido la sustancia, por una parte, y el individuo atomizado, por otra: «la conciencia del derecho experimenta, por tanto, en su validez real misma más bien la pérdida de su realidad y su completa inesencialidad, y llamar a un individuo una *persona* es la expresión del desprecio» (Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Madrid, 2000, p. 262).

<sup>9</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., pp. 434-435: «en ésta [en la universalidad abstracta del derecho] se ha perdido la *realidad* [Realität] del espíritu ético, los espíritus vacíos de contenido de las individualidades de los pueblos se han congregado en un panteón, no en un panteón de la representación, cuya forma impotente deje hacer a cada cual, sino en el panteón de la universalidad abstracta, del pensamiento puro, que los priva de cuerpo y confiere así al sí mismo carente de espíritu, a la persona singular, el ser en y para sí». Sobre este punto permítaseme remitir a mi «La *Romanitas* nella filosofia di Hegel», en *Augustus und Rom: 2000 Jahre nach*, Bautz Verlag, Nordhausen, 2000.

<sup>10</sup> Cfr. por ejemplo Burbank, J., Cooper, F., *Imperios*, Crítica, Barcelona, 2012, p. 36: «La alianza entre monoteísmo e imperio —en la Roma del Siglo IV y en la Arabia del Siglo VII— constituyó una transformación de importancia primordial y puso de manifiesto una idea restrictiva de legitimidad: un imperio, un emperador, un dios».

<sup>11</sup> Cfr. Syme, R., *La revolución romana*, Crítica, Barcelona, 2014, p. 637: «el gobierno de Augusto era el dominio de todo el mundo». Syme destaca justamente el papel revolucionario y a la vez conservador de Augusto, como hábil y astuto creador de una milagrosa armonía entre principios opuestos que consiguió librar de las *bella civilia* al pueblo romano.

<sup>12</sup> Cfr. Rocco Lozano, V., «La Farsalia: una teoría del *imperium*», en Duque, F., Rocco Lozano, V., (eds.), *Filosofía del Imperio*, Abada, Madrid, 2010, pp. 7-60.

<sup>13</sup> Cfr. De Francisci, P., *Arcana imperii*, M. Bulzoni editore, Roma, 1970, Vol. III, Tomo I, p. 323: «Il risultato è stato quello di riconoscere a colui che aveva ricondotto la tranquillità nell'impero la dignità di *princeps universorum* consacrandola religiosamente mediante la dichiarazione pubblica del carattere carismatico delle sue virtù espresso nel titolo di *Augustus* e concretandone definitivamente la posizione con l'affidargli la *cura et tutela rei publicae universae*. Conseguenza di tale riconoscimento è l'attribuzione a lui di una somma di poteri necessari perché egli possa continuare e completare la sua opera».

<sup>14</sup> Cfr. Rocco Lozano, V., «La Farsalia: una teoría del *imperium*», op. cit., p. 53: «el elemento impersonal del ordenamiento jurídico quedó vencido, extenuado y a la espera de un líder vencedor, un *ductor*, dando origen así, según la teoría de De Francisci, a una genuina forma imperial».

<sup>15</sup> En este sentido, es fundamental para comprender el éxito de Augusto lo que ha sido llamado «política de la consecución». Cfr. Crook, J. A., «Augustus: power, authority, achievement», en Bowmann, Champlin, Lintott, (Eds.), *The Cambridge Ancient History*, vol. X, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 146. Esta misma tesis se encuentra en el monumental —y muy crítico hacia Augusto— *La revolución romana*, de Syme, R., op. cit., ya desde la p. 2: «al final hay que aceptar el Principado pues, al tiempo que acaba con la libertad política, aleja la guerra civil y conserva las clases no políticas. Libertad o gobierno estable, ésa era la cuestión que se planteaba a los romanos mismos [...]».

<sup>16</sup> Valga como ejemplo el gesto simbólico de Vespasiano, primer Emperador de la dinastía Flavia, quien asumió el título de César Vespasiano Augusto y «honró la memoria de Claudio [...] y además restauró y terminó el templo al divino Claudio que, aún inconcluso, había ordenado demoler Nerón para hacer sitio a su *domus aurea*» (Cfr. López Barja de Quiroga, P., Lomas Salmonte, F. J., op. cit., p. 385).

<sup>17</sup> Cfr. Giardina, A., Vauchez, A., *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini*, Laterza, Roma-Bari, 2014.

