

Capítulo 5

Estado de naturaleza y *populus* en la teoría política romana

M. Terencio Varrón y M. Tulio Cicerón, fuentes patrístico-medievales

Laura Corso de Estrada

1. Preliminares

Una de las preguntas altamente significativas de la teoría política en perspectiva filosófica es la que plantea como *quaestio*: cuál es la causa de la generación de la vida en común y si tal espacio común constituye una realidad natural. Una mirada histórico-fenomenológica hace patente la dificultad de la respuesta, comprometida con situaciones que, de hecho, manifiestan comportamientos humanos que retraen de la afirmación de la vida en común como una realidad propiamente natural y, por ende, como un efecto del dinamismo tendencial natural de la condición humana.

Solo a modo de mención hago presente que Aristóteles había puesto atención en esta problemática y que se detuvo en ella. En *Política* I, 1 desarrolla por cierto un primer argumento a favor de la politicidad natural del hombre, del que encontramos antecedentes en Platón (*República* II, 369 b). Conforme a esta primera argumentación Aristóteles apela, en su analítica de la constitución de diversas *comunidades* (*koinoníai*) en un proceso ascendente de progresiva

composición de las mismas, a la indigencia del individuo para la consecución de bienes cuya obtención conlleva la asociación y, por ende, la necesidad del otro o de otros (*Política* I, 1; 1252 a 24-1252 b 31). Conforme a este primer argumento prueba, como examina Bertelloni, dos tesis: la primera, que “el hombre es político por naturaleza”, la cual conlleva “su esencial pertenencia a la *pólis*”; la segunda: que “la *pólis* existe por naturaleza” y que, por ende, “no es un artificio, sino una comunidad natural” (2020: 13). Así, Aristóteles presenta la *pólis* —sigue Bertelloni— como lo que resulta de “la continuidad” teleológica con las comunidades pre-políticas, fases de una “secuencia genética” en la “cadena de necesidades” (2020: 15).

Pero con motivo de este argumento, Aristóteles introduce dos observaciones de interés, reveladoras de la amplitud de su perspectiva ante el tema que lo ocupa. Por una parte, en el mismo *locus* de *Política* I, 1, pero ya en un contexto histórico-descriptivo, evoca a Homero en un pasaje de *Odisea* (IX, 105-115)¹ -que Aristóteles mismo considera expresivo de tiempos primitivos- en el que se describen los rasgos de quienes viven *dispersos* (*sporádes*) y, consecuentemente, habitan el mundo sin regirse por ley alguna, sin abocarse incluso a un trabajo esforzado para alcanzar el sustento sino librados a la providencia de las circunstancias, atendiendo a las necesidades de los propios, mujer e hijos, mas desvinculados de otros (*Política* I, 1; 1252 b 23-24). Texto que Aristóteles refiere en *Política* I, 1, para subrayar precisamente esto: que en aquellos tiempos, manifiestamente pre-políticos conforme al contexto de su exposición, la vida común se ciñe a la de los que están unidos por tal parentesco inmediato y estrecho (*Política* I, 1; 1252 b 23-24).

1 En el pasaje al que Aristóteles remite se describe la tierra de los cíclopes.

Por otra parte, en *Política* I, 1, Aristóteles se detiene en la ponderación de aquel que, siendo hombre y, por tanto, carente de una naturaleza autosuficiente y de una índole superior como la de un dios, pero también afectado por las circunstancias azarosas de la vida, es: *á-polis* —*sin polis, sin ciudad*— (*Política* I, 1; 1253 a 1-7). Y a este lo califica, distinguiendo así el plano de la naturaleza de la condición humana del de conductas de las que el hombre es dueño, como *malo* (*faulós*), y a quien describe como —siguiendo nuevamente a Homero (*Iliada* IX, 64)— “sin familia, sin ley, sin afectos” (*Política* I, 1; 1253 a 1-7). Pues el “modelo aristotélico”, como acertadamente subraya Bertelloni, enlaza el finalismo perfectivo humano con la politicidad natural (Bertelloni 2020: 15). Pero el caso del hombre “sin ciudad” no refuta la exégesis de Bertelloni en relación con su analítica de la argumentación aristotélica ya referida a favor de la politicidad del hombre, según la cual “no existen individuos en estado de naturaleza como primer momento lógico del estado de naturaleza” (Bertelloni 2020: 16), dado que Aristóteles parece reconocer —con estas apreciaciones en las que me he detenido— el lugar de la autodeterminación humana ante el finalismo natural.

