

Naturaleza humana y ley en Cicerón: algunas reflexiones acerca de *Leg.* 1.16-35 y *Rep.* 6

María Emilia Cairo

Introducción

Por su datación y su afinidad temática, resulta evidente que *De legibus* fue planteada como secuela de *De re publica* (Keyes, 1959, p. 289; Rawson, 1973, pp. 335-337; Fontanella, 1997, p. 490; Zetzel, 1999, p. xxi; Atkins, 2000, p. 498; Dyck, 2004, pp. 5-7; Höffe, 2017, p. 15), así como Platón había escrito las *Leyes* después de la *República*. Según subrayan, entre otros, Fontanella (1997, p. 490) y Paulson (2014, p. 310), la principal originalidad de Cicerón con respecto a su precedente consiste en que esta obra constituye el primer intento de codificación por escrito de los fundamentos del estado romano y de la vida pública, es decir, se trata de la primera propuesta legislativa organizada para Roma, basada en principios y argumentos filosóficos¹.

Existen en la bibliografía crítica distintas posturas referidas al vínculo existente entre ambos tratados. Powell (2001, pp. 20-26) se-

¹ Kastely (1991, p. 6) coloca el énfasis sobre *De legibus* como propuesta de Cicerón: no se trata ni de una descripción de las leyes reales y concretas de Roma, ni tampoco de su visión sobre la constitución ideal, como se evidencia a partir de las numerosas ocasiones de los libros 2 y 3 en que se subraya que las ideas están abiertas a modificación. Sobre las diferencias con Platón, véase Caspar, 2011, p. 147 y Annas, 2013, p. 207.

ñala que la visión estándar ha sido entender las leyes de *De legibus* como aquellas que regulan cierto estado “ideal” descrito en *De re publica*. No obstante, desde el punto de vista de este estudioso, no había en aquel tratado una *res publica* “imaginaria” o “inventada”, sino el ejemplo definido y concreto de Roma para mostrar cómo funciona la teoría en la práctica: el mensaje de *De re publica* no es que los romanos tuvieron en el pasado la mejor constitución (*optima res publica*), que la perdieron y que deben recuperarla, sino que Roma continúa teniendo esa constitución, pero que en términos prácticos los hombres de estado deben ser conscientes de la necesidad de fortalecerla y preservarla, y de actuar de acuerdo con esa organización. Atkins (2013, p. 188) señala que en *De legibus* reaparecen las tensiones o dicotomías que estructuraban *De re publica* (lo general / lo particular, lo racional / lo irracional, lo divino / lo humano, lo mejor concebible / lo mejor realizable, la filosofía / la política) pero que se añade aquí una nueva oposición, lo convencional / lo natural, en la que el polo de lo natural se presenta como el modelador de las leyes humanas.

Proponemos aquí un enfoque diferente para analizar el vínculo entre *De legibus* y *De re publica*: examinaremos los conceptos de *lex*, *natura* y *ratio* enunciados en *Leg.* 1.16-35 en relación con la descripción de la naturaleza humana y de la organización del cosmos que encontramos en el último libro de *De re publica*, conocido como “*Somnium Scipionis*”. Entendemos que puede postularse la existencia de vínculos intertextuales entre ambos pasajes, y que el recuerdo del “*Somnium*” puede iluminar algunas de las reflexiones de Marco en torno a la ley natural.

El marco filosófico de la discusión acerca de las leyes

Luego del proemio de *Leg.* 1, en el que los personajes, paseando por Arpino, definen que el diálogo que llevarán adelante será *de legibus* (*Leg.* 1.15), Marco establece que para discutir en torno a conceptos

como *lex* y *ius* y deliberar sobre cuál es su fuente, es preciso contestar previamente una serie de preguntas (*Leg.* 1.16):

nam sic habetote², nullo in genere disputandi potest magis pateferi, quid sit homini a natura tributum, quantam vim rerum optimarum mens humana contineat, cuius muneris colendi efficiendique causa nati et in lucem editi simus, quae sit coniunctio hominum, quae naturalis societas inter ipsos. His enim explicatis, fons legum et iuris inueniri potest³.

Consideren, pues, de este modo: que en ningún otro tipo de discusión puede manifestarse más qué le ha sido dado al hombre por la naturaleza, cuánta fuerza de las mejores cosas contiene la mente humana, para cultivar y cumplir qué tarea hemos nacido y hemos sido dados a luz, qué es la unión de los hombres, cuál es entre ellos la alianza natural. En efecto, una vez explicadas estas cosas, puede encontrarse la fuente de las leyes y del derecho.

Sólo cuando se hayan respondido estos interrogantes relativos a la naturaleza humana, a la mente del hombre, a su propósito en el mundo y a las características de las uniones entre los humanos se puede encontrar la fuente de las leyes y del derecho. La reflexión en torno a la *natura* de los mortales se constituye en la condición previa indispensable para una auténtica discusión sobre la ley⁴.

