

El cuerpo político: la fábula de Menenio Agripa

Pedro LÓPEZ BARJA DE QUIROGA

Univ. de Santiago de Compostela¹

“Es verdad que la moraleja condena siempre toda aspiración al cambio o mejora social..., pero su insistencia en el castigo de los subversivos no hace sino proclamar la existencia de éstos. En una palabra, debe tenerse presente que el tema de la persistencia de la naturaleza, como otros temas cercanos, expresa más las ansias de cambio social que su condena” J. Cascajero, en *Gerión* 9 (1991) p.39.

El vientre, más que ningún otro órgano, vino a simbolizar, para los escritores antiguos, los apetitos y deseos del hombre que amenazan con dominarlo y destruirlo. De ahí la necesidad de que la parte superior, racional, del cuerpo humano imponga su voluntad sobre las urgencias, inevitables, pero peligrosas, de la parte inferior. Una nítida polaridad se establece, pues, entre lo que está arriba (el pecho y la cabeza), sede de la mente consciente, del alma como principio vital, lugar donde residen las sensaciones y la inteligencia, y lo que está abajo, el estómago y los genitales, de donde proceden los deseos desordenados que obstaculizan o impiden la felicidad del hombre. En medio, como barrera entre una parte y otra, el diafragma². De esta concepción esencial participan numerosos autores griegos y romanos y sus implicaciones éticas resultan cruciales e interesantes. Salustio, por poner un ejemplo, exhortaba a los hombres a diferenciarse de los demás animales, gobernados por la obediencia al vientre, reconociendo, sin embargo, que muchos mortales estaban entregados al “vientre y al sueño” (*Conjuración de Catilina* 1,1 y 2,8). Para Ovidio, en su versión de la abstinencia pitagórica de la carne, el vientre hace que los hombres pequen contra la piedad (*Metamorfosis* 15,173).

Ante este desprecio y esta desconfianza del vientre, sorprende encontrarse con una fábula en la que el muy respetado senado de Roma se compara, precisamente, con el no muy noble estómago. El relato, esto es, la fábula de Agripa, alcanzó una gran difusión, particularmente entre los historiadores, pues, por orden cronológico, nos la cuentan Livio, Dionisio de Halicarnaso, Plutarco, Dion Casio (con Zonaras)

¹ Quiero que conste mi agradecimiento a M. GARCÍA QUINTELA y a F.J. GONZÁLEZ GARCÍA por su ayuda en la parte más “griega” de esta contribución mía en recuerdo y homenaje de Juan Cascajero.

² CELSO, *De la medicina*, prefacio 42.

y el anónimo autor de un tardío compendio de biografías conocido como *liber de uiris illustribus*³. La situación que describen todos ellos coincide en los aspectos esenciales. La plebe de Roma, agobiada por las deudas y por la crueldad de los acreedores, se enfrenta al senado y, negándose a combatir, se retira al Monte Sagrado o bien, al Aventino (494 a.C.). Allí acude una embajada conciliadora del senado, encabezada por *Agrippa Menenius Lanatus*, cónsul en 503 a.C. La situación es muy grave debido a la amenaza latente de los pueblos vecinos, en particular, los ecuos, que en cualquier momento pueden aprovechar la discordia interna de los romanos para atacarlos. Menenio Agripa logra acabar con la secesión mediante un célebre discurso en el que, según la versión de Livio, vino a decir lo siguiente:

Hubo un tiempo en que los miembros del cuerpo humano no formaban un todo, como ahora ocurre, sino que cada uno tenía su propia opinión y su propio lenguaje. Todos ellos estaban irritados con el estómago (*uenter*) porque, a diferencia de los demás, él no hacía nada sino disfrutar de los apetitosos alimentos que recibía; así pues, la boca, la mano y los dientes decidieron no seguir facilitándole comida, pensando en domarlo por hambre, pero lo único que consiguieron con su actitud fue debilitar al cuerpo entero. De tal modo pudo verse que el estómago alimentaba en la misma medida en que era él mismo alimentado, porque devolvía la comida que le llegaba en forma de algo que es imprescindible para la vida, la sangre, que las venas distribuyen por todo el cuerpo.

