

# El agua entre los «communia». Aspectos culturales y aspectos jurídicos de una protección del agua en el mundo romano clásico

Elisabetta Cangelosi \*

Università di Siena e Istituto Italiano di Scienze Umane-Italia

## Resumen

Este artículo trata sobre unos deberes y unas obligaciones que tenían entre sí los miembros de la comunidad en el mundo romano clásico y sobre cuál era el sentido simbólico y cultural del agua incluida en una categoría de «bienes comunes». El agua fue considerada importante para la comunidad romana y en algunos casos tenía una connotación muy especial y era llamada *communis*.

Mediante el análisis de su presencia en unos textos poéticos, así como en unas obras filosóficas, vamos a poner énfasis en las conductas compartidas que existían en el mundo romano clásico, y más precisamente en la de compartir el agua con los otros miembros de la comunidad, como un deber esencial que conlleva la existencia de un derecho de acceso al agua

*Palabras clave:* mundo clásico, acceso al agua, compartir el agua, deberes sociales, comunidad, cosas comunes.

## Abstract

This article is about some duties and obligations among members of community in ancient roman world and about what was the symbolic and cultural meaning of water included in a category of «commons».

Water was considered important by (and for) roman community and in some cases it had a very particular connotation and was called *communis*.

Conducting an analysis of its presence in some poetic texts as well as some philosophical works we emphasize the shared behaviors that existed in the classical Roman world and specifically the one of sharing water with other members of the community as a essential duty which implies the existence of a right of access to water.

*Keywords:* world, access to water, sharing water, social duties, community, commons.

\* Università di Siena e Istituto Italiano di Scienze Umane-Italia (elisabetta.cangelosi@sumitalia.it).

Rebut: 22 de febrer de 2011. Avaluació: 28 de juliol de 2011. Versió definitiva: 19 d'octubre de 2011.

¿Cuáles eran los deberes o las obligaciones, extendidos y compartidos, que tenían entre sí los miembros de la comunidad, en Roma? ¿Cuál es el sentido simbólico y cultural de la inclusión del agua en una categoría de bienes comunes?

Para contestar estas preguntas y entender hasta qué punto el agua fue considerada importante para la comunidad romana en el sentido cultural y también jurídico, sin dejar de analizar al mismo tiempo una connotación muy especial del agua, llamada *communis*, vamos a analizar su presencia en algunos textos poéticos, así como en varias obras filosóficas.

Queremos hacer énfasis en las conductas compartidas que existían en el mundo romano clásico, y más precisamente en la de compartir el agua con los otros miembros de la comunidad, como un deber esencial que conlleva la existencia de un derecho de acceso al agua. No hablamos, claro está, de un derecho realmente jurídico, sino de una práctica, de una costumbre. El agua estaba considerada como un bien natural, compartido por los seres humanos y perteneciente al orden de las cosas consideradas, incluso en el contexto jurídico, como «*res communes omnium*».<sup>1</sup>

Las aguas que estudiamos en este contexto no son las del mar ni tampoco las de los acueductos, aunque las obras arquitectónicas utilizadas para la distribución ciudadana tienen un papel simbólico y práctico muy relevante para la vida pública y la cultura romanas. Las aguas que nos interesan son parte de una categoría muy específica pero bastante amplia, concretamente son aquellas que fluyen, las que suben directamente de la tierra y que siguen fluyendo en forma de arroyos y de torrentes.

Cicerón llama *aqua profluens* a esa tipología de agua. Así, lo que vamos a analizar es el sentido de esa *aqua profluens* en el contexto cultural y filosófico latino y, a la vez, las relaciones entre la definición cultural propuesta por el filósofo romano —y también por otros autores literarios, específicamente teatrales— y la categorización jurídica propuesta por algún autor en el Digesto.

El primer paso que vamos a hacer será una explicación de las fuentes literarias que utilizaremos, teniendo en cuenta que entre los lectores habrá una mayoría de historiadores, arqueólogos y especialistas en recursos hídricos.

Las fuentes clásicas que hemos elegido son Plauto y Cicerón, aunque existan otras posibles para este tema. Al mismo tiempo, también tenemos que realizar una contextualización histórica de nuestras fuentes jurídicas.

Empezaremos con la literatura: unas de las fuentes más interesantes para nuestro análisis son, como decíamos, las comedias de Plauto.

Las escritas entre los siglos III y II a. C. incluyen elementos griegos, como los personajes, pero también el argumento mismo que se desarrolla delante del público latino. Aunque los argumentos sean griegos, Plauto realiza una amalgama utilizando el concepto de traducción, aunque sea cultural y no literaria, para introducir en los textos ideas y conceptos típicamente latinos. Desgraciadamente, es imposible hacer una distinción precisa entre estas dos clases de elementos, pero sin embargo en el contexto de esta investigación los conceptos típicamente latinos sobresalen de manera bastante clara; sobre todo, la imposibilidad de realizar una distinción totalmente segura no invalida de manera alguna la investigación misma, porque, como veremos, esos mismos elementos son ratificados por las palabras de Cicerón.