<sup>18</sup> Cicerón, M. T., *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 2012, pp. 158-171. Cfr. *Somnium Scipionis*, 8: «Stellarum autem globi terrae magnitudinem facile vincebant. Iam ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret».

<sup>19</sup> Burbank, J., Cooper, F., op. cit., p. 44.

<sup>20</sup> Cfr. Lucano, *Farsalia*, Gredos, Madrid, 2002, p. 72, (I, 2): «un pueblo poderoso que con su diestra vencedora se revolvió contra sus propias entrañas».

<sup>21</sup> Cfr. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid, 1999, p. 529: «la causa de que Roma se hiciera conquistadora fue, pues, la tensión interna, que se dispara ahora hacia fuera».

<sup>22</sup> Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, op. cit., p. 500: «en Grecia, la democracia se dividió, pero fue en forma de facciones. En Roma son los principios los que mantienen unido al todo; hállanse hostilmente enfrentados y luchan entre sí: primero, la monarquía con los reyes; luego, la plebe con la aristocracia, hasta que la democracia obtiene la supremacía y sólo entonces aparecen las facciones, de las cuales surgió aquella posterior aristocracia de grandes individuos que dominó el mundo. Este dualismo es lo que constituye la esencia íntima de Roma».

<sup>23</sup> Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, FCE, México, 1998, p. 171. La referencia a Apolonio de Tiana tiene gran relevancia, dado que nos permite saber algo más acerca de las fuentes en las que se había basado Hegel para formular su concepción tan negativa del Imperio romano. En primer lugar, hay que destacar que Dión Casio, en su *Historia Romana*, LVII, 18.1, recoge que Apolonio anunció “a distancia” el asesinato de Domiciano, en el mismo día y a la misma hora en que ocurrió, y por lo tanto sin poder tener noticias de ello. Por otra parte, Gibbon (*Decline and Fall of the Roman Empire*, Penguin, London-New York, 1986, cap. XVI, I, p. 480), al contar la actitud religiosa de Alejandro Severo, señala que «in his domestic chapel he placed the statues of Abraham, of Orpheus, of Apollonius, and of Christ, as an honour justly due to those respectable sages who had instructed mankind in the various modes of addressing their homage to the supreme and universal Deity». Hay que señalar que, a su vez, Gibbon se basaba en la *Historia Augusta (Vida de Alejandro Severo, 29.2)*. La influencia de Gibbon parece evidente también en otra referencia a Apolonio, esta vez de la madurez de Hegel: «lo que más salta a la vista entre los neoplatónicos es precisamente este contraste entre su profunda visión de las cosas y su fe en los milagros. [...] Tal parece que, como ocurrió más tarde con Apolonio de Tiana, se esforzaban en oponerlo a Cristo» (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo III, FCE, México, 1997, Tomo I, p. 184). Por otra parte, es interesante señalar que en 1832, un año después de la muerte de Hegel, apareciera una obra titulada precisamente *Apollonius von Tyana*, firmada por Ferdinand Christian Baur, teólogo alemán “convertido” al hegelianismo y líder de la escuela exegética tubinguesa. Por lo que parece, este seguidor de Hegel se tomó muy en serio la contraposición entre el Cristianismo y la doctrina de Apolonio, dado que el fin principal de su obra era el de mostrar cómo las narraciones de Filistrato —discípulo predilecto de Apolonio— sobre la vida del Maestro no serían sino una contraposición (no exenta de imitaciones) al Nuevo Testamento. Para las fuentes literarias y religiosas de la visión de Roma en Hegel, cfr. Rocco Lozano Lozano, V., “Le dodici tesi di Hegel sulla Romanitas”, *Philosophical Readings*, VII.3, 2015, pp. 7-14.

<sup>24</sup> La fundación de la ciudad y la introducción de la agricultura constituyen las primeras y cruciales empresas antinaturales del hombre, como puede verse en el Génesis con la fundación de la primera ciudad, Enoc, a manos de Caín, el otro gran fratricida de la tradición occidental. El final del nomadismo y del abastecimiento cazador-recolector se fundan sobre la violencia contra la tierra obligada a producir lo que el hombre desea, cuando lo desea. La cultura (derivada del verbo *colo*), es decir, los productos cultivados, se constituye así desde sus orígenes como lo opuesto a la *natura*, los frutos crecidos espontáneamente.

