



*DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES*  
*UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR*

Tesina de Licenciatura en Letras

La noción de ‘destino’ en *Somnium Scipionis* y en *De fato* de Cicerón: análisis de sus  
vínculos intertextuales.

Jorge Pablo LO PRESTI

BAHÍA BLANCA

ARGENTINA

2023



## PREFACIO

Esta Tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciado en Letras de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Jorge Pablo Lo Presti, en la orientación Estudios Clásicos Grecolatinos, bajo la dirección de la Dra. María Luisa La Fico Guzzo y la codirección de la Dra. Gabriela Andrea Marrón.

## AGRADECIMIENTOS Y DEDICATORIA

Esta tesina se realizó gracias a la dirección de la Dra. María Luisa La Fico Guzzo, en el marco del proyecto de investigación (PGI UNS Código 24/I 271) titulado “*Dictis non Armis*: El héroe a través de sus palabras. Configuraciones de la retórica heroica en la Épica Latina” dirigido por la Dra. La Fico Guzzo hasta diciembre de 2022 y, luego de su jubilación, por la Dra. Gabriela Andrea Marrón.

Deseo expresar mi profundo agradecimiento a todas aquellas personas que brindaron su ayuda y conocimientos de diversas maneras tanto en la elaboración de la tesina como durante mi trayectoria en la Universidad. En primer lugar, a mi directora de tesina, Dra. María Luisa La Fico Guzzo, por su constante acompañamiento, su paciencia y gran sabiduría en temas literarios, filosóficos, retóricos y lingüísticos sobre la literatura grecolatina, que fue la piedra angular en la realización de este proyecto de investigación. De igual forma, quiero agradecer el apoyo constante, los conocimientos y la generosidad de mi codirectora, Dra. Gabriela Marrón, durante todos estos años de trabajo. Asimismo, destaco la guía y la asistencia del Área de Estudios Clásicos Grecolatinos, especialmente de la Dra. Lidia Gambón, la Dra. Ana Clara Sisul, el Dr. Juan Manuel Danza, el Dr. Emilio Zaina y la Dra. Gabriela Monti. También recalco la ayuda del Lic. Juan Speroni y del Lic. Alejandro Fernández, profesores de la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua, quienes me guiaron, como la luz de un faro, en el fascinante mundo de la filosofía.

Expreso mi gratitud hacia la Universidad Nacional del Sur, por haberme brindado la posibilidad de una educación pública y gratuita, y por concederme momentos inolvidables con personas encantadoras: Lilia Muñoz Mendoza, Federico Vidart, Ailén Poujol, Facundo Passarella, Luciana Pezzutti, Pamela Ferreyra, Vanesa Ruggieri, Rocío Medina y Nancy Leonor Osorio.

Y de una manera muy especial, doy gracias a mis padres, Ana María Sarmientos y José Carmelo Lo Presti, por el amor, el cariño, el cuidado, la educación, los valores y el constante sacrificio para que pueda realizar mis estudios. A ellos está dedicada esta tesina.

## ÍNDICE

Prefacio.....	2
Agradecimientos y dedicatoria .....	3
1. Introducción.....	5
1.1. Presentación del tema, planteo de la hipótesis y delimitación de los objetivos ....	5
1.2. Marco teórico.....	8
1.3. Marco metodológico.....	12
1.4. Estado de la cuestión .....	15
2. Desarrollo .....	18
2.1. La noción de destino en <i>Somnium Scipionis</i> de Cicerón .....	18
2.2. La noción de destino en <i>De fato</i> de Cicerón.....	26
2.3. Los vínculos intertextuales entre <i>Somnium Scipionis</i> y <i>De fato</i> .....	39
3. Conclusión.....	50
Bibliografía.....	52

## 1. INTRODUCCIÓN

### 1.1. PRESENTACIÓN DEL TEMA, PLANTEO DE LA HIPÓTESIS Y DELIMITACIÓN DE LOS OBJETIVOS

El concepto de ‘destino’ es un tópico que atraviesa las diversas manifestaciones culturales desde los orígenes de los tiempos. Este tema surge en el seno de cada particular concepción cosmológica y se nutre, posteriormente, de la mitología, de la filosofía y de la literatura de las diversas culturas a lo largo de las distintas épocas. En lo que respecta a la cultura grecolatina<sup>1</sup>, el término ‘destino’ (εἰμαρμένη o *fatum*) posee una doble etimología. Por un lado, el verbo griego εἶπω o la forma supina del verbo latino *for*<sup>2</sup>, *fari*, significan ‘decir’, ‘vaticinar’ y están vinculados al mandato de los dioses (el destino expresaría ‘lo dicho o dictaminado’ por las divinidades). Por otro lado, a partir del término εἰμαρμένη<sup>3</sup>, se deriva la palabra εἰρμός que significa ‘serie’ o ‘cadena’, es decir que se establece una vinculación semántica con el ámbito de la naturaleza y de las causas y efectos (el destino sería, en este caso, una cadena o sucesión de causas naturales). Esta doble etimología se verifica en la literatura grecolatina, donde cada texto se va a decantar por un sentido u otro del término. Por ejemplo, en la épica didáctica griega, Hesíodo adopta el primero, al presentar a las *Moiras*, como las encargadas de hilar el destino de los hombres. Del mismo modo, la literatura latina, que se nutre del bagaje de la literatura helénica y de su propia época arcaica, manifiesta principalmente que los éxitos y fracasos en la vida romana dependen de la voluntad y de la acción de los dioses. A partir de este primer sentido del concepto de destino, los romanos consideran esencial el arte de la adivinación y, sobre todo, la intervención de los oráculos, vates y arúspices que pueden interpretar aquellos designios divinos.

En base a esto, las distintas escuelas filosóficas (principalmente el estoicismo, el epicureísmo y el academicismo) intentan definir el concepto de destino y, en ese proceso, se posicionan en relación con los temas del fatalismo (o determinismo) y del libre albedrío. En este marco, Cicerón escribe una trilogía de tratados filosóficos en el 45 a.C. (*De natura deorum*, *De divinatione* y *De fato*) donde aborda la problemática del destino

---

<sup>1</sup> Cappelletti (1964: 11-31) describe la evolución del término desde su concepción mítica (destino como voluntad) hasta su acepción más ligada a la física (destino como cadena) a partir del surgimiento y desarrollo de la filosofía.

<sup>2</sup> Cfr. *OLD* s. v. *fatum*.

<sup>3</sup> Cfr. *OCD* s. v. *fate*.

desde las distintas posiciones asumidas por las principales escuelas filosóficas más relevantes e influyentes en su época y plantea, a través de una estructura dialógica, las mutuas refutaciones y su posición personal. A este respecto, el *De fato* no tiene el desarrollo y la sistematización de las otras dos obras de la trilogía, debido a la inestabilidad política en la que estaba sumergida la propia vida de Cicerón<sup>4</sup>. Además, el texto posee lagunas y tiene un estilo de escritura laberíntico y reiterativo, que dificulta su lectura y la clara identificación de su pensamiento. Por esta razón, como menciona Guillén (1979: 218-219), esta obra ha sido criticada por presentar un cúmulo de inconsecuencias, repeticiones y digresiones que tienden a oscurecer y confundir el desarrollo del tema tratado. No obstante, Cicerón aborda previamente el tópico del destino en *De re publica* (51 a.C.), más específicamente en el fragmento del libro sexto titulado *Somnium Scipionis* (*De re publica* 6. 9-12). Este episodio tiene un formato de narración y diálogo con personalidades históricas convertidas en personajes ficticios (como los diálogos de Platón) y, por las características de su estilo, se vincula con y se enmarca dentro del género literario de la épica. Del entramado literario del *Somnium Scipionis* surgen ideas y elementos germinales en torno al concepto de destino que, como demostraremos, se desarrollarán posteriormente en *De fato*. La ausencia de estudios que analicen específicamente la vinculación intertextual entre estas dos obras, tanto en lo que respecta al proceso de configuración del concepto de destino ciceroniano, como a su notable complejidad y polifacetismo, ha despertado el interés canalizado en esta investigación. Consideramos que el singular vínculo entre estas obras<sup>5</sup> brinda interesantes claves para rastrear relaciones y acercamientos en torno al concepto de destino, permitiendo complementar y enriquecer el sentido y pensamiento ciceroniano, e induciendo a su relectura y a su resignificación.

---

<sup>4</sup> Escobar (1999: 273) expresa que el tratado fue elaborado durante los meses de mayo y junio del año 44 a.C. cuando Roma enfrentaba una inestabilidad política debido al asesinato del César.

<sup>5</sup> Asimismo, el propio Cicerón manifiesta la relación directa entre *De re publica* (que contiene el episodio del *Somnium Scipionis*) y *De fato* (que se inserta en la trilogía de *De natura deorum* y *De divinatione*) en lo que respecta al tratamiento de la cuestión de la divinidad como objeto de estudio filosófico: "... acabé mis tres libros *Sobre la naturaleza de los dioses*, en los que se contiene una exposición de conjunto sobre ese tema. Para que esta exposición estuviese completa y plenamente acabada nos pusimos a escribir estos libros *Sobre la adivinación*. Si a ellos añadiésemos (...) un tratado *Sobre el destino*, se habría realizado una contribución lo suficientemente amplia acerca de toda esa cuestión. Pues bien, hay que añadir a estos libros los seis que escribimos *Sobre el Estado*, precisamente cuando dirigamos el timón del Estado: es un tema importante y específicamente filosófico, tratado con gran profusión por Platón, por Aristóteles, por Teofrasto y por toda la familia de los peripatéticos." (Cic. *Div.* 2: 3). La traducción de este fragmento ha sido extraída de la edición de Escobar (1999b).

En la presente tesina, por lo tanto, se plantea la hipótesis de que en el *Somnium Scipionis* de Cicerón se pueden encontrar literariamente plasmados elementos y aspectos en torno al tema del destino, que luego el autor desarrollará en su obra filosófica *De fato*. Las concepciones que se encuentran presentes en la primera obra resultan fundamentales para complementar y enriquecer el sentido del segundo texto, tanto en la especificidad de la definición del concepto de ‘destino’, como en la visualización de la complejidad del encuentro entre las posturas de las diversas corrientes filosóficas, aspecto que atraviesa ambas obras y todo el pensamiento ciceroniano.

Para la demostración de la hipótesis, proponemos los siguientes objetivos específicos en nuestra tarea investigativa:

-describir los principales elementos a considerar y los aspectos significativos en torno a la configuración del tema del destino en fragmentos seleccionados de *Somnium Scipionis* y *De Fato* de Cicerón;

-reconstruir las vinculaciones que establecen ambos textos con el tema del destino, desde la singularidad de sus particulares perspectivas genéricas: la épica en *Somnium Scipionis* y el ensayo o tratado filosófico en *De fato*;

-identificar las relaciones intertextuales presentes entre ambos textos ciceronianos en cuanto al tratamiento del tema del destino: coincidencias y divergencias; acercamientos y distanciamientos; similitudes y diferencias; y

-analizar el modo en que esas relaciones intertextuales posibilitan una complementación y un enriquecimiento en la configuración ciceroniana del tema del destino, permitiendo al lector una mayor amplitud en la comprensión de la perspectiva compleja, ecléctica y polifacética del pensamiento del autor.

En función de los objetivos específicos, el objetivo general del presente trabajo es contribuir al conocimiento teórico-crítico en torno al tema del destino en la cultura antigua grecolatina (específicamente en el ámbito de los textos filosóficos y literarios); así como también determinar el lugar que ocupa el concepto en las diversas manifestaciones literarias y corrientes filosóficas de tradición clásica.

## 1.2. MARCO TEÓRICO

La fundamentación teórica de nuestra investigación, dedicada al análisis del tema del destino en dos textos ciceronianos, ha sido configurada a partir de saberes que provienen de diversas disciplinas. En principio, se encuadra en el marco de la Filología interpretativa<sup>6</sup>, cuya premisa es otorgar preponderancia al estudio del texto en su lengua original, con la finalidad de efectuar una interpretación precisa y coherente. La elección de este marco determinará el método empleado a la hora de abordar las obras, ya que la Filología interpretativa requiere partir de un análisis integral y exhaustivo de todos los niveles textuales (morfológico, sintáctico y léxico) para avanzar sobre el nivel semántico, brindando una interpretación consistente de los textos analizados.

Simultáneamente, el análisis de las dos obras ciceronianas seleccionadas se focalizará en la consideración del procedimiento compositivo de *imitatio / aemulatio* como constituyente esencial de la tradición literaria grecolatina, por el que cada nueva creación retoma, imita, enfrenta (en una relación agonística) e intenta superar a textos precedentes<sup>7</sup>. En este caso particular, al tratarse de dos obras del mismo autor, se analizarán sus mutuas interrelaciones textuales como reflejo, tanto de la coherencia interna del pensamiento del autor, como de su complejidad y multiplicidad de matices. A la vez, consideramos que el análisis que se despliega en esta tesina puede encuadrarse dentro del ámbito de los estudios ‘intertextuales’, debido a que cada uno de los dos textos abordados está ubicado en un marco genérico diverso (*Somnium Scipionis* se encuadra principalmente dentro de la épica, por sus características narrativas, la inclusión de diálogos, la representación literaria de sus personajes históricos y el empleo del recurso literario del sueño, entre otros múltiples elementos estilísticos propios de este género, mientras que *De fato* es un tratado filosófico encuadrado en una estructura dialógica). Estas características les aportan perspectivas singulares y diferenciadas en el tratamiento

---

<sup>6</sup> Edmunds (2001:1-2) describe dos modelos de aproximación al texto clásico: un modelo filológico tradicional: “On the philological model, *text* means ‘the wording adopted by an editor as (in his opinion) most nearly representing the author’s original work’ (...) Along with discussion of the meanings of words, grammatical phenomena, metrics, realia, and so forth, commentators identify the intertextual elements of texts...” (Edmunds, 2001: 1-2) y un modelo interpretativo: “On the interpretative model, the text is something that has meaning that is to be understood. The text has boundaries that are not only material (the blank spaces that set off the printed lines) but aesthetic (structural, formal) and intellectually intelligible (significant, meaningful)” (Edmunds, 2001: 2). Los dos modelos se fusionan en la denominación ‘Filología interpretativa’.

<sup>7</sup> Thill conceptualiza y desarrolla el fenómeno de la *imitatio* en Roma: “...le trait caractéristique de la forme poétique chez les Latins (...) est l’imitation, pratiquée à la manière antique, c’est-à-dire l’ *ἀγών* ou lutte pour la beauté.” (Thill, 1979:20).

del tema del destino, por lo cual no los consideraremos como una unidad textual (en ese caso el análisis debería ser ‘intratextual’), sino como dos textos diferentes del mismo autor, que abordan un mismo tema desde posiciones genéricas diversas, permitiendo una complementación y enriquecimiento mutuos<sup>8</sup>.

Este particular abordaje investigativo se desarrollará a partir de las herramientas que aportan las teorías de la intertextualidad formuladas por Kristeva (1967)<sup>9</sup> y Genette (1989)<sup>10</sup>, pero adoptando como marco de referencia específico las propuestas teóricas de Fowler (2000: 135) y otros especialistas en estudios clásicos, cuyas indagaciones aplicaron y adaptaron las teorías a la singularidad del ámbito de las obras de la cultura clásica grecolatina (cfr. Conte 1986, Fowler & Fowler 1993, Fowler 1997, Wills 1997, Hinds 1998 y Edmunds 2001).

La perspectiva de análisis propuesta por Conte (1986) resulta un antecedente particularmente valioso para las investigaciones sobre la intertextualidad en los estudios clásicos, ya que combina de manera original el estructuralismo (focalizándose en el abordaje de los aspectos sincrónicos de la interrelación literaria) con la estilística tradicional y con el análisis filológico, por lo que su método tiene que ver con una reorientación de los objetivos de la filología clásica<sup>11</sup>. Por su parte, la perspectiva de Hinds (1998) intenta ubicarse en una posición intermedia, entre la figura del autor y del lector, con la finalidad de alejarse de dos posiciones extremas o fundamentalistas: la primera, que se orienta hacia la inalcanzable finalidad de reconstruir de manera completa la intención del autor, y la segunda, que expulsa totalmente al autor del análisis intertextual debido a la imposibilidad de recuperar fehacientemente su intencionalidad original. A su vez, los estudios de Fowler (2000) abordan la intertextualidad en obras

---

<sup>8</sup> Manuwald (2018: 409) define con claridad los límites entre una perspectiva ‘intratextual’ y una perspectiva ‘intertextual’ de análisis, cuando se abordan obras del mismo autor. Él señala que en el primer caso las obras se analizan como parte de una unidad textual y sus vínculos se consideran como ‘internos’ (en el capítulo referenciado Manuwald anuncia que va a analizar ‘intratextualmente’ los discursos de Cicerón considerándolos una unidad textual). Pero aclara que, si se analizan las obras de un mismo autor en tanto textos diferentes y, por lo tanto, sus vínculos se consideran como ‘vínculos externos’, la perspectiva de análisis en este último caso se enmarca dentro de lo que se denomina ‘análisis intertextual’. Sobre las fronteras entre ‘intratextualidad’ e ‘intertextualidad’ en los estudios clásicos grecolatinos, cfr. Sharrock – Morales (2000); Edmunds (2004); Harrison – Frangoulidis – Papanghelis (2018).

<sup>9</sup> La autora define el concepto de intertextualidad de la siguiente manera: “...todo texto se construye como mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto. En el lugar de la noción de intersubjetividad se instala la de intertextualidad, y el lenguaje poético se lee, por lo menos, como doble” (Kristeva, 1967: 3).

<sup>10</sup> Genette define la intertextualidad “...como una relación de co-presencia entre dos o más textos, es decir, eidéticamente y frecuentemente, como la presencia efectiva de un texto en otro.” (Genette, 1989: 10).

<sup>11</sup> Cfr. el prólogo de Segal al libro de Conte (1986: 8-9) y Carmignani (2011: 42).

pertenecientes a la antigüedad grecolatina desde una perspectiva estructuralista<sup>12</sup>, es decir, ubican al texto en el centro del análisis, pero también en el marco de un sistema textual:

The textual system exists before any text, and texts are born always already situated within that system (...) Just as no person can escape her or his historical situatedness, so no text can exist except against the matrix of possibilities created by those pre-existing texts. (1997: 17).