1. MARCIANO, Digesto, I.8.2 («cosas comunes para todos»).

Para el público romano, sin duda estos elementos deben estar perfecta y coherentemente arraigados en el contexto social latino.

En el teatro plautino hay dos episodios cómicos muy interesantes sobre el agua y su sentido cultural.

De éstos, emerge que el agua está considerada como un bien natural, común para todos los hombres, por lo menos para todos los que viven en la misma comunidad, pero también para los extranjeros, como se puede ver en el primero de nuestros ejemplos literarios.

Hablamos en primer lugar de la comedia *Rudens*, que describe la historia de un viejo ateniense que vive en Cirene (África), cerca de un templo a Venus. El viejo vive con su esclavo Escapernión. Desde los primeros episodios de la comedia, este personaje se perfila como el típico criado plautino, irreverente y chistoso. El objetivo de este esclavo es —típico de todos los sirvientes plautinos— seducir a la joven criada Ampelisca, que llegó junto a su dueña Palestra después de haber sobrevivido a un naufragio. Al llegar a Cirene, las dos buscan refugio en el santuario de Venus. Palestra es una cortesana, pero, como suele pasar en todas las comedias plautinas, no es una esclava.

Al principio de la comedia, el joven Pleusidipo —enamorado de Palestra y que está buscándola después del naufragio— pregunta a Demónes si ha visto a las dos chicas realizar algún sacrificio cerca del templo de Venus. La respuesta del viejo muestra la existencia de una fuente cercana a la casa, el agua de la cual se utilizaba para los sacrificios; y como nadie le ha pedido agua, está seguro de que ninguna persona ha llegado al santuario.

Non hercle, adulescens, iam hos dies complusculos  
quemquam istic vidi sacrificare; neque potest  
clam me esse si qui sacrificat; semper petunt  
aquam hinc aut ignem, aut vascula, aut cultrum, aut veru,  
aut aulam extarem, aut aliquid. Quid verbis opust?  
Veneri paravi vasa et puteum, non mihi.<sup>2</sup>

El viejo es el propietario de la fuente pero respeta las normas y las costumbres y no niega el agua y el fuego a los que los piden hacer sacrificios, ni tampoco los otros instrumentos necesarios.

Esa misma fuente es el fulcro de una pelea sobre el agua; se trata de un episodio muy corto y poco significativo para el desarrollo de la historia, pero las palabras de los dos personajes sí son relevantes para nuestro análisis sobre el agua. En el segundo acto, la joven Ampelisca llega a la fuente y pide agua en nombre de la sacerdotisa de Venus. Ampelisca habla con el esclavo Escapernión, que empieza a hacer comentarios eróticos, hasta que al final Ampelisca puede explicar por qué llegó a la fuente.

2. PLAUTO, *Rudens*, vv. 131-136: «no, joven, por Hércules, han pasado ya varios días / desde que vi hacer un sacrificio, y no es posible que nadie haga sacrificios sin yo enterarme: siempre piden / aquí el agua o el fuego o la vasija o el cuchillo / o el pinchito o la olla para las vísceras... ¿De qué sirve hablar? / Los vasos y el pozo los he preparado para Venus, no para mí».

Aquí empieza una broma entre los personajes. Ampelisca tiene un cántaro y explica que «haec sacerdos Veneris hinc me petere aquam iussit a vobis».<sup>3</sup>

Escapernión, para seducirla y obtener sus besos, replica:

At ego basilicis sum: quem nisi oras, guttam non feres.  
nostro illum puteum periculo et ferramentis fodimus;  
nisi multis blanditiis a me gutta non ferri potest<sup>4</sup>

La respuesta de Ampelisca atestigua la presencia de una norma fundamental que tiene validez para todo el mundo, enemigos y extranjeros incluidos:

«Cur tu aquam gravare, amabo, quam hostis hosti commodat?».<sup>5</sup>

Ampelisca sigue una ley humana; Escapernión, en cambio, sigue con sus dobles sentidos eróticos:

«cur tu operam gravare mihi quam civis civi commodat?».<sup>6</sup>

Esas palabras muestran que se trata de una ley reconocida por los romanos, un valor universal y compartido: si una esclava como Ampelisca se refiere a una ley oral, es razonable asumir que ésta sea conocida y extendida a cualquier nivel de la sociedad.

Al mismo tiempo, el uso cómico plautino implica que la broma de Escapernión podía funcionar porque ofrecer el agua en este tipo de situación era una idea ya consolidada en la cultura romana; así, la inversión erótica puede provocar la risa de la audiencia.

Las expresiones *hostis* y *civis* utilizadas en el diálogo plautino tienen un valor y un sentido muy específicos, relevantes también en relación con el contexto del diálogo entre Escapernión y Ampelisca. El campo semántico de *hostis* es bastante complejo y en él se mezclan ideas diferentes como extranjero, enemigo y también invitado.

