

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA DESDE EL BARRO DE RÓMULO

REFLEXIONES SOBRE EL CARÁCTER ÓPTIMO DEL HOMBRE,
EL CIUDADANO Y EL POLÍTICO.

Juan Acerbi

I. DUALIDAD

Ya en el Antiguo Testamento su carácter se presenta como ambivalente. De barro es la vasija que se quiebra ante el menor golpe pero es también de esa mezcla de la que se sirve Dios para crear su obra cumbre. Así, en el Génesis encontramos que la creación del hombre¹ se produce materialmente a partir del barro que se formaba de la mezcla del agua que brotaba de un manantial con la tierra del suelo que regaba. A su vez en las *Epístolas a los romanos*, Yahveh es comparado con el alfarero que moldea la mezcla viscosa y da vida a su obra.²

Si consideramos el hecho de que comúnmente el barro no representa ni encierra ninguna idea de grandeza o misterio tal vez la creación descrita en el Génesis pueda comprenderse como una de las mejores manifestaciones del poder de Dios. Por su parte, el barro pierde el carácter elemental y profano que posee al entrar en contacto con las manos del alfarero, instante en el que se produce una transformación en la que lo informe toma forma, lo viscoso se solidifica y lo inanimado cobra vida. Por lo tanto, el poder de la Creación radica en la Voluntad del Alfarero la cual reviste un doble carácter al expresarse como acto mismo de la creación pero también como voluntad a partir de la cual la virtud le es dada a la obra ya que igualmente Suya es la capacidad de “hacer de la misma masa un vaso para honra y otro para deshonor”.³ Así, el material pareciera revelarse intrascendente respecto a la nobleza de su finalidad la cual le es otorgada como un don.

Como sabemos, la historia del barro ligado a la antropogénesis posee diversas vertientes y la Biblia no es el único testimonio que encontramos sobre su capacidad de dar origen a la raza humana. Así podemos recordar, por ejemplo,

1 Gen. 2:7.

2 Rom. 9:20-21.

3 Rom. 9:20-21.

que en los mitos mesopotámicos los hombres surgen de la mezcla resultante entre el barro y la sangre mucho antes de que los cultos místéricos mediterráneos encontrarán en él algunas de sus inspiraciones fundantes.⁴ Con todo, es en la tradición católica donde se observa un hecho curioso: que a pesar de la autoridad que revisten las Escrituras, lo inadecuado que resultaría el contacto de lo divino con el barro parece haber provocado los esfuerzos de los más ilustres filósofos de la Iglesia para explicar la causa de tal decisión. En este sentido, Agustín explicó que el hecho de que Dios decidiera crear al Hombre del barro se debió al deseo del Todopoderoso de que

entendiéramos que los merecimientos de las almas no deben medirse por la calidad de los cuerpos -ya que- el demonio pésimo recibió cuerpo aéreo, y el hombre, aunque malo, pero de una malicia mucho menor y más mitigada, ahora y aun antes del pecado, recibió un cuerpo de barro.⁵

A su vez, Tomás de Aquino explicará que es en el barro donde se encuentran todas las partes de la tierra y que las Escrituras no hablan de los otros elementos bien por encontrarse éstos distribuidos en menor proporción en el cuerpo o bien porque los mismos resultan imperceptibles “al pueblo rudo” al que iban dirigidas sus enseñanzas.⁶ En todo caso, de lo que se trata es de una mezcla donde parece expresarse el carácter esencialmente divino de la humanidad debido a que, si bien es el barro el elemento constitutivo del hombre, es su conexión con la divinidad lo que hace verdaderamente posible el surgimiento de la vida convirtiendo al hombre en una verdadera signatura de lo divino. Por lo tanto, la mera presencia de cualquier hombre remite, por intermedio de su propio ser, a la divinidad sin necesidad de nombrarla resultando lo humano absolutamente inseparable de lo divino. Tal vez sea un pasaje (algo ignorado) del

4 Cf. A. Bernabé, “El mito órfico de Dioniso y los Titanes” en A. Bernabé y F. Casadesús (comps.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid, Akal, 2008, pp.591-607.

5 Agustín, *Ciudad de Dios*, XI 23,2. La edición citada corresponde a *Obras de San Agustín T.xvi*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, p.755.