Así, en *Política* I, 2, Aristóteles sostiene que el hombre es *animal político* “más que toda abeja y que todo animal gregario” (*Política* I, 2; 1253 a 7-9). Pero en *Historia de los animales*, cuando clasifica a estos entre: *gregarios* (*aguelaiia*) y *solitarios* (*monadiká*), se detiene en aquellos que, como el hombre, son capaces de una *obra común* (*érgon koinón*), esto es: la abeja, la hormiga, la grulla; si bien observa que, a pesar de ello, el hombre puede no tener comportamientos propios de los gregarios (*Historia animalium* 487 b 33-488 a 14).

2. M. Terencio Varrón: *Populus y theologia civile*

La historia de las ideas políticas romanas pone de manifiesto que, más allá de la constitución de hecho del poder de Roma, de su expansión y de su consolidación, aquella pregunta en torno a la realidad natural de la vida común y sus rasgos propios tenía espacio teórico. Sin duda como efecto de consideraciones platónicas y aristotélicas previas, pero asimismo como expresión de la teoría política romana en desarrollo. En este sentido, me permito sostener que el testimonio de Marco Terencio Varrón en sus *Antiquitates* es expresivo de la ponderación de la cuestión que nos ocupa. Según el testimonio de Agustín en *De Civitate Dei*, mi afirmación tal vez se relativizaría porque Agustín sostiene que Varrón habría escrito en sus *Antiquitates*, primero, “de las cosas humanas” (*rerum humanorum*) y, luego, “de las divinas” (*divinorum*), porque en la historia romana han sido primero las ciudades y, luego, los dioses.² Pero entiendo que la analítica que Varrón ofrece en sus *Antiquitates* sobre los géneros de *teología* (*theologia*; *De civitate Dei* VII, 6) revela cierta ponderación del problema; en particular, en relación con los componentes de lo que —en *Antiquitates*— Varrón hace presente bajo la formulación: *populus*.³

En realidad, el propósito primario de ese juicio de Agustín es poner de manifiesto el fundamento mundano y percedero de la concepción romana acerca de lo divino. Y contrastarlo con la “religión verdadera” (*vera religio*): “no instituida por ciudad terrena alguna”, dado que “ella

2 *De civitate Dei* VI, 4: “Iste ipse Varro propterea se prius de rebus humanis, de divinis autem postea scriptisse testatur, quod prius exstiterint civitates, deinde ab eis haec instituta sint”.

3 *Populus*: formulación que tomo de la edición crítica de Burkhardt Cardauns, *M. Terentius Varro Antiquitates*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur-Mainz, F. Steiner Verlag GmbH-Wiesbaden, 1976, LI, 7 (6 et 8). Se cita: M. T. Varrón, *Antiquitates*.

misma es la que instituyó a la ciudad”.⁴ Con motivo de ello, Agustín ha conservado valiosos pasajes de *Antiquitates* en los que Varrón clasifica “tres géneros de teología” (“*tria genera theologiae*”) entendida como “ciencia de lo divino” (“*ratio de diis*”).⁵

Varrón sostuvo que “hay tres géneros de teología” (“*tria genera theologiae [...] esse*”), “esto es: de la ciencia que se desarrolla acerca de lo divino” (“*id est rationis quae de diis explicatur*”).

1. En primer lugar: “mítico” (“*mythikon*”), “del que máximamente hacen uso los poetas”.⁶ Género que Varrón caracteriza en *Antiquitates* como aquél “en el que hay muchas cosas fabulosas contra la dignidad y la naturaleza de los inmortales”.⁷ Crítica de la cual se hace eco Agustín (*ib.*).
2. En segundo lugar: “natural” (“*physikon*”), género “acerca del que los filósofos legaron muchos libros, en los cuales se explayaron sobre los dioses”.⁸ Género que Varrón ciñe a elaboraciones de escuelas (*ib.*), pues no alcanza a recoger una adhesión mayoritaria, dado que, en rigor, la cuestiona (*De civitate Dei* IV, 27); género que Agustín traduce: “natural” (“*naturale*”; *De civitate Dei* VI, 5).