Comparando esta sedición de algunas partes del cuerpo con la ira que habían mostrado los plebeyos hacia los patricios, Menenio Agripa logró convencer a los primeros para que depusieran su actitud y accedieran a regresar y acatar el llamamiento a filas de los cónsules. La razón, se nos dice, de que lo hubiesen elegido a él para encabezar la embajada senatorial estribaba en que era querido por la plebe, por ser de origen plebeyo (Liv. 2,32,8), y favorable, por su parte a atender a sus demandas (Plu. *Cor.* 6,2), pues quería acabar con los abusos de los acreedores (D.H. 6,83,4). Se le tenía por orador, entre los más antiguos de Roma, en tanto que sus palabras habían sido eficaces, habían logrado convencer a la multitud, y se recordaban aún, al cabo de tantos años, pese a que, dada su remotísima antigüedad, ni su lenguaje ni su estilo podían satisfacer los exigentes cánones de una Roma helenizada⁴. Se contaba también de él que murió en la pobreza más absoluta, hasta el punto de que su entierro se sufragó con las contribuciones que hicieron los plebeyos, a razón de un sextante por cabeza (Plin. *NH* 33,138; Liv. 2,33,11). En suma, su postura, próxima a la de los plebeyos, le permitió encontrar el camino de la reconciliación y superar los enfrentamientos, utilizando para ello una alegoría que, si bien presenta al senado como imprescindible, lo compara con una parte poco noble de la anatomía humana de acuerdo con las concepciones antiguas. El senado, como el estómago, vive del esfuerzo de los demás, se apropia de todos los bienes, pero resulta irremplazable porque su aportación es esencial, si bien menos visible, para la vida del cuerpo.

³ LIVIO 2,32; Dionisio de Halicarnaso 6,86; PLUTARCO, *Vida de Coriolano* 6; Dion Casio 4,9-10 (con Zonaras 7,14,7-8); *liber de uiris illustribus* 18.

⁴ TÁCITO, *dial.* 17,1; Floro 1,39; Liv. 2,32,8 habla del *prisco illo dicendi et horrido modo* (compárese QUINTILIANO 12,10,10, donde los *genera dicendi... horridiora* se refieren todavía a la época, muy posterior, de los Lelios, Africanos y Catones).

Quintiliano (5,11,19) y Dionisio de Halicarnaso (6,83,2) afirman que el discurso de Menenio Agripa consistió en una fábula (*fabula*, μῦθος) a la manera de las de Esopo, adecuada para convencer a los incultos plebeyos del Monte Sagrado. Ciertamente, en la colección augustana de fábulas esópicas hay una, la del estómago y los pies (κοιλία καὶ πόδες), muy similar a la que narra Menenio Agripa, Dice lo siguiente, en traducción de P. Bádenas de la Peña:

“El estómago y los pies discutían quién era el más fuerte. Entre otras cosas, los pies alegaban que hasta tal punto sobrepasaban en vigor que incluso llevaban al mismo estómago; éste respondió: ‘pues, anda éstos, si no tomara yo alimento, vosotros no me podríais llevar’. Lo mismo pasa en los ejércitos, el número no es nada si los generales no piensan perfectamente lo que conviene”⁵.

Los orígenes remotos de esta fábula esópica, al parecer, son egipcios, y se encuentran en una tablilla escrita hacia el 1100 a.C. que describe “la batalla entre la cabeza y el cuerpo”⁶. Sin remontarnos tan lejos, la de Menenio Agripa, según los historiadores modernos que han analizado esta cuestión, procede de Grecia. Para W. Nestle, el referente está en las reflexiones sobre la *homónoia* en Atenas, a finales del siglo V a.C., que se introdujeron en Roma, en el siglo I a.C., por la vía estoica. Livio, a su entender, siguió en esta parte a Q. Elio Tuberón, tribuno de la plebe en 129 a.C., discípulo de Panecio y amigo de Hecatón de Rodas, quien en su obra perdida, *Sobre los deberes* introdujo por primera vez, supuestamente, la analogía cuerpo-*pólis*. Los análisis posteriores han seguido el sendero abierto por Nestle, si bien discrepando en la cronología, dado que la *gens* Menenia perdió toda relevancia a partir del 367 a.C., razón suficiente, al parecer, para insertar el relato en el contexto de la lucha patricio-plebeya. Esto ha causado algunos problemas porque se quiere conciliar un relato originariamente romano, de principios del siglo IV a.C., con una idea griega cuya recepción en Roma tiene necesariamente que haberse producido en una fecha muy posterior. Bertelli intenta, en efecto, rastrear el fundamento de la fábula en la difícil situación económica de la plebe. Momigliano la emplea para una reflexión de alcance general a propósito del gran acuerdo del 367 a.C. por el que los plebeyos pudieron finalmente acceder al consulado. En opinión del historiador italiano, la *homónoia* griega se contrapone a la *concordia* romana: la primera exalta el equilibrio que hay o debe haber entre las distintas partes de la *pólis* mientras que la segunda consiste más bien, de acuerdo con Momigliano, en la extensión de los privilegios de un grupo social a otro —el consulado, a los plebeyos; los tribunales de justicia, a los *equites*—⁷. La fábula emplea, pues, el lenguaje puramente griego de la *homónoia*

⁵ *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo*, Madrid, 1978, Gredos, nº 130. Esta fábula corresponde a la siguiente numeración en las principales colecciones: B. E. PERRY, *Aesopica* I, Urbana, 1952, nº 130; E. CHAMBRÉ, *Aesopi Fabulae* París, 1952 Les Belles Lettres, nº 159 y Hausrath, *Corpus Fabularum Aesopicarum*, Leipzig, 1940-56 Teubner, nº 132.