Etimológicamente, *hostis* se relaciona con palabras como: *hostire*, que según el testimonio del gramático Festo («ponebatur pro aequare») significaba «igualar»; con *hostimentum*, que se glosaba como *beneficii pensatio*, «compensación por un beneficio», o también con *hostia*, palabra que indicaba la víctima que se sacrificaba para calmar la ira de los dioses.

Originariamente, como escribe Benveniste, *hostis* no era ni enemigo ni extranjero, ni tampoco este último en general; efectivamente, *hostis* es el extranjero cuando se le reconocen derechos iguales a los de los ciudadanos romanos. Aquí de nuevo tiene un papel crucial el valor cultural de la hospitalidad y del intercambio que establece vínculos. Pero después del

3. *Ibid.*, v. 433: «la sacerdotisa de Venus me mandó venir aquí para pedirnos agua».

4. *Ibid.*, vv. 435-437: «pero aquí el rey soy yo: así que si no me ruegas no vas a recibir ni una sola gota. Este pozo lo hemos cavado con nuestro riesgo y nuestras herramientas. Ni una sola gota se puede obtener de mí, si no es después de muchas caricias».

5. *Ibid.*, v. 438: «¿por qué haces que el agua pese tanto, cuando hasta un enemigo la concede al enemigo?».

6. *Ibid.*, v. 440 «¿Y tu por qué haces que pese tanto una "obra" que un ciudadano concede a un ciudadano?».

cambio del significado primario de la palabra *hostis*, como consecuencia de las transformaciones sociales, se plantea una reutilización de esta palabra en un compuesto nuevo que expresa el concepto de invitado: *hospes*, que deriva de *hostis* combinado con la forma *\*pot(i)s* (*hospes* < *\*hostipe/ot-s*).<sup>7</sup>

La diferencia más importante está entre lo que es interno y lo que es externo a la *civitas*, la comunidad de ciudadanos: así, *hostis* adquiere una acepción hostil y se aplica únicamente a los enemigos.<sup>8</sup> La frontera entre el concepto de enemigo y extranjero y, por otro lado, el de invitado, protegido por el ordenamiento jurídico, es bastante débil en la sociedad antigua y los términos de referencia se confunden.

La contraposición entre *hostes* y *cives* es el elemento básico que rige la divertida broma erótica de Escapernión; los dos personajes hablan de dos tipologías diferentes de relaciones interpersonales. Ampelisca se refiere a un derecho recíproco «intercomunitario», Escapernión a un divertido derecho «intracomunitario».

Escapernión habla de relaciones entre *cives*, ciudadanos: en un sentido antropológico, no se trata solamente de ciudadanos sino de conciudadanos, miembros de un grupo que comparte una serie de derechos comunitarios, en oposición a todos los otros extranjeros: *hostes, peregrini, advenae*.<sup>9</sup>

Hay dos posiciones diferentes y contrapuestas en las relaciones recíprocas entre los individuos: o bien son parte de una misma comunidad, y en este caso se trata de *cives*, o bien son parte de dos comunidades diferentes, y entonces se llaman entre sí *hostes, peregrinus* o *advena*.

La distinción entre *hostes* y *cives* se puede considerar como una diferenciación entre dos grandes categorías de relación. Deberes y derechos son también diferentes, pero hay cosas, como dice Ampelisca, que incluso el enemigo tiene que ofrecer a su enemigo (*hostis hosti commodat*), y el agua es una de ellas. Hay un punto de enlace entre enemigos, y ese vínculo conlleva acciones concretas entre personas que forman parte de grupos diferentes.

Permitir la utilización del agua, sobre todo cuando se trata de agua para los sacrificios es un deber, y el comportamiento del esclavo que pide besos a cambio se opone a una norma compartida. La comunidad dentro de la cual se comparte el agua es más extensa que la de los ciudadanos, es casi de carácter natural, y dentro de ella hay bienes que son compartidos.

En esta comedia plautina hemos visto que el agua es algo que no se niega entre ciudadanos ni tampoco entre enemigos; en una comedia diferente veremos que el agua es algo que, según lo que dicen los personajes, no se puede comprar.

Está claro que se trata de un recurso poético y que las realidades jurídicas estaban mucho más articuladas; sin embargo, un uso poético necesita tener enlaces, al menos con unas ideas sociales.

En *Asinaria*, otra comedia plautina, el argumento sigue siendo el amor entre dos jóvenes: la cortesana Filenia y Argiripo, quien está buscando el dinero necesario para pagar los servicios de ella.

7. Sobre la formación y el significado antropológico y lingüístico de la forma *hospes* y los sentidos relacionados con ella, véase E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París 1969, pp. 61-68.

8. Cfr. BENVENISTE, op. cit., p. 70.

9. *Ibid.*, p. 258.