A partir de este sistema de textos, el autor expresa el carácter múltiple de los procesos intertextuales. De esta forma, las obras anteriores dejan huellas (*traces*) en los textos posteriores (Fowler, 1997: 16), y esos rastros se encuentran, entre las obras, en una correspondencia de similitud (*resemblance*) o de diferencia (*difference*) (Fowler, 1997: 18). Pero, por otro lado, el autor también considera que el fenómeno de la intertextualidad no se ubica en ese sistema textual precedente, sino en el lector que tiene incluso la capacidad de invertir el sentido cronológico de las posibles relaciones intertextuales. De este modo, la lectura de un autor posterior puede modificar la interpretación de su predecesor. Sobre este punto, la perspectiva de Fowler se vincula con los aportes de Edmunds (2001)<sup>13</sup>, quien realiza un análisis integral sobre la intertextualidad atendiendo a los distintos críticos que problematizan el enfoque del fenómeno desde distintas perspectivas, como la del autor, la del texto o la del lector.

La revisión metodológica desarrollada en el campo disciplinar de los estudios clásicos por estos autores permitió redefinir lo que durante años se entendió como el relevamiento de fuentes (o procedimientos de *imitatio*, *aemulatio* y *retractatio*) y luego se definió como el rastreo de las ‘influencias’ de un autor en otro (cfr. Juvan 2008: 49-69; y, fundamentalmente, Carmignani, 2011: 17-83). Por lo tanto, recurrir a estos estudios nos resultará útil, en términos instrumentales, para triangular de manera equilibrada los elementos centrales de cualquier lectura crítica (autor-obra-lectores), y analizar las correspondencias intertextuales existentes entre las dos obras de Cicerón seleccionadas, a

---

<sup>12</sup> Si bien prioriza un análisis estructuralista, Fowler considera la figura del lector como creador de sentidos y significados desde la perspectiva de la estética de la recepción: “Intertextuality, like all aspects of literary reception, is ultimately located in reading practice, not in a textual system: meaning is realized at the point of reception, and what counts as an intertext and what one does with it depends on the reader.” (1997: 24).

<sup>13</sup> Edmunds denomina ‘*Retroactive Intertextuality*’ a la reciprocidad intertextual entre T<sub>1</sub> y T<sub>2</sub>: “This notion of precursor is rarely encountered in scholarship on Roman poetry, which keeps intertextuality in a one-way relation of later T<sub>1</sub> to earlier T<sub>2</sub> (T<sub>1</sub> quotes T<sub>2</sub>). But this relation is reversible.” (Edmunds, 2001: 160).

fin de interpretar la presencia de aquellos usos marcados que resulten relevantes para iluminar el tema analizado.

En lo que respecta al abordaje de las obras ciceronianas en general, los estudios más relevantes pueden agruparse de acuerdo a tres perspectivas de análisis principales<sup>14</sup>: las investigaciones en torno al ámbito de la política, tales como las de Mommsen (1955) y Grimal (1984); los trabajos que focalizan en la consideración de la retórica ciceroniana tales, como los de Fontán (1974) y Garavelli (1986); y los análisis sobre aspectos literarios, filosóficos y juristas, tales como los de Valbuena (1955), Sabine (1965), Elorduy (1972), Rawson (1973) y Benardete (1987).

Al orientarnos hacia el análisis de la concepción del destino en un autor como Cicerón, que se nutrió de las corrientes filosóficas de su tiempo, resultarán auxiliares para nuestro marco teórico las investigaciones relacionadas con la doctrina pitagórica (Guthrie 1984, Gorman 1988, Cordero 2008), platónica (Reale 2001) y aristotélica (Reale 1985, Guthrie 1993), con las escuelas filosóficas helenísticas –tales como la estoica, la epicúrea y la escéptica– y con el fenómeno de su introducción y adaptación en el contexto romano, como por ejemplo, los estudios de Brun (1959), Gual (1981), Farrington (1983), Lledó (1984), Long (1984), Gual e Ímaz (1986), y Daraki y Romeyer-Dherbey (2000). También serán pertinentes los estudios sobre la filosofía de Cicerón, en particular los de Levi (1969), Powell (1995), Levy (2010), Gómez Espíndola (2013) y Mas (2015).

---

<sup>14</sup> Cfr. Farias P. (2007).

### 1.3. MARCO METODOLÓGICO

El inicio de la tarea investigativa desarrollada en la presente tesina de Licenciatura en Letras ha consistido en la selección y delimitación del tema. Al haber abordado la lectura de parte del corpus ciceroniano en algunas materias y seminarios durante la carrera de grado, se evidenció la relevancia de aquellas obras cuyos temas presentaban un vínculo notable con diversas ramas de la filosofía, tales como la ética, la política, la lógica y la metafísica. Al profundizar la lectura de este particular conjunto de textos se pudo advertir el innegable interés de Cicerón por la indagación de determinadas problemáticas filosóficas, por las diversas perspectivas de tratamiento que estos temas habían recibido por parte de las escuelas filosóficas griegas, especialmente en la etapa helenística, y por la recepción de estas problemáticas en el mundo romano. También fue posible percibir que la tarea que Cicerón se proponía frente a la complejidad de este marco temático era la de confrontar esas diversas posiciones exponiendo sus coincidencias y divergencias y, simultáneamente, explicitar su opinión personal en sus diversos matices.

El siguiente paso en el camino de la configuración del tema de esta tesina consistió en seleccionar uno de los temas filosóficos abordados por Cicerón: el destino; decisión que restringió el enfoque a una trilogía que lo analiza de manera más directa: *De natura deorum*, *De divinatione* y *De fato*. Una etapa decisiva para el recorte definitivo del tema de investigación fue el interés despertado por la lectura y traducción del famoso episodio de la obra *De re publica* conocido como *Somnium Scipionis*. Este singular texto, incluido en un tratado dedicado especialmente al tema político, logró independencia y trascendió su época, por sus peculiares características que funden historia, ficción, filosofía, religión y una perfección estética y literaria notable. Se consideró especialmente la presencia del tema del destino en este texto y su particular plasmación literaria. Dado que esta es una tesina de Licenciatura en Letras, el tema de la misma se terminó de configurar con la decisión de analizar el tratamiento del destino en estos dos textos ciceronianos: *Somnium Scipionis* y *De fato*, con la intención de explicitar y confrontar los diversos matices y perspectivas de abordaje de ese tema en un texto de ficción literaria y en otro de debate filosófico, confrontando de ese modo las singularidades y a la vez identificando las coincidencias y divergencias de ambos enfoques genéricos y su mutua complementación y enriquecimiento.

Una vez delimitado el tema, el siguiente paso ha sido la selección de aquellos fragmentos de las dos obras de Cicerón elegidas (*Somnium Scipionis* y *De fato*) en donde se observa una vinculación en torno al tratamiento del tema del destino.

A continuación, el trabajo priorizó la traducción de los fragmentos de las dos obras ciceronianas mencionadas que resultan relevantes para el desarrollo del tema. El método empleado exige prestar particular atención al uso del léxico, de los sintagmas y de las distintas configuraciones discursivas en su lengua original; por lo tanto, se sustenta, formalmente y según los procedimientos inherentes a la filología interpretativa, en el cotejo de las mejores ediciones textuales (Teubner, Oxford, Belles Lettres), la lectura de los comentarios críticos más relevantes (Mai 1848, Yon 1933, Magariños 1943, Giomini 1975, Bréguet 1980, D'Ors 1991, Zanoni 1993, Escobar 1999, Caldini 2002 y Powell 2006), y la consulta de distintos diccionarios, concordancias, índices y léxicos (Breslin 1961, Watkins 1990, Wenzel 1990, Ziolkowski 2005). Asimismo, se ha recurrido a distintas herramientas auxiliares, tales como el *Oxford Latin Dictionary*, el *Thesaurus Linguae Latinae*, el *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine* (Ernout & Meillet 2001), el *Lexicon of Ancient Latin Etymologies* (Maltby 2001), el *Diccionario de Mitología Griega y Romana* (Grimal 1998), la *Syntaxe Latine* (Ernout & Thomas 1964), la *Introducción a la sintaxis estructural del latín* (Rubio 1988), y la *Sintaxis Latina* (Valentí Fiol, 1984), entre otras.

Por otra parte, considerando las serias limitaciones que conlleva estudiar un texto en su pura inmanencia (y sabiendo que la literatura latina es la primera literatura occidental 'de imitación'), nos hemos remitido al contexto de producción de las dos obras ciceronianas mencionadas, tanto histórico como filosófico y literario. Con este objetivo, nos hemos valido de los principales manuales de literatura latina: Bickel (1982), Kenney y Clausen (1982), Bieler (1992), Von Albrech (1997), así como de estudios particulares referidos a la obra de Cicerón: Ziegler (1931), Boyancé (1942), Lepore (1954), Ruch (1958), Bayer (1963), Büchner (1964), Grilli (1971), Rawson (1972), Brunt (1976), Cancelli (1979), Grimal (1984), Sharples (1991), Ioppolo (1998), entre otros.

La selección de los fragmentos que constituyen nuestro objeto de análisis está enmarcada en el conjunto de discusiones filosóficas en torno a la problemática acerca de la existencia del destino y de la posibilidad de la libertad humana, cuestión que Cicerón retoma y analiza en sus escritos, posicionándose entre las diversas perspectivas. Debido a esto, se han considerado los conceptos de las escuelas helenísticas (estoica, epicúrea y neoacadémica) que Cicerón alude y discute: por ejemplo, la teoría epicúrea del *clinamen*,

los conceptos de *argos logos*, *causa efficiens* y *causa fortuita* en los estoicos (Crisipo) y los conceptos de ‘causa externa / antecedente’ y ‘causa interna / voluntad’ en los neoacadémicos (Carnéades), entre otros. Para definir y contextualizar estos conceptos nos hemos valido de los estudios teórico-críticos referidos al campo de la filosofía en la obra de Cicerón (Henry 1927, Cappelletti 1964, Amand 1973, Maslowski 1974, Guillén 1979, Cancelli 1981, Contreras 1998, Fernández-García 2004, Gomez Espíndola 2013, Mas 2015, Woolf 2015, entre otros).

Finalmente, corresponde señalar que tanto el continuo relevamiento bibliográfico, como la cuidadosa lectura de los aportes críticos sobre la obra ciceroniana en general, sobre la trilogía referida al tema del destino en particular (*De fato*, *De natura deorum*, *De divinatione*) y, sobre las dos obras analizadas específicamente, *De fato* y *Somnium Scipionis*, han ocupado un lugar significativo en el curso de nuestro trabajo. De esta manera, se ha planteado una investigación que, aunque centrada en una problemática precisa y en dos textos en particular, puede, a nuestro entender, dar respuesta a cuestiones de índole general y articularse con la totalidad de las obras, constituyendo un aporte en el campo de los estudios ciceronianos.

#### 1.4. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Los estudios referidos a *De re publica* (51 a.C.) comienzan tras su primera edición, a cargo del cardenal Angelo Mai, a finales de 1822. Previo al descubrimiento del manuscrito, los únicos testimonios que había eran citas de interés lexicográfico, insuficientes para seguir el curso de las ideas de Cicerón.

En lo que respecta a su estudio, las investigaciones existentes se enfocan principalmente en los aspectos políticos, debido a que el texto proporciona una base sólida y congruente para establecer la doctrina política de Cicerón. Lepore (1954) D'Ors (1991), del Pozo (1992) y Zanoni (1993) consideran que la descripción y el análisis de las distintas formas de gobierno realizados en esta obra ciceroniana constituyen un precedente para el desarrollo de la teoría del Principado durante la época de Augusto. Schmidt (1973) y Cancelli (1979) se centraron en investigar la teoría política de Cicerón, tanto en torno a las diversas formas de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia), como a la figura del político o gobernante.

Los estudios de Ruch (1958), Büchner (1964), Pfligersdorffer (1969), Grilli (1971) y Cancelli (1981) se dedican al análisis de los *topoi* retórico-filosóficos a partir de los prefacios, con especial énfasis en el del libro I. El interés de este apartado radica en la importancia que le asigna a la vida política activa por sobre la especulación puramente teórica, lo cual le confiere originalidad con respecto al modelo platónico. Maslowski (1974) plantea que esta sección manifiesta con claridad la intención de Cicerón de oponerse a la filosofía epicúrea, que alentaba el apartamiento del sabio de la actividad política.

El libro sexto de *De re publica* (51 a.C.), bajo el rótulo de *Somnium Scipionis*, tuvo una fortuna distinta a la de las otras partes del texto, ya que fue conservado de manera independiente en muchos manuscritos, traducido, citado y muy estudiado durante el período medieval, a partir de autores tales como Lactancio (s. III), Favonio Eulogio (s. IV, en su *Disputatio de somnio Scipionis*), San Agustín (s. IV), Jean de Salisbury (s. XII) y Maximus Planudes (S. XIII). Y se destaca de manera especial la labor de Macrobio (s. IV), quien realizó un detallado comentario filosófico con perspectiva neoplatónica de este episodio ciceroniano en su famoso *Commentarium in somnium Scipionis*. Ziegler (1931), Magariños (1943), Büchner (1976) y Munk Olsen (1976) despliegan una detallada tarea investigativa acerca de la recepción y conservación del *Somnium Scipionis* durante la Edad Media.

De los numerosos estudios críticos y artículos acerca del *Somnium Scipionis* resulta puntualmente pertinente el de Fontecedro (1989), quien analiza el empleo del sueño como un recurso narrativo para revelar el mundo de las ideas según las doctrinas platónicas y órficas; a su vez, en lo que respecta al uso del sueño como recurso de verosimilitud, seguimos particularmente a Harder (1929), Caldini (1984) y Stok (1994), entre otros. Entre los otros autores que indagan el tratamiento de diversos tópicos en la obra, se destacan principalmente Boyancé (1936), Seel (1938), Philippson (1939), Sullivan (1941), Magariños (1950), Lida de Malkiel (1952), Leeman (1956), Ronconi (1967), Haury (1974), Knoche (1974), Bréguet (1980), D'Ors (1991), Sustersic (1994) y Thomas (2002). Sustersic (2013), por ejemplo, analiza el preanuncio de la gloria eterna frente a la terrenal en el *Somnium Scipionis* y considera que el texto se caracteriza por presentar un sueño de tipo oracular y admonitorio, que no pertenece al ámbito de la adivinación.

Entre los estudios referidos a las fuentes filosóficas que se evidencian en el *Somnium Scipionis* se destacan los de Corssen (1878), Badstübner (1901), Norden (1926), Reinhardt (1926), Schubert (1927), Heinemann (1928), Harder (1929), Boyancé (1936) y Bruwaene (1939), quienes se explayan principalmente sobre la presencia de la obra de Posidonio como fuente filosófica en este texto ciceroniano. Jossierand (1935), a partir de un análisis semántico y filológico del texto, retoma y refuta los planteos de Harder (1929) respecto a la idea de que Cicerón malinterpretó el modelo platónico al incorporar otros sistemas filosóficos posteriores; mientras que Boyancé (1942), mediante un análisis semántico y filológico que releva términos más ligados a la filosofía platónica, cuestiona los argumentos de Bruwaene (1939) sobre la consideración de la filosofía estoica de Posidonio como influencia en el texto ciceroniano.

En cuanto a los vínculos intertextuales, Ferrary (1974) y Taifacos (1979) se dedicaron a la identificación de las fuentes filosóficas empleadas por Cicerón en la composición de su obra. Y desde otra perspectiva de estudio, Rawson (1972) y Brunt (1976) analizaron y citaron *De re publica* como testimonio histórico.

Los estudios acerca de *De fato* de Cicerón (45 a.C.) se centran, en primer lugar, en torno a las lagunas del texto, debido al estado en que se ha conservado. Yon (1933) realiza una buena síntesis acerca del tratado, su historia, su trasmisión y los problemas que suscitan sus lagunas; Eisenberger (1979) se enfoca en el método empleado para delimitarlas; y Sharples (1991) analiza las teorías en torno a su extensión. En segundo lugar, se ubican las investigaciones orientadas hacia el análisis filosófico de la obra.

Fernández-García (2004) posiciona el texto, junto con *De natura deorum* y *De divinatione*, en una trilogía que representa la teología ciceroniana orientada a definir, delimitar y establecer a la divinidad como objeto de estudio de la filosofía, y además analiza la recepción de la obra en el autor renacentista Lorenzo Valla. Woolf (2015) realiza un exhaustivo estudio sobre la relación de Cicerón con la filosofía, destacando la teología del autor, desplegada en la trilogía mencionada más arriba, en la que se desarrolla un amplio debate acerca de cómo la Antigüedad grecolatina concibe a la divinidad y su interacción con la humanidad. Además, se encuentran las investigaciones en torno al tema del destino en *De fato*: la delimitación de sus definiciones según las perspectivas de las diversas escuelas filosóficas (estoica, epicúrea y neoacadémica) y la posición personal de Cicerón respecto de las mismas. Henry (1927) investiga la mención de la libre voluntad del individuo y las implicancias políticas del tema. Amand (1973) se enfoca en las influencias de Carnéades (escepticismo académico, s. II a.C.) en la obra ciceroniana. Bayer (1963) analiza las perspectivas de epicúreos, estoicos y académicos según las presenta Cicerón. Görler (1987) se ocupa de la relación entre el estoico Crisipo y Cicerón. Vogt-Spira (1992) analiza el espectro semántico que engloba el término ‘destino’ en la literatura griega y su consideración por parte de Cicerón. Sharples (1991) estudia el concepto de ‘causa’, su tipología y terminología en *De fato*. Guillén (1979) indaga sobre el concepto del ‘hado’ en la teología de Cicerón, recuperando el término desde la concepción de diversos poetas y filósofos de la Antigüedad. Cappelletti (1964) investiga la noción del destino ciceroniano a partir de la etimología de la palabra desde su concepción griega y romana, así como también aborda las diferentes concepciones de poetas y filósofos predecesores de Cicerón. Contreras (1998) estudia el tratado como una *argumentatio* de las diferentes escuelas filosóficas (epicúrea, estoica y neoacadémica) en torno al problema del destino y observa el empleo de recursos de la retórica por parte de Cicerón para apoyar la posición de la escuela neoacadémica. Gomez Espíndola (2013) realiza una exhaustiva revisión de la teoría estoica de Crisipo en torno al destino como forma superadora del ‘argumento perezoso’ y analiza su teoría acerca del destino como nexos causales de todas las cosas. Mas (2015) examina la distinción entre las categorías lógico-epistemológicas que emplea Cicerón para analizar el problema del determinismo y para criticar la epistemología estoica de Crisipo.