² Dyck (2004, p. 100) apunta que esta forma verbal *habetote* es el primer empleo del futuro de imperativo, tiempo que jugará un rol preponderante en la enunciación de las leyes.

³ El texto de *De legibus* está citado siguiendo la edición de De Plinval, 1959. Todas las traducciones latín-español son propias.

⁴ Saraví (1996) ha estudiado tanto la presencia de ideas griegas en el concepto de “naturaleza humana” de Cicerón como la pervivencia de nuestro autor en la tradición filosófica posterior a través del análisis filológico de fragmentos de *De finibus*, *Tusculanae disputationes*, *De legibus* y *De re publica*.

Esta propuesta ciertamente resulta llamativa para sus interlocutores, puesto que suscita la inquietud de Ático (*Leg. 1.17*⁵):

Non ergo a praetoris edicto, ut plerique nunc, neque a duodecim tabulis, ut superiores, sed penitus ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam putas?

Entonces, ¿crees que la disciplina del derecho no debe ser derivada ni del edicto del pretor (como la mayoría hace ahora), ni de las XII Tablas (como hacían los hombres de antes), sino completamente desde lo más profundo de la filosofía?

Marco ha realizado un planteo novedoso, que consiste en hablar de la ley no a partir de la jurisprudencia y de las normas establecidas en las XII Tablas, sino tomando la filosofía como punto de partida⁶. Le responde a Ático que es el único modo de abarcar en su discurso *tota causa... universi iuris ac legum* (*Leg.1.17*): su pretensión no se agota en discutir lo que tradicionalmente se denomina *ius ciuile*, sino que desea ir más allá y hablar de las leyes en sentido amplio⁷.

⁵ Dyck (2004, p. 103) señala que *Leg. 1.17* orienta la interpretación de la obra completa ya que incluye la explicitación del tema (*tota causa... universi iuris ac legum*) y un plan tripartito a seguir: I) *natura iuris explicanda nobis est, eaque ab hominis repetenda natura*; II) *considerandae leges quibus civitates regi debeant* (a su vez, incluyen las leyes de religione, de magistratibus, de iudiciis, de educatione/disciplina; III) *tum haec tractanda quae composita sunt et descripta iura et iussa populorum* (esto está perdido por la laguna al final del libro 3).

⁶ Véase Fontanella 1997, p. 491; Dyck, 2004, pp. 3-4 y 104-105 y Corso de Estrada, 2019, pp. LVII-LVIII. Sobre las XII Tablas en particular, véase Letwin, 2005, p. 42.

⁷ Forschner, 2016, p. 52: “Cicero is trying to develop an understanding of the nature of law – *natura enim iuris explicanda nobis est*. Thus the Laws should not be regarded as an attempt to challenge or renew the Roman perception of natural law. As we will see, the Roman sources dating from Cicero’s time do not provide any consistent natural law theory at all, and the term *ius naturale* does not appear in the Laws even once. Cicero’s approach turns out to be radical in the true sense of the word. He aims to investigate the source

En su tradicional estudio del fenómeno al que denomina “*naissance de l’esprit critique*” en Roma, Claudia Moatti postula que este pasaje de *De legibus* exhibe uno de los cambios culturales centrales de fines de la República: el descubrimiento de la ley natural. Al no elegir como punto de partida la jurisprudencia romana, sino buscar una idea trascendente y paradigmática y seguir un procedimiento deductivo, Cicerón realiza una operación eminentemente filosófica (2015, pp. 168-169).

Las preguntas acerca de la naturaleza del hombre y del propósito de la vida humana de *Leg.* 1.16-17 encontraban una respuesta clara en el libro final de *De re publica*. Durante la visión onírica en que a Escipión Emiliano le es dado conversar con los espíritus de su padre Paulo y de su abuelo, Escipión el Africano *Maior*, recibe la siguiente explicación (*Rep.* 6.15):

*Homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur, iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circulos suos orbisque conficiunt celeritate mirabili*⁸.

En efecto, los hombres han sido engendrados por esta ley, para que velen por aquel globo que ves central en este templo, que es llamado Tierra, y a ellos el alma les ha sido dada a partir de aquellos fuegos sempiternos que ustedes llaman astros y estrellas, los cuales, esféricos y redondos, animados por mentes divinas, describen sus círculos y órbitas con admirable velocidad.

from which all law originates (tota causa universi iuris ac legum); a source that is not to be found in the praetorian edict or the Twelve Tables, but is to be derived from the intima philosophia”

⁸ El texto de *De re publica* 6 se cita siguiendo la edición de Stok, 1993.