4 *De civitate Dei* VI, 4: “*Vera autem religio non a terrena aliqua civitate instituta est*”; “*ipsa instituit civitatem*”.

5 Cfr. la formulación enunciada en *De Civitate Dei* VI, 5.

6 Varrón, *Antiquitates* I, 7 (6 et 8): “*Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae*”; cfr. también Agustín, *De civitate Dei* VI, 5.

7 *De civitate Dei* VI, 5: “*in eo sunt multa contra dignitatem et naturam immortalium ficta*”.

8 Varrón, *Antiquitates* I, 8 (10a): “*de quo multos libri philosophi reliquerunt: in quibus est dii qui sint, ubi, quod genus*”.

3. En tercer lugar, Varrón presenta el género de la “teología civil” (“*theologia civile*”), al que designa de este modo “por el pueblo” (“*quo populi*”; *Antiquitates* I, 7 (6 et 8)). Género “que deben administrar en las ciudades los ciudadanos y máximamente los sacerdotes”.⁹ Lo que Varrón explicita, en el contexto de la misma clasificación, afirmando que el tercer género de teología conviene a la composición de lo que “es propio de la ciudad” (“*pertinet ad urbem*”; *Antiquitates* I, 10 (53)).

Pero cabe subrayar que Varrón pondera inconveniente para la ciudad el plano mitológico, porque su elaboración acerca del ámbito divino lo priva de su dignidad propia; de allí, su adhesión a las concepciones filosóficas sobre la naturaleza de la divinidad. Por lo cual, advertimos que, si bien Varrón hace presente la creencia divina común como componente unitivo de la vida en la ciudad, a la vez se detiene críticamente en el contenido del objeto de la creencia, y se pronuncia a favor de la pureza conceptual del componente divino, como la que puede aportar una elaboración filosófica.

Es significativo subrayar que Agustín parece apreciar este juicio de Varrón cuando refiere, en el contexto de sus comentarios sobre elaboraciones filosóficas acerca de lo divino propias del helenismo que precede a la cristianidad, que “este mismo autor tan penetrante y docto también dice que solo parecen comprender qué es Dios quienes creyeron que Él es el alma que gobierna el mundo por vía del movimiento y de la razón”.¹⁰ Y añade al respecto

9 *Antiquitates* I, 9 (31): “*Tertium genus est [...] quod in urbibus cives, maxime sacerdotes [...] administrare debent*”.

10 *De civitate Dei* IV, 32: “*Dicit etiam idem auctor acutissimus atque doctissimus, quod hi soli ei videantur animadvertisse quid esset Deus, qui crediderunt eum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem*”.

una consideración que, si bien expresa las limitaciones de Varrón, no conlleva su negativa a recoger de su testimonio la relevancia del componente divino en la constitución del *populus*. Así, Agustín dice que se separa de las palabras de Varrón en cuanto ha dicho que Dios es un alma que gobierna el mundo, porque Dios es el Creador del alma. Pero concede que esta tesis con la que busca refutar a Varrón no podría haber sido sostenida por este, por no hallarse en posesión de la verdad sobre la naturaleza del verdadero Dios, aun cuando parece haberse acercado a ella (*De civitate Dei* IV, 31). En este contexto, solamente subrayo —dado que excede las posibilidades del presente capítulo— la concepción agustiniana de tradición ciceroniana de la *lex aeterna* en *De Libero arbitrio* I, 6, donde se argumenta a favor de la necesidad de que aquello que pertenece al ámbito de lo mutable y temporal sea regulado por lo que no posee esa misma naturaleza, sino una inmutable y eterna; la “que se halla impresa en nosotros” (“*quasi impressa nobis*”) y que se identifica con lo eterno e inmutable que solo existe en Dios (*De libero arbitrio* I, 6).