## 2. DESARROLLO

### 2.1. La noción de destino en *Somnium Scipionis* de Cicerón

*En todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta a diversas alternativas, opta por una y elimina las otras (...) Crea, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan.*

**Jorge Luis Borges, “El jardín de senderos que se bifurcan”**

*Somnium Scipionis* (El sueño de Escipión) es un episodio incluido, bajo el rótulo de ‘libro sexto’, dentro del tratado filosófico titulado *De re publica* (Sobre la República) de Cicerón, que es considerado como la obra de orientación política más importante y trascendente del autor<sup>15</sup>. El texto fue escrito entre los años 54 a.C. y 51 a.C., período en el que Cicerón se distancia de las intrigas políticas de su tiempo y trata de encontrar una respuesta, a través de la filosofía, frente a la crisis de la república<sup>16</sup> en Roma.

La obra *De re publica* adopta la forma literaria de los diálogos platónicos de índole socrática<sup>17</sup>. El coloquio tiene lugar en una reunión de amigos<sup>18</sup> en la casa de Publio Cornelio Escipión Africano Menor (llamado también ‘Escipión Emiliano’<sup>19</sup>) durante las ferias latinas invernales en el año 129 a.C.<sup>20</sup>. Este grupo, conocido como ‘círculo literario de los Escipiones’<sup>21</sup>, debate amistosamente cuestiones de índole filosófica, literaria y

---

<sup>15</sup> Cfr. Zanoni (1993: 31).

<sup>16</sup> Grimal (1990: 80-168) desarrolla los puntos principales de las causas que propiciaron la crisis republicana del siglo I a.C.

<sup>17</sup> El formato literario del diálogo platónico es adoptado y desarrollado posteriormente por académicos y peripatéticos, cfr. Zanoni (1993: 32).

<sup>18</sup> Sobre la identidad de los personajes históricos que participan en el diálogo de la obra, cfr. Zaranka (1963:169) y D’Ors (1991: 14-15).

<sup>19</sup> Publio Cornelio Escipión Emiliano Africano Menor Numantino, mejor conocido como Escipión Emiliano, nació en el año 185 a.C. y murió en el año 129 a.C., su padre era Paulo Emilio y fue adoptado por la familia de los Cornelios Escipiones; fue un militar y político de la república romana durante el siglo II a.C. y se desempeñó como cónsul en los años 147 a.C. y 134 a.C. Sus logros más destacables, que lo ponderaron como una figura ilustre entre los romanos, fueron la destrucción de Cartago cuando ejerció el mandato de la tercera guerra púnica (149-146 a.C.) y la victoria sobre Numancia en la Guerra numantina (143-133 a.C.).

<sup>20</sup> Kenney y Clausen (1982: 293) expresan que la razón por la cual Cicerón escoge un período anterior a su época contemporánea es porque deseaba mostrar a la república en su mayor esplendor y evitar, al mismo tiempo, ofender a los triunviros, así como también incluir a la figura histórica de Escipión (quien muere un poco después del evento del relato en su lecho, debido a los conflictos políticos surgidos a partir de la polémica acerca de la propuesta de la distribución de tierras realizada por los hermanos Tiberio y Cayo Graco, cfr. Grimal 1990: 100-104), personaje que, estando cerca su destino final, lo asemeja a la situación de Sócrates en el diálogo *Fedro* de Platón.

<sup>21</sup> Zetzl (1972: 175) señala que el llamado ‘círculo literario de los Escipiones’ constituyó un grupo de hombres eminentes de la república romana, dedicados a actividades políticas, militares y culturales. Fueron los promulgadores del helenismo en Roma.

política de los antiguos griegos. El texto se divide en seis libros<sup>22</sup>, el primero trata sobre las formas de gobierno (democracia, aristocracia y monarquía), que ejemplifica con Roma como modelo; el segundo se ocupa de la historia de la constitución romana en tiempos de la república; en el tercero, que vincula política y moral, se expone la idea de que las leyes humanas están basadas en el derecho divino y natural; en el cuarto se discute acerca de las costumbres; el quinto versa sobre las reglas de gobierno, los deberes y la formación del hombre político; el libro sexto, que es el cierre de la obra, narra una revelación onírica, en la que se describe una realidad metafísica donde habitan los espíritus ilustres y se exponen enseñanzas acerca de la correspondencia entre los estatutos y las instituciones humanas con las leyes divinas, que propician las recompensas a los gobernantes que favorecieron al pueblo y obraron con virtud<sup>23</sup>.

En esta última parte de la obra de Cicerón, Escipión toma la palabra y relata un sueño que tuvo en el año 149 a.C., unos años antes de destruir Cartago (146 a.C.). Él explica, en primer lugar, la causa<sup>24</sup> del sueño a sus interlocutores (Cic. *Rep*<sup>25</sup>. 6: 10), expresando que se encontraba en África y que había visitado al rey Masinisa, quien había sido amigo de su abuelo (llamado ‘Africano Mayor’<sup>26</sup>). La conversación con el rey sobre su abuelo es el detonante que provoca el sueño de Escipión Emiliano durante la noche, en el que se le aparece ‘Africano Mayor’, le transmite revelaciones cosmológicas e históricas y le brinda consejos morales y religiosos.

---

<sup>22</sup> Para un mayor detalle sobre el contenido de los distintos libros de *De re publica* de Cicerón, cfr. Zaranka (1963: 169-170) y D’Ors (1991:15-18).

<sup>23</sup> Cicerón presenta, en el primer proemio de esta obra, a la virtud como un valor eminentemente práctico y aplicado a la vida, ya que considera que el hombre se perfecciona en la virtud a través del servicio a sus semejantes; de esta forma, la virtud más excelsa es, para Cicerón, aquella que se empeña en ejercer de manera más perfecta el gobierno de la república, cfr. D’Ors (1991: 16).

<sup>24</sup> Cicerón utiliza el sueño como un recurso literario para describir una experiencia escatológica y mítica, pero atenúa su carácter metafísico mediante su racionalización, para no ser foco de las críticas epicúreas debido a la incorporación de elementos sobrenaturales en un texto que trata fundamentalmente sobre temas políticos y filosóficos, cfr. Zaranka (1963: 170, 172) y Zanoni (1993: 43). Esta explicación racional radica en la manifestación de las causas naturales que generaron la experiencia onírica. Fontecedro (1989: 149, 152), quien compara la naturaleza del sueño de Escipión con lo propuesto por Cicerón en *De divinatione*, recupera la causa fisio-psicológica de Aristóteles (*Div. Somn.*, 463a21-30) y la causa diurna que puede propiciar este fenómeno (Cic. *Div.* 2: 128). En la misma línea Sustersic (2013: 61) destaca el detonante fisiológico del sueño a partir de la conversación de Escipión con el rey Masinisa.

<sup>25</sup> Las abreviaturas de los textos latinos están tomadas del *Thesaurus Linguae Latinae (ThLL)*: <https://thesaurus.badw.de/en/tll-digital/index/a.html#c>

<sup>26</sup> Escipión el Africano o Publio Cornelio Escipión Africano nació en el 236 a.C. y murió en el 183 a.C., fue un general y político romano, nombrado cónsul en los años 205 a.C. y 194 a.C. En el año 203, se dirige a África donde realiza una alianza con Masinisa y derrota a Aníbal Barca, general de Cartago, en la batalla de Zama, obligando a Cartago a ceder Hispania a los romanos; por este logro, recibe el *cognomen* de ‘el Africano’.

La obra de Cicerón muestra similitudes con *La República* de Platón. Más precisamente, el texto ciceroniano es el hipertexto de la obra platónica. Ambos manifiestan en sus respectivas obras sus teorías políticas (*Politeia*), analizadas desde sus respectivos contextos históricos, que revelan sendas épocas de crisis<sup>27</sup>. Los dos autores cierran sus textos con pasajes metafóricos: ‘el mito de Er’ en Platón y ‘el sueño de Escipión’ en Cicerón; el primero muestra un espacio donde la justicia otorga castigos o recompensas a partir de las acciones en la vida (Plat. *Rep.* 614a-621d)<sup>28</sup>, el segundo revela la vía láctea como lugar de encuentro de almas virtuosas, con el objetivo de realzar el quehacer político que haya orientado sus prácticas hacia la virtud. Ambos relatos también presentan divergencias, como la proposición del modelo de la república a construir en el marco de sus respectivas comunidades. En la perspectiva platónica, esta propuesta es una meta a alcanzar, mientras que, desde la óptica ciceroniana, se intentan concretar los ideales platónicos en el trasfondo político de Roma (Zanoni, 1993: 40). Otra diferencia es que Cicerón considera a la figura del político como la más relevante para la gestión de gobierno frente a la figura del filósofo de Platón (Zaranka 1963: 169). El mito de cierre que usa Cicerón pondera los beneficios y recompensas que va a recibir un buen gobernante frente a los castigos de aquellos que no siguen las virtudes y la idea de Bien que describe Platón. También discrepan en la forma de acceder al conocimiento del más allá: en Platón es a partir de la muerte y la resurrección de Er, mientras que en Cicerón es mediante un sueño que tiene Escipión; y en la jerarquía del protagonista: Er es un soldado que reemplaza a Sócrates solamente en el final de la obra, mientras que Escipión es un político, de alto rango militar y es el interlocutor principal en el texto (Sustersic, 2013: 59).

Además de imitar el modelo de la obra platónica, el texto ciceroniano incorpora diversos tipos discursivos, como la filosofía, que se nutre de distintas fuentes<sup>29</sup>, y la historia, especialmente en el segundo libro y en el uso de personajes históricos de otras épocas, en base a los que se configuran los personajes. También incluye la épica a partir de la inserción de un protagonista histórico reconocido por sus contemporáneos, Escipión

---

<sup>27</sup> Para un mayor detalle sobre el contexto histórico que enmarca a *La República* de Platón, cfr. Cabrera (2000: 7-20).

<sup>28</sup> Las abreviaturas de los textos griegos han sido tomadas del Diccionario Griego del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC): <http://dge.cchs.csic.es/1st/1st4.htm>

<sup>29</sup> Para una información más detallada sobre el estudio de las fuentes filosóficas en el *Somnium Scipionis*, cfr. el apartado ‘Estado de la cuestión’ y Zaranka (1963: 171).

Emiliano, configurado como una figura heroica<sup>30</sup>, ya que transita un sendero hacia un espacio sagrado, un lugar que es el centro del universo<sup>31</sup> (Cic. *Rep.* 6: 17-18) y en el que entran en contacto distintos niveles cósmicos; este viaje se realiza mediante un sueño donde familiares ya fallecidos le advierten sobre los futuros peligros que tendrá que atravesar en su vida, la que se asimila de este modo al camino sinuoso del héroe<sup>32</sup>. Sus parientes le aconsejan desde el más allá que asuma una actitud acorde a la virtud heroica<sup>33</sup> (Cic. *Rep.* 6: 16), y le revelan sus futuras hazañas, como la conquista de Cartago (Cic. *Rep.* 6: 11). De forma similar, Virgilio, en su obra épica *Eneida*, describe un camino hacia un espacio sagrado en el libro sexto, cuando Eneas viaja al inframundo<sup>34</sup>.

El tema que aborda, en principio, la obra ciceroniana *De re publica* es su teoría política sobre un sistema híbrido, que incorpore lo mejor de las diferentes formas de gobierno para neutralizar las posibles corrupciones que puede manifestar cada una de ellas. Aun así, debido a la dificultad de concretar dicho sistema teórico, el tratado apunta más bien a la importancia de la figura del político (*princeps*<sup>35</sup>), representado por Escipión, como un engranaje sustancial para la realización de una óptima gestión del gobierno. A

---

<sup>30</sup> Campbell (1959: 34) “Aun cuando la leyenda trate de un personaje histórico, los hechos de su victoria se manifiestan, no en forma acorde con la realidad de la vida, sino en visiones como las de los sueños; porque no se trata de que tal y tal hazaña se hayan realizado en la Tierra; se trata de que antes de que dicha hazaña se haya verificado en la Tierra, hay otra cosa primaria y de mayor importancia que ha tenido que pasar por el laberinto que todos conocemos y visitamos en sueños.”

<sup>31</sup> Eliade (1967: 41-42) desarrolla este concepto “Nos hallamos, pues, frente a un encadenamiento de concepciones religiosas y de imágenes cosmológicas que son solidarias y se articulan en un «sistema», al que se puede calificar de «sistema de mundo» de las sociedades tradicionales: a) un lugar sagrado constituye una ruptura en la homogeneidad del espacio; b) simboliza esta ruptura una «abertura», merced a la cual se posibilita el tránsito de una región cosmogónica a otra (del Cielo a la Tierra, y viceversa: de la Tierra al mundo inferior; c) la comunicación con el Cielo se expresa indiferente por cierto número de imágenes relativas en su totalidad al *Axis mundi* (...) d) alrededor de este eje cósmico se extiende el «Mundo» (= «nuestro mundo»); por consiguiente, el eje se encuentra en el «medio», en «el ombligo de la Tierra», es el Centro del Mundo.

<sup>32</sup> Campbell (1959: 34) “La travesía del héroe mitológico puede ser, incidentalmente, concreta, pero fundamentalmente es interior”.

<sup>33</sup> Los términos *iustitiam* y *pietatem* como atributos de la virtud. Zanoni (1993: 101) expresa: “El cultivo de la buena conducta tiene como premio la felicidad del más allá ya que se logra la sabiduría, principio máximo del estoicismo, valor que no admite ningún tipo comparación. El sabio es una aspiración, la máxima, unida indisolublemente a la gloria; es una figura que debe imitarse y encarna a la misma perfección. En este hombre idealizado habita el *lógos*, lo que lo hace similar a la divinidad.”

<sup>34</sup> Para una mayor descripción sobre las características del espacio simbólico y sagrado en el libro sexto de la *Eneida* de Virgilio, cfr. La Fico Guzzo (2005: 169-200).

<sup>35</sup> Zanoni (1993: 45) define a la figura del *princeps* ciceroniano como “...un arquetipo que se erige como tal a través de facetas disímiles: por un lado, es un héroe guerrero de cuya reputación militar puede dar cuenta cualquier habitante de la república y cualquier pueblo aliado de Roma; a ello se añade su inclinación por la cultura, abierta al refinamiento de las últimas creaciones del espíritu griego. De su accionar a lo largo de la República emerge el retrato de un hombre completo, que vive en la historia y participa de sus cambios, pero que además posee la visión de la eternidad.” Si bien Cicerón refiere a Escipión como representante directo del *princeps*, algunos autores expresan que la teoría del principado favoreció a la figura de Augusto, cfr. D’Ors (1991: 10), del Pozo (1992: 250, 253), Zanoni (1993: 40, 41).

partir de la teoría del principado, Cicerón pondera la buena gestión del político virtuoso, vinculándolo, a través del mito, al accionar de la divinidad en lo que respecta a la construcción de un orden cosmológico orientado hacia la idea del Bien. Mediante esta vinculación entre el héroe y la divinidad se establece una correspondencia entre los distintos niveles (humano y divino) que conforman el cosmos desde un punto de vista platónico (cfr. Guillen 1979: 214).

En base a la figura del *princeps* y desde una visión escatológica, en el libro 6 de *De re publica* se introduce el tema de la gloria eterna como superadora de la fama mortal y se revela el orden de la suprema divinidad<sup>36</sup>, así como la condición divina del ser humano a partir de la inmortalidad del alma. Al mismo tiempo se vislumbra, en este libro, la presencia del concepto de ‘destino’.

La noción de ‘destino’ desarrollada en el inicio del libro sexto<sup>37</sup> está sobre todo orientada hacia la etimología *for/fari* (“hablar, decir, vaticinar”) del término latino *fatum*<sup>38</sup>, es decir, se considera que el destino está íntimamente relacionado con la manifestación de la voluntad de los dioses, con la palabra divina; tal como se observa en el siguiente fragmento:

Atque ego ut primum fletu represso loqui posse coepi, “Quaeso” inquam “pater sanctissime atque optume, quoniam haec est uita ut Africanum audio dicere, quid moror in terris? quin huc ad uos uenire propero?”  
“Non est ita,” inquit ille; “nisi enim cum deus is, cuius hoc templum est omne<sup>39</sup> quod conspicis, istis te corporis custodiis liberauerit, huc tibi aditus patere non potest. Homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium uides, quae terra dicitur, iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus quae sidera et stellas uocatis, quae globosae et rotundae, diuinis animatae mentibus, circos suos orbisque conficiunt celeritate mirabili. Quare et tibi, Publi, et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis, nec iniussu eius a quo ille est uobis datus, ex hominum uita migrandum est, ne munus humanum adsignatum a deo defugisse uideamini...”<sup>40</sup> (Cic. *Rep.* 6: 15).

“Y yo, apenas pude empezar a hablar después de contener el llanto, dije «Padre mío respetadísimo y óptimo, si, como oigo decir al Africano, esta vuestra es la verdadera vida, ¿por qué sigo yo en la tierra?, ¿por qué no me apresuro a venir con vosotros?» dijo él: «No es cosa de eso. En tanto no te libere de la prisión de tu cuerpo este dios cuyo templo es todo lo que ves, no hay entrada para ti aquí. Porque los hombres fueron engendrados por esta ley, y deben cuidar de este globo que ves en el centro de este templo y se llama la tierra, y se les dio el alma sacada de aquellos fuegos eternos que llamamos constelaciones y estrellas, que en forma de

<sup>36</sup> Zanoni (1993: 90): “El estudio de la filosofía griega introdujo en Roma la idea de un demiurgo, arquitecto ordenador de los elementos constitutivos del cosmos, a través del *Timeo* platónico.”

<sup>37</sup> Más adelante en este apartado se analizará la presencia en el libro sexto de la otra acepción de ‘destino’, que lo considera como una cadena natural de causa y efecto.

<sup>38</sup> Cfr. *OLD* (1968: 720) y el apartado ‘Presentación del tema’.

<sup>39</sup> Los subrayados nos pertenecen.