6 Cf. T. de Aquino, *Suma de Teología I. Parte I*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, especialmente la Cuestión 91, Sobre el origen del hombre: el cuerpo.

neoplatónico Macrobio el que mejor exprese (aunque de manera algo crítica) algunas cuestiones interesantes al respecto cuando, en su *Comentario al sueño de Escipión*, explica:

puesto que los elementos a partir de los cuales resultan los cuerpos, son cuatro -tierra, agua, aire y fuego-, son seguramente separados por tres intersticios: uno va de la tierra al agua, el siguiente del agua al aire, el tercero del aire al fuego. El espacio que va de la tierra al agua, los físicos lo llaman Necesidad porque se cree que une y solidifica el componente fangoso de los cuerpos -a lo que a continuación agrega que- tal como los elementos fangosos y pesados son unidos a los elementos superiores por la Necesidad, los elementos superiores son unidos a los elementos fangosos por la Obediencia, en tanto que la armonía, en medio, asegura la conjunción de unos y de otros.⁷

Gracias a dicho pasaje, la física de los materiales se torna en una verdadera fisicoquímica que da cuenta de los procesos dinámicos ocurridos en la naturaleza a partir de catalizadores que, sin embargo, exceden el propio ámbito de lo natural. La relación-supeditación de la Necesidad y la Obediencia -mediadas por la armonía- reviste sin dudas características propias de un universo gobernado por fuerzas que son capaces de hacerse entender con los hombres por medio del lenguaje de la ética y la moral y, en definitiva, de la política. De hecho, la transposición de la tríada Necesidad-armonía-Obediencia al ámbito de los quehaceres humanos se vuelve un prisma que torna inteligible la relación existente entre las fuerzas universales y el espíritu jurídico-político de aquella Roma a la que Macrobio aún miraba con nostalgia.

Como sabemos, en Roma lo natural y lo divino se conjugaban para posibilitar la existencia y la preservación de la esencia sociopolítica del hombre. De ambos órdenes puede entenderse el surgimiento de las jurisdicciones del derecho romano⁸ -*ius* y *fas*- mediante las cuales se regulaban los asuntos humanos

7 Macrobio, *Comentario al "Sueño de Escipión de Cicerón"*, Madrid, Gredos, 2006, 1 36 y ss.

8 Cf. A. Schiavone, *Ius. La invención del derecho en Occidente*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2012.

así como las cuestiones que excedían a los hombres e involucraban también a los dioses entendiendo que nunca debía perderse de vista la debida observancia que imponía la supeditación de todo lo humano a lo divino. En este sentido es posible concebir al *ius* como la esfera que regulaba aquellas relaciones que se daban en un plano de horizontalidad en tanto jurisdicción del derecho que mediaba entre hombres considerados iguales entre sí. Y resulta pertinente recordar aquí que las relaciones que se establecían entre los hombres se encontraban posibilitadas por las capacidades físicas con las que fueron dotados por los dioses pero también por el tipo de necesidad propia del hombre en tanto ser social y que, como tal, solo puede ser satisfecha mediante su relación con otros. Es decir, la necesidad que se impone al hombre en tanto ser social comprende, aunque también trasciende, a las propias necesidades materiales y biológicas las cuales sólo se satisfacen en su vínculo con otros a la vez que dicha necesidad también guarda una estrecha relación con lo divino⁹ debido a la ya mencionada signatura inscrita en el cuerpo del hombre. El *fás*, por su parte, resultaría ser el mediador en la desigual relación de poder que se da entre hombres y dioses. Relación de tipo contractual en la que los hombres debían esforzarse permanentemente -sin que esto sirviera de garantía alguna- por no perder el favor divino debiendo ser respetuosos de los elementos propios que componían tanto la parte pública de la religión (*sacra publica*) como de la privada (*sacra privata*). Es en este sentido que podemos comprender que los elementos fangosos (los hombres) se encuentran vinculados a los elementos superiores (la divinidad) por medio de la Obediencia.

De alguna manera podemos decir que desde la Antigüedad¹⁰ hasta nuestros

9 El hombre, debido a su capacidad de caminar erguido, es el único animal -según la tradición latina- que puede apartar su vista del suelo (condición en la que se encuentran la mayoría de los animales en su necesidad constante de proveerse de alimento) y contemplar el cielo. Sobre algunas de estas cuestiones volveremos luego en el apartado “Los hombres y el barro”.

10 Por ejemplo, en el *Fedón* (69c) yacer en el lodo es el destino que espera a los no iniciados y es conocido el pasaje del *Parménides* en el que se aborda la perfección absoluta de la Forma y donde surgen inquietudes en torno a cosas “tales como pelo, barro y basura, y cualquier otra de lo más despreciables” (130c). Por su parte, Estobeo (Églogas 11) afirmaba que, según Ariston, “la dialéctica se parece al barro que hay en los caminos, el cual, aunque no tiene utilidad alguna, se adhiere a los caminantes” y ya en el contexto renacentista, Maquiavelo recordará en el capítulo sobre “el principado civil” de *El príncipe* el “consabido proverbio de que

días, el barro ha sido concebido como un compuesto viscoso que sólo se diferencia de las heces por su olor¹¹ lo cual sirve para anticipar el fracaso que le espera a todo aquel que pretenda realizar su obra sobre dichos cimientos. Pero, por otra parte, en contacto con la voluntad divina, encontramos en el barro el origen de grandes obras y de no pocos magnificentes proyectos políticos y si es en la tradición católica donde encontramos en el barro las bases, antes que nada, de un proyecto teológico es en Roma donde encontramos una mezcla de tierra y agua que se funde para constituirse en la marca de nacimiento de la romanidad y del que sería uno de los más soberbios imperios de la historia. Es allí donde encontramos al barro como elemento cuya dualidad remite a lo terrenal pero también a lo divino.