En el tercer cuadro, hay una conversación entre el comerciante Diábolos y Cleéreta, la alcahueta dueña de Filenia. La celestina le pide al mercader dinero para los servicios de Filenia, a quien él también desea; Cleéreta acentúa la importancia del dinero, que se utiliza para procurarse todos los bienes excepto los naturales, como el sol, el día, la luna y la noche. Y el agua, también:

«diem, aquam, solem, lunam, noctem, haec argente non emo. /  
cetera quae volumus uti Graeca<sup>10</sup> mercamur fide».<sup>11</sup>

El agua es de los pocos bienes que no se pueden comprar ni vender, en contraposición con el resto de las cosas. La comparación misma con el sol y la luna muestra que el poeta está expresando un concepto retórico: nadie puede, ni en la teoría ni en la práctica, coger el sol o la luna y sustraerlos a los otros seres humanos, pero sí es posible hacer esto con el agua, sobre todo porque los recursos hídricos pueden ser fácilmente, tanto en el pasado como lo son hoy en día, objeto de disputa entre dos partes.

En Plauto, al final, el agua es definida como algo que no se puede comprar ni vender por dinero y que, por el contrario, forma parte de una relación de recíprocos deberes entre los seres humanos.

En el caso de estas comedias plautinas no hemos hablado del agua como agua del río, que puede ser pública o privada, ni la de unas fuentes públicas o privadas, sino del agua como elemento concreto en el contexto práctico: agua para beber o para hacer sacrificios. Y por lo menos en la teoría, y también en la práctica teatral, con este agua no se puede comerciar.

Otros ejemplos literarios se encuentran en Ovidio, en un contexto mitológico y, por lo tanto, de mayor seriedad.

En este caso no encontramos solamente el concepto de ofrecimiento de agua a quienes la piden, sino también un ejemplo de lo que puede pasar al no hacerlo.

En las *Metamorfosis* de Ovidio, el personaje que pide agua es una divinidad, Leto, y por lo tanto el gesto de rehusar esta demanda produce como efecto una maldición que transforma en ranas a quienes les negaron el agua. La diosa Leto está siendo perseguida por la maldición de Juno y llega a la isla de Delos para dar a luz los gemelos divinos, Diana y Apolo. Pero también tiene que dejar la isla y llega así al territorio de Licia, donde encuentra unos pastores, *rustica turba*, que le impiden el acceso a la fuente.

Leto, al principio, trata de convencerlos de que le dejen acceder al agua, y utiliza palabras muy parecidas, conceptualmente, a las que emplea Ampelisca y que hacen referencia lingüística al concepto de *communis* presente en Cicerón acerca de los deberes. E incluye las aguas entre los *munera publica*:

10. Esta expresión se basa en el sobreentendido de que los griegos no fiaban: afirmar que se adquiriría algo a crédito según la costumbre griega significa, pues, subrayar la imposibilidad de comprar a crédito. Funciona más o menos igual que la expresión *a las calendas griegas*.

11. PLAUTO, *Asinaria*, vv. 198-199: «el día, el agua, el sol, la luna, la noche no los compro con dinero: / las otras cosas que queremos usar las compramos con crédito... "griego"».

quid prohibetis aquis? Usus communis aquarum est;  
 nec solem proprium natura, nec aera fecit  
 nec tenues undas; ad publica munera veni,  
 quae tamen ut detis, supplex peto<sup>12</sup>

Los bienes de los cuales habla Leto se consideran bienes creados para la naturaleza, para que su utilización sea para todos. Pero al final, como sus súplicas no funcionan, la diosa contesta a los pastores con palabras que los transforman en ranas.

En pocas palabras encontramos elementos muy relevantes y que se refieren al mismo tiempo al alcance jurídico y al sistema religioso.

La palabra *communis* está en contraposición con el concepto de *proprium*, presente en el verso siguiente, estableciendo un paralelismo con la diferencia entre propiedad pública y propiedad privada. Pero también se refiere a un concepto jurídico más preciso y que vamos a analizar pronto: el de *res communes omnium*.

Al mismo tiempo, al hablar de *munera publica*, Ovidio utiliza un término jurídico añadiéndole al mismo tiempo un sentido más amplio: no hay una ley que obligue los pastores a ofrecer el agua, pero el hecho mismo de que ésta sea incluida entre los *munera publica* transforma en sacrílego y culpable el comportamiento de los pastores, de manera que a ellos les caerá encima la condena divina que los transforma en ranas. En un contexto más mítico-religioso que jurídico, el castigo tampoco se aplica por la ley, sino por una maldición de la diosa.

Negar el agua significa no respetar los deberes sagrados y eso excluye a quien lo hace de la comunidad de los hombres: una exclusión social que, en el caso específico de las *Metamorfosis*, se expresa simbólicamente con una transformación física: los que niegan el acceso al agua no son seres humanos, sino inhumanos y por esto se les convierte en animales, en este caso ranas.

Terminamos aquí el análisis de las obras literarias para pasar al de las ideas sociales y filosóficas de Cicerón, en las que se demuestra de una manera más explícita aún lo que hemos encontrado en Plauto y en Ovidio.