<sup>40</sup> Los fragmentos del *Somnium Scipionis* han sido extraídos de la edición latina de Powell (2006).

globos redondos, animados por mentes divinas, recorren con admirable celeridad sus órbitas circulares. Por lo que, tú, Publio, y otros hombres piadosos como tú, debéis conservar el ánimo en la prisión del cuerpo y no debéis emigrar de la vida humana sin autorización de aquel que os la dio, para que no se diga que habéis rehusado el encargo humano asignado por dios.”<sup>41</sup>

Luego de la descripción hecha por el abuelo de Escipión sobre la vía láctea como el espacio donde residirán aquellos que obraron con virtud, aparece en el sueño su padre, Emilio Paulo<sup>42</sup>, que se integra en la conversación para hablar con su hijo. Escipión se conmueve por la situación y le pregunta sobre cuál es la necesidad de seguir en la tierra, si aquel lugar descrito por su abuelo es un paraíso donde habitan sus familiares. Entonces su padre le manifiesta que no tiene permitido irse antes de tiempo debido al mandato de la divinidad. Esta palabra divina transformada en norma o ley universal se refleja principalmente en los términos *hac lege* (“con esta ley”); *non iniussu eius* (“no sin su consentimiento”); *adsignatum a deo* (“asignado por la divinidad”). Esta deidad suprema rige todo el universo y la existencia (*hoc templum<sup>43</sup> est omne*)<sup>44</sup>, y creó (*sunt generati*) a los hombres con esta ley (*hac lege*)<sup>45</sup>. ¿En qué consiste ese estatuto u orden impuesto a los seres humanos? El verbo *tuerentur* brinda la clave, ya que el significado de *tueor* es, entre otros, “mantener el buen orden, cuidar (seres vivos y comunidades), proteger”<sup>46</sup> y a continuación observamos su ‘objeto directo’, que es la Tierra (*illum globum*). Entonces,

---

<sup>41</sup> Las traducciones de *La República* han sido extraídas de la edición de Alvaro D’Ors (1991).

<sup>42</sup> Lucio Emilio Paulo (230 a.C. – 160 a. C), apodado *Macedónico*, fue un general y político romano, se desempeñó como cónsul en los años 182 a.C. y 168 a.C., y como censor durante los años 164 a.C. y 160 a.C.

<sup>43</sup> Zanoni (1993: 96): “«templum: el universo como templo es un concepto estoico»”

<sup>44</sup> Esta divinidad suprema omnipresente que describe el padre de Escipión constituye un antecedente de la divinidad descrita en la revelación de Anquises a su hijo Eneas en el libro sexto de *Eneida* de Virgilio: “Ante todo sustenta cielo y tierra y los líquidos llanos y el luminoso globo de la luna y los titánicos astros un espíritu interno y un alma que penetra cada parte y que pone su mole en movimiento y se infunde en su fábrica imponente. En él tienen su origen los hombres, los brutos y las aves y cuantos monstruos cría el mar bajo su lámina de mármol. Conservan estos gérmenes de vida ígneo vigor de su celeste origen en tanto no les traba la impureza del cuerpo ni embota su terrena ligadura, y sus miembros destinados a la muerte.” (Verg. A. 6: 725-732). Las traducciones de la *Eneida* han sido extraídas de la edición de Cristóbal (1992).

<sup>45</sup> Sustersic (2013: 63-64) vincula la *ratio* como característica intrínseca de la divinidad (similar al demiurgo platónico): “Cicerón sostiene el gobierno del mundo por una providencia divina. El orden que existe en la naturaleza está asegurado por la divinidad. La divinidad es la *Ratio*, que gobierna el mundo: *Ratio qui omnem mundum regit* (*De re pub.*, III, 22) (“La Razón que gobierna todo el mundo”). (...) Pero esta *ratio* que es la *Ratio Summa* es también la razón de ser, la causa o principio de las cosas. La palabra *ratio* se corresponde a la griega *logos*. *Logos* significa palabra; así el decir del *logos* hace aparecer las cosas. La *Ratio Summa* es aquella por la cual todas las cosas se producen (*De nat.deor.* II, 7, 19): todas las cosas están contenidas o reunidas por el espíritu divino. La *Lex*, que es la *ratio naturae*, se confunde con la divinidad y se encuentra en todas las cosas: *Est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes* (*De re publ.* III, 22) (Existe una ley verdadera, la recta razón, congruente con la naturaleza, difundida en todos)”.

<sup>46</sup> Cfr. *OLD* s. v. *tuerentur*.

el oficio o encargo (*munus*)<sup>47</sup> del ser humano, asignado por la voluntad de la divinidad, es realizar acciones virtuosas para preservar la tierra y a sus habitantes<sup>48</sup>. De ahí, la incorporación de Escipión y sus familiares como el paradigma del político virtuoso (*piis omnibus*) que debe cumplir su deber de orientar al pueblo, del mismo modo que la divinidad ordena el cosmos. Y por esta misión, sus almas (*animus*)<sup>49</sup> no deben abandonar sus cuerpos (*custodia corporis*) y no pueden emigrar de la vida humana (*hominum vita*). Se advierte, además, en este fragmento, la presencia del concepto de *soma/sema*<sup>50</sup>: el cuerpo como prisión que retiene el alma; concepto que Platón y los estoicos reciben a su vez de las ideas órficas y pitagóricas<sup>51</sup>. Entonces, frente al argumento de un cuerpo considerado mortal y perecedero, se erige la idea de un alma inmortal que, según el fragmento citado, tiene su origen a partir de los fuegos eternos de las estrellas, animadas por la mente divina: *iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus quae sidera et stellas uocatis, quae globosae et rotundae, diuinis animatae mentibus, circos suos orbisque conficiunt celeritate mirabili*.<sup>52</sup>

Si bien se describe la presencia de una suprema deidad que ordena el cosmos y consigna una tarea a cada ser humano, su voluntad no es absoluta y los mortales pueden ‘evadir’ o ‘no cumplir’ dicho mandato (*defugisse uideamini*)<sup>53</sup>. La aceptación de este libre

---

<sup>47</sup> Zaranka (1963: 174): “Cicerón introduce el nuevo concepto pragmático de una misión, de un oficio (*munus*) que el hombre debe desempeñar en la tierra y que puede parangonarse con el deber del ciudadano o del soldado.” Agrega Zanoni (1993: 99): “El vivir políticamente es un deber, no una elección, y la ascensión a la esencia divina es la recompensa a esa total consagración.”

<sup>48</sup> Sustersic (2013: 65) expone un matiz entre la razón humana y divina, si bien la razón humana tiene un origen divino, su realización y acercamiento a su génesis depende de que sus acciones estén en sintonía con las virtudes que inaugura el propio dios: “Mediante la *recta ratio* el hombre podrá llegar a la *Summa Ratio*. La *ratio* humana para ser recta debe estar en sentido derecho respecto de la *Summa Ratio* (...) El hombre vive la *recta ratio* en la realidad donde descubre a la divinidad. El hombre tiene acceso a la contemplación porque se encuentra en posición de la *ratio* (cf. *De leg.* I, 22, 59), la cual le permite acceder a la *Summa Ratio*, la divinidad, fuente o causa del orden del mundo.”

<sup>49</sup> La palabra contiene varias acepciones debido a su complejidad terminológica. Cfr. *OLD* s. v. *animus* “1 The mind as opposed to the body, the mind or soul as constituting with the body the whole person. **b** (as including the *mens*). **c** (as the immortal part of a person). **d** the spirit or soul of the universe (in some philosophical systems).”

<sup>50</sup> Cfr. Plat. *Gorgias* 493 a.

<sup>51</sup> Cfr. Zaranka (1963: 173-174) y Zanoni (1993:98-99): “El cuerpo como prisión y la vida terrenal como muerte se identifica con la idea místico-pitagórica de *soma-sema*, aceptada por Platón y los estoicos.”

<sup>52</sup> Zanoni (1993: 97): “Cicerón expone el complejo concepto heraclítico-estoico del alma universal compuesta del mismo fuego de las estrellas: por tanto, las almas individuales están íntimamente ligadas al componente ígneo.”

<sup>53</sup> Este libre albedrío en las acciones humanas tiene reminiscencias en la *Odisea* de Homero (*Hom. Od.* 1.32-41): “Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos los que traen por sus propias locuras su exceso de penas. Así Egisto, violando el destino, casó con la esposa del Atrida y le dio muerte a él cuando a casa volvía. No accedió a prevenir su desgracia, que bien le ordenamos enviándole a Hermes, el gran celador Argifonte, desistir de esa muerte y su asedio a la reina, pues ello le atraería la venganza por mano de Orestes Atrida cuando fuese en edad y añorase la tierra paterna.” Las traducciones de la *Odisea* han sido extraídas de la edición de Pabón (2006).

albedrío humano resulta el fundamento que vuelve necesaria la revelación a Escipión: su padre le reitera en varias ocasiones que debe cumplir la tarea asignada por los dioses y debe seguir una vida virtuosa (*Rep.* 6: 16, 23, 24, 26) para recibir las dichas recompensas que describe tanto él como el abuelo. Asimismo, hay que subrayar en el discurso del padre Paulo la presencia del término *retinendus*, proveniente del verbo *retineo*: “retener, conservar, preservar<sup>54</sup>” para referirse a la obligación moral de conservar su vida que tienen tanto Escipión como los hombres piadosos (mantener el alma en su cuerpo) para cumplir la misión asignada por la divinidad. La perifrástica pasiva *retinendus est*<sup>55</sup> denota obligatoriedad y se asimila a un modo imperativo, en otras palabras, es una orden. El hecho de que aquella acción de ‘preservar’ se manifieste como un mandato y no como una afirmación (concerniente al modo verbal ‘indicativo’), revela la posibilidad del implicado de cumplir o de resistirse a ese precepto divino. De este modo, si bien está prohibido atentar contra la propia vida, eso no significa que el mortal no pueda ejecutar la acción de ‘liberarse’ o ‘escapar’ (*liberauerit; defugisse*) del cumplimiento de ese mandato. De igual forma, si bien la condición de cultivar la virtud se establece como una obligación establecida por la divinidad, esta disposición depende exclusivamente de los mortales para su realización, ya que la decisión y ejecución forma parte de la libertad humana<sup>56</sup>. Por esta razón, si la voluntad divina, si su ley no es absoluta, el destino que hile la deidad tampoco lo será. Esta noción ‘relativa’ del destino (*fatum*), que supone una participación de la voluntad y la libertad humana, se suscribe a la postura neoacadémica de Carnéades, que Cicerón desarrolla en su tratado posterior, *De fato*, y que analizaremos a continuación.

---

<sup>54</sup> Cfr. *OLD* s. v. *retineo*.

<sup>55</sup> Cfr. Valentí Fiol (1984: 138) y Baños Baños (2009: 578-581).

<sup>56</sup> Sustersic (2013: 64), afirma que, al diferenciar la *ratio* humana de la divina (cfr. nota al pie 30), Cicerón le confiere el libre albedrío al hombre a partir de sus acciones: “La *Summa Ratio* le dio al hombre una forma corpórea que está adaptada a la exigencia de la contemplación, es el único que se encuentra en posesión de una *ratio* (*De leg.* I,7,22). Entonces la *ratio* humana tiene su origen y fundamento en la *Ratio* divina y es además el elemento común entre dioses y hombres (*De leg.* I,7,23) (...) Es a partir de esto que queda establecida la actuación del hombre (*De nat. Deor.* II, 14,17): *ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum* (“en cambio, el hombre mismo ha nacido para contemplar e imitar el mundo”). Asimismo, Cicerón considera que la práctica de la virtud depende exclusivamente de los hombres, no de los dioses (Cic. *Nat. Deor.* 3: 88).

## 2.2. La noción de destino en *De fato* de Cicerón

La obra *De fato* (“Acerca del destino”) de Cicerón fue escrita en el 44 a.C.<sup>57</sup>. El texto es el último de una trilogía, que se completa con estas dos obras: *De natura deorum* (Acerca de la naturaleza de los dioses) y *De divinatione* (Acerca de la adivinación). La temática que vincula los tres tratados es la consideración de la divinidad como objeto de estudio<sup>58</sup>, ya que Cicerón reflexiona en ellos acerca de la existencia y la naturaleza de los dioses, acerca de la credibilidad de las artes adivinatorias (en tanto modos de indagación de la voluntad de los dioses y de sus revelaciones a los seres humanos) y, finalmente, sobre la existencia del destino y la posibilidad de la libertad humana, a partir del desarrollo y el cotejo de las posiciones de tres de las principales corrientes filosóficas, que prevalecieron en la Roma de su época (epicureísmo, estoicismo y academicismo).

Las dos primeras obras de esta trilogía ciceroniana adoptan la estructura del diálogo, un formato de arraigada tradición en la filosofía antigua. Y, a la vez, continúan la tradición formal de diálogos aristotélicos hoy perdidos<sup>59</sup>, que, según se afirma, desarrollaban las posiciones de las distintas escuelas filosóficas acerca de un determinado tema, a través de discursos de personajes representativos de cada una de ellas. En *De natura deorum*, el personaje Veleyo pronuncia un discurso sobre el tema elegido (existencia y naturaleza de los dioses) desde la postura epicúrea, luego Balbo expone la perspectiva de la doctrina estoica y, a continuación, Cota analiza y describe su opinión desde el punto de vista del academicismo. Finalmente, interviene el propio Cicerón, quien se inclina a favor de la posición estoica que acepta la existencia de los dioses y de la providencia divina; aceptación que conlleva admitir la intervención de los dioses en la vida humana. En *De divinatione* un personaje (Quinto) defiende y argumenta la posibilidad de la adivinación en sus diferentes formas: la natural (oráculos, sueños) y la

---

<sup>57</sup> Durante el período comprendido entre el 46 a.C. y el 44 a.C., Cicerón escribió una gran cantidad de tratados filosóficos, entre los cuales se encuentran *Consolatio*, *De finibus bonorum et malorum*, *Tusculanae Quaestiones*, *De natura deorum*, *De divinatione*, *De fato*, *Cato Maior*, *De senectut* y *Laelius De amicitia*. También escribió una traducción del *Timeo* y otra del *Protágoras* de Platón.

<sup>58</sup> Escobar (1999a: 32-33): “Los tratados *De natura deorum*, *De divinatione* y *De fato* se hallan íntimamente relacionados entre sí. Concebidos como una trilogía (cf. *Div. II 3*), configuran la llamada ‘teología’ ciceroniana, en cuanto que se dedican a analizar, sobre todo, el problema que entraña la definición de la divinidad, así como el que supone delimitar la relación existente entre ésta y los hombres (...) Pese a su reducida extensión, la unión de los tres tratados constituye una pequeña enciclopedia del pensamiento filosófico y religioso de la antigüedad...”.

<sup>59</sup> Escobar (1999a: 28): “Recurriendo a este modelo, es decir, según la manera del Aristóteles hoy perdido (*more Aristotelio*), Cicerón se veía autorizado a introducir largos discursos de carácter monológico que sostienen sus personajes (generalmente contemporáneos), así como sus extensos y elaborados proemios, y, por último, a incluir su participación como interlocutor más o menos activo.” Sobre las composiciones literarias perdidas (incluidos el formato de los diálogos) de Aristóteles, cfr. Guthrie (1993: 66-72).

artificial (aruspicina y apariciones, auspicios, tablillas, astrología)<sup>60</sup>. El autor refuta esta postura con argumentos que niegan la posibilidad de la adivinación, para no propiciar la superstición (*superstitio*) y el fatalismo que implicaría la aceptación ciega de estas prácticas, aunque recomienda tolerancia y respeto hacia las artes adivinatorias tradicionales del estado romano.

Tal como afirma el propio Cicerón al inicio, *De fato* iba a seguir el mismo modelo dialéctico de las dos obras que completan la trilogía, pero debido a una circunstancia especial no pudo desarrollar de manera exhaustiva cada una de las posiciones filosóficas referidas al tema elegido. Esa circunstancia fue el asesinato de Julio Cesar<sup>61</sup>, que acrecentó la inestabilidad política romana. Cicerón tuvo que volver a Roma y *De fato* fue redactado en medio de un ambiente de desequilibrio y disensiones. En consecuencia, si bien se plantea allí la estructura básica de un diálogo entre el autor y su amigo Hircio, en concreto es el propio escritor quien desarrolla para su amigo, a través de un soliloquio<sup>62</sup>, una disertación sobre los diferentes enfoques que las principales escuelas filosóficas adoptan con respecto al tema del destino y la posibilidad de la libertad humana. Simultáneamente, el Arpinate introduce las refutaciones a los argumentos que considera erróneos mientras va delineando su propia posición<sup>63</sup>.

Cicerón expone y, a la vez, cuestiona los argumentos de la doctrina epicúrea sobre el destino, mencionando el concepto de *clinamen* o desviación de los átomos, que formuló Epicuro partiendo de las ideas atomistas de Demócrito:

sed Epicurus declinatione atomi vitari necessitate fati putat. Itaque tertius quidam motus oritur extra pondus et plagam, cum declinat atomus intervallo minimo (id appellat ἐλάχιστον); quam declinationem sine causa fieri si minus verbis, re cogitur confiteri. non enim atomus ab atomo pulsa declinat. nam qui potest pelli alia ab alia, si gravitate feruntur ad perpendicularum corpora individua rectis lineis, ut Epicuro placet? sequitur enim, ut, si alia ab alia numquam depellatur, ne contingat quidem alia aliam. ex quo efficitur, etiam si sit atomus eaque declinet, declinare sine causa. Hanc Epicurus rationem induxit ob eam rem, quod veritus est, ne, si semper atomus

---

<sup>60</sup> La adivinación artificial trata sobre la predicción sobre el futuro mediante la observación prolongada de diversos indicios de la naturaleza según la clase del ejecutante, como los arúspices que presagian a través de las entrañas de animales, los augures que descifran el porvenir a partir de los vuelos y cantos de las aves, los astrólogos que observan las estrellas, entre otros (Cic. *Div.* 1: 72-83 y Bisignano, 2013: 100-101); esta forma estaba ligada a una técnica (*ars*) que se podía adquirir a través del aprendizaje. La adivinación natural versa sobre la turbación del alma, de un impulso involuntario o espontáneo, que le permite prever el futuro mediante sueños y vaticinios (Cic. *Div.* 1: 34-71).

<sup>61</sup> Cayo o Gayo Julio César (*Gaius Iulius Caesar*, 100 a.C – 44 a.C) muere asesinado debido a una conspiración del Senado romano durante los Idus de marzo del año 44 a.C.

<sup>62</sup> Cfr. Escobar (1999: 273).