II. HOMBRES Y DIOS EN EL BARRO

En la historia de Roma el barro encuentra su lugar en torno a un hecho fundante. Es la mítica loba la que, siguiendo el canon, al encontrar a los no menos míticos hermanos dando vueltas en el lodo, casi en un mismo acto, los alimenta y les limpia con su lengua “el barro del que estaban cubiertos”.¹² De esta manera, la vida de aquel que, inspirado luego por el designio divino fundaría la *Urbs*, se manifestaba a través de la limpieza de su cuerpo y de la llegada de alimento. En el uso y la evolución de la lengua latina, el barro nunca adquirió otro sentido que permitiera vincularlo con lo elevado, lo noble o lo puro: es del fango plebeyo de donde, según Tito Livio, Quinto Fabio debía rescatar al consulado y devolverle su “prístina dignidad”¹³ mientras que Cicerón aludirá al lodo pantanoso cuando se refiera al prostíbulo en el que se encuentran Marco Antonio y los suyos advirtiéndolo, de esta manera, el nefasto destino que le esperaba a la patria en caso de que los mismos triunfaran políticamente. A pesar de ello, será

quien se apoya en el pueblo se apoya en el barro”.

11 Cf. H. Borisonik, *\$oporté. El uso del dinero como material en las artes visuales*. Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2017, p.113. También Lucrecio compara el barro con la hez en pos de explicar la superioridad de unos elementos sobre otros, al respecto ver *infra* n.41.

12 El pasaje citado corresponde al parágrafo I 79,6 de D. Halicarnaso, *Historia Antigua de Roma I-III*. Madrid, Gredos, 1984.

13 T. Livio, *Historia VIII - X*. Madrid, Gredos, 1990. La cita corresponde al pasaje x 15,9 de la citada edición.

el mismo Cicerón el que se servirá del barro como recurso para contraponer aquellas concepciones que resultaban caras al ser romano (especialmente en todo lo referente a la política y a su espíritu cívico) frente a las formas etéreas e ideales a las que aspiraba su admirado Platón.

La crítica romana a los ideales y al estilo de vida griegos pueden comprenderse no solo como originados en una idiosincrasia que es comúnmente conceptualizada como propia de un “espíritu práctico”, también debe considerarse la necesidad de distanciarse de aquella cultura de la que los romanos eran admiradores y de la que también se habían nutrido y que ahora yacía inerte en el recuerdo. Era el tiempo de Roma y había que prevenirse de repetir los mismos errores los cuales se resumían, en gran medida, en la actitud que los atenienses habían mostrado ante la vida y las aspiraciones a alcanzar aquel estado contemplativo que se relacionaba directamente con la filosofía y los grandes nombres de sus cultores. Y allí radicaba el (t)error que atormentaba a los romanos: la tan preciada filosofía, de la que los griegos habían sido magníficos maestros, de poco había servido para afrontar los embates de la Fortuna. Esto representaba una lección que con los siglos se repetiría en diversas ocasiones a lo largo de la historia: si Grecia había caído cualquiera podía seguir la misma suerte y es en este sentido que Cicerón también buscará poner distancia entre el antecedente griego y el presente romano. La apelación al carácter práctico de los romanos encuentra aquí uno de sus fundamentos teóricos más sólido logrando entrelazar conocimiento filosófico y acción práctica con la vida dedicada a la política, la cual representaba la única vía de acceso a los valores máximos a los que podía aspirar cualquier ciudadano de bien y que, para los casos más ilustres, podía significar también la posibilidad de gozar de una gloria eterna junto a la divinidad.¹⁴ Pero, para no insistir en pasajes sobradamente conocidos y retomar el hilo de nuestros argumentos, nos bastará recordar aquí las palabras con las que Cicerón buscó explicitar sus intenciones al escribir su tratado *Sobre la república* en el que -además de rendirle homenaje- establece las principales causas que lo distancian de Platón. En las propias palabras de Cicerón leemos que el filósofo griego

14 Tema abordado especialmente en el libro VI del tratado *Sobre la república* y que es comúnmente conocido como *El sueño de Escipión*.

indagó las causas, y configuró una ciudad más deseable que posible, lo más reducida que pudo, y no la que podía existir, pero en la que pudiera comprenderse la razón de la política. Yo, en cambio, intentaré, si es que lo consigo, con las explicaciones que él vio, pero no en una sombra de ciudad imaginaria, sino en nuestra grande república, tocar como con una varita las causas tanto del bien como del mal público.¹⁵

Pero no debemos perder de vista que detrás de la crítica al ideal platónico¹⁶ se encuentra algo más que el espíritu pragmático romano el cual (y aquí radica el centro de la cuestión) resultaba ser una consecuencia de la concepción que los habitantes de la *Urbs* tenían de la naturaleza y de la cosmovisión a través de la cual era posible comprender las formas en las que el mundo era gobernado. En este sentido no debería menospreciarse el hecho de que la crítica lanzada por Cicerón a Catón (y, por su intermedio, a Platón) se centrara en que, a pesar de su buena fe, es posible perjudicar a Roma cuando se “interviene como si [se] estuviera en la ‘Republica ideal’ de Platón y no en la de fango de Rómulo”.¹⁷ Detrás de la oposición entre lo ideal del proyecto platónico y lo óptimo¹⁸ representado por la *Urbs*, anidan concepciones políticas que poseen profundas consecuencias en el pensamiento y la tradición republicana.