Se establecen aquí dos puntos importantes: por un lado, que la misión del hombre consiste en velar por el mundo en el que habita –luego regresaremos a esta cuestión, y a la actividad política como modo principal de ejercer ese cuidado–⁹; por otro lado, que la naturaleza humana no se agota en la mortalidad de su cuerpo, sino que posee un alma sempiterna que posee exactamente la misma esencia que los cuerpos celestes. Un poco más adelante, cuando Escipión el Africano *Maior* explica a su nieto la diferencia entre lo eterno y lo caduco, hallamos la siguiente afirmación relativa a la eternidad del espíritu (*Rep.* 6.28):

Cum pateat igitur aeternum id esse, quod a se ipso moveat, quis est, qui hanc naturam animis esse tributam neget? Inanimatum est enim omne, quod pulsus agitur externo; quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo: nam haec est propria natura animi atque vis.

En conclusión: como es evidente que es eterno aquello que sea movido por sí mismo, ¿quién es el que puede negar que esta naturaleza ha sido dada a las almas? Pues es inanimado todo lo que es agitado por un impulso externo; en cambio, lo animado es movido por un movimiento interior y propio: pues ésta es la naturaleza y fuerza propia del alma.

Estas definiciones del “*Somnium Scipionis*” ofrecen un marco de referencia para la discusión que Marco emprende en torno a las leyes y normas, ya que, como señalará en *Leg.* 1.20, su propuesta de legislación tendrá en cuenta la república *quam optumam esse docuit in illis sex*

⁹ Es de destacar que en *Leg.* 1.16 Marco ha empleado el término *munus* para referirse a la finalidad o misión de la vida humana. En *Rep.* 6.15, se explica que el suicidio no está permitido y que el alma saldrá del cuerpo sólo cuando lo determine la divinidad que gobierna el universo, *ne munus humanum assignatum a deo defugisse videamini* (“para que ustedes no parezcan rehuir la carga humana asignada por el dios”).

libris Scipio: no sólo encontramos aquí la mención explícita del tratado *De re publica*, como ha sido observado repetidamente (Du Mesnil, 1879, p. 32; De Plinval, 1959, p. 112; Dyck, 2004, pp. 114-115; Caspar, 2011, pp. 20-23), sino también la específica referencia a los seis libros de dicha obra. Es decir: las leyes que se postularán aquí no tendrán como fundamento solamente la parte del tratado consistente en la exposición filosófica, política e histórica por parte de Escipión. La visión onírica relatada en el libro 6 no queda excluida y se considera parte de la descripción de la *optima res publica* a las que las nuevas leyes deben remitirse¹⁰.

El “*Somnium*” proporciona un encuadre para la propuesta de Marco en un segundo sentido, menos directo pero igualmente destacable. Marco le ha respondido a Ático que su planteo sobre las regulaciones no puede agotarse en el comentario de la jurisprudencia, por el siguiente motivo (*Leg.* 1.17):

[...] *nobis ita complectenda in hac disputatione tota causa est uniuersi iuris ac legum, ut, hoc ciuile quod dicimus, in paruum quendam et angustum locum concludatur.*

[...] en esta discusión debemos abarcar la causa entera del derecho universal y de las leyes, de modo tal que esto que llamamos “derecho civil” se restrinja a cierta porción pequeña y angosta.

Lo que se denomina “derecho civil” en el lenguaje de la práctica cotidiana y concreta es sólo una muy pequeña parte de lo que realmente implica deliberar sobre conceptos como *ius* y *lex*, que requieren un examen más exhaustivo y preciso. Esta conciencia del salto cualitativo que implica reflexionar filosóficamente sobre universales es señalada en la visión del “*Somnium*” cuando el abuelo apunta, pri-

¹⁰ No se trata, a nuestro entender, de un detalle menor, ya que tanto por su tradición textual como por su contenido y tono, el “*Somnium*” ha sido leído e interpretado como un texto independiente de los libros previos del tratado.

mero, el pequeño lugar que ocupa Roma en el mundo, y la Tierra en el universo¹¹ y, más adelante, la futilidad de la búsqueda de la fama humana, que resulta intrascendente tanto en el espacio¹² como en el tiempo¹³, como se sintetiza en *Rep.* 6.25:

sermo autem omnis ille et angustiis cingitur iis regionum, quas vides, nec umquam de ullo perennis fuit, et obruitur hominum interitu, et oblivione posteritatis exstinguitur.

Pero toda aquella fama está encerrada en esas angosturas de lugares que ves, y nunca fue perdurable acerca de nadie, no sólo cae con la muerte de los hombres sino que también se extingue con el olvido de la posteridad.