⁶ F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *History of the Graeco-Latin Fable*, Leiden, 1999, vol.I, p.329 y vol.II, p.106-107.

⁷ W. NESTLE, “Die Fabel des Menenius Agripa” *Klio* 21 (1927) 350-360; L. BERTELLI, “L’apologo di Menenio Agripa: incunabolo della ‘Homonoia’ a Roma?” *Index* 3 (1972) 224-234; A. MOMIGLIANO, “Camillus and Concord” *CQ* 36 (1942) 111-120 = *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1984, p.89-104. En opinión de R.M. OGILVIE, *A Commentary on Livy, books 1-5*, Oxford, 1965, p.313 la recepción en Roma se produjo en la generación de Fabio Píctor, es decir, a finales del siglo III a.C.

—cuyo culto se había difundido por Grecia y la Magna Grecia en el siglo IV a.C.—, no el de la *concordia*.

Sin embargo, los argumentos que esgrimió Nestle para probar el origen griego de la fábula carecen, a mi juicio, de solidez. Del tratado *Sobre los deberes* de Hecatón de Rodas, discípulo de Panecio, y dedicado a Q. Elio Tuberón, sólo sabemos lo que nos dice Cicerón (*Sobre los deberes* 3,63 y 89): de su testimonio no se deduce nada que justifique atribuirle el empleo de la metáfora del cuerpo político ni que sirviera, en última instancia, de inspiración a Livio. Dionisio de Halicarnaso dice expresamente que el discurso de Menenio Agripa se recoge en todas las “historias antiguas” (ἀρχαῖαι ἱστορίαι), es decir, en los analistas, de manera que no se le puede atribuir una única vía de transmisión y en fecha reciente. Los demás paralelos aducidos, por Nestle o por otros autores, tampoco sirven de mucha ayuda. Jenofonte, *Recuerdos* 2,3,18, se limita a insistir en que las manos deben colaborar entre sí, pero no sugiere siquiera una comparación entre el cuerpo y la ciudad. Cicerón, por su parte, dice (*Sobre los deberes* 3,22), que si uno le arrebatara alguna cosa a otro sucede lo mismo que si un miembro del cuerpo se aprovecha de la enfermedad que sufre alguna otra parte de él, que al final se ve perjudicado el cuerpo entero. Nada hay aquí que nos haga sospechar un origen griego, sobre todo tratándose del libro tercero de *Sobre los deberes*, para el cual, como es sabido, no hay correlato en la obra homónima de Panecio que le sirvió a Cicerón de fuente para escribir la suya. Algo semejante cabe decir de Séneca, *de ira* 2,31,7: no puede salvarse la sociedad si no se protege y cuida a cada una de sus partes, que son los hombres, y obrar de distinto modo sería como si los ojos quisieran dañar a los pies o los ojos, a las manos; los miembros colaboran unos con otros porque velar por cada uno de ellos interesa a todos. Así habla Séneca, pero no atribuye estas reflexiones a ningún autor griego. También en alguna ocasión se ha mencionado, a este respecto, Pablo *Primera epístola a los corintios*, 12,12-26, donde se nos dice que el cuerpo (σῶμα) tiene muchos miembros y se compara el cuerpo del hombre con los cristianos, miembros de un solo cuerpo (místico, en la reinterpretación medieval), en el que desempeñan funciones diversas, pues unos son apóstoles, otros, profetas, unos obran milagros, y otros tienen el don de lenguas. Fue desde luego enorme la influencia que este pasaje paulino ejerció en la teología política medieval, pero prescindiendo ahora del hecho obvio de que Pablo de Tarso lo escribe en una fecha posterior a Livio, en él no hay una comparación entre el cuerpo y la sociedad política, sino entre el cuerpo y la comunidad de creyentes, que trasciende a aquélla: “porque en un mismo espíritu hemos sido todos bautizados, para un solo cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres” (*I Cor.* 12,13)⁸. Sólo mucho más tarde, a partir del siglo XII, comenzó a utilizarse la metáfora paulina como argumento en la lucha del papado por obtener la primacía sobre el poder temporal del rey, y como instrumento para expresar la posición institucional de la Iglesia como organismo políti-

⁸ La traducción de la frase crucial, εἷς ἔν σῶμα, es, según J. O'CALLAGHAN, *Nuevo Testamento griego-español*, Madrid, 1996 BAC “para formar un solo cuerpo”. Sobre el alejamiento de la comunidad de creyentes respecto de la ciudad en la que viven, véase W.A. MEEKS, *Los orígenes de la moralidad cristiana. Los dos primeros siglos*, Barcelona, 1994 (= Yale, 1994), Ariel, p.70-73.

co y legal comparable a las monarquías seculares: el *corpus mysticum* frente al *sacrum imperium*⁹.