Es en *De officiis* donde Cicerón escribe algunas palabras sobre el agua. *De officiis* es una obra muy relevante por la definición del contexto social, político y cultural de la Roma del período final de la República.

Cicerón propone un modelo de sociedad que mezcla elementos propios de la cultura romana con otros de origen griego y más específicamente estoico. No conocemos exactamente las fuentes de estos elementos, pero esto no tiene por qué afectar negativamente nuestro análisis.

En este contexto, el orador romano habla de *iustitia* y de *beneficentia* en la relación entre los individuos, y también de los deberes asociados a estas dos virtudes. Por lo que afecta al tema de la justicia, existen diferencias entre los deberes que conciernen a las relaciones internacionales.

12. Ovidio, *Metamorfosis*, VI, vv. 349-352: «¿por qué me prohibís el agua? El uso de las aguas es común / la naturaleza no nos ha privado ni del sol ni del aire, / ni de las dulces olas: he llegado a bienes públicos / y aún así, para obtenerlos de vosotros, os los ruego como suplicante».

les y los que existen en el interior de la comunidad; como subraya M. Nussbaum, «the general line he takes is that duties of justice are very strict and require high moral standards of all actors in their conduct across national boundaries. Duties of material aid however, allow much elasticity, and give us a lot of room to prefer the near and the dear» (Nussbaum 2000: 177).

Esta reflexión tiene se encuentra vinculada con el pasaje del libro primero de la obra ciceroniana, y vamos a analizar ahora el porqué: en él, efectivamente, se abordan unos temas relevantes, como la preservación de la sociedad humana y los vínculos de fraternidad entre los seres humanos.

Cicerón cita un refrán —«amicorum esse communia omnia»<sup>13</sup> para explicar que unos bienes que la naturaleza «ad communem hominum usum [...] genuit»,<sup>14</sup> los hombres también los consideran tales, es decir *communes*.

Después del refrán, Cicerón cita también una tragedia, a través de un ejemplo, nos muestra la tipología de bienes que pueden y deben ser considerados «omnium [...] communia hominum».<sup>15</sup> Incluso si no conocemos la tragedia de Ennio, las palabras ciceronianas por sí mismas nos permiten analizar la gestión de las aguas y la función que éstas tienen en la sociedad romana, además de analizar también la manera ciceroniana de hablar de esos deberes recíprocos entre los hombres.

Las palabras del personaje de la tragedia pueden ser consideradas como una sentencia:

homo qui erranti comiter monstrat viam,  
quasi lumen e suo lumine acendat facit.  
Nihilo minus ipsi lucet, cum illi accenderti<sup>16</sup>

Se trata de una sentencia que Cicerón utiliza para explicar cuáles son los deberes que tienen los hombres entre sí, incluso en ausencia de vínculos familiares, de amistad o de conocimiento. El criterio de distinción dentro de las obligaciones que conciernen a la ayuda material y concreta es el mismo ejemplo de una tipología de vínculo existente y consolidado en la sociedad.

Pero Cicerón añade que las cosas que se pueden y se deben dar a cualquiera que las necesite son las que «sine detrimento commodari possit».<sup>17</sup> Cuando el ofrecimiento de algo no perjudica a quien ofrece, esta conducta toma el carácter de una obligación, incluso si la otra persona —la que pide algo— es un desconocido, sin ninguna de clase vínculo, es decir ni consanguíneo ni conciudadano.

Cicerón utiliza los versos de Ennio para expresar el precepto de que es necesario proveer a las necesidades hasta de un extraño, con el solo límite de no ocasionarse ningún daño a uno mismo.

La misma teoría parece encontrarse también en las obras de Panecio, que es la principal fuente de filosofía estoica de Cicerón. En la *societas* humana existen grados diferenciados

13. Cic., *De officiis*, I.51.8: «entre amigos cualquier cosa es en común».

14. *Ibid.*, I.51.4: «los ha creado para el uso común de todos los hombres».

15. *Ibid.*, I.51.8-9: «bienes comunes de todos los hombres».

16. *Ibid.*, I.51.12-14: «el hombre que amablemente enseña el camino a alguien que lo había perdido / actúa como aquel que enciende con su vela otra vela. / La suya no resplandece menos por haber encendido la del otro».

17. *Ibid.*, I.51.15-52.1: «aquello que se puede conceder sin perjuicio, se debe conceder incluso a los desconocidos».



(«gradus autem plures sunt societatis hominum»<sup>18</sup>) y todos están incluidos entre un nivel máximo, más extendido, que se basa en unos principios naturales que tienen su fundamento en la *ratio* y en la *oratio* que «concliat inter se homines coniungitque naturali quidam societate».<sup>19</sup>

De la razón y la palabra derivan las otras virtudes de la sociedad humana que diferencian los hombres de los animales: la *iustitia*, la *aequitas* y la *bonitas*; en este contexto social se encuentran aquellas que Cicerón llama *communias*.