Estas observaciones del viejo Escipión sobre la fama y la naturaleza humanas, destinadas a despertar en su nieto la búsqueda de objetivos trascendentes mediante la contemplación del universo, apelan

¹¹ *Rep.* 6.16: *Ex quo omnia mihi contemplanti praeclara cetera et mirabilia videbantur. [...] Stellarum autem globi terrae magnitudinem facile vincebant. Iam vero ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret* (“desde allí, las demás cosas me parecían, a mí que las contemplaba, brillantes y admirables. [...] Pero las esferas de las estrellas con facilidad superaban la magnitud de la tierra. Verdaderamente, ya la misma Tierra me pareció tan pequeña, que me avergoncé de nuestro imperio, con el que apenas ocupamos casi un punto de ella”).

¹² *Rep.* 6.20: *Tu enim quam celebritatem sermonis hominum aut quam expetendam consequi gloriam potes? Vides habitari in terra raris et angustis in locis [...]. a quibus expectare gloriam certe nullam potestis* (“en efecto, ¿qué celebridad de la conversación de los hombres o qué gloria digna de ser buscada puedes obtener tú? Ves que en la tierra se vive en lugares escasos y angostos [...]. De estos [hombres] ciertamente no puedes esperar gloria alguna”).

¹³ *Rep.* 6.22-23: *Ipsi autem, qui de nobis loquuntur, quam loquentur diu? [...] non modo non aeternam, sed ne diuturnam quidem gloriam adsequi possumus* (“incluso los mismos que hablan de nosotros, ¿durante cuánto tiempo hablarán? [...] No podemos adquirir una gloria no sólo no eterna, sino ni siquiera duradera”).

a la conciencia de que la pequeñez de lo estrictamente humano. Es notable la utilización del sustantivo *angustia* (“lugar angosto, angostura”) para describir cuánto puede extenderse la gloria de los hombres, el mismo que reaparece en su forma adjetival, *angustus*, cuando Marco señala el lugar que ocupa el *ius civile* en la mucho más amplia reflexión sobre la ley. De allí la necesidad de trascender el mero comentario de las leyes escritas existentes en las XII Tablas o de las disposiciones de los magistrados: la filosofía es el discurso que permite ampliar y profundizar el análisis en busca de universales.

Naturaleza y *lex*

Establecido el marco filosófico de discusión, Marco enuncia su definición de *lex* (*Leg.* 1.18):

lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est.

La ley es la suma razón, implantada en la naturaleza, que ordena las cosas que se deben hacer y prohíbe las contrarias. Esa misma razón, cuando ha sido establecida y perfeccionada en la mente del hombre, es ley.

En esta definición se aprecia el carácter natural de la ley (que no es una creación humana, sino la *summa ratio* que hallamos en la naturaleza¹⁴ y que, como tal, es objetiva¹⁵) y, al mismo tiempo, su realidad

¹⁴ Véase Corso, 2019, p. LXI: “Marco pone de manifiesto su conciencia de que emplea el término ley en un sentido diferente al que le confiere la costumbre. según la cual se designa ley –de modo uniforme– a la que se sanciona por escrito”. Sobre el carácter estoico de esta definición, véase Annas 2013: 212.

¹⁵ Véase Moatti, 2015, p. 3: “*Natural reason helps to provide objective foundations for traditional laws and to define institutions that could be extended to other peoples*”.

palpable en la mente humana. Como apunta Caspar (2011, p. 41), no se trata de la razón incorpórea característica del sabio estoico, sino de una razón enraizada en la naturaleza que halla sede en la mente del hombre¹⁶. La *ratio* es *lex* en el hombre *cum est confirmata et perfecta*: el ser humano, como se apuntará más adelante, en 1.26 y 1.29, nace con *intelligentia* sin desarrollar que debe afianzar y perfeccionar¹⁷. En este sentido, resulta interesante la observación formulada por Forschner (2016, p. 52): la ley es para Cicerón algo connatural al hombre, no algo exterior a él que se impone contra su naturaleza ni un poder coercitivo que regula sus impulsos. La ley es parte de la esencia del ser humano y de su razón¹⁸.

La conexión entre ley y naturaleza continúa en el párrafo siguiente, en el que se define *lex* como *naturae uis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula*. Observamos que nuevamente se señala la correspondencia entre la naturaleza y la mente del hombre prudente (es decir, aquel cuya *ratio* ha sido perfeccionada), y que se reitera la enunciación del objetivo de la ley como la distinción entre lo justo y lo injusto, lo que debe hacerse y lo que debe prohibirse. Asimismo, en 1.19 se establece que, para debatir el origen del derecho, debe comenzarse

[...] *ab illa summa lege [...], quae, saeculis communis omnibus, ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino ciuitas constituta.*

¹⁶ Fontanella (1997, p. 494) señala que la ley natural se establece aquí como criterio objetivo que permite discernir la ley justa de la injusta, como fundamento metafísico de la ley.

¹⁷ Dyck, 2004, p. 110 explica así la restrictiva de *cum*.