Ahora bien, si la *theologia civile* constituye entonces un componente que ingresa en la constitución del *populus*, la espontaneidad de conductas humanas que, por ejemplo, podrían vincular a los hombres por obra de una creencia común, como en el caso del primer género de teología, el mitológico, no sería para Varrón equivalente a la agrupación de hombres que compone el *populus* (aun cuando, como sostiene Agustín en *De civitate Dei*, Varrón no habría definido propiamente el contenido de la teología civil). Por consiguiente, aun la espontaneidad de inclinaciones a la vida común no es suficiente para la predicación de la noción de *populus* y, por ello, no parece que Varrón concibiera el *populus* como un mero producto histórico y, consecuentemente, como un fenómeno de hecho. Desarrollos en los que se ha detenido con penetración Merio Scattola

para subrayar la relevancia del componente teológico en la constitución de la comunidad política y, asimismo, el valor de los textos agustinianos en la relectura de Varrón para la elaboración de dicho componente en la historia de las ideas políticas.¹¹ Componente que Agustín reelabora en su lectura receptivo-crítica de Varrón, según he referido brevemente antes, desde una concepción supra-mundana de la realidad de lo divino, por la que queda asimismo resignificado el alcance de la existencia político-mundana del hombre (Scattola, 2008: 16-17).

3. M. Tulio Cicerón: *Populus* y estado de naturaleza

En la teoría política ciceroniana, la afirmación de la *lex naturalis* y el acceso humano al *naturae ius* no conlleva la ausencia de la ponderación detenida de un cierto estado de naturaleza revelador de componentes complejos y expresivos de tendencias dispersas, heterogéneas e incluso movilizadoras de un desorden de la jerarquía de la naturaleza, que la concepción de la *lex naturalis* y el *naturae ius* conllevan. Por de pronto, Cicerón presentó en *De Republica* la opción contrapuesta, no solo como posibilidad teórica, sino como opción política de hecho. Pues si bien allí sostiene, por ejemplo, que hay un “amor” dado por naturaleza, “para defender el bien común” (*De republica* I, 1, 1: “*hoc definitio, tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum*”), se detiene en el desarrollo de la postura conforme a la cual no hay “ningún derecho natural” (*De republica* III, 8, 13: “*ius enim, de quo quaerimus, civile est aliquod, naturale nullum*”); lo que parece probar el hecho de la diversidad de

11 He desarrollado el tema en otro estudio; Corso de Estrada (2020), Scattola (2008).

concepciones del derecho, de disposiciones, de normas y de costumbres (*De republica* III, 10, 17: “*Genera vero si velim iuris, institutorum, morum consuetudinumque describere, non modo in tot gentibus varia, sed in una urbe, vel in hac ipsa*”). Por lo cual, la condición natural del hombre, que asimismo revela la *indigencia* (*imbecillitas*) del individuo aislado, conduce razonablemente a acordar un *pacto* (*pactio*) entre los pueblos y quienes los gobiernan con vistas a la concordia cívica (*De republica* III, 13, 23: “*iustitiae non natura nec voluntas, sed imbecillitas mater est*”). Por lo cual, como asimismo se enuncia en el pasaje: “*pactio fit inter populum et potentis*”).

Pero hay un *locus* anterior al del *De Republica* que he referido inmediatamente *supra*, que pertenece al juvenil *De inventione Rhetorica*, donde Cicerón describe con colorido literario que: “Hubo un tiempo en el que los hombres andaban errantes por los campos, por todas partes, al modo de las bestias [...] no se gobernaban por ninguna consideración del pensamiento, sino principalmente por los impulsos del cuerpo” (*De inventione Rhetorica* I, 2, 2: “*Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur [...] nec ratione animi quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant*”). Ahora bien: ¿Es posible conciliar esta descripción de la condición de tales hombres con la tradición ciceroniana del *naturae ius*, o aun más con la noción de *populus* que el autor romano formula años después en *De Republica*? Pues en efecto, allí pone en boca de Escipión Emiliano —quien sería más tarde recordado como el Segundo Africano, personaje histórico-literario de indudable significación en el ámbito de la romanidad—, que “la cosa pública es la que pertenece al pueblo” (*De republica* I, 25, 39: “*Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi*”). Ahora bien, Escipión Emiliano define expresamente *populus* y sostiene que “no es toda agrupación de hombres reunidos de algún modo, sino la agrupación de la multitud que constituye una

sociedad: asociada a partir del acuerdo en un derecho y en un beneficio en común” (*De republica* I, 25, 39: “*inquit Africanus [...] populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*”).