La sociedad de Cicerón, que él llama *vitae communias*, tiene como base la unión de esas virtudes y de los deberes de justicia y generosidad. Hablando de propiedad, el orador romano cita de nuevo el mismo concepto de *communis*: hay bienes que la naturaleza puso a disposición de todos los seres humanos y que, entonces, tienen que ser utilizados *communibus pro communibus*,<sup>20</sup> y otros que son bienes privados, no por causa de la naturaleza sino por otros motivos diferentes: *occupatione, victoria, lege, pactione, conditione, sorte*.<sup>21</sup>

Cicerón no está atacando a la propiedad privada, sino que está realizando una distinción entre las cosas comunes, *res communes*, y las privadas, *res privatae*; una distinción que también existe en el sistema jurídico. El concepto jurídico de *res communes* es muy próximo a la categoría de *communias*: dentro de ambas categorías, jurídica la primera y social la segunda, encontramos por lo menos una tipología de agua.

Cicerón define los *communias* como «*is utilia, qui accipiunt, danti non molesta*»;<sup>22</sup> ofrecer los bienes no perjudica a quienes lo hacen, sino más bien los introducen en un sistema codificado en el que es necesario atenerse a unas normas específicas. Los ejemplos de los *communias* presentados por Cicerón completan las entradas plautinas: «*sunt illa communias: non prohibere aqua profluente, pati ab igne ignem capere, si qui velit, consilium fidele deliberanti dare*».<sup>23</sup>

Tres son los bienes mencionados por Cicerón: el agua, el fuego y el consejo. Vamos a ver su sentido simbólico general para comprender el significado del agua en particular. El fuego es de gran valor por la sociedad y requiere una intervención humana para ser encendido. Por esta razón, inicia la comunicación de los hombres entre sí.

También el consejo, a pesar de no ser un elemento natural, está estrechamente vinculado con las relaciones intersociales y también con la palabra y la razón. En el caso del *consilium*, la gratuidad y la funcionalidad para crear vínculos son más evidentes.

El *consilium* como palabra (y no como cosa) es externo a los circuitos comerciales y es el resultado de la inteligencia y de la reflexión de los hombres; el concepto de lealtad, sobreentendido en el adjetivo *fidele*, confirma una vez más que el contexto del que hablamos es el de la reciprocidad.

El *consilium* es gratuito y a eso se suma la honestidad de la persona que habla; la unión de estos elementos consolida ulteriormente el vínculo entre los dos hombres implicados en el intercambio.

18. *Ibid.*, I.53.1: «muchos son los grados de la sociedad de los hombres».

19. *Ibid.*, I.50.8-10: «conclia a los hombres entre sí y los une en una especie de sociedad natural».

20. *Ibid.*, I.20.8-21.1: «las cosas comunes, que se utilicen como comunes».

21. *Ibid.*, I.21.4.

22. *Ibid.*, I.52.5: «útiles para aquellos que las reciben, y no perjudiciales para aquellos que las dan».

23. *Ibid.*, I.52.2-5: «tales son los *communias*: no prohibir el uso del agua corriente, permitir encender fuego con fuego, ofrecer un consejo a quien duda, si es que lo pide».

Pero los que nos interesa es el agua: Cicerón habla de una agua específica, el *agua profluens*, la que fluye desde el suelo y después en los ríos. Se trata de un bien natural que pertenece a la comunidad, una agua que es precisamente *communis*.

Dos son los elementos centrales en el discurso ciceroniano: por un lado, el concepto de *communis* (presente en las expresiones *communia* y *res communes*) y, por otro lado, la expresión, casi cínica, con la cual Cicerón subraya que nada se pierde al demostrar la generosidad.

Para comprender lo que significa que el agua sea *communis* y sea cual sea el vínculo entre la clasificación social y la jurídica, tenemos que analizar el sentido del adjetivo.

*Communis* es un adjetivo compuesto (*cum-munis*) derivado del área semántica del nombre *munus*; la raíz indoeuropea \**mei-*, que significa «cambiar», se combina aquí con el sufijo *-nes*, con connotaciones sociales.<sup>24</sup> La noción de intercambio sobresale en el uso originario de la palabra *munia*: funciones oficiales, deberes y cargos de los magistrados, el porqué del equilibrio entre las ventajas y los honores que derivan del cargo y las prestaciones recíprocas que justifican los cargos oficiales como intercambios.

*Communis* se refiere al hecho de compartir los cargos, y más exactamente al de compartir *munia*.<sup>25</sup> El sentido más antiguo del adjetivo no está atestado, así que *communis* significa solo común (Ernout 1979) pero es en el ámbito de los *munia* y del intercambio donde se explica ese sentido, porque el intercambio y el sistema de la compensación dentro de un círculo delimitado crean una comunidad, un conjunto de hombres unidos por ese vínculo de reciprocidad.<sup>26</sup>

La pertenencia a una *communitas*, sobreentendida en las comedias plautinas, está formulada aquí de manera explícita. A las relaciones dentro de la comunidad está también ligada la otra parte de la reflexión ciceroniana: por qué la condisión de los *communia* crea vínculos «sin coste». Cicerón subraya que la generosidad a la hora de ofrecer y compartir los bienes *communes* no afecta la posibilidad de ser liberales con los seres queridos, porque —como es evidente en el caso del *agua profluens*—, es la naturaleza misma la que los ofrece. Como se da con el fuego, transmitir la luz de una llama no disminuye la intensidad que le es propia.