<sup>63</sup> Esta forma de disertación, que incorpora diversos argumentos y sus refutaciones, se conoce como ‘*disputatio*’, cfr. Guillen (1979: 200) y Contreras (1998: 265).

gravitate ferretur naturali ac necessaria, nihil liberum nobis esset, cum ita moveretur animus, ut atomorum motu cogeretur. id Democritus, auctor atomorum, accipere maluit, necessitate omnia fieri, quam a corporibus individuis naturalis motus avellere<sup>64</sup>. (Cic. *Fat.* 22-23)

“Pero Epicuro piensa que elude el carácter necesario del destino mediante la desviación del átomo. Así es como se origina un tercer tipo de movimiento —aparte del que produce el peso o el choque—, cuando el átomo se desvía por una mínima distancia a la que llama *elákhiston*. Se ve obligado a reconocer de hecho esta desviación como desprovista de causa, aunque no lo haga expresamente. Y es que un átomo no se desvía a consecuencia del empuje de otro, pues ¿cómo puede ser empujado el uno por el otro, si —según le parece a Epicuro— los cuerpos indivisibles se trasladan verticalmente en virtud de su gravedad, en línea recta? Y— según se sigue—, si nunca se ve empujado el uno por el otro, tampoco puede, ciertamente, tocar el uno al otro, de donde se desprende que, aun existiendo el átomo y desviándose, se desvía sin una causa.

Epicuro introdujo este argumento por temer que, si el átomo se trasladaba siempre gracias a su gravedad —de carácter natural y necesario—, no quedaba en nosotros libertad alguna, ya que el espíritu se movería según se veía obligado a consecuencia del movimiento de los átomos. Demócrito, el introductor de los átomos, prefirió admitir que todo ocurría por necesidad, en vez de despojar de su movimiento natural a los cuerpos indivisibles<sup>65</sup>.”

El *clinamen* (ἐλάχιστον) es un fenómeno físico que puede describirse de la siguiente manera: cuando los átomos caen de forma vertical al vacío (*ad perpendiculum corpora individua*) siguiendo un flujo provocado por su gravedad (peso), hay algunos que se desvían de forma accidental siguiendo otro patrón, que no estaba establecido de antemano (*sine causa*) y que produce un tercer movimiento (*tertius quidam motus*), diferente al provocado por el peso o por el choque de los átomos. Este tercer movimiento no depende de leyes físicas básicas y, por lo tanto, abre la posibilidad a la existencia de lo azaroso<sup>66</sup>. Es en ese espacio en el que, según Epicuro, puede producirse la liberación del determinismo o fatalismo y la opción del libre albedrío. De esta forma, Epicuro salva la libertad humana a partir de la idea de que hay acciones del alma que son fortuitas y que no están enlazadas dentro de la cadena de causa y efecto<sup>67</sup>. Se distancia de los postulados de Demócrito que consideran que todo acontece por necesidad (*necessitate omnia fieri*), debido a que las partículas indivisibles, según el presocrático, son ‘movidas o arrastradas’ por la influencia de la gravedad (*atomus gravitate ferretur natural ac necessaria*).

---

<sup>64</sup> Los pasajes de *De fato* han sido extraídos de la edición latina de Giomini (1975).

<sup>65</sup> Las traducciones de *De fato* han sido extraídas de la edición de Escobar (1999).

<sup>66</sup> La discusión de Cicerón con Epicuro comprende también el debate, dentro del ámbito de la lógica, sobre la existencia de proposiciones falsas, verdaderas y neutras. Epicuro apoya la posibilidad de la existencia de una proposición “neutra”, es decir, aquella que no se cataloga ni como verdadera, ni como falsa. Esta postura epicúrea es rechazada por Cicerón, cfr. *De fato* 28.

<sup>67</sup> Cfr. Cappelletti (1964: 17-18) y Contreras (1998: 271-272).

Cicerón, por su parte, no está de acuerdo con la perspectiva epicúrea, ya que la teoría del *clinamen* no puede exhibir la causa<sup>68</sup> (*ex quo efficitur declinare sine causa*) que propicia dicha desviación imprevista<sup>69</sup>. El escritor suscribe a la postura estoica, que expresa la necesidad de una causa antecedente para la existencia de cualquier efecto, es decir, no puede surgir nada sin algún origen o principio; por esta razón, el autor no considera óptima la teoría epicúrea en la tarea de enfrentar la problemática del fatalismo, que no deja espacio para la libertad ni para la participación del ser humano en la construcción de su propio destino.

Cicerón expone la teoría estoica acerca del destino a partir de dos posturas existentes dentro de esa misma escuela filosófica<sup>70</sup>. La primera, a la que adhieren Zenón y Cleantes<sup>71</sup>, se desarrolla a partir de una concepción del destino asentada en el fatalismo, es decir, una cadena de causas y efectos que gobierna de forma absoluta las acciones y los movimientos de los seres vivos e hila tanto los acontecimientos del pasado como los del presente y del futuro (*omnia fato fieri videbantur*). La segunda es aquella postura desarrollada por Crisipo<sup>72</sup>, que cuestiona a la primera, debido a que, si el destino está completamente prestablecido, no hay margen para la libertad humana, por tanto, los deseos, los esfuerzos, las virtudes y los defectos, los elogios y las críticas, los premios y los castigos (*laudationes, vituperationes, honores, supplicia*) no tendrían sentido, porque las decisiones (“asentimientos”: *adsensiones*), las acciones y las actitudes humanas no estarían realizadas o asumidas voluntariamente, sino establecidas de antemano por el destino (Cic. *Fat.* 29). El ámbito de la moral y la ética, tan importante para el sustento de la sociedad grecolatina de la Antigüedad, se desmoronaría (Cic. *Fat.* 40):

---

<sup>68</sup> Cicerón reitera esta objeción a la perspectiva de Epicuro varias veces más en la obra, *De fato* 28, 37, 46, 47, 48.

<sup>69</sup> Nava Contreras (1998: 272): “Este mecanismo naturalista está concebido, entre otras cosas, para liberar al hombre de la superstición, inquietud principal para los del Jardín, y (...) para acabar con toda noción de fatalismo, pues es claro que en el sistema epicureísta toda noción ética deriva estrictamente de los postulados físicos. Sin embargo, al salvar los movimientos voluntarios de la fatalidad impuesta por la necesidad física, los epicúreos se oponen, también en este aspecto, a los estoicos.”

<sup>70</sup> Brun (1959: 15-34) sistematiza los tres grandes períodos del estoicismo citando sus principales exponentes y mencionando sus similitudes y divergencias.

<sup>71</sup> Gómez Espíndola (2013: 130-131) desarrolla la concepción del destino fatalista en el estoicismo temprano de Zenón y Cleantes: “el destino no es una fuerza externa al mundo que determine los eventos que sucederán en él, sino que es parte de la estructura interna del mundo, más específicamente, la parte de la realidad encargada de dar forma y movimiento al mundo.” No obstante, la autora distancia de ellos al estoico Crisipo, ya que el filósofo trata de delimitar el alcance del mecanismo fatalista, un aspecto teórico que no fue revisado por los dos anteriores: “el destino puede operar a través de este mecanismo fatalista, pero no determinan con claridad si el destino opera siempre de esta manera.”

<sup>72</sup> No sobrevivió ninguna de las obras de Crisipo de Solos (281/78 a. C - 208/05 a. C), solo perduraron algunos fragmentos a través de las menciones por parte de distintas fuentes, cfr. Daroca (2006: 32-50).

Atque hoc, si placet, quale sit, videamus in adsensionibus, quas prima oratione tractavi. eas enim veteres illi, quibus omnia fato fieri videbantur, vi effici et necessitate dicebant. qui autem ab iis dissentiebant, fato adsensiones liberabant negabantque fato adsensionibus adibito necessitatem ab his posse removeri; iique ita disserebant: ‘si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente; et si adpetitus, illa etiam, quae adpetitum secuntur, ergo etiam adsensiones; at, si causa adpetitus non est sita in nobis, ne ipse quidem adpetitus est in nostra potestate; quod si ita est, ne illa quidem, quae adpetitu efficiuntur, sunt sita in nobis, non sunt igitur neque adsensiones neque actiones in nostra potestate. Ex quo efficitur ut nec laudationes iustae sint nec vituperationes nec honores nec supplicia’. (Cic. *Fat.*, 40).

“Pero, si te parece bien, veamos cómo es esto en el caso de aquellos asentimientos de que traté al principio de mi discurso. Y es que, según decían aquellos antiguos a los que les parecía que todo ocurre a consecuencia del destino, estos se producen a consecuencia de una fuerza de carácter necesario, pero, quienes disientían de ellos, liberaban del concepto de destino a los asentimientos, y decían que, una vez referido el destino a tales asentimientos, tampoco podía apartarse de ellos la condición de necesarios. Estos argumentaban así: «Si todo ocurre a consecuencia del destino, todo ocurre a consecuencia de una causa antecedente; y, si el apetito ocurre así, también aquello que sigue al apetito, luego también los asentimientos; más, si la causa del apetito no reside en nosotros, no está a nuestro arbitrio ni siquiera el propio apetito; si esto es así, ni siquiera aquellas cosas que se producen a consecuencia del apetito depende de nosotros; luego ni los asentimientos, ni las acciones están a nuestro arbitrio. De lo que se desprende que ni las alabanzas son justas, ni los vituperios, ni las recompensas, ni los castigos.”

Según la opinión de Cicerón, el estoico Crisipo, a pesar de su esfuerzo, también se encuadra en el determinismo<sup>73</sup> al desarrollar su teoría para intentar resguardar la libertad y, a la vez, aceptar las prácticas adivinatorias, para intentar conciliar el destino y el libre albedrío. El autor esgrime los argumentos del filósofo neoacadémico Carnéades para mostrar esta paradoja (*paradoxa stoicorum*)<sup>74</sup> que se produce en la filosofía estoica y, en especial, en Crisipo. Brun (1959: 93-101) y Nava Contreras (1998: 274-278) desarrollan y dividen esta argumentación en tres problemas principales: los futuros contingentes, el argumento perezoso y las dos causalidades.

---

<sup>73</sup> Gómez Espíndola (2013: 137, 147) subraya que los postulados de Crisipo no admiten una concepción del destino fatalista, sino más bien determinista debido a que su teoría se asienta en el estudio de “los vínculos causales que existen entre las cosas”. En el fatalismo, las acciones humanas no tienen peso alguno en el destino porque el resultado será el mismo. En el determinismo, por su parte, la causalidad necesita del accionar humano para concretarse: “Por ejemplo, el que un agente se salve del enemigo es un suceso destinado y al mismo tiempo sucede a partir de dicho agente porque el hecho mismo de hacer el esfuerzo de escapar era una condición necesaria para que se pudiera escapar. (...) Con esto muestra que los deseos y esfuerzos de las personas son condición necesaria de ciertos resultados que se dan en su vida (salvarse) o en el mundo (...) y por ello se debe decir que estos suceden a partir de los agentes.” De forma similar argumenta Mas (2015: 665).

<sup>74</sup> Nava Contreras (1998: 274) comenta esta paradoja como un “problema carente de solución definitiva para toda la ética, [Crisipo] fue blanco de las más importantes críticas por parte de los detractores de la filosofía del Pórtico, Carnéades a la cabeza.”

El problema de los futuros contingentes se refiere a la confusión que se produce, cuando se sostiene el argumento de un determinismo inexorable, al asimilar la necesidad lógica con la necesidad física o causalidad<sup>75</sup> (Nava Contreras 1998: 274):

... concludit enim Chrysippus hoc modo: ‘si est motus sine causa, non omnis enuntiatio, quod ἀξιωμα dialectici appellant, aut vera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habet, id nec verum nec falsum erit; omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est. Quod si ita est, omnia, quae fiunt, causis fiunt antegressis; id si ita est, fato omnia fiunt; efficitur igitur fato fieri quaecumque fiant’. (Cic. *Fat.* 20-21).

“Y es que Crisipo llega a la siguiente conclusión: «Si existe el movimiento sin causa, no todo enunciado —lo que los dialécticos llaman *axiōma*— será verdadero o falso, porque, aquellos que no tiene causas eficientes, no será ni verdadero ni falso; por otra parte, todo enunciado es verdadero o falso, luego ningún movimiento carece de causa. Si esto es así, todo lo que ocurre lo hace por causas precedentes; si es así, todo ocurre a consecuencia del destino; por tanto, resulta que, cuanto ocurre, llega a ocurrir a consecuencia del destino».”

Si solo existen proposiciones falsas o verdaderas (*aut vera, aut falsa*), la existencia de una entidad u objeto puede suceder cuando el entrelazamiento de las causas que lo conforman sea únicamente verdadero. Por lo cual, se establece el principio de las leyes universales que se cumplirán inexorablemente en el futuro, que ya está predeterminado desde la eternidad. Cicerón, por supuesto, rechaza dicha postura y separa el criterio de la necesidad lógica del criterio de la necesidad física u ontológica, con el objetivo de “lograr la separación entre la existencia de verdades eternas y la de las causas y sus necesarias consecuencias.” (Nava Contreras 1998: 275)<sup>76</sup>:

---

<sup>75</sup>Brun (1959: 59-60) define el término ‘física’ desde una perspectiva estoica que difiere a nuestra concepción del siglo XXI: “*phusis*, término del que se derivó física, viene del verbo griego *phuein*, que significa crecer: quien dice naturaleza, dice vida. Esta idea ocupa el centro del pensamiento presocrático y reaparece en Platón y los estoicos (...) puede decirse que para los estoicos naturaleza, Dios y fuego son términos sinónimos. Divinizar la naturaleza, o más bien naturalizar a Dios, significa dar al hombre la posibilidad de entrar en contacto con lo divino y encontrar en la realidad circundante la consistencia que puede dar a su vida una significación ordenada. De ahí que la física estoica no se presente en absoluto como el sistema racional de un humanismo del conocimiento, sino como una teología que es a la vez cosmología y por raro que parezca, como un materialismo espiritualista.” Por esta razón, Mas (2015: 664) expresa sobre la imposibilidad de los estoicos de distinguir entre la necesidad lógica de la causal: “Tal era la crítica que Carnéades dirigía a Crisipo, a saber, que confundía necesidad lógica y física, distinción esta, sin embargo, imposible de realizar desde supuestos estoicos, que estipulan que verdad, causa, naturaleza, necesidad y razón (*lógos*) solo son aspectos parciales y complementarios de un *Lógos* cósmico, universal y omniabarcador”.

<sup>76</sup> Lévy (2010: 199) analiza si la problemática del destino en *De fato* se enmarca en el ámbito de la física o en el de la lógica: “Dans son *De Fato*, Cicéron penche manifestement en faveur de la logique. Pour lui, la question du destin relève essentiellement de la logique et de la dialectique, car elle concerne les notions de nécessité et de contingence, qui sont des notions fondamentales de la pensée et de la raison”.

tenebitur id, quod a Chrysippo defenditur, omnem enuntiationem aut veram aut falsam esse; ratio ipsa coget et ex aeternitate quaedam esse vera, et ea non esse nexa causis aeternis, et a fati necessitate esse libera. (Cic. *Fat.* 38).

“Se mantendrá lo que defiende Crisipo: que todo enunciado es verdadero o falso; la propia razón obligará a reconocer que algunas cosas son verdaderas desde la eternidad, que no están vinculadas a causas eternas y que se hallan libres de la necesidad propia del destino.”

El argumento perezoso (ἀργὸς λόγος) es otra crítica que recibe la escuela estoica debido a que, como mencionamos anteriormente, establece que toda acción humana ya está predeterminada para el futuro; en consecuencia, cualquier clase de decisión o voluntad será fútil, ya que indudablemente el resultado será el mismo en la cadena causal:

Nec nos impediēt illa ignava ratio, quae dicitur; appellatur enim quidam a philosophis ἀργὸς λόγος, cui si pareamus, nihil omnino agamus in vita. sic enim interrogant: 'si fatum tibi est ex hoc morbo conualescere, sive tu medicum adhibueris, sive non adhibueris, conualesces; item, si fatum tibi est ex hoc morbo non adhibueris, non conualesces; et alterutrum fatum est: medicum ergo adhibere nihil attinet'. (Cic. *Fat.* 28-29).

“Y tampoco nos perturbará el denominado ‘razonamiento ocioso’ (porque los filósofos lo llaman *argòs lógos*); caso de obedecerlo, no haríamos en vida absolutamente nada. Y es que argumentan así: «si tu destino es el de reponerte de esa enfermedad, te repondrás, recurras al médico o no; del mismo modo, si tu destino es el de no reponerte de esa enfermedad, no te repondrás, recurras al médico o no; y tanto lo uno como lo otro es tu destino, luego de nada sirve recurrir al médico».”

Este razonamiento ‘ocioso’ (*ignava ratio*) niega cualquier accionar (*cui si pareamus, nihil omnino agamus in vita*) ya que el argumento de que “si estas destinado a sanar, te curarás, recurras o no al médico” (*sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris*) propone, en consecuencia, no realizar el esfuerzo de visitar al especialista. Esta posición es considerada discordante con la perspectiva ciceroniana y, también, con la romana en general, debido a la elevada valoración que toda la cultura romana tenía del cumplimiento de los deberes o encargos (*munus*) por parte de todo ser humano, tarea que se encuentra, para ellos, en un estrato superior a la contemplación. Crisipo, por su parte, intenta refutar dicho argumento, introduciendo la teoría de la ‘confatalidad’ (συνειμαρμενα/ *confatalia*)<sup>77</sup>:

---

<sup>77</sup> Escobar (1999: 317) explica la noción de ‘confatalidad’: “el concepto alude a cómo ciertas consecuencias no pueden producirse si no se verifican a su vez ciertas acciones humanas: Layo ‘actúa’ en su destino al desear acostarse con una mujer, accediendo así a la incitación que le ofrece su naturaleza: ha de mantener esa relación para que su destino pueda verificarse; el determinismo no implica, por tanto, fatalismo.”

Haec ratio a Chrysippo reprehenditur. ‘quaedam enim sunt’ inquit ‘in rebus simplicia, quaedam copulata. (...) ‘sive tu adhibueris medicum, sive non adhibueris, convalesces’ captionem: tam enim est fatale medicum adhibere quam convalescere. haec, ut dixi, confatalia ille appellat. (Cic. *Fat.* 30).

“Crisipo rechaza este razonamiento. «Y es que entre las cosas» —dice— «hay algunas que son simples y otras que son complejas.» (...) Resulta tramposo lo de «recurras tú al médico o no, sanarás», porque tan propio del destino es el recurrir al médico, como el sanar. Él llama a estas cosas —como dije— ‘de destino compartido.’”