En el mismo *locus* del *De republica*, recogiendo la tesis acerca de la indigencia del individuo aislado como razón de ser de la vida común, según lo hiciera Aristóteles pero distinguiéndose a la vez de su proceso argumentativo, Cicerón pone en boca de Escipión Emiliano la siguiente postura: la primera causa de dicha asociación “no es tan solo la indigencia humana sino, por así decirlo, cierta tendencia natural a la asociación [que se halla ínsita en su condición misma]; dado que el género humano no es de hombres solitarios ni aislados, sino que de tal modo fue engendrado” (*De republica* I, 25, 39: “*prima causa coeundi est non tam imbecilitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio; non est enim singulare nec solivagum genus hoc, ita generatum*”). Por ende, conforme a este pasaje ciceroniano, cabría la exégesis de que la indigencia que se revela, si atendemos por ejemplo al *locus* del *De inventione Rhetorica* entre individuos aislados y librados a cierto estado de naturaleza, no conlleva de suyo la existencia de una inclinación natural a la vida común, aunque en los hechos una situación de indigencia pueda conducir a la vinculación de los hombres entre sí. Pues, en efecto, podría conducir simplemente a la apropiación de un bien —que supone una obra común—, más con independencia de su participabilidad por otros y/o a la realización de un mero *pactio*.

El texto temprano del *De inventione Rhetorica* en el que me he detenido parece permitir vínculos teóricos con los pasajes citados del *De republica*. Porque allí Cicerón afirma que hubo un conductor de aquellos hombres, quien los “reunió en un mismo lugar y congregó a los hombres dispersos en

los campos y [...] los indujo a algo útil y honorable”; y que tal hombre fue “quien los hizo transitar de una condición salvaje y no humana a la de hombres cultivados y templados” (*De inventione Rhetorica* I, 2, 2: “*Quo tempore quidam magnus videlicet vir et sapiens [...] qui dispersos homines in agros [...] congregavit et [...] inducens utilem atque honestam [...] ex feris et immanibus mites reddidit et mansuetus*”). ¿Qué revelaría entonces el estado de naturaleza? Que la vida práctica de la que surge la vida común, en un bien participado en común, no es fruto de la espontaneidad de la condición de la naturaleza, aun cuando la naturaleza posea inclinaciones ínsitas con respecto a ella procedentes de una *lex naturalis* que lo inclina conforme a un finalismo tendencial. En términos ciceronianos, tal vez podría definirse entonces, como de hecho procura justificarse en *De republica*,¹² que Roma no es el fruto de un mero fenómeno histórico.

En el contexto de la teoría política ciceroniana, ese tránsito que describe el texto del *De inventione Rhetorica* exige la emergencia de la racionalidad en la conciencia progresiva de la propia condición racional, que conduzca al hombre a discernir en sí un cierto plano del sí mismo, en el que se manifiesta la naturaleza humana ínsita en su individualidad. Lo cual, una vez develado, lo vuelve apto para percibir los principios que dimanarían de la ley de la naturaleza de la que se halla investido. Esto es, si *populus*, conforme ya he citado según la definición de Cicerón, “no es toda agrupación de hombres reunidos de algún modo, sino la agrupación de la multitud que constituye una sociedad a partir del acuerdo en un derecho y en un beneficio en común” (*De republica* I, 25, 39), cabe decir que el *populus* no dimana espontáneamente de la condición de la naturaleza, aun cuando la naturaleza se halle investida de la ley natural.

12 He desarrollado componentes del tema en Corso de Estrada, 2008.

Como he sostenido en otros estudios, la tradición acerca de la *lex naturalis* y el *naturae ius* conlleva un discernimiento de planos de la naturaleza y de la predicación de dichas formulaciones, fruto de la reelaboración de Cicerón con respecto a fuentes académico-estoicas (Curso de Estrada, 2008: Secc. I, cc. 2-4, pp. 51-144). Por lo que el estado de naturaleza que nuestro autor romano describe en *De inventione Rhetorica*, o la asociación humana conforme a un mero pacto que conduzca a la apropiación de bienes necesarios bajo una razón de participación individual, constituyen manifestaciones pre-políticas de las que no se deriva el *populus*. Pues la realización del *populus* en su concreción histórica exige al hombre —en términos de Cicerón— el previo tránsito a un “género de vida” (“*genus vitae*”; *De finibus bonorum et malorum* III, 7, 23, *passim*) que cabe propiamente a la realización perfecta de su naturaleza y que conlleva la asunción de su racionalidad. De allí que, como acertadamente subraya C. Lévy, en la elaboración de su teoría política, Cicerón parece haber aspirado a un arquetipo humano en el que se despliega la búsqueda de una unidad entre vida contemplativa y vida práctica (Lévy, 1992: 111).