Compartiendo bienes se construye la trama del tejido social; compartir el *agua profluens*, el agua que fluye, es un deber que, en un contexto más general, conecta y ayuda a construir la comunidad.

Como Cicerón en el contexto literario, Marciano, en el contexto jurídico, define también el agua como algo *communis*. En la parte del Digesto sobre la distinción de las cosas, encontramos la definición de *res communis* propuesta por el jurista Marciano; el testimonio es objeto de diferentes opiniones por parte de los estudiosos del derecho romano.

Efectivamente, el testimonio de Marciano plantea problemas de interpretación, porque no existen otras atestaciones en la literatura jurídica.

Sin embargo, esas palabras siguen resultando muy interesantes; sobre la base de la ley natural Marciano define unas cosas como «*omnium communia*», comunes para todos: «*naturali iure omnium communia sunt illa: aer, aqua profluens et mare*»<sup>27</sup>

24. Cfr. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 71.

25. *Ibid.*, p. 71.

26. *Ibid.*, p. 71.

27. Marciano *§ inst.* D.1.8.2. pr. «por el derecho natural, éstos son comunes entre todos: el aire, el agua que fluye y el mar»

Las palabras de Marciano ofrecen un motivo de reflexión: aunque sea un testimonio aislado, el jurista habla del agua exactamente como el *orator*; y esto puede confirmar de alguna manera la importancia otorgada a ese bien en el imaginario colectivo de los romanos. Pero, antes de hablar específicamente de las palabras de Marciano, tenemos que delinear de forma general la distinción jurídica clásica entre las cosas, las *res*, en el derecho romano.

El capítulo del Digesto sobre las *res* se encuentra en la octava parte del libro primero y empieza con la reflexión jurídica de Gayo, desde las *Institutiones*: «Summa rerum divisio in duos articulos deducitur:<sup>28</sup> nam aliae sunt divini iuris, aliae humani».<sup>29</sup>

Las cosas que forman parte del derecho divino no entran en nuestro análisis, pero aquellas que Gayo incluye en la categoría del derecho humano (*humani iuris*) sí, porque éstas se diferencian entre cosas públicas y privadas. La distinción entre cosas públicas y privadas tiene un relación evidente con la existente entre las cosas *in patrimonio* y las *extra patrimonium*, que efectivamente se encuentra en el pasaje inicial de las *Institutiones*.

La distinción entre *res publicae* y *res privatae*, y la relación con la otra distinción, entre *res in patrimonio* y *res extra patrimonium*, ha sido objeto de análisis y parece que tanto Gayo como el jurista superpusieron las palabras de un viejo manual de derecho, que era la fuente de inspiración de Gayo: las *res privatae* se identifican con las cosas *in patrimonio* o *in commercio*, y las *res publicae* con las *extra patrimonium* o *extra commercium*, al igual que las cosas que pertenecen al derecho divino.

La distinción entre *res in commercium* y *extra commercium* se encuentra todavía en el Digesto, pero en la reflexión de otro jurista, Marciano, se sugiere a través de una distinción diferente, que se encuentra justo después de la de Gayo, en el mismo pasaje del Digesto y que hace referencia a la existencia de una tipología de cosas que nos interesan mucho en el contexto del estudio del agua.

Marciano refuerza la idea de que en la jurisprudencia romana existan cosas comunes introduciendo la noción de *res quaedam naturali iure communia sunt omnium*; concisamente, *res communes*.

Para nuestro estudio existen dos aspectos sugerentes: el primero, lo que Marciano incluye en este repertorio de cosas comunes, y el segundo, como esta nueva definición se relaciona con otras definiciones jurídicas y con los testimonios literarios.

Marciano llama comunes «*aer et aqua profluens et mare et per hoc litora maris*»<sup>30</sup>. Entre ellos obviamente es el agua que fluye la que nos interesa. También existe para los demás juristas el agua que fluye, pero ellos la incluyen entre las cosas públicas porque no usan la categoría de cosas comunes; la diferencia parece bastante delicada, porque las palabras de Marciano amplían las categorías jurídicas.

Al mismo tiempo, como en las *Institutiones*, Marciano cita también la categoría de las cosas públicas que falta en el pasaje del Digesto, podemos decir con un célebre romanista, Giuseppe Grosso, que Marciano incluía en su lista también las *res publicae* y que el olvido en el Digesto fue una distracción accidental; esto significa que, cuando Marciano considera el agua

28. *Diducitur* en Gayo.

29. Digesto, 1.8.1 pr.: «La suma división de las cosas se articula en dos partes: en efecto, algunas hacen referencia al derecho divino, y otras al humano».