La referencia, sin embargo, a la fábula de Esopo parece incuestionable. Detengámonos brevemente en ella para observar algunas diferencias notables respecto de la narrada por Agripa.

- En Esopo no hay rebelión de los órganos contra el estómago sino una mera disputa en términos de poder. No se llega, por tanto, a la situación de hambre y debilidad extrema que sirve para mostrar con contundencia lo absurdo de la protesta.
- Menenio Agripa parte de las quejas respecto de un estómago aparentemente inútil. En Esopo, los pies y el estómago discuten sobre sus respectivas fuerzas.
- El texto de Livio termina con una frase que revela un conocimiento anatómico ausente en la fábula esópica. Livio afirma, en efecto, que el estómago reparte por todo el cuerpo, a través de las venas, aquello que nos permite vivir y tener fuerza, es decir, una sangre ya “madura” gracias al alimento consumido¹⁰. La cuestión de la naturaleza y origen de la sangre y del recorrido de las venas y arterias distaba de ser algo resuelto por los tratadistas médicos. A finales del siglo V a.C., Pólibo, autor de uno de los tratados recogidos en la colección hipocrática, había señalado que del vientre salen muchos vasos sanguíneos y se expanden por el cuerpo y que, a través de ellos, se reparte el alimento por todo el organismo (*Sobre la naturaleza del hombre*, 11). Normalmente, la transformación del alimento en sangre se atribuía al hígado, órgano ausente en la fábula de Menenio Agripa. La explicación que daba Aristóteles era bastante más confusa, pues consideraba que la sangre nace del corazón, si bien aceptando que las venas absorbían del intestino “un suero nutritivo que se evapora al corazón”¹¹, porque, en efecto, la función de la sangre es la alimentación de las partes del cuerpo (*Partes de los animales* 650b). En la descripción que hace de la posición de las principales venas y arterias en los animales, ninguna parece pasar por el estómago (*Investigación sobre los animales* 512a y ss.). La interpretación común es la que Cicerón recoge en *Sobre la naturaleza de los dioses* (2,137): el alimento, una vez eliminados los residuos, pasa del estómago al hígado, donde se transforma en sangre, que va al corazón y de allí, a todo el cuerpo. No es fácil determinar cuál era la idea que Tito Livio tenía sobre la digestión y la sangre –sobre este extremo volveremos más adelante–, pero en todo caso, debemos resaltar el hecho de

⁹ Véase E. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, 1985, Alianza (Princeton, 1957), p.189-194.

¹⁰ *Reddentem (scil. uentrem) in omnes corporis partes hunc quo uiuimus uigemusque, diuisum pariter in uenas maturum confecto cibo sanguinem* (LIVIO 2,32,11).

¹¹ E. JIMÉNEZ SÁNCHEZ-ESCARICHE, nota 34 a Aristóteles, *Partes de los animales* 650a30, Madrid, 2000 BCG nº 283.

que introduzca unas consideraciones anatómicas ausentes tanto en la fábula esópica como en las otras versiones de la de Menenio Agripa¹².

- Menenio Agripa aplica el símil a una sociedad política donde el senado hace las veces de estómago. Esopo, en cambio, se remite a lo que sucede en el ejército, donde el número de soldados (los pies) no es suficiente, sino que es necesario que los generales den las órdenes apropiadas, al igual que el estómago alimenta bien a los miembros del cuerpo. Aunque las victorias parezca que se deben a los soldados, en realidad, el mérito es de los generales. Menenio Agripa adapta la fábula a la situación concreta, al problema de las deudas y el enfrentamiento patricio-plebeyo, porque elige órganos, como las manos o la boca, que trabajan para el bienestar del vientre, un detalle importante que, una vez más, no se encuentra en la disputa entre los pies y el estómago.