¹⁸ Forschner, 2016, p. 52: “*Albeit Cicero’s approach seems to be collective at first glance, his starting point is not the community, but the human being as part of this community. However, law –as Cicero sees it– is not a means to organise a community of men against their nature. It is not an external command forcing the man to set aside his natural desires, and its primary goal is not to discipline unregulated human interests by way of coercive power. Law rather emerges within the man as the very essence of his reason*”.

[...] a partir de aquella suma ley [...], que, común a todos los siglos, nació antes de que se escribiera ninguna ley y antes que ninguna ciudad fuera constituida en absoluto.

Se refuerza una vez más la idea de que la verdadera ley no es un producto humano –como los edictos de los magistrados o las XII Tablas mencionadas previamente – sino una razón propia de la naturaleza que aparece en la mente humana porque el hombre participa de esa *ratio* natural. En este sentido, si bien en el “*Somnium Scipionis*” no se menciona una *summa lex*, sí se habla de la existencia de *summus ipse deus* (*Rep.* 6.17) que ordena todas las cosas, así como también de una serie de disposiciones que regulan y organizan el cosmos: cómo están dispuestos los astros en el espacio y cómo se mueven (*Rep.* 6.16-17), qué sonidos generan al desplazarse y la armonía resultante (*Rep.* 6.18-19), cómo está dispuesta la distribución de todo lo inmortal *supra Lunam* y lo mortal *infra Lunam* (*Rep.* 6.17), por qué es necesario que existan en la Tierra *eluviones exustionesque* en períodos determinados (*Rep.* 6.23), cómo las almas humanas parten de los astros hacia la Tierra, de qué modo retornan al espacio y qué lugar ocupan allí según si cultivaron o no la *virtus* durante la vida terrena (*Rep.* 6. 12-13, 6.15, 6.26, 6.29). En el “*Somnium*”, pues, el mundo se describe como racionalmente organizado por la divinidad, idea que queda definitivamente establecida con la pregunta de Marco a Ático en *Leg.* 1.21¹⁹:

Dasne igitur hoc nobis [...], deorum immortalium nutu, ratione, potestate, mente, numine (siue quod est aliud uerbum quo planius significem quod uolo) naturam omnem regi?

¹⁹ Corso de Estrada (2019, p. LXIII-LXIV) explica que Marco formula esta pregunta porque Ático es discípulo del epicureísmo y es necesario que preste consentimiento para adoptar este enfoque y así continuar la exposición.

Entonces, ¿nos concedes esto [...], que la naturaleza toda es gobernada por la aprobación, la razón, el poder, el pensamiento, el numen²⁰ (o si existe cualquier otra palabra que exprese más sencillamente lo que deseo expresar) de los dioses inmortales?

Una vez expuestos estos postulados y definiciones en torno a la ley y la naturaleza y el gobierno del mundo por los dioses, los párrafos siguientes se dedican a exponer las características de la naturaleza del hombre, definido *como animal hoc prouidum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii*²¹: a) el hombre ha sido engendrado por la divinidad²²; b) es la única criatura viviente que participa de la razón de la naturaleza²³, algo que sucede en tanto la esencia de su alma proviene de los astros²⁴; c) la posesión de esta *ratio* lo vincula

²⁰ Acerca del concepto de *numen*, véase Benko 1980, p. 688.

²¹ Dyck (2004, p. 120) señala que la sección 22-27 prepara en tres pasos el tema del libro: 1- la *res publica* de dioses y hombres basada en la comunidad de razón; 2- la especial relación entre hombres y dioses, vista en el origen de los seres humanos, la posesión de la misma *virtus*, su *cognatio*, y la provisión de la naturaleza para las necesidades del hombre; 3- las cualidades de los humanos que los asimilan a los dioses y los distinguen de las bestias.

²² *Leg. 1.22: animal hoc prouidum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem uocamus hominem, praeclara quadam condicione generatum esse a supremo deo* (este ser vivo capaz de previsión, sagaz, diverso, inteligente, memorioso, lleno de razón y de determinación, al que llamamos “hombre”, ha sido generado por el dios supremo con cierta condición sobresaliente).

²³ *Leg. 1.22: Solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, quom cetera sint omnia expertia* (pues es el único de tantos géneros de seres vivos y de la naturaleza que participa de la razón y del pensamiento, mientras que los restantes carecen de todas estas cosas). Sobre este aspecto, véase Forschner 2016: 52-53 y Corso de Estrada 2019: LXVII-LXXII).