30. (D. 1.8.2 pr.-1) «el aire, el agua que fluye y el mar y las ripas del mar»

que fluye, el *aqua profluens*, como una *res communis*, está marcando una diferencia con los otros juristas, que hablan sólo de cosas públicas. Tal vez sea una manera de atribuir a esta tipología de agua unas peculiaridades.

Llegamos así a la segunda cuestión: ¿cuáles son los nexos entre literatura y jurisprudencia en este contexto? ¿Existe una relación de influencia entre Cicerón y Marciano?

Muchos reputados juristas piensan que la obra de Marciano fue totalmente influida por las teorías filosóficas y literarias, y lo consideran más un filósofo que un jurista. Así, la doctrina romanística clásica fue siempre bastante crítica con él y con sus opiniones en el campo de la jurisprudencia.

Una buena razón para que sea considerado así se encuentra en estas palabras sobre las cosas comunes: «*res quaedam naturali iure communia sunt omnium aer et aqua profluens et mare et per hoc litora maris*». Como se puede ver, estas palabras son muy cercanas a las de Cicerón que hemos encontrado antes: «*sunt illa communia: non prohibere aqua profluente, pati ab igne ignem capere, si qui velit, consilium fidele deliberanti dare*».<sup>31</sup> Sobre todo por la presencia del agua *profluens*.

Pero esta necesidad que Marciano demuestra de hacer una distinción entre cosas públicas y comunes —puesto que las primeras no son más que aquellas que pertenecen al pueblo— y unas consideraciones de índole más práctica, nos pueden llevar a otras reflexiones, como las de Di Giovanni, un estudioso del derecho romano que ha profundizado en el personaje de Marciano.

Di Giovanni propone que la nueva categoría de las cosas comunes es una consecuencia de unas transformaciones económicas y sociales<sup>32</sup> y considera la tesis de la influencia literaria como reduccionista,<sup>33</sup> aunque sepamos con seguridad que Marciano estaba interesado por la filosofía y era un lector de Cicerón.

Pero individualiza unas motivaciones prácticas y considera la obra de Marciano, aunque atípica como obra jurídica, coherente con una tendencia pragmática típica de la jurisprudencia de ésta época, la época de lo Severos, consecuencia también de los cambios en la situación social latina.

Pero lo que más nos interesa es que el mismo concepto de agua que fluye sea algo tan común en el interior de la sociedad que lo hayamos encontrado como teoría social, como ejemplo de conducta para los ciudadanos en la literatura, desde Plauto hasta Cicerón, y llegue hasta a una concepción jurídica, pasando por el mismo Cicerón, y finalmente pasa de ser un deber social a una idea jurídica que va a producir más fácilmente resultados efectivos en la sociedad.

El hecho de ofrecer el agua, de ser un deber social pero individual, en las palabras de Marciano se transforma en un deber, todavía social pero comunitario. El agua que fluye no se puede prohibir porque es algo que los extranjeros también comparten, por no exponerse a ser transformados en ranas, porque se encuentra entre los *communia*. Su ofrecimiento no

31. CICERÓN, *De officiis*, 1,52.2-5: «tales son los *communia*: no prohibir el uso del agua corriente, permitir de encender fuego con fuego, ofrecer un consejo a quien duda, si es que lo pide».

32. Cfr. DE GIOVANNI, L. (1989: 6).

33. Cfr. DE GIOVANNI, L. (1989: 35).



produce ningún daño porque es un bien natural y, al final, porque también el derecho, por lo menos en la teoría de Marciano, la incluye entre las cosas comunes.

## Bibliografía

- AMPOLO, Carmine (1989). *Il pane quotidiano delle città antiche fra economia e antropologia*. En LONGO, Oddone, *Homo Edens, Atti del convegno - Verona aprile 1988*, Milán, Diapress.
- BENVENISTE, Emile (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Les éditions de Minuit
- BÖMER, FRANZ (1969). *Metamorphosen 1. Buch 1-3*, Heidelberg, Winter
- BRILL'S NEW PAULY (2006). *Encyclopaedia of the Ancient World* (H. Cancik, H.Schneider, M. Landfester, C. F.Salazar), Leiden-Boston, Brill
- DE GIOVANNI, LUCIO (1989). *Giuristi severiani Elio Marciano*, Nápoles, D'Auria
- DYCK, Andrew R. (1996). *A commentary on Cicero, De Officiis*, Michigan., The University of Michigan Press
- ERNOUT, Alfred y MEILLET, Alfred (1979). *Dictionnaire etymologique de la langue latine: histoire des mots*, París, Klincksieck
- MALISSARD, Alain (2002). *Les Romains et l'eau*, París, Les Belles Lettres
- MAY, James M. (2002). *Brill's Companion to Cicero*, Boston, Brill.
- NUSSEBAUM, Martha (2000). «Symposium on Cosmopolitanism Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's problematic legacy», *Journal of Political Philosophy*, 8, 2, Malden, pp.176-20, Balckwell publ.