Por lo cual, sin ingresar ahora en una analítica que excede el alcance de este estudio, me permito sostener que aquel hombre que se introduce en el relato del *De inventione Rhetorica*, esto es: el que genera una transformación en la vida de los hombres dispersos y errantes y quien genera el tránsito a otro modo de vida que allí mismo se describe, más que el papel de una autoridad movilizadora en términos de gobierno, se revela —en el contexto de la filiación platónica de Cicerón— como el *sapiens* que es capaz de despertar la condición del hombre, para que éste realice en sí mismo dicho tránsito. Lo que evoca en cierto modo al hombre que fue capaz de liberarse en la alegoría platónica de la caverna en *República* o a Sócrates en la *Apología*

(*Republica* VII, 516 e y ss.; *Apologia* 30 e, 39 b y c, *passim*). En la teoría moral y política de Cicerón, ese proceso conlleva su reelaboración de la concepción estoica de la *oikeiosis*, la que vierte técnicamente como *conservatio sui* (*De finibus bonorum et malorum* III, 4, 16) —cuyo análisis he desarrollado en otros trabajos—, como progresivo desenvolvimiento del primer impulso de la naturaleza a inclinarse a su conservación y al rechazo de lo contrario. Mas Cicerón presenta la “*conservatio sui*” como un proceso de apropiación de una jerarquía de bienes que trasciende el plano biológico y que, en el paulatino desenvolvimiento del sí mismo, alcanza la consecución del bien moral y del paradigma humano que conlleva la realización virtuosa de la vida en común.¹³

Ahora bien, conforme a la teoría política ciceroniana la asunción de la condición de humanidad permite al hombre develar en sí la comunidad de naturaleza de sí mismo con el dios, por su semejanza en la Racionalidad Suma que es Ley Primera¹⁴. Lo cual genera entre los dioses y los hombres una comunidad en la recta razón y en la ley, y tiene como efecto el causar una comunidad entre los dioses y los hombres en lo que les es común (*De legibus* I, 7, 23; *cfr.* también: I, 12, 33). De allí que Cicerón también adhiera a la tesis de tradición estoica según la cual los dioses y los hombres son “de una misma ciudad”, ya que existe “una primera sociedad del hombre con el dios en virtud de la razón” (*De legibus* I, 7, 23: “*ei civitatis eiusdem habendi sunt*” y “*prima homini cum deo rationis societas*”). Por lo que “este mundo en su conjunto ha de ser considerado como una ciudad común de los dioses y de los hombres” (*De legibus* I, 7, 23: “*iam*

13 *Cfr.* el estudio más reciente (Corso de Estrada, 2019).

14 *Cfr.* entre numerosos pasajes del *corpus* ciceroniano: *De republica* III, 22, 33; *De legibus* I, 6, 18; II, 4, 8; *passim*. He desarrollado este tema en “Tradicón ciceroniana sobre la ley natural: lectura filosófica de la naturaleza”, Estudio preliminar a Marco Tulio Cicerón, *Sobre las leyes*, pp. LV-LXXVIII.

universus sit hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda”). Cicerón parece así haber elaborado un desarrollo filosófico-político del componente teológico, históricamente vigente en la religión romana misma, por el que procura alcanzar una razón causal de la realidad natural de la vida común y del finalismo perfectivo de ésta. Y en tal contexto concibe, ya en el ámbito de la antigua Roma, la formulación y la significación de *humanitas*, la que en lenguaje de nuestro autor conviene a “aquel [hombre] que ha cultivado el alma” como “cierto alimento de su humanidad” (*De finibus bonorum et malorum* V, 19, 54: “*animi cultus ille [...] quasi quidam humanitatis cibus*”; *cfr.* entre otros pasajes: *De officiis* II, 14, 51). Dado que define que “sólo son hombres quienes han sido cultivados por las artes propias de la [condición de] humanidad” (*De republica* I, 17, 28: “*qui essent politi propriis humanitatis artibus*”). Por ende, sólo son éstos los que pueden realizar el *populus*.