²⁴ *Leg. 1.24: Nam cum de natura hominis quaeritur, haec disputari solent —et nimirum ita est, ut disputatur— perpetuis cursibus conuersionibusque caelestibus exstitisse quandam maturitatem serendi generis humani, quod sparsum in terras atque satum diuino auctum sit animorum munere, cumque alia quibus cohaererent homines e mortali genere*

a los dioses, estableciendo con ellos un parentesco o similitud²⁵; d) esta naturaleza racional, y la capacidad de contemplar los astros en virtud de sus características físicas y mentales²⁶, le permite al hombre advertir y reconocer, a diferencia de otros seres vivos, que los dioses gobiernan el mundo²⁷; e) la naturaleza humana, llevada a su perfec-

sumperint, quae fragilia essent et caduca, animum esse ingeneratum a deo (pues cuando se pregunta acerca de la naturaleza del hombre, suelen disputarse estas cosas –y sin duda es así, que se disputa–: que por los perpetuos recorridos y movimientos celestes, se presentó cierto momento de madurez para sembrar el género humano, que, esparcido y sembrado por la tierra, fue acrecentado con el regalo divino de las almas, y mientras los demás elementos de que están compuestos los hombres han sido tomados de su naturaleza mortal, de modo tal que resultan frágiles y caducos, el alma ha sido engendrada por el dios). A propósito de la imaginaria de la siembra que hallamos en *sparsum in terras atque satum*, dice Dyck (2004, p. 131) que, aunque recuerda a Platón, está aplicada de manera diferente.

²⁵ *Leg.* 1.23: *Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque est et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas* (por consiguiente, puesto que no existe nada mejor que la razón y que ella está no sólo en el hombre sino también en el dios, es la primera sociedad de la razón del hombre con el dios). Algo similar hallamos en *Leg.* 1.24: *Ex quo uere uel agnatio nobis cum caelestibus uel genus uel stirps appellari potest* (a partir de ello, verdaderamente puede llamarse o bien consanguinidad o bien género o bien estirpe de nosotros con los dioses celestiales). De Plinval 1959: 113 sintetiza estas ideas diciendo que la relación entre la naturaleza humana y la divina se fundamenta en tres elementos: a) participación de hombres y dioses de una razón idéntica, b) sumisión a un orden común (*lex, ius, civitas*), c) parentesco real (*agnatio*) por el origen divino del alma humana. Véase también Benardete 1987: 304 y Moatti 2015: 169.

²⁶ *Leg.* 1.26: *Nam cum ceteras animantes abiecisset ad pastum, solum hominem erexit et ad caeli quasi cognationis domiciliique pristini conspectum excitauit* (pues al tiempo que [la naturaleza] rebajó a los demás seres vivos hacia el pasto, solamente erigió al hombre y levantó su rostro hacia el cielo, como si se tratara del conocimiento de su antiguo domicilio). La imagen del hombre que se levanta del suelo halla un paralelismo en Zenón (2004, p. 131); encontramos un eco en la creación del hombre relatada por Ovidio en *Met.* 1.76-88.

²⁷ *Leg.* 1.24: *Itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam dei, ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam mansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem haberi deum deceat, tamen habendum sciat* (por ello, de entre tantas especies no hay ningún ser vivo a excepción del hombre que tenga

ción, es capaz de alcanzar la *virtus*²⁸ y la *iustitia*²⁹, que son en definitiva sus objetivos últimos; la *virtus* en particular es la expresión máxima de la *natura* que conecta a hombres y dioses.

Es notable que todos los rasgos de la naturaleza humana enumerados en los puntos precedentes ya se encontraban en la explicación de Escipión el Africano *Maior* en el libro 6 de *De re publica*. Si este pasaje onírico puede interpretarse, en el nivel intratextual, como una confirmación de las ideas expuestas en los primeros cinco libros del tratado –el concepto de *res publica* como comunidad organizada, la importancia de la construcción colectiva de la historia de Roma, la centralidad de los valores romanos como eje de esa historia–³⁰, es lícito también postular una lectura en el nivel intertextual y entenderlo como un fundamento para las leyes que Marco propondrá en *De legibus*. Se describe allí al hombre como un ser dotado de un cuerpo mortal y un alma divina, eterna y racional, otorgada por los dioses y creada con la misma materia de las estrellas; se subraya la importan-

conocimiento alguno del dios, y entre los mismos hombres no existe ninguna estirpe ni tan tranquila ni tan salvaje que, aunque ignore qué clase de dios corresponda tener, no sepa que debe tenerlo). En torno a esta idea, véase Forchner, 2016, p. 53: Cicerón postula una igualdad entre todos los hombres en lo que se refiere a la capacidad de obtener razón, y en este sentido los humanos se diferencian de otros seres vivos. La naturaleza divina guía al hombre que la observa: así, al contemplar los astros, su belleza, su organización por los dioses, el hombre es capaz de desarrollar su *ratio*.

²⁸ *Leg. 1.25: Est autem uirtus nihil aliud, nisi perfecta et ad summum perducta natura* (pero la virtud no es otra cosa que la naturaleza perfeccionada y conducida hacia lo mejor). Y hallamos en *Leg. 1.30: Nec est quisquam gentis ullius, qui ducem naturam natus ad uirtutem peruenire non possit* (y no existe nadie de ningún pueblo que no pueda acercarse a la virtud, si encuentra a la naturaleza como guía).