La correspondencia entre las partes de la *pólis* y los miembros del cuerpo humano, que es crucial en el discurso de Agripa (D.H. 6,86,1), no aparece, sin embargo, en la fábula de Esopo, ni tampoco en otros pasajes más o menos similares, de los siglos V y IV a.C. que cabría citar. La colección augustana contiene bastantes fábulas con significado político, pero los protagonistas en tales casos no son órganos anatómicos sino animales o grupos de animales que ocupan el lugar de las sociedades humanas a quienes van referidos¹³. En cuanto al pensamiento político griego, por lo que sabemos, solía compararse a la *pólis* más bien con el alma del hombre que con su cuerpo¹⁴. Platón, como es de sobra conocido, equipara los tres “linajes” de su ciudad ideal, a saber, el adquirente, el auxiliar y el deliberante, con las clases de alma, la concupiscible, la irascible y la deliberante (*República* 440e441a). Aristóteles, en cambio, compara en alguna ocasión, determinados órganos con ciertos lugares o ciertas instituciones de la *pólis*, pero en ningún momento concibe a la comunidad política como un cuerpo. Defiende, eso sí, con contundencia la idea de que el todo es superior a las partes por cuanto los pies o las manos sólo son tales en la medida en que forman parte de un cuerpo, separadas de él pierden también su propia condición. Por este motivo, la recuperación de Aristóteles fue crucial para los defensores de posturas organicistas en la Baja Edad Media, pero el estagirita se limitaba a introducir algunas metáforas anatómicas de modo más o menos ocasional, como la referencia a los numerosos “ojos y

¹² E. DUTOIT, “Tite-Live s’est-il intéressé à la médecine?”, *Museum Helveticum* 5 (1948) 116-123 ha mostrado que de su obra se puede inferir un cierto interés y unos ciertos conocimientos de medicina.

¹³ V. NΦJGAARD, *La fable antique*, Copenhague, 1967, vol.I, p.378. Véase el análisis de algunas fábulas claramente políticas (“el caballo y el cazador”, “la zorra comida por las garrapatas” y “las ranas pidiendo rey”) en J. CASCAJERO, “Lucha de clases e ideología: introducción al estudio de la fábula esópica como fuente histórica” *Gerión* 9 (1991) p.11-58 = J. Cascajero, *Historia antigua y fuentes orales*, univ. de Huelva, 2001 (Anejos Arys 1), p.109-162.

¹⁴ A. STEWART, *Art, Desire and Body in Ancient Greece*, Cambridge U.P., 1997, p.136 anota que una dificultad para la identificación de la *pólis* con el cuerpo reside en que *pólis* es femenino en griego, mientras que *sōma* es neutro.

oídos del rey”, una expresión muy común tal vez de origen persa (*Política* III,16,12)¹⁵. En los tratados biológicos establece asimismo algunas comparaciones interesantes con la ciudad. Así, en un momento dado, dice que el corazón es necesario porque está caliente, a modo de un hogar (Hestia) bien protegido “como si fuese la acrópolis del cuerpo” (*Las partes de los animales* 670a). En este caso, la metáfora (que también aparece en Platón *Timeo* 70a, pero aquí la acrópolis está situada en la cabeza, no en el corazón), refiere el cuerpo a la ciudad, pero a la ciudad física, en tanto que núcleo habitado (la acrópolis), no como comunidad política integrada por partes diversas. Las partes del cuerpo como metáfora de las casas, calles y templos de la ciudad comparecen ya en el famoso oráculo que Delfos dio a los atenienses en 480 a.C., donde se les anunciaban terribles desastres ante la inminente llegada del persa: la cabeza, el cuerpo, la mano, el pecho, la ciudad entera será arrasada por el fuego (Heródoto 7,140). En otro pasaje, Aristóteles señala que el alma mueve el cuerpo de los animales, pero no es necesario que esté presente en cada una de sus partes, al igual que en una ciudad bien gobernada no es preciso un monarca para cada cosa, sino que cada uno se ocupa de aquello que le ha sido asignado (*Movimiento de los animales* 703a29-35)¹⁶. Pese a estas comparaciones, en Aristóteles, la analogía entre el cuerpo y la ciudad, según creo, nunca puede llegar a ser completa porque los ciudadanos, desde su punto de vista, ocupan posiciones cambiantes, no fijas, gobiernan y son gobernados por turno, de modo que no se puede establecer una equiparación sistemática entre las partes de la *pólis* y los diferentes órganos del cuerpo. El ciudadano es parte de la ciudad, pero de un modo distinto a como el brazo o la pierna son partes del cuerpo del hombre.

A diferencia de los griegos, los romanos, al menos desde finales de la República en adelante, denominaban *corpus* a grupos humanos de distinta índole. Los sabinos en Livio (1,17,1), los plebeyos y los patricios como dos cuerpos distintos (Liv. 4,9,4; 6,34,5; Pomponio, *Enchiridium apud Dig.* 1,2,2,25-26), el senado y el pueblo en el famoso dicho desafiante de Catilina (Cic., *Pro Murena* 51): “dos cuerpos hay en la *res publica*, uno frágil y con la cabeza débil, otro fuerte, pero sin cabeza”. Lo mismo vale también para las asociaciones (*collegia*), denominadas indistintamente *corpus* o *collegia* desde el Principado¹⁷. A mediados del siglo II d.C. aparece incluso la expresión técnica *corpus habere* para designar el hecho de haber constituido una asociación lícita¹⁸. Por entonces, las centurias de las cuatro tribus urbanas, en tanto que incluían a los miembros de la plebe urbana admitidos en las *frumentationes* se

¹⁵ Cfr. W.L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1887-1902, vol. III, p.301s. Para el comentario de Pedro Auvernia sobre este pasaje, Kantorowicz, *op.cit.* p.345-6.