<sup>25</sup> Se trata del cónsul romano que ejecutó a su propio hijo (a pesar del valor demostrado y de la victoria conseguida por él solo contra el enemigo) por haber desobedecido sus órdenes durante la batalla. Cfr. Livio, T., *Ab Urbe Condita (Décadas de la historia romana)*, Madrid, 1882, Tomo III, p. 46 (VIII, 7): «Puesto que tú, sin respetar la majestad consular y la autoridad paterna, contra nuestra prohibición y fuera de las filas has combatido contra el enemigo; puesto que en cuanto a ti ha dependido has infringido la disciplina militar, que hasta hoy ha sido la salvaguarda de Roma, y me has puesto en la necesidad de perder el recuerdo de la república o de mí mismo y de los míos, soportemos la pena de nuestro delito, antes que hacer expiar con mayores daños nuestras faltas a la república. El ejemplo que vamos a dar es muy triste para nosotros, pero saludable para la juventud venidera. Verdad es que mi natural cariño a mis hijos, y también esta primera prueba de tu valor, cegado por vana

imagen de gloria, me hablan en favor tuyo; pero como tu muerte va a sancionar las órdenes consulares, o tu impunidad a abrogarlas para siempre, creo que no rehusarás, por poca sangre mía que tengas, restablecer con tu suplicio la disciplina militar, destruida por tu falta. Avanza, licitor, átalale al poste».

<sup>26</sup> Cfr. Hegel, G. W. F., *Filosofía del arte*, UAM-Abada, Madrid, 2006, p. 325: «históricamente, esto conduce al mundo romano; [lo] abstracto del Estado, [el dominio de] leyes muertas frente al mundo de la eticidad, [la] comprensión del mundo en el panteón del dominio, etc., se oponen a la individualidad viva. En este aislarse del interno no se halla ningún arte peculiar».

<sup>27</sup> Didi-Hubermann, G., *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, Abada, Madrid, 2009 p. 24: «Warburg sustituía el modelo natural de los ciclos de ‘vida y muerte’ y ‘grandeza y decadencia’ por un modelo resueltamente no natural y simbólico, un modelo cultural en el que los tiempos no se calcaban ya sobre los estadios biomórficos sino que se expresaban por estratos, bloques híbridos, rizomas, complejidades específicas, retornos a menudo inesperados y objetivos siempre desbaratados».

<sup>28</sup> D’Annunzio, G., *Il Piacere*, Oscar Mondadori, Milano, 1994, p. 8 (traducción V. R. L.).

<sup>29</sup> Cfr. por ejemplo el discurso del 3 de abril de 1921, en el que el Duce daba al Gobernador Civil de Roma el mandato de devolver las antiguas ruinas a su primigenio esplendor: «Voi continuerete a liberare il tronco della grande quercia da tutto ciò che ancora lo aduggia. Farete largo attorno all’Augusteo, al teatro Marcello, al Campidoglio, al Pantheon. Tutto ciò che vi crebbe attorno nei secoli della decadenza, deve scomparire [...] I monumenti millenari della nostra storia devono giganteschi nella necessaria solitudine» (Mussolini, B., *Opera omnia*, La Fenice, Firenze, 1952, Vol. XVI, p. 244).

<sup>30</sup> Cfr. Alighieri, D., *La Divina Comedia*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003, Par. VI, vv. 1-2: «Poscia che Costantin l’aquila volse/ contr’al corso del cielo» («Cuando el águila puso Constantino / contra el curso del cielo [...]»). Sobre esta inversión y sus consecuencias para la teología de la historia de Dante, permítaseme remitir a mi artículo: “Águila”, *Despalabro. Revista de Humanidades*, número 5, 2011, *Anexo: Bestiario*, pp. 5-8.

<sup>31</sup> Cfr. Burbank, J., Cooper, F., op. cit., p. 68: «El imperio de Constantino en Bizancio trasladó una estructura política latina y basada en Roma a una zona fundamentalmente de lengua griega —pero en realidad enormemente diversa— del Mediterráneo oriental; el imperio de Oriente sobrevivió durante otros mil años. La caída de Roma dejó en pie una poderosa imaginaria imperial vinculada al Cristianismo, una fuente de inspiración de nuevas conquistas y de nuevas misiones civilizadoras».

<sup>32</sup> Rousseau, J.-J., *Discursos. Del Contrato Social*, Alianza, Madrid, 2002, p.157.