III. LOS HOMBRES Y EL BARRO

La sociedad romana se concebía así misma como la expresión realizada de la más virtuosa acción humana revestida, a su vez, del halo que le otorgaba el ser

15 M.T. Cicerón, *Sobre la república*. Madrid, Gredos, 1894, II 30,52.

16 La misma crítica se encuentra formulada de manera más directa en *Cartas. Cartas a Ático (Cartas 1-161D)*. Madrid, Gredos, 1996, Carta 89 y también en el pasaje II 11,27 de sus *Disputaciones tusculanas*. Madrid, Gredos, 2005.

17 M.T. Cicerón, *Cartas. Cartas a Ático (Cartas 1-161D)*. Madrid, Gredos, 1996, Carta 21.

18 Resulta oportuno recordar aquí que en el lenguaje ciceroniano no se registra el uso del término de origen griego “utopía” sino que el mismo parece encontrarse representado en términos de lo imaginario frente a lo concreto que representa el fango de Rómulo y a partir del cual se proyectará lo ideal pero no en términos propios de lo *utópico* sino en términos de lo óptimo (*optimus*).

producto de la voluntad divina. Los dioses crearon al hombre y lo dotaron tanto de voluntad como de inteligencia pero han dejado en él otra marca que nos remite inexorablemente a su relación -y su deuda- con lo divino. Una relación que no solo da cuenta de su dimensión biológica sino también pedagógica ya que es gracias a su capacidad de estar erguidos que los hombres pueden “mirando al cielo [...] adquirir [el] conocimiento de los dioses”¹⁹ lo cual, a su vez, es lo que ha hecho posible la vida social.²⁰ Es a partir de la propia génesis humana que podemos comprender y abordar las implicancias que dicha concepción tenía en el ámbito del derecho y en el que probablemente, junto con la política misma, mejor se exprese el carácter jerárquico con el que la divinidad regulaba los asuntos humanos.

A pesar de que la influencia de lo religioso sobre la tradición republicana parece no contar con la debida atención por parte de aquellos dedicados a la ciencia política, lo cierto es que resulta insoslayable el hecho de que lo divino poseía una fuerte preponderancia sobre las decisiones públicas que tomaban los ciudadanos. Dicha preeminencia se acentuaba aún más en tanto la mutua imbricación que existía entre la política y la religión volvían indistinguibles los límites jurisdiccionales de cada una de ellas. Y si en el Senado -símbolo mismo de la política y de la República- damos con la presencia y la primacía de lo divino por sobre lo humano, es en la vida dedicada a llevar adelante los asuntos públicos donde el hombre encuentra su razón de ser y, a través de la política, le rinde tributo a la divinidad y se aproxima a ella. Ese accionar político, que vuelve al hombre un ser casi divino, es lo que caracteriza al político ideal romano entendido no en el sentido griego de lo utópico sino en el latino de lo óptimo. La figura de este *optimo cive*²¹ es delineada por Cicerón en su tratado político más importante y es allí donde nos dice que para “todos los que hayan conservado la patria, la hayan asistido y aumentado, hay un cierto lugar determinado en el cielo, donde los bienaventurados gozan de la eternidad”. Las razones de tal afirmación se deben a que

19 M.T. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Gredos, 1999. La cita corresponde al libro II 56,140.

20 Cf. M.T. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Gredos, 1999, I 2,4 y II 61,153.

21 Agradezco a la Prof. Alicia Schniebs sus comentarios sobre el uso del término *optimus* en la obra ciceroniana.

nada hay, de lo que se hace en la tierra, que tenga mayor favor cerca de aquel dios sumo que gobierna el mundo entero que las agrupaciones de hombres unidos por el vínculo del derecho, que son las llamadas ciudades -y agrega que- los que ordenan y conservan éstas, salieron de aquí y a este cielo vuelven.²²

De esta manera se concibe la idea de que aquel dios que “gobierna el mundo entero”, mundo habitado por hombres que devienen en pueblo gracias al derecho, muestra su predilección por aquellos que, destacándose entre los más dignos, demuestran la máxima virtud como hombres al servicio de Roma siendo luego recompensados con los mencionados honores una vez finalizado su paso por la tierra. Pero la relación entre lo divino y lo político encuentra sus raíces en estratos aún más profundos los cuales abrevan en la relación que tanto las leyes como el derecho guardaban con la naturaleza, relación que ha quedado establecida desde que los dioses han decidido dotar al hombre de la capacidad suficiente para obrar por sí mismo.