¹⁶ Para estos dos pasajes de Aristóteles –Hestia como corazón y el alma como monarca–, véase M. VEGETTI, “Akropolis/ Hestia: Sul senso di una metafora aristotelica” en *Poikilia. Études offerts à Jean-Pierre Vernant*, París, 1987, p.357-368.

¹⁷ B. ALBANESE, *Le persone nel diritto privato romano*, PALERMO, 1979, p. 565 y L. CHARCO RUGGINI, “*Collegium et corpus: la politica economica nella legislazione e nella prassi*” G.G. ARCHI, ed. *Istituzioni giuridiche e realtà politiche nel tardo impero*, Milán, 1976, Giuffrè, p.63-94.

¹⁸ GAYO, libro tercero *ad edictum prouincialem apud Dig.* 3,4,1pr. y R. ORESTANO, *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*, Turín, Giappichelli, p.172-4.

constituyeron como *corpora*¹⁹ y los municipios eran considerados *corpus incertum* (Ulpiano, *Reg.* 22,5).

Volviendo a Livio, considero significativo su empleo reiterado de *corpus* para referirse a una comunidad política, ya sea la liga aquea, la etolia o la ciudad de Ampurias²⁰. El propio pueblo romano es un cuerpo desde su mismo comienzo, cuando Rómulo “tras dar cumplimiento, ritualmente, a los asuntos divinos, legisló para la multitud congregada en asamblea, a la que nada, salvo las leyes, podía aglutinar en el cuerpo de un solo pueblo”²¹. Si, como vemos, el término *corpus* con este significado de comunidad política es constante en latín²², este uso, en cambio, sólo aparece una vez en griego, en el tercer edicto augusteo de Cirene (*FIRA I*, n° 68 líneas 57-58), naturalmente, porque traducía (mal, en este caso) el texto en latín de la cancillería imperial: los que hubieran recibido la ciudadanía romana en la provincia de Cirene, debían a pesar de ello seguir cumpliendo sus liturgias “en el cuerpo de los griegos” (τῶ τῶν Ἑλληνῶν σώματι), salvo que hubiesen recibido inmunidad junto con la ciudadanía. Aquí, en vez de *sōma* debería haberse escrito quizás *koinón*, pero el peso del original en latín se impuso en el texto griego²³.

No sabemos cuándo se elaboró la fábula de Agripa, aunque por mi parte la considero no anterior a los finales del siglo III a.C., cuando se reafirmó, el poder del senado por encima del pueblo. El nombre de Menenio, aunque pertenece a una *gens* que perdió toda relevancia después del 367 a.C., no nos obliga a admitir que la fábula en sí misma formase parte de una tradición antigua, sino sólo que un Menenio contribuyó decisivamente a dar fin al conflicto causado por la secesión plebeya. La forma como lo hizo, el famoso discurso que la tradición le atribuye, pudo perfectamente añadirse en una fecha muy posterior, utilizando el material que aportaba la fábula esópica del estómago y los pies.

Hay un argumento de mayor calado para apoyar una datación tardía. En el variopinto conjunto de textos médicos que se incluyen dentro de la tradición hipocrática (escritos en su mayor parte entre finales del siglo V y principios del siglo IV a.C.) no se establece nunca la equivalencia entre el cuerpo físico del hombre y la ciudad. Esta notable ausencia, señalada por M. Vegetti, la ha explicado él mismo por las peculiares concepciones de la medicina hipocrática, que entendía el cuerpo, esencialmente, como un “recipiente” por el que fluyen líquidos de distintas clases (sangre, semen, bilis)²⁴. Por ejemplo, el tratado hipocrático *Sobre los humores*, proba-

¹⁹ DE RUGGIERO, *Diz.Ep.* p.1241, donde cita *CIL VI* 196-8, 1104 ó 10217.

²⁰ LIVIO 38,34,3 y 39,37,7 (liga aquea); 26,24,6 y 38,9,12 (liga etolia) 34,9,3 (Ampurias).

²¹ LIVIO 1,8,1: *Rebus diuinis rite perpetratis uocataque ad concilium multitudine, quae coalescere in populi unius corpus nulla re praerquam legibus poterat, iura dedit*”.