²⁹ *Leg. 1.28: nihil est profecto praestabilius, quam plane intellegi, nos ad iustitiam esse natos* (no existe realmente nada más distinguido, que comprender acabadamente que nosotros hemos sido engendrados para la justicia).

³⁰ Sobre la relación del “*Somnium Scipionis*” con el resto de *De re publica*, véase Atkins, 2013, pp. 47ss.

cia de contribuir a la vida en comunidad ejerciendo la *virtus* en el plano político y se describe que esa conducta tiene una recompensa en el más allá; se invita al hombre –representado por el joven Escipión– a despreciar la mera fama terrenal y a elevar la mirada para contemplar la belleza del cosmos, puesto que en ella se advierte la presencia de los dioses.

En *De legibus*, todos estos elementos específicos de los seres humanos son explicitados y descriptos en profundidad para llevar a cabo efectivamente el proyecto de Marco: proponer para la *res publica* un cuerpo de leyes basado en la reflexión sobre la *natura* humana y emanado de la *recta ratio*. Si no se tomaran en consideración todos estos factores, las regulaciones presentadas serían, por fuerza, defectuosas, porque carecerían de un fundamento filosófico. El motivo está sintetizado poco más adelante, en *Leg.* 1.33: la razón es parte de la naturaleza humana, y de allí derivan *lex* y *ius*, porque es connatural al hombre vivir en comunidad⁵¹:

Sequitur igitur ad participandum alium cum alio communicandum-que inter omnes ius nos natura esse factos. [...] Quibus enim ratio a natura data est, isdem etiam recta ratio data est; ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et uetando; si lex, ius quoque; et omnibus ratio. Ius igitur datum est omnibus.

Se concluye, entonces, que nosotros hemos sido hechos por la naturaleza para relacionarnos cada uno con el otro y para tener en común entre todos el derecho. [...] Pues aquellos a quienes de parte de la naturaleza les ha sido dada la razón, a esos mismos también les ha sido dada la razón recta; por consiguiente, también la ley, que

⁵¹ Véase Moatti, 2015, p. 170: “the natural rationality of humans included their sociability and it was this central status that made it possible for humankind to rise above the state of biological nature”.

es la recta razón para ordenar y prohibir; si les ha sido dada la ley, también el derecho; y la razón a todos. En conclusión, el derecho les ha sido otorgado a todos.

Resulta inevitable, al leer esta conclusión de Marco, recordar la definición de *res publica* que aparece en *Rep.* 1.39, en la que se resalta que las sociedades humanas se caracterizan por *iuris consensu et utilitatis communione*: el derecho organizado y la comunidad de intereses son condiciones esenciales para la convivencia ciudadana³².

Entendemos, en definitiva, que en el “*Somnium Scipionis*” podemos hallar una clave de la tan debatida cuestión sobre el vínculo entre *De legibus* y *De re publica*. Además de examinar en qué medida las normas enunciadas en los libros 2 y 3 de *De legibus* se corresponden con la *res publica* de régimen mixto que se describe en *De re publica*, o incluso con la Roma de tiempos de Cicerón, postulamos que el relato de la visión onírica de *Rep.* 6.10-29 puede interpretarse como una reflexión –en un formato si se quiere más “poético” o “literario”– sobre la *natura* humana que prelude las reflexiones filosóficas de Marco en *Leg.* 1.16-35.

Conclusión

En este trabajo hemos propuesto una lectura de las reflexiones filosóficas de Marco *Leg.* 1.16-35 acerca del fundamento natural de las leyes, su carácter racional y su origen divino, y de la necesidad de establecer para la *res publica* normas acordes a la esencia de la naturaleza humana, en relación con el relato onírico del “*Somnium Scipionis*”

³² *Rep.* 1.39: *Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.* (“Por lo tanto, dijo el Africano, la *res publica* es la cosa del pueblo, pero ‘pueblo’ no es toda unión de hombres congregada de cualquier manera, sino la unión de la multitud asociada por el consenso de la ley y la comunidad de intereses”).

(*Rep.* 6.10-29). En *Leg.* 1.20 se afirma que las leyes que se expondrán seguidamente están destinadas a la república *quam optumam esse docuit in illis sex libris Scipio*³³: Marco, Quinto y Ático conocen, pues, el tratado y lo presentan explícitamente como un antecedente para este diálogo sobre las leyes (Atkins, 2013, p. 158).