Es esa suerte de libre albedrío lo que le permite al hombre virtuoso entregarse a los asuntos públicos para hacer de sí un hombre de características cuasi divinas. Pero dicha tarea no se encontraba librada al azar o al parecer común sino que debía ser acompañada por la guía que otorga el estudio y el conocimiento de las distintas artes y ciencias que posibilitan llegar a uno de los conocimientos más profundos a los que puede aspirar un hombre y que es la forma en la que se vincula el hombre con la naturaleza. La sensibilidad de dicho vínculo, expresado a través del concepto de naturaleza universal, lo encontramos en la importancia que Cicerón le atribuye a la física (tanta como la que le asigna a la dialéctica)²³ lo cual se explica por su vínculo con la justicia y la amistad y de todas ellas, a su vez, con el derecho.²⁴ En sus propios términos, el autor

22 El pasaje corresponde al libro VI 13,13 de M.T. Cicerón, *Sobre la república*. Madrid: Gredos, 1894.

23 Cf. M.T. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*. Madrid: Gredos, 1987, especialmente III 21,72.

24 Leemos que “En cuanto al derecho, el que puede decirse y llamarse tal, está [...] fundado en la naturaleza, y es ajeno al sabio no sólo cometer injusticia contra cualquiera, sino incluso causarle algún daño. Ni tampoco sería recto asociarse o unirse con amigos [...] para co-

explica que

quien desee vivir de acuerdo con la naturaleza debe partir del estudio de todo el mundo y de su gobierno. Nadie puede juzgar rectamente sobre los bienes y los males, sin haber conocido antes todos los principios que rigen la naturaleza e, incluso, la vida de los dioses, y si está o no de acuerdo la naturaleza del hombre con la universal.²⁵

Sin lugar a dudas nos encontramos frente a un pasaje que pone en evidencia la sutil relación que existía entre la física (como estudio del mundo y su gobierno), la naturaleza del hombre y la naturaleza universal; relación que se impone, en el conocimiento de cada una de sus partes y de cada una de ellas con el todo, a modo de *conditio sine qua non* para “juzgar rectamente sobre los bienes y los males”.²⁶ Ahora bien, sabemos sin dudas -con cierto eco proveniente del estoicismo- que el supremo bien no es otro que la virtud²⁷ y que la misma solo le corresponde al sabio; en palabras del mismo Cicerón leemos que “la vida basada en el supremo bien, porque está unida a ella la virtud, sólo corresponde al sabio, y éste es el fin de los bienes”.²⁸ De esta manera comprobamos que el hombre verdaderamente virtuoso es aquel que se encuentra capacitado para “vivir aplicando el conocimiento de lo que sucede por ley natural”²⁹ ya que debe “vivir gozando de todas o, al menos, de las principales cosas que están de

meter injusticia”, la cita corresponde a M.T. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, op. cit., 21,72.

25 M.T. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, op. cit., III 22,73. Resulta insoslayable la lectura de Leo Strauss sobre el concepto de derecho natural en el pensamiento y la obra de nuestro autor, al respecto cfr. L. Strauss, *Seminar in Political Philosophy: Cicero. A course offered in the spring quarter, 1959*. Chicago, The University of Chicago, 2016 y su ampliamente divulgado *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

26 M.T. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, op. cit., III 22,73.

27 Cf. *Ibíd.*, III 22,76.

28 *Ibíd.*, IV 6,15.

29 *Ibíd.*, IV 6,14.

acuerdo con la naturaleza”.³⁰ En estos pasajes se contempla con toda claridad la relación entre las leyes de la naturaleza y las pautas de vida que debe llevar el *optimus vir* ya que en dicha conjunción se encuentra la posibilidad de ejercer correctamente su juicio sobre las cosas que suceden en el mundo lo cual incluye -no lo olvidemos- la intervención de los mismos dioses. Esta necesidad de dominar por medio del conocimiento³¹ y que presupone, en una primera instancia, el conocimiento de las leyes naturales (física), se expresa luego en el conocimiento de aquello que versa sobre las cosas universales pero también en el conocimiento que el hombre debe tener de las cosas referentes al hombre, en general, y de sí mismo en particular. De esta manera, el conocerse a sí mismo guarda una sensible relación tanto con los asuntos divinos como con los naturales ya que los mismos conforman el conjunto de tópicos que el hombre debe dominar para ser sabio. Las múltiples relaciones a las que acabamos de aludir encuentran en el siguiente pasaje una enunciación tan clara como reveladora, en él se advierte que

en cuanto a los viejos preceptos de los sabios, que ordenan obedecer al tiempo, tomar por modelo a la divinidad, conocerse a sí mismo, evitar todo exceso, nadie puede comprender, sin la ayuda de la física qué valor tienen (y lo tienen grandísimo).³²

El hombre debe conocerse para así poder dar cuenta de ese principio según el cual

hemos nacido y hemos sido conformados de tal modo que llevamos dentro los principios que nos mueven a hacer algo, a amar a algunos, a ser liberales y agradecidos, y tenemos un espíritu apto para la ciencia, la sabiduría y la fortaleza³³.