En base a la teoría de la ‘confatalidad’ (*confatalia*), Crisipo pretende diferenciar dos tipos de causalidades<sup>78</sup>, aquellas causas denominadas como perfectas o principales (*perfectae et principales*), que no dependen de nosotros y forman parte de la causalidad, y otras llamadas próximas o secundarias (*adiuvantes et proximae*) que dependen de nuestro accionar. De esta forma, el filósofo trata de atemperar el determinismo absoluto y no contradecirse si niega, por un lado, la necesidad de las leyes eternas y si afirma, por otro, el destino (Brun 1959: 99, Nava Contreras 1998: 277):

Chrysippus autem, cum et necessitate inprobaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitate effugiat et retineat fatum. ‘causarum enim’ inquit ‘aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. (Cic. *Fat.* 41).

“Crisipo por su parte, al rechazar la necesidad y pretender que nada sucede sin que existan unas causas preestablecidas, distingue entre los tipos de causa, de modo que, por una parte, pueda rehuir la necesidad, y, por otra, mantener la existencia del destino. «Pues —dice—unas causas son absolutas y principales, otras coadyuvantes y secundarias».”

Con tal distinción de causas, Crisipo incorpora el asentimiento humano (*adsensionibus*)<sup>79</sup> dentro del destino, mediante las causas coadyuvantes o secundarias que lo gobiernan y separándolo de aquellas causas eternas y necesarias. Para probar esto, Crisipo utiliza la metáfora del cilindro y del cono, que imprimen un determinado movimiento al ser empujados y su curso depende de su propia naturaleza geométrica (*dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit*). De forma análoga, el

---

<sup>78</sup> Gómez Espíndola (2013: 136) propone no considerar estas dos causas como separadas de forma exclusiva: “Así, no se puede decir de un evento en sí mismo que sea simple (aislado) o unido, sino que uno puede decir que un evento es simple en relación con una cosa y unido en relación con otra. Esto evita el tener que afirmar que la existencia de eventos simples implica la ocurrencia de eventos incausados, dado que el hecho de que un suceso sea causalmente independiente de otro y en esa medida simple en relación con él, no implica que el evento es independiente causalmente de todo lo que sucede en el cosmos y simple en sí mismo. De esta manera, hay que negar que la existencia de eventos simples implique un fatalismo radical, esto es, que algo esté destinado independientemente de todo el mecanismo causal que tiene lugar en el mundo.”

<sup>79</sup> Los estoicos lo denominan ‘asentimiento’, cfr. Nava Contreras (1998: 277).

resultado de un accionar humano depende de la actitud y la moral de aquel que percibe (*visum*) ese impulso próximo<sup>80</sup>:

‘Ut igitur’ inquit ‘qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur. (Cic. *Fat.* 43).

“«Por tanto»—dice—, «del mismo modo que quien empujó el cilindro le dio el principio motriz, pero no le dio el movimiento rotatorio, así la visión ofrecida producirá aquella impresión, ciertamente, y casi dejará marcada en el espíritu su imagen, pero el asentimiento estará a nuestro arbitrio, y este argumento —del mismo modo que se dijo en el caso del cilindro—, una vez ha sido provocado desde el exterior seguirá moviéndose en lo sucesivo a consecuencia de su propia fuerza y de su propia naturaleza».”

No obstante, la contradicción, en el argumento de Crisipo, surge en el hecho de que la libertad es solo aparente, ya que, si bien estas figuras imprimen su trayectoria al moverse, es el mismo destino quien determina que aquellas tengan esa forma y, por tanto, ese movimiento<sup>81</sup>. En otras palabras, la voluntad, que forma parte del alma, está configurada de acuerdo a una determinada naturaleza (*natura*) que se integra, al mismo tiempo, a la cadena de causas del destino. De esta forma, Crisipo, en su intento de incorporar el libre albedrío a su teoría, postula una causalidad incluso más absoluta (Nava Contreras, 1998: 278).

Por esta razón, Cicerón desarrolla la teoría del neoacadémico Carnéades<sup>82</sup>, que refuta las argumentaciones de Crisipo, debido a que resulta más acorde con sus ideales

---

<sup>80</sup> Mas (2015: 666) “Para los estoicos, la realización de una acción comienza con una representación (*phantasia*, *visum*) que, a su vez, en un segundo momento, es sometida a prueba por la razón en orden a determinar si lo representado es bueno y digno de llevarse a cabo. Si la evaluación es positiva, acontece el asentimiento (*sunkatáthesis*, *adsensio*) que, a su vez, produce un impulso (*ormê*, *adpetitus*): el movimiento del alma hacia algo o alejándose de algo (...) De acuerdo con Crisipo, este movimiento es el fundamento racional que ordena actuar a los individuos...” El esquema sería el siguiente: “representación → asentimiento → impulso → acción.”

<sup>81</sup> Mas (2015: 667): “la condición cilíndrica de un cilindro es condición necesaria para que un cilindro ruede como ruedan los cilindros, pero en modo alguno es necesario que un cilindro tenga que rodar. Para que esto último suceda tiene que intervenir otra causa, por ejemplo, que alguien lo empuje; y que alguien lo empuje es, a su vez, condición necesaria para que el cilindro ruede, mas debe reconocerse que en modo alguno es necesario que alguien empuje un cilindro, para que esto suceda debe intervenir otra causa, pongamos el deseo de desplazarlo (...) lo cual exigiría otra tercera causa y esta una cuarta y así sucesivamente (...) Crisipo mantiene la idea de una cadena causal infinita, irrenunciable desde premisas estoicas, pero, por así decirlo, la desfigura, para de este modo dar cabida a algún tipo de responsabilidad moral.”

<sup>82</sup> Carnéades (214 a.C. – 129 a. C.) fue un filósofo y orador griego nacido en Cirene y director de la Academia fundada por Platón (387 a.C.) durante los años 160 a.C. – 137 a.C. A grandes rasgos, su filosofía escéptica expresa que la verdad es relativa y que todo conocimiento es incierto, así argumenta que ninguna verdad puede ser afirmada de forma definitiva. No escribió ninguna obra, su filosofía fue comentada por

romanos. Este filósofo, que retoma el socratismo de los primeros diálogos platónicos (Gual e Imaz 1986: 164), postula, frente al determinismo estoico, la idea de que hay ciertas causas que se realizan a partir de la voluntad humana (*est autem aliquid in nostra potestate*<sup>83</sup>) y que están separadas de las influencias del destino (*non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt*):

Carneades genus hoc totum non probabat et nimis inconsiderate conclude hanc rationem putabat. itaque premebat alio modo, nec ullam adhibebat calumniam; cuius erat haec conclusio: ‘si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conligatione conserte contextequa fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit; id si verum est, nihil est in nostra potestate; est autem aliquid in nostra potestate; at si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt; non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt.’ (Cic. *Fat.* 31).

“Carnéades no aprobaba toda esta manera de proceder, y pensaba que la conclusión de este razonamiento se hacía demasiado irreflexivamente. Así que atacaba mediante otro procedimiento, sin aplicar engaño alguno; suya era la siguiente conclusión: «Si todas las cosas ocurren a consecuencia de causas antecedentes, todas ocurren en virtud de una ligazón natural, de manera combinada y trabada; si esto es así, todo lo produce la necesidad; si esto fuera verdadero, no quedaría nada a nuestro arbitrio; pero queda algo a nuestro arbitrio; más, si todo ocurre a consecuencia del destino, todo ocurre por causas antecedentes; por tanto, no ocurre a consecuencia del destino todo cuanto ocurre».”

Para demostrarlo, Carnéades, al igual que Crisipo, distingue dos tipos de causas, pero su diferencia radica en que el académico separa completamente la voluntad humana de la cadena causal y eterna<sup>84</sup>, y desarrolla su origen y razón en sí misma:

sed interest inter causas fortuito antegressas et inter causas cohibentis in se efficientiam naturalem (Cic. *Fat.* 19).

“Pero existe diferencia entre aquellas causas que preceden por azar y aquellas otras que albergan en sí mismas una eficiencia de carácter natural.”

omninoque, cum haec sit distinctio, ut quibusdam in rebus vere dici possit, cum hae causae antegressae sint, non esse in nostra potestate, quin illa eveniant, quorum causae fuerint, quibusdam autem in rebus causis antegressis in nostra tamen esse potestate, ut illud aliter eveniat (Cic. *Fat.* 45).

---

Cicerón, Sexto Empírico y Diógenes Laercio. Para una mayor información sobre el filósofo y sobre el escepticismo, cfr. Long (1984: 81-110) y Gual e Imaz (1986: 161-166).

<sup>83</sup> El término *potestas* posee una gran variedad de acepciones ligadas a la capacidad de un accionar propio del individuo dentro de un margen de libertad en distintos contextos como el ámbito personal, militar, político, legal, entre otros, cfr. *OLD* s. v. *potestas*.

<sup>84</sup> Mas (2015: 665, 667): “A la altura de *Sobre el destino* 39-45 (= SVF II, 974) Cicerón distingue dos grupos de filósofos: los que sostienen que todo sucede a consecuencia del destino y los que consideran que existen movimientos voluntarios del espíritu «sin que intervenga destino alguno», y afirma que Crisipo intentó ocupar, sin lograrlo, un lugar intermedio.” De ahí el posicionamiento de Cicerón a favor de los preceptos de Carnéades “Cicerón, por su parte, exige con mayor radicalidad la posibilidad de iniciar cadenas causales del todo inéditas, posibilidad que argumentará tomando pie en la idea de Carnéades de la voluntad como causa por entero diferente de las que rigen en la naturaleza”.

“Dado que existe esta distinción (según la cual, en el caso de ciertas cosas, puede decirse en verdad que, cuando tales causas preceden, no está en absoluto a nuestro arbitrio el impedir que sucedan aquellas cosas de las que son causa, mientras que, en el caso de otras, aun antecediendo las causas, está a nuestro arbitrio, sin embargo, que aquello ocurra de otra manera).”

A partir de la diferenciación entre las causas fortuitas (*causas fortuito antegressas*) y las naturales (*causas cohibentis in se efficientiam naturalem*), el Arpinate resguarda el libre albedrío en lo que respecta a las acciones humanas<sup>85</sup>. Así, un individuo puede nacer con determinadas características y ser proclive a influencias exteriores (*propensiores*), pero posee la libertad de potenciar o rechazar estos influjos mediante su potestad (*nostra potestate*), su voluntad y deseo (*nostrarum voluntatum atque adpetitionum*)<sup>86</sup>:

Non enim, si alii ad alia propensiores sunt propter causas naturalis et antecedentes, idcirco etiam nostrarum voluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes. nam nihil esset in nostra potestate, si ita se res haberet (Cic. *Fat.* 9).

“Y es que, por el hecho de que cada cual sea especialmente propenso a unas cosas, a consecuencia de las causas naturales que anteceden, no tienen por qué existir también causas naturales que antecedan a nuestra voluntad o deseo, pues, si la realidad fuera así, no quedaría nada a nuestro arbitrio.”

Stilponem, Megaricum philosophum, acutum sane hominem et probatum temporibus illis accepimus. Hunc scribunt ipsius familiars et ebriosum et mulierosum fuisse, neque haec scribunt vituperantes, sed potius ad laudem; vitiosam enim naturam ab eo sic edomitam et compressam esse doctrina... (Cic. *Fat.* 10).

“Tenemos entendido que Estilpón, filósofo de Mégara, era un persona muy aguda y estimada en aquellos tiempos. Sus allegados escriben que fue un borracho y, además mujeriego; y no lo escriben como detractores, sino más bien en su alabanza, porque fue él mismo quien dominó y reprimió ese carácter vicioso mediante la educación...”

En base a esta argumentación, Cicerón refuta la adivinación debido a que las causas eficientes (*efficientibus*) o internas que no forman parte del destino, no se pueden

---

<sup>85</sup> Cfr. Woolf (2015: 90).

<sup>86</sup> Mas (2015: 669): “O sea, la voluntad puede imponerse sobre las disposiciones del carácter y, en esta medida, sobre la causalidad natural.”

presagiar<sup>87</sup>. Los dioses, incluido Apolo<sup>88</sup>, desconocen de antemano el futuro en su totalidad, debido a que alcanzan a vislumbrar únicamente las causas necesarias o externas, es decir aquellas que están integradas a la cadena natural de causa y efecto<sup>89</sup>:

itaque dicebat Carneades ne Apollinem quidem futura posse dicere, nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri nesse esset. (Cic. *Fat.* 32).

“Así decía Carnéades que ni siquiera Apolo podía predecir el futuro, a no ser aquello cuyas causas encerraba dentro de sí la naturaleza, de tal manera que necesariamente había de ocurrir.”

Quid enim spectans deus ipse diceret Marcellum eum, quater consul fuit, in mari esse periturum? erat hoc quidem verum ex aeternitate, sed causas id efficientis non habebat. ita ne praeterita quidem ea, quorum nulla signa tamquam vestigia exstarent, Apollini nota esse censebat: quo minus futura! Causis enim efficientibus quamque rem cognitis posse denique sciri, quid futurum esset. Ergo nec de Oedipode potuisse Apollinem praedicere nullis in rerum natura causis praepositis, cur ab eo patrem interfici nesse esset, nec quicquam eius modi. (Cic. *Fat.* 33).

“Porque ¿en qué podía basarse el propio dios para decir que aquel famoso Marcelo —cónsul por tres veces— perecería en el mar? Esto era verdadero, ciertamente, desde la eternidad, pero no tenía causas eficientes. Así, si estimaba que Apolo no conocía ni siquiera aquellas cosas pasadas de las que no había quedado señal o huella alguna, ¿cuánto menos las cosas futuras! Y es que podía saberse, en fin, aquello que iba a pasar, una vez conocidas las causas eficientes de cada cosa; por tanto, tampoco habría podido hacer predicciones Apolo acerca de Edipo, si no hubieran existido causas preestablecidas en el mundo de la naturaleza, en virtud de las cuales fuese de carácter necesario que asesinase a su padre, ni habría podido predecir nada similar.”

Cicerón, menciona que, al no formar parte de la cadena natural de causa y efecto, la voluntad del alma en el ser humano no posee una causa externa. Pero esto no quiere decir que no tenga un origen, ya que, si fuera así, estaría en contra de los argumentos de

---

<sup>87</sup> En el tratado de *De divinatione*, Cicerón desarrolla y sistematiza una clasificación sobre las diversas prácticas de la adivinación, con el objetivo, en primer lugar, de realizar una enciclopedia filosófica para los romanos y, en segundo lugar, de cuestionar dichas técnicas o dones. Si bien Cicerón refuta la adivinación, considera que es útil y beneficiosa para los asuntos de la República, cfr. Bisignano (2013: 97, 103-105). En *De fato*, el autor lleva esa discusión al terreno de la lógica, con la finalidad de refutar los argumentos de otras escuelas filosóficas que defienden los vaticinios, como Diodoro Crono (quien pertenece a la escuela megárica) que confunde lo posible (*περι δυνατῶν*) con lo necesario (6: 17); de igual forma que Crisipo (escuela estoica) que, en su intento de resguardar la adivinación y la supremacía del destino, desemboca en las mismas conclusiones de Diodoro, es decir en un determinismo, cfr. Cappelletti (1964: 28-33) y Guillen (1979: 226-228).

<sup>88</sup> Apolo está vinculado a la adivinación principalmente por su visita a la isla de Delfos donde derrotó a la serpiente Pitón y, como recompensa, el pueblo consagró el oráculo al dios. Desde ese momento, se realiza la práctica de la adivinación mediante una pitonisa que recibe la inspiración de la deidad para que ella pueda revelar el futuro. Para una mayor información sobre la deidad, cfr. Grimal (1998: 35-38).

<sup>89</sup> Mas (2015: 669): “sólo podría haberlas realizado si hubieran existido causas preestablecidas naturales que determinaran sus acciones. Tales causas no existen, lo cual no quiere decir que las acciones de Edipo sean incausadas: al matar a su padre y cometer incesto con su madre Edipo inicia una nueva cadena causal.”

los estoicos<sup>90</sup> de que para cualquier ente u objeto existe su causa que lo precede, sino que su principio es de carácter interno, la propia alma (*animorum motus voluntarius*) es generadora de una causa que se distingue de la cadena natural y propicia variaciones en el destino<sup>91</sup>:

rursus autem, ne omnes physicis inrideamur, si dicamus quicquam fieri sine causa, distinguendum est et ita dicendum, ipsius individui hanc esse naturam, ut pondere et gravitate moveatur, eamque ipsam esse causam, cur ita feratur. Similiter ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa: motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa; eius rei enim causa ipsa natura est. (Cic. *Fat.* 25).

“Pero —volviendo atrás, para que no seamos todos objeto de burla como científicos—, si decimos que algo ocurre sin causa, habría que establecer alguna distinción, y decir, en consecuencia, que la naturaleza del propio elemento indivisible consiste en moverse gracias a su peso y a su gravedad, y que esa es la causa precisamente de que se traslade así. De manera similar, no hay que buscar una causa externa para los movimientos voluntarios del espíritu, porque el propio movimiento voluntario alberga dentro de sí tal naturaleza —la de estar bajo nuestra potestad y obedecernos—, y no es algo que carezca de causa, porque la causa de esta circunstancia es su propia naturaleza.”

Asimismo, Cicerón justifica su postura a partir de la ejemplificación de los propios movimientos internos que produce el átomo a semejanza de las actividades / emanaciones del alma, que son independientes del destino. Así, Cicerón hace confluir las dos acepciones que engloba el término ‘destino’, vinculando las partículas indivisibles, es decir, los átomos (*ipsius individui*) con el sentido de cadena (εἰμαρμένη) y vinculando el alma (*animorum*) con el significado de voluntad, decisión, ‘palabra pronunciada’ (*for, fari*). De este modo, se recupera el libre albedrío<sup>92</sup> y la responsabilidad moral del individuo mediante la incorporación de causas internas, que forman parte de su abanico de acciones y le propician una libertad frente a la causalidad. A través de esa trama argumentativa, Cicerón configura la idea sobre el destino en su tratado filosófico; aun así, esta postura puede complementarse y enriquecerse si se relaciona con el episodio del *Somnium Scipionis*.

---

<sup>90</sup> Cfr. Guillen (1979: 215-216).

<sup>91</sup> Mas (2015: 669): “Los actos de voluntad no son incausados (como el *clinamen* epicúreo), pero tampoco forman parte de una cadena causal, por muy desfigurada que esté, que se remonta y remite al infinito (como se veían obligados a sostener los estoicos): la causa de un acto de voluntad reside en la naturaleza de la misma voluntad.”

<sup>92</sup> Cfr. Escobar (1999: 314).