<sup>33</sup> Cfr. Alighieri, D., *La Divina Comedia*, Pg. XXXII, vv. 148-156: «Sicura, quasi rocca in alto monte/ Seder sov’esso una puttana sciolta/ M’appare con le ciglia intorno pronte / E, come perché non li fosse tolta / Vidi di costa a lei dritto un gigante / E baciavansi insieme alcuna volta. / Ma perché l’occhio cupido e vagante / A me rivolse, quel feroce drudo / La flagellò dal capo infin le piante» («Cual en monte segura fortalesa / Tal lucía una puta en él sentada / Que en rededor miraba con torpeza / Y como si temiese que robada / E fuese, custodiábala un gigante / Por el que varias veces fue besada. / Mas porque el ojo sórdido y errante / A mí volvió, la hirió de modo rudo, / De arriba abajo su feroz amante»). Sobre este pasaje cfr. el monumental libro de Pertile, L., *La puttana e il gigante. Dal «Cantico dei cantici» al paradiso terrestre di Dante*, Longo, Ravenna, 1998.

<sup>34</sup> Alighieri, D., *La Divina Comedia*, Par. VI, vv. 88-90: «ché la viva giustizia che mi spira, / li concedette, in mano a quel ch’i’ dico / gloria di far vendetta a la sua ira» («que la viva justicia que me inspira / le dio, en manos del que hago la alabanza / la gloria de vengar su propia ira»).

<sup>35</sup> Alighieri, D., *La Divina Comedia*, Par. VI, vv. 127-129: «E dentro a la presente margarita / luce la luce di Romeo, di cui / fu l’ovra grande e mal gradita» («En esta margarita está encendida / de Romeo la luz, cuya obra bella / y grande ha sido mal agradecida»).

<sup>36</sup> Alighieri, D., *La Divina Comedia*, Par. VI, vv. 139-142: «Indi partissi povero e vetusto, / e se ‘l mondo sapesse il cor ch’elli ebbe / mendicando sua vita a frusto a frusto / assai lo loda, e più lo loderebbe» («Se tuvo que marchar, pobre y vetusto / y si su ánimo el mundo conociera / mendigando su pan de susto en susto / mucho le alaba, pero más lo hiciera»).

<sup>37</sup> Esta afirmación está extraída a partir de un comentario al margen de Hegel en las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, en *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 12, Felix Meiner, Hamburg, 1996, p. 393: «Rom hat in das Pantheon seiner Weltherrschaft alle Götter und Geister versammelt, gesperrt, alles Unglück, allen

Schmerz gehäuft. Es hat das Herz der Welt gebrochen, und nur aus dem sich unglücklich fühlenden Herzen der Welt, aus dieser Unseligkeit der Natürlichkeit des Geistes konnte sich der freie Geist entwickeln, emporheben» («Roma ha recogido, paralizado en el panteón de su dominio mundial todos los dioses y todos los espíritus, ha colmado toda infelicidad, todo dolor. Ha partido el corazón del mundo, y sólo a partir del sentimiento de infelicidad del corazón del mundo, a partir de esta desdicha de la naturalidad del espíritu pudo desarrollarse y alzarse el espíritu libre»).

<sup>38</sup> Cfr. Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, Jovene, Napoli-Paris, 1995, p. 187. Allí se refiere a Roma como «une nation superstitieuse» que habría contagiado al Cristianismo primitivo, dando origen a su corrupción y decadencia. Cfr. en este sentido también la p. 163: «Comme les maladies de l'esprit ne se guérissent guère, l'astrologie judiciaire et l'art de prédire par les objets vus dans l'eau d'un bassin, avoient succédé, chez les chrétiens, aux divinations par les entrailles des victimes ou le vol des oiseaux, abolies avec le paganisme [...] Une superstition grossière, qui abaisse l'esprit autant que la religion l'élève, plaça toute la vertu et toute la confiance des hommes dans une ignorante stupidité pour les images : et l'on vit des généraux lever un siège, et perdre une ville, pour avoir une relique».

<sup>39</sup> Cfr. Riegl, A., *Arte industrial tardorromano*, Antonio Machado, Madrid, 1992, pp. 309 y ss.

<sup>40</sup> Una consigna esculpida por cierto en la base del pomposo monumento al héroe de los dos mundos en el Gianicolo que aparece en los primeros fotogramas de la película *La grande bellezza* de Paolo Sorrentino.