30 Ibid., IV 6,15.

31 En el sentido clásico de no dejarse llevar por lo aparente y encontrarse libre de las pasiones mundanas.

32 Ibid., III 22,73.

33 Ibid., V 15,41.

La conformación interna del hombre es, por lo tanto, la conjunción, en diferentes proporciones, de los elementos que le proveen la capacidad de actuar y de hacerlo conforme a las posibilidades que le brinda la naturaleza la cual, a su vez, le posibilita el acceso al conocimiento de sí lo cual le permite actuar conforme a las leyes que garantizan la armonía del universo.

IV. REALIZACIÓN

Si el propio caminar erguido del hombre es lo que posibilita la contemplación de lo divino, dicha posibilidad puede también ser concebida como una promesa que el hombre lleva inscrita en su cuerpo y que le recuerda, como único animal que es capaz de mirar al cielo, cuál es su más alta recompensa. El camino establecido como forma privilegiada para acceder a la gloria eterna es aquel que posibilita la realización plena del hombre y que, como ya hemos dicho, es la política. En las *Disputaciones Tusculanas* se explicita con toda claridad la relación que anida entre las leyes naturales y el accionar político cuando leemos:

Aún más, ¿acaso dudas de que el modelo ideal de una especie natural debe tomarse del ejemplar natural más perfecto? ¿Qué mejores ejemplares naturales pueden encontrarse en el género humano que los de aquellos que se piensa que han nacido para ayudar, proteger y preservar a los hombres?³⁴

De esta manera se explicita el carácter superior del hombre que ha nacido para dedicar su vida a la *res publica*, ya que la política es la forma más eximia en la que un hombre puede proteger y preservar tanto a los suyos como a su ciudad. Este tópico se encuentra ampliamente desarrollado en las fuentes clásicas y las mismas no dejan dudas de que “no hay nada en lo que la capacidad humana se acerque más a lo divino que en la constitución de nuevas ciudades y la conservación de las ya constituidas”.³⁵ Pero la recompensa celestial prometida a los hombres virtuosos no debe ser tomada a la ligera ya que es ella la que permi-

34 M.T. Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*. Madrid: Gredos, 2005, I 14,32.

35 M.T. Cicerón, *Sobre la república*, I 7,12. También en *Sobre la república*, en I 29,45, leemos que le corresponde al hombre sabio llevar el timón de la república y que, al conservarla, se vuelve un ser casi divino.

te comprender, desde otra perspectiva, la historia de los grandes hombres de Roma ya que si bien los próceres actuaron y entregaron sus vidas por el amor que sentían hacia la *Urbs*, existía también el anhelo de alcanzar aquello reservado a unos pocos. Es por esto que ante la pregunta “¿Pero qué debemos pensar que han tenido en sus mentes en nuestra patria tantos varones que han perdido su vida por ella?” inmediatamente se responde que “nadie se expondría nunca a la muerte por su patria si no tuviera esperanza de alcanzar la inmortalidad”.³⁶ Por lo tanto, si el ideal republicano es caracterizado como una vida entregada a la política, debería agregarse que dicha vida es entregada a modo de sacrificio para acceder a la consagración última a la que puede aspirar el hombre y que es gozar de la inmortalidad junto a los dioses. De esta manera la política es degradada de acuerdo a sus objetivos y sus valores debido a que la misma se vuelve un medio para alcanzar un fin superior que la trasciende.

Llegados a esta instancia nos será posible vislumbrar que aquel componente divino que se encuentra presente en lo humano y que le posibilita alcanzar la esfera celeste se opone, tanto material como simbólicamente, al barro con el que se ha conformado su cuerpo. Es decir que, en tanto mezcla de elementos inferiores, el barro se volverá el símbolo de lo que se interpondrá entre el hombre y su destino más anhelado motivo por el cual será necesario librarse de él. Desde esta perspectiva, y dando especial atención a la fisicoquímica interna del hombre, las críticas formuladas por Cicerón a Platón permiten comprender una diferencia aún mayor que aquella que se vislumbra como la más evidente al contraponer el proyecto de ciudad esbozado a la manera socrático-platónica, en estrecha relación con el mundo de las ideas y, por otra parte, el ideal de lo óptimo, ligado a las posibilidades materiales concretas, propias de la tradición romana. El carácter posible al que aspira y en el que sustenta el ideal republicano se corresponde con la apuesta que ha quedado formulada en el mito que vincula la propia esencia del hombre con la divinidad. Una semilla que todos portan en tanto hombres pero que solo entre unos pocos llega a prosperar a lo largo de los siglos. Pero si el hombre condensa y representa en -y con- su propio cuerpo el carácter indivisible que posee lo humano de lo divino, no es del carácter divino del hombre del que parte el pensamiento político romano sino del virtuosismo al que pueden aspirar los mejores ciudadanos. Esto resulta con-