### 2.3. Los vínculos intertextuales entre *Somnium Scipionis* y *De fato*.

En el presente apartado analizaremos algunos pasajes del *Sueño de Escipión* con el propósito de vislumbrar cómo se encuadra en el razonamiento de la nueva academia, desarrollado en *De Fato*. En la siguiente escena, el abuelo revela varios vaticinios exactos sobre las futuras hazañas en la carrera de su nieto, como la destrucción de Cartago en la tercera guerra púnica<sup>93</sup> (*Carthaginem deleveris*), la de Numancia (*Numantiam exscindes*) y la asignación de títulos y cargos políticos (*consul, cognomen id, censorque fueris, obieris legatus*):

Videsne illam urbem, quae parere populo Romano coacta per me, renovat pristina bella nec potest quiescere” (ostendebat autem Carthaginem de excelso et pleno stellarum, illustri et claro quodam loco) “ad quam tu oppugnandam nunc venis paene miles? Hanc hoc biennio consul evertes, eritque cognomen id tibi per te partum, quod habes adhuc a nobis hereditarium. Cum autem Carthaginem deleveris, triumphum egeris, censorque fueris et obieris legatus Aegyptum Syriam Asiam Graeciam, deligere iterum consul absens, belumque maximum conficies: Numantiam exscindes. Sed cum eris curru in Capitolium invectus, offendes rem publicam consiliis perturbatam nepotis mei:

hic tu, Africane, ostendas oportebit patriae lumen animi ingenii consilique tui. Sed eius temporis ancipitem video quasi fatorum viam. Nam cum aetas tua septenos octiens solis anfractus reditusque converterit, duoque hi numeri quorum uterque plenus alter altera de causa habetur, circuitu naturali summam tibi fatalem confecerint, in te unum atque in tuum nomen se tota convertet civitas: te senatus, te omnes boni, te socii, te Latini intuebuntur; tu eris unus in quo nitatur civitatis salus, ac ne multa, dictator rem publicam constituas oportet, si impias propinquorum manus effugeris.

Hic cum exclamavisset Laelius, ingemuissentque vehementius ceteri, leviter arridens Scipio, ‘St! Quaeso!’ inquit ‘ne me e somno excitetis, et parumper audite cetera. (Cic. *Rep.* 6: 11-12).

“... ¿Ves esa ciudad que yo obligué a obedecer al pueblo romano, pero renueva ahora su antigua guerra y no puede estar tranquila?» Y me enseñaba Cartago, desde un lugar alto y estrellado, espléndido y luminoso. «Tú vienes ahora para asediarla, siendo poco más que un simple soldado; dentro de dos años la destruirás como cónsul, y ese nombre (de Africano) que tienes ahora como sucesor mío, te lo habrás ganado por ti mismo. Una vez que hayas aniquilado Cartago, hayas celebrado el triunfo, hayas sido censor, hayas ido como legado a Egipto, Siria, Asia y Grecia, por segunda vez serás elegido cónsul, en tu ausencia, y harás la más terrible guerra: asolarás Numancia. Pero cuando subas al Capitolio en el carro triunfal, tropezarás con una república perturbada por la imprudencia de mi nieto.

» En este momento, tú, Africano, deberás descubrir a la patria la luz de tu valeroso ingenio y de tu prudencia; pero veo la ruta, diría, del destino como doble en ese momento.

»Cuando tu edad haya cumplido siete veces ocho giros solares, y estos dos números, que se tienen los dos como perfectos por distintas razones, hayan completado por natural circuito la edad destinada, la ciudad se volverá entera solo hacia ti y hacia tu apellido: el Senado tendrá la vista puesta en ti, y todas las

---

<sup>93</sup> La tercera guerra púnica fue el último enfrentamiento militar entre la República romana contra Cartago entre los años 149 y 146 a.C. El final del conflicto supuso la destrucción total del pueblo cartaginés.

personas de honor, los aliados, los latinos; tú serás el único en quien apoyar la salvación de la ciudad, y, para decirlo pronto, deberás como dictador poner orden en la república, si es que consigues escapar de las impías manos de tus parientes. Como, al oír esto, Lelio hubiera lanzado una exclamación y los otros hubieran gemido sensiblemente, Escipión sonriendo suavemente dijo: «¡Chis...!, por favor. No me despertéis del sueño, y escuchadme todavía un poco más.

Más adelante, se incorpora una profecía ambigua cuyo desenlace desconoce el propio *Africanus Maior*. El abuelo menciona que el regreso de su nieto al Capitolio, cuando tenga 56 años (*nam cum aetas tua septenos octiens solis anfractus reditusque converterit*<sup>94</sup>), resultará problemático debido a que la república se verá perturbada por la ley agraria propuesta por la familia Graco. Ahora bien, se observa que estos vaticinios (incluido el incierto) proveen información sobre acontecimientos futuros más generales, atendiendo a las causas de carácter externo (*externa causa*<sup>95</sup>) desde la perspectiva de Carnéades, como puede ser el declive de una ciudad o la asignación de títulos por parte de una comunidad a sus ciudadanos más destacados, como sucede con el ejemplo de Escipión. Este último augurio no es la excepción, debido a que se especifica, al mencionar los giros solares, como un ‘circuito natural’ que debe acontecer (*circuitu natural summam tibi fatalem confecerint*). No obstante, este se diferencia de los otros augurios, ya que se desconocen las consecuencias de dicho evento: el espíritu del abuelo observa el camino del destino como doble (*eius temporis ancipitem video quasi fatorum viam*). Se observa, además, que el anciano, al desconocer el futuro, utiliza el verbo ‘*video*’ en un tiempo presente y solo usa temporalidad futura cuando es precedido por una cláusula subordinada condicional (*effugeris*), diferente a las profecías seguras que aparecen conjugadas en un tiempo verbal futuro (*evertes, deleveris, egeris, fueris, obieris, deligere, conficies, offendes*), mostrando una distinción de esta profecía con las otras en el nivel gramatical.

Este desconocimiento sobre el futuro por parte de Escipión Mayor se debe a que solo puede profetizar las circunstancias que están vinculadas a las causas externas o naturales, como el año del suceso por el movimiento de los astros, mas no puede vaticinar

---

<sup>94</sup> La naturaleza de esta profecía esta descripta al modo pitagórico debido a la importancia que Cicerón confiere a los números. Los pitagóricos consideran al número como el principio de todas las cosas (ἀρχή) y este podía ser perfecto o imperfecto. En este caso es perfecto porque alude al número siete, que representa la mente y está formado por el tres, primer número impar perfecto, que representa el espíritu y el símbolo del cosmos por encarnar las dimensiones, y por el número cuatro que representa al demiurgo creador y a la materia mediante la forma del tetraedro que incluye los cuatro elementos (aire, fuego, agua y tierra); de igual forma, el ocho, que se considera perfecto, representa a la figura geométrica del cubo. (D’Ors, 1991: 161, Zanoni 1993: 87). Además, este movimiento filosófico estimaba la naturaleza de ciertos números que estaban en vinculación con la divinidad, para más información sobre el simbolismo de los números pitagóricos cfr. Gorman (1988: 146-165).

<sup>95</sup> Cic. *Fat.* 25.

el resultado debido a las posibles acciones que realizará su nieto durante ese evento. Es decir, el abuelo no puede anticipar las causas internas que forman parte de la voluntad de su descendiente porque no pertenecen a la cadena causal. De ahí su recomendación de que sea perspicaz a la hora de lidiar con aquellas adversidades y ayudar a su pueblo (*ostendas oportebit patriae lumen animi ingeni consilique tui*). Se observa, también, el uso de las palabras ‘*lumen*’, ‘*animi*’ e ‘*ingenii*’<sup>96</sup> cuyos significados se enlazan con la capacidad cognitiva (*ratio*) de Escipión; estas facultades mentales tienen su origen en el espíritu humano y, por ende, están vinculadas con las causas internas surgidas del mismo, a las que alude Carnéades, según nos dice Cicerón en *De Fato*<sup>97</sup>. En otras palabras, el desenlace de la profecía depende exclusivamente de la inteligencia por parte de Escipión para manifestar las causas internas que son necesarias para desencadenar en un resultado favorable.

Asimismo, y como ya mencionamos anteriormente, el autor problematiza sobre la posibilidad de efectuar una profecía precisa sobre el futuro mediante el sueño y el abuelo, ya que el primero representa un espacio sagrado y el segundo es una entidad más cercana a las divinidades debido a su condición de ser un espíritu; así ambos se inscriben dentro de las creencias romanas que desarrolla Cicerón en su obra *De Divinatione*, respecto a la posibilidad de prever el futuro próximo mediante los sueños y la nigromancia<sup>98</sup>. No obstante, se observa la imposibilidad de prever el resultado del vaticinio por parte del

---

<sup>96</sup> Destacamos, entre las diversas acepciones del término *ingenium*, la siguiente: “Mental powers, natural abilities, talent, intellect (...) the mind (as the seat of thoughts, ideas).”, cfr. *OLD* s. v. *ingenium*. Subrayamos los siguientes significados del término *lux*: “Mental illumination (...) Splendour distinction; a person or thing conspicuous for excellence”, cfr. *OLD* s. v. *lux*. Más adelante mencionaremos más vinculaciones entre el término del alma (*animus*) con palabras que hacen referencia a la mente o la actividad cognitiva (*ratio*).

<sup>97</sup> Los términos que evidencian este acercamiento conceptual en estas dos obras ciceronianas son *animus* (sobre su significado ligado a la mente: cfr. n. 49) y *voluntarius* (palabra que deriva del término ‘*voluntas*’, cuyas acepciones aluden a las funciones cognitivas como el deseo, el consentimiento, la intención, la disposición, entre otras, cfr. *OLD* s. v. *voluntarius*): *animi motum voluntarium* (Cic. *Fat.* 23). *Similiter ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa: motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet* (Cic. *Fat.* 25).

<sup>98</sup> Los espíritus familiares de Escipión ya fallecidos poseen la capacidad de ver parcialmente el futuro y realizar revelaciones escatológicas, habilidades que caracterizan a los difuntos desde las creencias griegas y romanas, tal como expresa Ogden (2001: xvii): “The roots of the future lay in the past, so that the people of one’s past were better able to perceive one’s future. The future was itself prepared in the underworld, be it in the marshaling of souls in preparation for incarnation, or in the spinning of the Fates. Souls detached from their encumbering bodies had a clearer perception of all things and processes”; cfr. también p. 242: “The dead can also impart eschatological information about the nature of life, death, and the universe, information not really grounded in past, present, or future. This wisdom (...) they acquire simply by experiencing the afterlife”, y pp. 243-244: “The Pythagorean-Platonic tradition held that a soul detached from the body, whether temporarily or permanently, and so purified of fogging corporeal elements, enjoyed a special perspicacity”. Para mayor información sobre la sabiduría de los muertos, cfr. Ogden (2001: 231-250).

alma del abuelo debido a las causas eficientes generadas únicamente por su nieto. De forma similar, esta incapacidad de conocer la totalidad de los acontecimientos futuros sucede con Apolo respecto a los augurios acerca de Edipo (*De fato*: 33). Así, la predicción, al no explicitar las consecuencias, queda relegada o truncada para mostrar, también, que el sueño que obtiene Escipión no forma parte de uno de naturaleza oracular<sup>99</sup>. Además, se observa que la profecía dentro del sueño queda incompleta desde distintos niveles en el texto. Desde un nivel gramatical, el discurso del abuelo utiliza, por un lado, el condicional que revela las malas intenciones de los Gracos (*si impias propinquorum manus effugeris*) como un futuro posible, y emplea, por otro, el verbo conjugado en la segunda persona en singular (*effugeris*) que exalta la labor (*munus*) de Escipión, ya que, al ser generador de causa, depende exclusivamente de su voluntad que ese destino doble se dirija hacia una ramificación concreta. También se incorpora otro nivel dentro del diálogo mediante el uso de un artificio literario para generar una ruptura en el texto por parte de Cicerón, como la interrupción de Lelio, un personaje del diálogo que suspende la narración del sueño<sup>100</sup> de Escipión menor.

---

<sup>99</sup> Cicerón, desde la voz de su hermano Quinto, en *De divinatione*, justifica la capacidad oracular del sueño que forma parte de la adivinación natural, mediante la liberación de las necesidades vitales del cuerpo y de su unión con la naturaleza; así, el alma posee la capacidad de intuir lo que sucederá en el futuro debido a una alteración de la percepción, una capacidad que es similar a la que tienen los espíritus de los muertos, (Cic. *Div.* 1: 110-122), cfr. n. 98. No obstante, Cicerón, en el libro II, refuta esta clase de adivinación (cfr. n. 87), debido a que esta ‘perturbación’ afecta a la sensibilidad e intelecto del soñador, le produce un delirio que no le permite vislumbrar las cosas con claridad y, por tanto, le impide emitir un juicio coherente o emplear ninguna habilidad mediante la parte racional del alma (2: 119-128). Además, el Arpinate justifica las causas de los sueños por las influencias de las actividades de la vigilia (2: 139-140), esto mismo sucede con el sueño que tiene Escipión en *De re publica*, cfr. n. 24. Ahora bien, se agrega un matiz que diferencia los sueños oraculares en *De divinatione* y la experiencia onírica de Escipión: los primeros no son precisos debido a que son irracionales y entorpecen la percepción del durmiente, mientras que el sueño que tiene *Africanus minor* es un acceso a una realidad escatológica por posesión de la *ratio* (cfr. n. 45 y 48), que vincula el fragmento divino del hombre con la suprema razón (*Summa ratio*) de la divinidad, tal como concluye Sustersic (2013: 72-73): “cuando el hombre recurre a la adivinación ya no podrá percibir la realidad sino su adulteración. En cambio, llega a lo naturalmente perceptible y lo creído por la dignidad suprahumana de la razón que tiene un componente divino” (...) “El hombre tiene acceso a la contemplación porque se encuentra en posesión de la *ratio*. Así pues, el hombre puede, mediante la contemplación descubrir el principio o fundamento de las cosas...” (...) “En consecuencia la *ratio* humana no se representa las cosas a partir de sí misma, sino que las intuye en la *contemplatio* del mundo donde encuentra el verdadero *ordo rerum*, devela la *Ratio Summa*, la verdad divina presente en el Universo vivido como un *Templum*.”. No obstante, parece que esta clase de sueño ‘racional’ también es ‘impreciso’ para conocer el futuro si solo se queda en la contemplación, ya que se tiene que agregar el accionar del ser humano en el mundo y dicha actividad depende exclusivamente de la voluntad del individuo.

<sup>100</sup> Stok (1994: 21, 24) justifica la hipótesis de la ambigüedad del sueño de Escipión (ubicado entre la revelación sobrenatural y las causas naturales) por medio del episodio en el que el abuelo de Escipión está revelando al protagonista la profecía sobre el día de su propia muerte, pero la revelación onírica se interrumpe por la voz de Lelio (uno de los integrantes del encuentro); esto incrementa la ambigüedad en la profecía y provoca un retorno a la escena originaria (Cic. *Rep.* 6: 12). Ronconi (1967: 74) agrega que esta interrupción quiebra la ilusión escénica para volver al diálogo terreno y señala esto como un aspecto del carácter ficcional del sueño narrado. Por esta razón, el sueño-ficción no es considerado una experiencia

Debido a la naturaleza ambigua del augurio, se realiza la actividad de Escipión que resultará importante para el futuro del pueblo romano, por esta razón que el abuelo lo insta a obrar virtuosamente, ya que será una figura central que estará en sintonía con los ciudadanos de honor (*te senatus, te omnes boni, te socii, te Latini*) y el único que podrá traer ‘orden’ a la República (*tu eris unus in quo nitatur civitatis salus*). De esta manera, las acciones de Escipión, encuadradas dentro de la figura del *princeps*, se relacionan íntimamente con las actividades de la *ratio* que, desde la perspectiva ciceroniana, impulsa a los humanos a obrar por y para la comunidad y, a su vez, vincula a los mortales con la divinidad<sup>101</sup>.

Así, al quedar establecido el libre albedrío, surgen la moral y la ética como reguladores de las conductas humanas, y la del *princeps* no es la excepción. Por esta razón más adelante en el relato aparece el padre, que le ordena, de igual forma que el abuelo y mediante un verbo en imperativo (*cole*)<sup>102</sup>, vivir una vida virtuosa (*iustitiam et pietatem*)<sup>103</sup>; esto implica orientar sus acciones voluntarias hacia la virtud como valor máximo para el gobierno de una civilización (*in patria maxima est*):

“Sed sic, Scipio, ut avus hic tuus, ut ego qui te genui, iustitiam cole et pietatem quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria máxima est: ea vita via est in caelum et in hinc coetum eorum qui iam vixerunt, et corpore laxati illum incolunt locum quem vides—” (*erat autem is splendidissimo candore inter flammam circus elucens*) “—quem vos, ut a Grais accepistis, orbem lacteum nuncupatis.” (Cic. *Rep.* 6: 16).

“Antes bien, tú, Escipión, como tu abuelo aquí presente, como yo mismo que te engendré, vive la debida piedad, la cual, siendo muy importante respecto a los progenitores y parientes, lo es todavía más respecto a la patria. Tal conducta es el camino del cielo y de esta reunión de los que ya han vivido y, libres del cuerpo, habitan este lugar que ves —era, en efecto, un círculo que brillaba con resplandeciente blancura entre llamas— y que, siguiendo a los griegos, llamáis la ‘Vía Láctea’.”

A continuación, el padre Paulo revela a Escipión la recompensa de habitar aquel cielo radiante (*erat autem is splendidissimo candore inter flammam circus elucens*), llamado Vía Láctea (*orbem lacteum*), donde habitan los espíritus ilustres cuyas almas armonizan sus voluntades hacia los valores íntegros (*iustitiam/pietatem*) de la suprema deidad (*ea vita via est in caelum*).

---

onírica adivinatoria, debido a la notable ambigüedad de las revelaciones de ‘Escipión Mayor’, cfr. Sustersic (2013: 62).

<sup>101</sup> Sobre la unión de la divinidad y la humanidad mediante la *ratio*, cfr. Zanoni (1993: 86, 132).

<sup>102</sup> Estos verbos en modo imperativo que tratan sobre la tarea del abuelo impuesta al nieto, se reiteran, más adelante, en los apartados 24 (*enitere*) y 26 (*exerce*).

<sup>103</sup> Cfr. n. 33.