4. Consideraciones finales

La historia de las ideas revela la persistencia y la significativa recepción de tesis de la teoría política romana, y bajo este respecto su proyección más allá de las estructuras histórico-políticas de Roma. La teoría política medieval no fue ciertamente ajena a la problemática de discernir la razón de ser de la vida común desde un plano propiamente filosófico. Y el propósito de este acotado estudio ha sido subrayar algunos componentes aportados por los testimonios de Varrón, recogidos y repensados por Agustín y, en una línea de continuidad, por Cicerón, en relación con las manifestaciones humanas y su arquetipo político-moral, a la relectura y resignificación medieval de una teoría política en contexto propio.

De allí que tal recepción también revele que es preciso discernir con matices precisos el modo en que estos testimonios constituyen una mediación para la elaboración de la teoría política medieval. Por ello, la recepción de *Antiquitates* de Varrón que —ciertamente asentada en la autoridad de Agustín— transita el pensamiento político posterior y, asimismo, la recepción parisina del siglo XIII de la concepción política ciceroniana en torno al componente filosófico-teológico de la vida común, conduce a revisar adjetivaciones que, proyectadas sobre el medioevo, no corresponden a su penetración para ponderar el componente teológico de lo político.

El seguimiento de fuentes permite advertir el esfuerzo especulativo del siglo XIII por elaborar los componentes de una filosofía política. Y bajo este respecto me detengo sumariamente en tres aportaciones de los testimonios romanos que he examinado a la labor hermenéutica medieval.

En primer lugar, en su aportación para extender el espacio de la vida común más allá de estructuras histórico-políticas concretas. Pues, aun cuando se atienda a los condicionamientos histórico-políticos del alcance de la noción de *populus* en Roma antigua, los rasgos del *populus*, siguiendo a Varrón y a Cicerón desde una perspectiva teórica, permiten un alcance universal como el que conlleva la aspiración de la teoría política medieval. En este sentido, la definición ciceroniana de *populus* que he vertido *supra*, en rigor asienta esta posibilidad de desarrollo teórico de modo neto al definir que en todo hombre hay ínsita una *lex naturalis* que lo vuelve apto para la vida común a partir de un *naturae ius*.

En segundo lugar, en su aportación para establecer el fundamento de la vida común universal en una realidad supra-humana, de naturaleza divina. Lo cual ha sido apreciado por Agustín en los testimonios de Varrón, más allá de sus limitaciones. Pero lo que constituye un componente

neto de la cosmología teológica ciceroniana que asienta, de modo originario, en la semejanza de los hombres con la divinidad por la participación de la racionalidad, la causa de la constitución de la primera comunidad, la de los hombres con el dios.

En tercer lugar, en su adhesión y aportación a una teología política de elaboración filosófica, que justifica la capacidad natural del intelecto humano para conocer el principio matriz de la regulación de las conductas humanas en la vida común. Postura que en Cicerón conlleva un desarrollo particularmente significativo, como Domingo de Soto se detiene a subrayar en su *De Iustitia et Iure*, para justificar que ya Tulio había advertido que la *lex aeterna* que gobierna el mundo y la *lex naturalis* inscripta en los hombres son accesibles a la razón natural, como queda contenido en el *Tractatus de legibus* de Tomás de Aquino de *Summa Theologiae* (Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure* I, q. 1, a.2).

En efecto, encuentra amplio sustento en el *corpus* de Tomás de Aquino el hecho de que la recepción de la *Política* aristotélica no trajo consigo el desplazamiento de la tradición ciceroniana sobre la *lex naturalis* y el *naturae ius*, sea por sus diferencias, sea por sus afinidades.¹⁵ Sólo a modo ilustrativo, hago mención ahora del pasaje del temprano *In Sententias*, donde el escolástico recoge e incorpora a su propia elaboración teórica del *ius*, la definición ciceroniana del *De inventione Rhetorica*. Allí precisa que “derecho natural se dice de muchas maneras” (“*ius naturae multipliciter*”), y que hay un modo de predicación por el que “algo se dice derecho natural: por [su] principio, porque [éste] se encuentra ínsito en la naturaleza”, como lo define Tulio en su *Rhetorica* (Tomás de Aquino, *In Sententias* IV *dist.* 33, q.1, a. 4 ad 4:

15 He desarrollado este tema, en el contexto del vasto número de citas expresas que Tomás de Aquino lleva a cabo de Cicerón, en el ya citado Corso de Estrada, 2008 (en particular secc. II y III).