36 M.T. Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, op. cit., I 14, 32.

secuente con la concepción aristocrática que estructuraba a la sociedad romana hacia su interior y justificaba su política expansionista hacia el exterior. Es decir, mientras el pueblo romano es portador de una marca de superioridad que lo distingue del resto de los pueblos (y justifica su imperio sobre los mismos), el hombre virtuoso que aspira a cumplir el destino de los más ilustres varones de la historia romana deviene el punto más elevado sobre el que se estructuraba -y se fundamentaba- una sociedad profundamente jerárquica en la que la desigualdad cumplía un rol esencial en instituciones tales como la *societas*, el *populus* y la *res publica*.³⁷ Pero el pensamiento romano sitúa en el hombre real y concreto, en el hombre surgido del barro, el verdadero destino de la *Urbs* fijando en él la atención y las esperanzas para asegurar la buena salud de la república por sobre cualquier tipo de especulación tanto filosófica como de predestinación natural o divina. La respuesta a cualquier inquietud es el hombre, es él el que, a pesar de los mismos dioses y los caprichos de la Fortuna, se vuelve el pilar de la *salus rei publicae*. Un reflejo de esta cuestión la encontramos en el tratado *Sobre la adivinación* en donde leemos que

cuando nos preguntamos sobre cuál es la forma ideal de Estado, sobre qué leyes y qué costumbres son útiles o inútiles, ¿se hará venir a los arúspices de Etruria, o lo establecerán más bien los jefes y los varones elegidos, como expertos que son en asuntos civiles?³⁸

Por lo tanto, el verdadero destino político de la República depende de la calidad de los hombres que se dedican a gobernarla lo cual implica que si bien existe la injerencia de la divinidad en los asuntos humanos la misma no resulta en sí misma determinante.³⁹ En todo caso la divinidad resulta esencial cuando sirve

37 Cfr. la propia definición de *res publica* brindada en el primer libro de *Sobre la república* (25,39).

38 M.T. Cicerón, *Sobre la adivinación*. Madrid, Gredos, 1999, II 4,11.

39 Se abren así ciertos interrogantes sobre cuál sería entonces la función de la religión en su relación con la política. Es decir, mientras se ordena la estricta observancia de las prácticas religiosas para decidir sobre cuestiones propias de la vida política encontramos en un fiel exponente de la élite senatorial -como lo era Cicerón- diversas expresiones en la que la religión es algo que debe ser desestimado a la hora de gobernar. Al respecto nos permitimos

de inspiración al *boni vir*, el hombre óptimo a través del cual los dioses llegan a expresarse y a actuar como si ellos llevaran a cabo las acciones para mitigar un peligro o una amenaza inminente.⁴⁰ La libertad del hombre se expresa en el campo teológico en su reconocimiento de la superioridad de la divinidad pero en su rechazo de toda idea de destino que vuelva, por su propio carácter determinante, intrascendentes las acciones humanas. Por otra parte, y en su dimensión cívico-política, la libertad se expresa en la posibilidad que poseía (al menos de manera formal) todo ciudadano romano de *hacerse así mismo*. El hombre es un ser dotado de la capacidad de modificar y trascender los límites que le suponían el linaje o la condición social, económica y política en la que había nacido. Es por esto que el *cursus honorum* se coronaba, para aquellos que provenían de familias sin políticos que hubieran alcanzado la máxima magistratura, con el título de *homo nouus*. Sin embargo la figura del *hombre nuevo* continúa perteneciendo al ámbito de lo terrenal, no todos los que alcanzaron el consulado por primera vez en la historia de su linaje se han convertido en seres dignos de encomio por lo que restará, aún, que ese hombre se revele como un líder apto para trascender el ámbito de las capacidades humanas comunes.

En términos de una física que expresa las leyes de una naturaleza gobernada por los dioses, es de esperarse que los fenómenos terrestres adquieran un fundamento teológico. En este sentido, y tal como lo deja entrever Macrobio, en el mundo terrenal priman los elementos pesados debido a que, por su condición, tienden a caer. Por lo tanto, el barro, como mezcla opuesta en todo a la liviandad y la pureza que caracteriza lo etéreo,⁴¹ viene a simbolizar aquello de lo

remitir al lector a J. Acerbi. “Tradición, derecho y poder. El esquivo límite entre política y religión en la Roma tardorrepublicana”. *Revista Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*. Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. V.4 - Nro. 7, pp.11-27.

40 Cf., por ejemplo, los pasajes I 5,11; I 13,33; II 11,25; III 6,15; III 9,21; III 9,22 de las *Catilinarias* correspondientes a M.T. Cicerón. *Discursos V*. Madrid, Gredos, 1995.