Asimismo, si atendemos a las fechas de *De re publica*, observamos que la conversación entre Escipión y sus amigos se desarrolla durante las ferias latinas del 129 a. C. y que el relato del libro 6 se refiere a un sueño que Escipión tuvo veinte años antes, cuando estaba en África en el palacio del rey Masinisa, antes de consagrarse como el general vencedor de la tercera guerra púnica. Esto implica que las afirmaciones de carácter político e histórico realizadas a lo largo del diálogo pueden estar, de algún modo, respaldadas o iluminadas por aquella revelación onírica de su abuelo: cuando Escipión reflexiona ante sus amigos sobre la mejor forma de *res publica*, sobre la virtud de los gobernantes y sobre la historia de Roma, *ya sabe* cómo está organizado el cosmos y cuál es la función de los hombres en el mundo.

El análisis filológico de ambos pasajes ha revelado una serie de paralelismos léxicos, sintácticos y semánticos que habilitan una lectura intertextual según la cual los postulados de Marco en torno a la ley natural en el primer libro de *De legibus* encuentran en el “*Somnium Scipionis*” un antecedente fundamental. Marco, que conoce los seis libros de *De re publica*, sabe que “para aquel dios principal que gobierna el mundo entero, nada hay de lo que sucede en la tierra más agradable que los concilios y comunidades de hombres asociados por el derecho, que son llamados ‘ciudades’”³⁴. Esta certeza constituirá el punto de partida de su reflexión filosófica y de su propuesta legislativa.

³³ Sobre el sentido de *optumam*, véase Powell, 2001, p. 26.

³⁴ *Rep.* 6.13: *nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat acceptius, quam concilia coetusque hominum iure sociati quae civitates appellantur.*

Referencias bibliográficas

Ediciones, comentarios y traducciones de los textos

- Corso de Estrada, L. (2019). *Cicerón. Sobre las Leyes*. Buenos Aires: Colihue.
- De Plinval, G. (1959). *Cicéron. Traité des lois*. París: Les Belles Lettres.
- Du Mesnil, A. (1879). *M. Tullii Ciceronis De Legibus Libri Tres*. Leipzig: Teubner.
- Dyck, A. R. (2004). *A Commentary on Cicero's De Legibus*. Ann Arbor: The University of Michigan Press
- Keys, C. W. (1959). *Cicero. De Re Publica. De legibus*. Londres-Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Pabón de Acuña, C. T. (2009). *Marco Tulio Cicerón. Las leyes*. Madrid: Gredos.
- Powell, J. G. F. (2006). *M. Tulli Ciceronis De re publica, De legibus, Cato Maior De senectute, Laelius De amicitia*. Oxford: Oxford University Press.
- Ronconi, A. (1961). *Cicerone. Somnium Scipionis*. Florencia: LeMonnier.
- Stok, F. (1993). *Cicerone. Il sogno di Scipione*. Venecia: Marsilio.
- Zetzel, J. (1999). *Cicero. On the Commonwealth and On the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bibliografía crítica

- Annas, J. (2013). Plato's *Laws* and Cicero's *De Legibus*. En M. Schofield (ed.). *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy* (pp. 206-224). Cambridge: Cambridge University Press.
- Atkins, E. M. (2000). Cicero. En C. Rowe y M. Schofield (eds.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (pp. 477-516). Cambridge: Cambridge University Press.
- Atkins, J. W. (2013). *Cicero on Politics and the Limits of Reason. The Republic and the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Benardete, S. (1987). Cicero's *De Legibus* I: Its Plan and Intention. *AJP* 108.2, 295-309.
- Benko, S (1980). Virgil's Fourth Eclogue in Christian Interpretation. *ANRW II. Principat.* 31.1., 645-705.
- Caspar, T. (2011). *Recovering the Ancient View of Founding. A Commentary on Cicero's De Legibus*. Nueva York: Lexington Books.
- Fontanella, F. (1997). Introduzione al *De legibus* di Cicerone: I. *Athenaeum* 85, 487-530.
- Forschner, B. (2016). Law's Nature: Philosophy as a Legal Argument in Cicero's Writings. En P. Du Plessis (ed.). *Cicero's Law. Rethinking Roman Law of the Late Republic* (pp. 50-70). Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Höffe, O. (2017). *Ciceros Staatsphilosophie. Ein kooperativer Kommentar zu De re publica und De legibus*. Berlín: De Gruyter.
- Kastely, A. (1991). Cicero's *De Legibus*: Law and Talking Justly Toward a Just Community. *Yale Journal of Law and the Humanities* 3, 1-31.
- Letwin, S. R. (2005). *On the History of the Idea of Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moatti, C. (2015). *The Birth of Critical Thinking in Republican Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Powell, J. G. F. (2001). Were Cicero's *Laws* the *Laws* of Cicero's *Republic*?, *BICS* 45, 17-39.
- Rawson, E. (1973). The Interpretation of Cicero's *De legibus*. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt I.4*, 334-356.
- Saraví, S. (1996). Antropología en Cicerón. *Auster* 1, 67-80.