“*aliquod ius dicitur naturale ex principio, quia naturae est inditum. Et sic definitur Tullius in libro Rhetorica*”). De modo afín, en *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino evoca a Tulio Cicerón con motivo de su exposición sobre el gobierno del mundo, para sostener con él que: “el mismo orden cierto de las cosas demuestra de modo manifiesto el gobierno del mundo [...] como fue dicho por Aristóteles e introducido por Tulio en su *De natura deorum*” (*Summa Theologiae* I q. 103, a. 1, c.: “*ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi [...] ut ab Aristotele dictum, ut Tullius introducit in libro De natura deorum*”).

Bibliografía

Fuentes

Agustín (1947). *Del libre albedrío*. Edición bilingüe. Madrid, BAC.

_____ (1949). *La ciudad de Dios*. Edición bilingüe. Madrid, BAC.

Aristóteles (1969). *Historia animalium*. Traducción y anotación: P. Louis. Paris, Les Belles Lettres.

_____ (2005). *Política*. Edición bilingüe y traducción: J. Marías y M. Araújo. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Cicerón, Marco Tulio (1965). *De inventione Rhetorica*. Revisión: E. Stroebel. Stuttgart, Teubner.

_____ (1967). *De finibus bonorum et malorum*. Anotación y traducción: J. Martha; edición revisada por C. Lévy (1999). Paris, Les Belles Lettres.

_____ (1968). *De legibus*. Anotación y traducción: G. De Plinval. Paris, Les Belles Lettres.

_____ (1992). *De republica*. Recognovit K. Ziegler. Stuttgart, Teubner.

_____ (2002). *De Somnium Scipionis. Tradizione Medievale ed Edizione Critica*, R. Caldini Montanari. Firenze, Galluzzo.

- _____. (s/f). *Sobre las Leyes*. Estudio preliminar, edición bilingüe anotada y apéndices L. Corso de Estrada. Buenos Aires, Colihue.
- Domingo de Soto (1556). *De Iustitia et Iure De Iustitia et Iure libri decem*. Salamanca, edición facsimilar (1967). Introducción histórica y teológico-jurídica V. Carro. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, vol I.
- Homero (1982a). *Ilíada*. Traducción: E. Crespo. Revisión: C. García Gual. Madrid, Gredos.
- _____. (1982b). *Odisea*. Traducción: J. Pabón. Revisión: C. García Gual. Madrid, Gredos.
- Platón (1959). *República*. Anotación y traducción: E. Chambry. Paris, Les Belles Lettres.
- _____. (1966). *Apología*. Anotación y traducción: M. Croiset. Paris, Les Belles Lettres.
- Tomás de Aquino (1980). *Scriptum super libros Sententiarum, Summa Theologiae*. R. Busa, curavit. Stuttgart, Frommann-Holzboog.
- Varrón, Marco Terencio (1976). *M. Terentius Varro Antiquitates*. Ed. B. Cardauns, Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften und der Literatur-Mainz, F. Steiner Verlag GmbH.

Estudios bibliográficos

- Bertelloni, F. (2020). El carácter teleológico de la naturaleza en la teoría política medieval. Di Leo Razuk, A. (comp.), *Tradición y modernidad de la teología política*, cap. 2. Buenos Aires, Colihue.
- Corso de Estrada, L. (2008). *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*. Pamplona, EUNSA.
- _____. (2019). Conservatio sui: Inclinación de la naturaleza hacia sí. Una teoría finalista en la lectura de Cicerón y de Tomás de Aquino. *Tópicos, Revista de Filosofía*, núm. 57, pp. 375-398.
- _____. (2020). El modelo filosófico-teológico del cosmos como ciudad: La Stoa, Cicerón y los maestros parisinos del siglo XIII. Di Leo Razuk, A. (comp.), *Tradición y modernidad de la teología política*, cap. 3. Buenos Aires, Colihue.
- Lévy, C. (1992). *Cicero Academicus, Recherches sur les Académiques et sur la Philosophie Ciceronienne*. Paris-Rome, Palais Farnèse-École Française de Rome.

Scattola, M. (1999). *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des "ius naturae"*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

_____ (2008). *Teología política, léxico de política*. Traducción: H. Cardoso. Buenos Aires, Nueva Visión.

_____ (2012). La virtud de la justicia en la doctrina de Domingo de Soto. *Anuario Filosófico*, núm. 45/2, pp. 313-341.