41 Así parece también entenderlo Lucrecio cuando explica que “como el fango todo del mundo fue decantándose por propio peso hacia lo más bajo, y se asentó en el fondo como la hez; por eso el mar, por eso el aire, por eso el éter ignífero también, con cuerpos traslúcidos, quedaron todos limpios y ligeros más unos que otros; y el éter, el más traslúcido y ligero, se derrama sobre las alturas del aire sin mezclar su cuerpo traslúcido con brisas de aire alborotadoras”. La cita pertenece a *La naturaleza*. Madrid, Gredos, 2003, Libro v, parágrafo 494 y ss.

que el hombre debe librarse para realizarse como un *optimus vir*. De esta manera, la vida del hombre virtuoso es la vida consagrada a una suerte de prácticas y enseñanzas tendientes a liberar progresivamente al hombre de su componente terrenal. Liberación de la tiranía del cuerpo y de los impulsos que arrastran al hombre hacia la miseria material y moral que encontraba sus ecos en los discursos y las instituciones jurídico-políticas más importantes de la república.⁴² Pero es la propia cosmovisión romana la que nos posibilita comprender que esa libertad que todo ciudadano poseía para actuar tenía sin embargo como límite la propia naturaleza humana. Es ella la que no debe ser transgredida⁴³ debido a que es ella misma la que nos posibilita “obrar en conformidad con nuestro carácter particular” motivo por el cual “no conviene resistir a la naturaleza ni perseguir lo que no se puede alcanzar”.⁴⁴ Pero no debemos olvidar que el carácter del hombre se relaciona en mayor medida con la divinidad “cuanto con más claridad penetra en uno la verdad de las cosas”⁴⁵ hasta llegar a adquirir la sabiduría que no es otra cosa que el conocimiento de las causas humanas y divinas.⁴⁶ En consonancia con la tradición estoica, el camino a la sabiduría supone un aprendizaje que se realiza durante toda la vida y para lo cual es necesario recurrir a determinadas técnicas que posibilitan ese conocimiento de sí el cual, en términos un tanto esquemáticos, puede ser concebido como una causa que se inicia en el barro y que concluiría en el ámbito celestial. La transformación del hombre coincidiría con un proceso de purificación que, por cierto, no se realiza en la esfera propiamente religiosa sino en la inextricable yuxtaposición de valores y prácticas propias de las instituciones cívico-político-religiosas.

El barro es aquello que conforma al hombre pero no a su humanidad. Esa

42 A modo de ejemplo nos servirá recordar la fórmula con la que se debían iniciar las sesiones del Senado, *effatum et liberatum*. Sobre dicha fórmula ceremonial puede consultarse M. Beard, J. North, S. Price. *Religions of Rome. Volume I: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996,

43 Cf. M.T. Cicerón, *Sobre los deberes*. Barcelona: Tecnos, 1989.

44 *Ibíd.*, I 31,110.

45 *Ibíd.*, I 5,16.

46 *Ibíd.*, II 2,5.

humanidad reclama libertad para sí y encuentra en ella a su dignidad.⁴⁷ La humanidad realizada es aquella que ha logrado liberarse, que goza de libertad y, en tanto tal, logra prescindir de la Necesidad para elevarse hasta el mundo de lo etéreo. El barro posee un carácter dual pero de un matiz diferente al que habíamos propuesto inicialmente ya que mientras permite conformar al hombre y, en tanto tal, este puede acceder a la contemplación de lo natural y lo universal es a partir de su aspiración a formar parte de lo universal que debe comenzar a negar lo que *es* para iniciar el transcurso del recorrido que lo realice como ser. Esa humanidad, que Heidegger, en tanto *humanitas*, considera que “es pensada por vez primera bajo este nombre expreso y se convierte en una aspiración en la época de la república romana”⁴⁸ será la que permitirá establecer la diferencia entre el *homo humanus* del *homo barbarus* y, si el *homo humanus* coincide con el hombre romano, esto se debe a que la *virtus* romana se “eleva y ennoblece [...] al “incorporarle” la παιδεία”⁴⁹ pero ya traducida como *humanitas* por los romanos.

El hombre-humano, por lo tanto, por medio de ese complejo entramado de saberes, prácticas, disciplinas y artes que adquiriría a lo largo de su vida se libraría progresivamente de todo aquello que le permitió conformarse como ser pero que al mismo tiempo representa aquello de lo que debe librarse para devenir propiamente en un ser-humano. Por lo tanto, el verdadero destino del hombre es el de resurgir nuevamente del barro, ya no como producto de la Creación sino como obra de sí mismo. El hombre romano, aquel que luego se convertiría en el modelo mismo del *princeps* a partir del Renacimiento, es el hombre que se hace a sí mismo.

47 Cf. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

48 *Ibíd.* 21.

49 *Ibíd.* 22.