²² Valerio MÁXIMO 8,9,1; FLORO 3,18,1; FESTO p. 150L; JUSTINO 3,2,1; 5,10,10; 34,1,2 entre otros textos que cabría citar.

²³ La interpretación de F. DE VISSCHER es diferente. En su opinión, los ciudadanos responden a las liturgias “en cuanto a sus cuerpos”, y no “en cuanto a sus bienes”, es decir, que se trata de liturgias personales, no pecuniarias. Esta interpretación no ha sido bien recibida (cfr. *FIRA I*, n° 68 *ad loc.*), pero en cualquier caso, permanece en pie la idea de que *sōma* nunca tiene el sentido de comunidad política, como sí lo tiene el latín *corpus*. Cfr. DE VISSCHER, “La notion de *corpus* et le régime des associations privées à Rome”, *Scritti in onore Contardo Ferrini*, Milán, 1949, p.43-54.

²⁴ M. VEGETTI, “Metafora politica e immagine del corpo negli scritti ippocratici” en F. LASSÉRE y P. MUDRY, *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, Ginebra, 1983, Librairie Droz, p.459-469.

blemente de principios del siglo IV a.C., mantiene la siguiente opinión sobre el estómago (§ 11): “Tal como es la tierra para las plantas, así es el estómago para los animales: alimenta, calienta y enfría... Tal y como un jarro de agua nuevo permite el paso a través de él, pero lo cierra cuando es viejo, así también el estómago empuja el alimento a través de él y, como una vasija, retiene sedimento” (trad. de A. López Férez, BCG 90). De manera similar, Cicerón declaraba que no vemos gracias a los ojos, sino que hay conductos desde la sede del alma hasta ojos, oídos y narices (*Tusc.* 1,46). Dentro de esa tradición hipocrática, a mi juicio, las comparaciones que pueden establecerse serán similares a la que trazaba Alcmeón de Crotona, filósofo presocrático del siglo VI a.C., discípulo de Pitágoras: en su opinión, la salud es el equilibrio entre diversas fuerzas (*isonomía tôn dunámeon*): húmedo, seco, frío, caliente, amargo, dulce, etc., mientras que la enfermedad es la “monarquía” (es decir, el predominio) de una de ellas sobre las demás (DK 24 B 4). Aunque Alcmeón de Crotona es anterior a Hipócrates (quien vivió en la segunda mitad del siglo V a.C.), el modo de razonar es semejante: las metáforas políticas se construyen a partir de la idea de un cuerpo por el que fluyen líquidos o en el que confluyen potencias o fuerzas diversas, y donde los órganos son esencialmente contenedores para los humores y los *pneûmata*, que son quienes hacen casi todo el trabajo²⁵. Después, la situación cambió un tanto, aunque eso no significa que se abandonara la tradición hipocrática. Diocles de Caristo y Praxágoras de Cos escribieron, en el siglo IV a.C., los primeros tratados de anatomía conocidos y, como ya vimos, con Aristóteles primero y luego, en el siglo III a.C., con la escuela de Alejandría, el cuerpo humano pasó a estar integrado por órganos que desempeñan funciones. La práctica de la vivisección de condenados que se atribuye al célebre Herófilo de Calcedón (primera mitad del siglo III a.C.), principal representante de la importante escuela alejandrina, debió de contribuir mucho a este interés por una adecuada descripción de los órganos del cuerpo, sus formas, tamaño, color y las tareas que cada uno desempeña²⁶. La metáfora del “cuerpo político” no puede ser anterior a este cambio de óptica en los estudios de medicina, y por la misma razón, la fábula de Menenio Agripa, con su insistencia en la función de un órgano como el estómago para el bienestar del resto, no ha de remontarse a la Atenas del siglo V a.C. sino que difícilmente podrá ser anterior al siglo III a.C.

Roma no parece haber recibido nada de los conocimientos griegos sobre medicina hasta la llegada a la ciudad de Arcagato de Laconia, en el 219 a.C., quien obtuvo la ciudadanía romana y un cierto respaldo público para su actividad, aunque Plinio el viejo (*Historia natural* 29,12-13) lo denomina “verdugo” (*carnifex*) y le hace responsable del desprecio y del recelo que Catón y otros sentían hacia el arte de la medicina practicado por los griegos. Desde luego, el médico más famoso e influyente de la Roma republicana es algo posterior, puesto que Asclepiades de Bitinia debió

²⁵ R. FLEMING, *Medicine and the Making of Roman Women*, Oxford U.P. 2000, p. 95-97 indica que la idea de los órganos como “nodos funcionales” es posterior al *corpus* hipocrático.

²⁶ Atribuyen a Herófilo esta práctica de la vivisección de condenados tanto Celso, *De la medicina*, prefacio 23-24 como Tertuliano, *Sobre el alma*, 10. Sobre Herófilo, véase P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford U.P., 1972, p.348 y ss.

de morir poco antes del 91 a.C., a juzgar por las palabras de Craso en Cicerón, *Sobre el orador* (1,62). Sus audaces conjeturas no sé hasta qué punto resultan conciliables con la anatomía implícita en la fábula. Asclepiades defendía un atomismo estricto, de manera que negaba cualquier tipo de transformación cualitativa. El estómago, a su juicio, no “cocía” los alimentos sino que los desmenuzaba en trozos diminutos que pasaban luego al cuerpo a través de minúsculos agujeros y una vez que habían pasado se convertían en arterias, nervios, venas o carne²⁷. Esta concepción de Asclepiades parece, tal vez compartirla nuestro Livio, a juzgar por 26,14,5, aunque ciertamente la frase no es tan explícita como quisiéramos: “las venas, llenas de alimento y de vino, restaron fuerza al veneno para apresurar la muerte”²⁸.

Sostengo, en síntesis, que la fábula de Menenio Agripa, inspirada probablemente en la conocida de Esopo, la alteró en profundidad al hacer coincidentes los órganos del cuerpo con las partes de la comunidad política, por influencia del uso romano del término *corpus* para designar al pueblo en su conjunto o bien, a determinadas partes que lo forman. Los conocimientos médicos sobre los que se apoya y la finalidad que persigue, esto es, justificar la utilidad de un órgano parasitario como el senado, hacen probable que debamos situar su fecha de composición, como muy pronto, a principios del siglo II a.C.

No es este el lugar adecuado para describir la fortuna ulterior de la fábula de Agripa a lo largo de la Edad Media y en época moderna²⁹. Mencionemos tan sólo a dos poetas de desigual talento que la utilizaron, como no podía ser de otra manera, al servicio de sus propios fines, alterándola según lo creyeron oportuno: Coripo y Shakespeare. Coripo, poeta africano del siglo VI, vierte en verso, la prosa de Livio, sin mencionar su nombre ni el de Agripa. En su caso, el vientre es símbolo del fisco, ya no del senado, y la metáfora no pretende predicar la concordia entre los grupos sociales sino condenar a quien robe cualquier cosa del fisco, porque éste alimenta a todos³⁰. Shakespeare, por su parte, hace de Menenio Agripa uno de los personajes de su *Coriolano*, cuya fuente principal fue la biografía que escribió Plutarco. En esta tragedia, escrita hacia 1600, Menenio Agripa, una vez más, consigue aplacar a un grupo de irritados ciudadanos contándoles la historia de la rebelión de los órganos del cuerpo contra el estómago, no sin provocar la extrañeza de alguno que no entiende que la regia cabeza, el ojo vigilante, el pecho que delibera, el brazo que es nuestro soldado y la lengua, nuestro trompetero, sean constreñidos por el estómago que es el pozo del cuerpo (vv.112-119). Sin embargo, poco después vemos que otro

²⁷ Celio AURELIANO, *Sobre las enfermedades agudas* 1,14,113-115 (ed. y traducción al inglés I.E. DRABKIN, univ. of Chicago Press, 1950). Sobre Asclepiades, véase E. RAWSON, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, Londres, 1985 Duckworth, p.170-175. Lucrecio, sin embargo, asume que el alimento es transformado, mediante una cocción, en el estómago (*Sobre la realidad* 4,627-632 (*concoctum*)).

²⁸ *Impletae cibis uinoque uenae minus efficacem in maturanda morte uim ueneni fecerunt.*

²⁹ Resultan muy ilustrativas las versiones medievales y modernas de la fábula en la que el cuerpo acaba por morir de hambre y la moraleja que se extrae es que el príncipe es la cabeza del cuerpo. Véase <http://www.mythfolklore.net/aesopica/perry/130.htm>.

³⁰ CORIPO, *In laudem Iustini II*, vv. 249-253 (en *MGH AA III,2*, p.133): “*quod fisci est, nullus rapiat. Cognoscite fiscum/ uentris habere locum, per quem omnia membra cibantur./ Venter alit corpus. Fuerit si uenter inanis,/ omnia deficiunt, tenuantur robore membra/, et contracta rigent arenibus ossa medullis*”.

grupo de sublevados ha obtenido satisfacción de sus demandas con argumentos que, muy elocuentemente, son también proverbios y sentencias populares, pero de signo contrario: “That hunger broke stone walls, that dogs must eat/, that meat was made for mouths, that the gods sent not/ corn for the rich men only” (vv.204-206). Fábulas y proverbios, a favor o en contra de las reclamaciones de los hambrientos o de los oprimidos, han sido siempre, como supo verlo Juan Cascajero, armas muy poderosas en el conflicto social.