Ahora bien, la posibilidad de libertad, al margen de la causalidad, se justifica mediante la esencia/naturaleza inmortal que posee de forma intrínseca el alma (como se menciona también en *De fato* 25) y que la relaciona directamente con la divinidad<sup>104</sup>, por lo que ambas poseen la capacidad de generar nuevas variables en el destino:

Et ille, “Tu vero enitere, et sic habeto, non esse te mortalem, sed corpus hoc; nec enim tu is es quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura quae digito demonstrari potest. Deum te igitur scito esse, si quidem est deus qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus; et ut ille mundum ex quadam parte mortalem, ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet. (Cic. *Rep.* 6: 24).

“Dijo Africano: «Esfuézate, y ten por cierto que sólo es mortal este cuerpo que tienes, y que no eres tú el que muestra esta forma visible, sino que cada uno es lo que es su mente y no la figura que puede señalarse con el dedo. Has de saber que eres un ser divino, puesto que es dios el que existe, piensa, recuerda, actúa providentemente, el que rige, gobierna, y mueve ese cuerpo que de él depende, lo mismo que el dios principal lo hace con este mundo, y del mismo modo que aquel mismo dios eterno mueve un mundo que es, en parte, mortal, así también el alma sempiterna mueve un cuerpo caduco.”

Entonces, el ser humano no solamente tiene un cuerpo material (*corpus hoc*), que se caracteriza por ser mortal (*non esse te mortalem*) y al que emplea para realizar sus actividades en el mundo (*quem forma ista declarat*), sino que posee una mente/alma<sup>105</sup> (*mens*<sup>106</sup> *cuiusque is est quisque / animus sempiternus*) que es independiente del cuerpo aunque esté ‘atrapada’ en el mismo<sup>107</sup>, y que está ligada al componente divino debido a

---

<sup>104</sup> En *De natura deorum*, Cicerón, describe la capacidad de raciocinio del ser humano como una característica emparentada con la divinidad(2: 7, 77-79).

<sup>105</sup> El alma, desde la filosofía platónica, posee una naturaleza tripartita: una parte concupiscible, una irascible y una racional, siendo esta última la más importante para regular las otras dos, cfr. Plat. *Rep.* (4.436a-4.442d), Plat. *Phaedrus* (246a-249a) y Plat. *Tim* (69c-72d). Guillen (1979: 225) recupera esta concepción del espíritu en el análisis de *La República y Sobre el destino* de Cicerón.

<sup>106</sup> El término *mens* posee diversas acepciones en torno a los conceptos relacionados a la actividad mental, como la inteligencia, memoria, imaginación, las emociones, experiencias, valores, propósitos e intenciones. Destacamos, asimismo, el tercer significado relacionado a la cognición divina: “used w. ref. to the divine mind, the creative principle of the universe” (*OLD* s. v. *mens*). Los pitagóricos, asimismo, relacionan la mente como imitadora de la razón divina, cf. Gorman (1988: 161): “La mente no es como los números que pueden dividirse en fracciones, sino que se parece a la mónada que, para Platón y los pitagóricos, no tienen partes; por lo tanto, al ser el uno la mente imita al supremo Uno, que es la mente divina que gobierna los números en el mundo inmaterial de las ideas.”

<sup>107</sup> En este apartado se vislumbra la metempsicosis o teoría de la transmigración de las almas. Esta doctrina de origen oriental, reinterpretada en Occidente, refiere al ciclo de encarnaciones del espíritu (que es de naturaleza divina) en distintos cuerpos mortales (cfr. D’Ors, 1991: 169 y Sustersic, 2013: 57). Este pensamiento se nutre de diversas corrientes filosóficas y religiosas, como el orfismo, el estoicismo (especialmente por Posidonio) y el platonismo que lo introduce en el mito de *Er* en relación al destino: “Almas efímeras, va dar comienzo para vosotras una nueva carrera mortal en un cuerpo también portador de la muerte. No será ser divino el que elija vuestra suerte, sino que vosotras mismas la elegiréis. La primera en el orden de la suerte escogerá la primera, esa nueva vida a la que habrá de unirse irrevocablemente. Pero la virtud no tiene dueño (...) La responsabilidad será toda de quien elija, porque la divinidad es inocente.” (Plat. *Rep.* 10: 15, 617d-618a). La traducción ha sido extraída de la edición de Cabrera (2000). Esta idea se

su naturaleza inmortal (*sempiternus*) frente al cuerpo perecedero (Zanoni 1993: 37); incluso, es la razón por la cual el espíritu del abuelo emparenta al ser humano con los dioses al expresar que su naturaleza es divina<sup>108</sup> (*deum te igitur scito esse*). De esta forma, así como la propia divinidad (*ille princeps deus*) impulsa su cuerpo, el mundo (*movet id corpus cui praepositus est, quam hunc mundum*)<sup>109</sup> y sus distintas acciones y estados (*viget, sentit, meminit, providet, regit, moderatur*<sup>110</sup>); también el alma humana (*animus sempiternus movet*) mueve la materia de su propio cuerpo (*fragile corpus*) y utiliza su mente/alma<sup>111</sup> para ejecutar diversas acciones que están en sintonía con el dios. Así se establece, como ya mencionamos en los anteriores apartados, una concordancia entre la divinidad que ordena las leyes del cosmos y el ser humano que establece los estatutos de las ciudades, manifestando una correlación entre los niveles cósmicos y humanos<sup>112</sup>. Notamos, entonces, que la mente/alma (*mens/animus*) origina su propio movimiento interno, del que se sirve para orientar al cuerpo, porque su ‘esencia’ forma parte de una realidad metafísica desligada a la cadena causal. Esa capacidad es, precisamente, lo que

---

vuelve a retomar en Cic., *Rep.* 6: 26 y expone el origen astral o ígneo del alma, cfr. Zanoni (1993: 137-138). Además, se retoma el concepto de *soma/sema*, cfr. n. 51.

<sup>108</sup> Se desarrollaron diversos debates en torno a este pasaje de Cicerón, especialmente sobre a qué fuente remite. Zaranka (1963: 173) afirma que este pasaje no remite específicamente a Platón (aunque el autor emplea el diálogo platónico *Fedro*), ya que Platón no identifica al ser humano con la divinidad, así como tampoco remite a Posidonio, quien expresa que en el interior ser humano habita un dios, sino que esta afirmación ciceroniana se asemeja a un pasaje de “Empédocles en sus *Purificaciones*: ‘¡Salud! Yo, dios inmortal, estoy andando entre vosotros’”, texto que fue conocido en los círculos literarios romanos durante los siglos II y I a.C.; de forma similar apoya esta argumentación Zanoni (1993: 130-132). Desde nuestra perspectiva, advertimos también una notable y significativa semejanza con el poema 51 de Catulo: *Ille mi par esse deo videtur, ille, si fas est, superare divos*: “Aquel me parece ser igual a un dios, aquel -si es lícito decirlo- me parece superar a los dioses” (el texto latino y la traducción han sido extraídos de la edición de Lía Galán (2013: 100-101).

<sup>109</sup> Desde la perspectiva estoica que se desarrolla en *De natura deorum*, la divinidad genera su propio movimiento a partir de su propiedad cálida e ígnea, de la misma forma sucede con el ser humano (2: 22-32).

<sup>110</sup> Palabras que están relacionadas con el término *mens*, cfr. n. 106.

<sup>111</sup> Escobar (1999: 325-226) comenta que una representación (*visum*) puede generar o no un asentimiento (*adsensio*) debido a la correspondencia existente entre lo representado y la realidad. Si se produce la aceptación, se origina el impulso (*movet*) o deseo (*adpetitus*) de carácter racional (*ratio*) que orienta a la acción. En base a esto, Ioppolo (1998: 423) y Mas (2015: 671) postulan una secuencia que presenta Cicerón: 1. representación (que es lo primero que percibe el alma de forma involuntaria por causa del destino), 2. Impulso (este primer movimiento tiene un carácter irracional), 3. Asentimiento (que se origina en la *mens* y por el cual se va a propiciar un segundo impulso de carácter racional), 4. Acción (su resultado dependerá de si se produce o no el asentimiento). Así, la causalidad solo afecta en los acontecimientos externos del hombre, pero no influye en sus acciones que, dependiendo de su voluntad, convergerían en vicio o virtud. Además, esta sucesión se diferencia a la de Crisipo que antepone el asentimiento al impulso, cfr. n. 80.

<sup>112</sup> Cicerón retoma esta correspondencia entre el macrocosmos (*mundus*) y el microcosmos (*corpus*) en *De natura deorum* (2: 37).

le permite propiciar variaciones en el destino desde la etimología de *for/fari* de *fatum*, que remite a la voluntad humana en equivalencia con la divina<sup>113</sup>.

Cicerón justifica entonces la esencia inmortal y divina del alma a partir del concepto del movimiento<sup>114</sup> (*movet*), que había desarrollado previamente al describir las rotaciones de los planetas del sistema solar (Cic. *Rep.* 17). Así, postula la idea filosófica de que la entidad que genera su propio impulso hacia sí misma y hacia la materia se caracteriza por ser eterna<sup>115</sup>, a diferencia de aquello que necesita ser ‘desplazado’ por alguna fuerza externa:

Nam quod semper movetur aeternum est; quod autem motum adfert alicui, quodque ipsum agitur aliunde, quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur quod sese movet, quia numquam deseritur a se, numquam ne moveri quidem desinit. Quin etiam ceteris quae moventur hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo; nam ex principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest; nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde. Quodsi numquam oritur, ne occidit quidem umquam; nam principium extinctum nec ipsum ab alio renascetur, nec ex se aliud creabit, si quidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit ut motus principium ex eo sit quod ipsum a se movetur; id autem nec nasci potest nec mori, vel concidat omne caelum omnisque natura et consistat necesse est, nec ullam vim nanciscatur qua a primo impulsa moveatur. (Cic. *Rep.* 6: 25).

“Porque lo que siempre se mueve es eterno, en tanto que lo que transmite a otro el movimiento, siendo él mismo movido desde fuera, necesariamente deja de vivir cuando termina aquel movimiento: sólo lo que se mueve a sí mismo, como no se separa de sí mismo, nunca deja tampoco de moverse, y es, además, la fuente de todo lo demás que se mueve, el principio del movimiento; y lo que es principio no tiene origen, pues todo procede del principio y él no puede nacer de otra cosa alguna, pues no sería principio si fuera engendrado por otro; si nunca nace, tampoco puede morir jamás, y si el principio se extingue, no puede renacer de otro, ni podrá crear nada por sí mismo, ya que necesariamente todo procede de un principio. Así, pues, el principio del movimiento lo es porque se mueve a sí mismo, y eso no puede ni nacer ni morir, o sería necesario que el cielo entero se derrumbe y toda la naturaleza se pare sin poder encontrar principio alguno por el que ser movido.”

---

<sup>113</sup> Al gobernar las leyes de la naturaleza, la voluntad divina no es sometida por ellas; siguiendo esta lógica, el alma humana, al formar parte de la misma esencia divina, tampoco está condicionada, en su totalidad, a estos mandatos.

<sup>114</sup> Sin pretender un análisis exhaustivo, el concepto de movimiento tuvo relevancia dentro de la filosofía griega antigua desde que se convirtió en un problema central de discusión debido a que los eleatas negaron su existencia, porque, de lo contrario, supondría la existencia de un no ser, aspecto inconcebible porque la realidad no surge de la nada. Entonces, el problema filosófico del movimiento plantea que “lo que viene a ser pasa de un estado a otro y cada uno de estos estados no es el anterior ni tampoco el siguiente; por tanto el nacer y el morir podrían parecer el paso del no ser absoluto al ser y de éste al no ser absoluto” (Reale, 1985: 71). Aristóteles logra resolver la aporía introduciendo los conceptos de acto (*ἐνέργεια*) y potencialidad (*δύναμις*) que derivan los diversos significados del ser. El primero refiere a la presencia efectiva de algo en el mundo, el segundo denota aquello, que puede llegar a ser; por ejemplo, una semilla (acto) tiene la potencialidad de convertirse en una planta, este cambio se produce a través del acto de germinar y crecer. Así, Aristóteles define el movimiento como “el paso del ser en potencia al ser en acto” (Reale, 1985: 71) y elimina su propiedad nulificante que poseía el concepto en la filosofía de Parménides.

<sup>115</sup> Del mismo modo lo describe Platón en el diálogo *Fedro* (245a).

Aquello que es inmortal nunca cesa su movimiento (*quia numquam deseritur a se*) y es el principio motriz (*quae moventur hic fons, hoc principium est movendi*) de la materia que se caracteriza por ser mortal al necesitar de un impulso externo (*quod autem motum adfert alicui, quodque ipsum agitur aliunde, quando finem habet motus*). Además, al tener un impulso de forma inherente, no tiene origen, ya que es su propio principio, nada puede preceder a su esencia inmortal (en caso contrario no sería el inicio), ni tampoco extinguirse, ya que la naturaleza (*omnisque natura*) depende de esta causa motriz para su realización (*qua a primo impulsu moveatur*):

Cum pateat igitur aeternum id esse quod a se ipso moveatur, quis est qui hanc naturam animis esse tributam neget? Inanimum est nim omne quod pulsu agitur externo; quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo, nam haec est propria natura animi atque vis; quae si est una ex omnibus quae sese moveat, neque nata certe est et aeterna est. Hanc tu exerce in optimis rebus! Sunt autem optimae curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit; idque ocius faciet, si iam tum cum erit inclusus in corpore, eminebit foras, et ea quae extra sunt contemplans quam maxime se a corpore abstrahet. Namque eorum animi qui se corporis voluptatibus dederunt, earumque se quasi ministros praebuerunt, impulsuque libidinum voluptatibus oboedientium, deorum et hominum iura violaverunt, corporibus elapsi circum terram ipsam volutantur, nec hunc in locum nisi multis exagitatis saeculis revertuntur.” Ille discessit; ego somno solutus sum. (Cic. *Rep.* 6: 26).

“» Siendo evidente así que es eterno lo que se mueve a sí mismo, ¿quién puede negar que esta naturaleza es la atribuida a las almas? Ahora bien: todo lo que es impulsado desde fuera carece de alma, y lo que tiene alma es excitado por un movimiento propio interior. Esta es la naturaleza y esencial del alma, y si es única entre todas las cosas que ella mueve por sí misma, es cierto que no tiene nacimiento y es eterna.

» Ejercita tú el alma en lo mejor, y es lo mejor los desvelos por la salvación de la patria, movida y adiestrada por los cuales, el alma volará más velozmente a esta su sede y propia mansión; y lo hará con mayor ligereza, si, encerrada en el cuerpo, se eleva más alto, y, contemplando lo exterior, se abstrae lo más posible del cuerpo. En cambio, las almas de los que se dieron a los placeres corporales haciéndose como servidores de estos violando el derecho divino y humano por el impulso de los instintos dóciles a los placeres, andarán vagando alrededor de la misma Tierra, cuando se liberen de sus cuerpos, y no podrán regresar a este lugar sino tras muchos siglos de tormento».

El africano se marchó, y yo me desperté del sueño.”

Cicerón distingue, entonces, lo mortal, que es impulsado por una fuerza externa y lo inmortal, que suscita su propio movimiento interno (*nam haec est propria natura animi atque vis*). De esta forma, incluye el alma/mente dentro de la categoría de esencia inmortal debido a que origina sus propios movimientos impulsando a la materia por medio de la *ratio* que se vincula con la *suprema ratio*. A partir de esto, se amplía y complementa lo desarrollado en *De fato* 25 cuando refiere al movimiento inherente del alma que no

necesita una causa externa, ya que su origen está en su propia naturaleza, es decir, es su propio principio motriz: *Similiter ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa; motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa; eius rei enim causa ipsa natura est.* (Cic. *Fat.* 25). Así, también se justifica que el destino, como cadena causal (εἰμαρμένη), no condicione sus causas internas al no estar precedido por un origen externo; de lo contrario, quebrantaría su cualidad de inmortal. A su vez, en este mismo apartado, se mencionan los átomos (*ipsius individui*), que están en conjunción con el alma y, por tanto, pueden incluirse dentro de la misma categoría, debido a que se mueven (*moveatur*) por su propio peso (*pondere*) y gravedad (*gravitate*). Ahora bien, se abre una cuestión en torno a la causa por la cual Cicerón atribuye a los átomos un comportamiento equivalente al espíritu, ya que estos, *a priori*, forman parte de la materia (y por tanto de la naturaleza), por lo cual son impulsados por el alma/mente.

Este dilema se responde mediante diversas posturas filosóficas grecolatinas que se orientan hacia un razonamiento sobre la naturaleza ambigua de los átomos, que al ser las unidades más pequeñas de la materia, se comportan como la materia y también, al mismo tiempo, como una ‘idea’<sup>116</sup>. Por lo tanto, los átomos son afectados en parte por las

---

<sup>116</sup> Los atomistas, encabezados por Leucipo y Demócrito, postulan como principio constitutivo (ἀρχή) a los átomos, que se caracterizan por no poseer ningún tipo de cualidad, a diferencia de los elementos sensibles. De esta forma explican el surgimiento de la existencia y justifican, con elementos ‘materiales’, las realidades inmateriales como el concepto de alma. Definen al átomo como la unidad más pequeña, indiferenciada, homogénea y, por tanto, indivisible de la realidad material heterogénea. Tiene un ‘cuerpo’ (σῶμα) imperceptible, ya que su existencia se hace evidente a través de sus diversos compuestos (formados a partir de la aglutinación o disgregación de los átomos). No obstante, estas partículas, debido a su tamaño, no pueden poseer dimensión, por esta razón Demócrito incluye el término de ‘idea’ o ‘figura’ (ἰδέα) como característica de ‘el ser’ del átomo para diferenciarlos entre sí. Así se establece la ambigüedad del término ‘ἄτομος’ como un elemento material e inmaterial a la vez. Incluso expresan que el alma está compuesta, desde esta corriente filosófica, de átomos. Para más información acerca de la teoría atomista, cfr. Cordero (2008: 105-112). Asimismo, la escuela pitagórica considera que el cosmos o universo reposa sobre la base de que la materia y la esencia de cada cosa o entidad es una consecuencia enlazada a los números (cfr. n. 94). Precisamente, los números “son la base del espíritu y el único medio por el cual se manifiesta la realidad. La unión aritmética de todos los seres establece la armonía jerárquica del universo, esto es, el ensamblaje de todos los contrarios, sobre la base de una comunicación profunda entre el macrocosmos y el microcosmos. (...) Son los propios números los que generan las parejas de contrarios de un modo sucesivo (...) se trata del carácter abstracto o desmaterializado de algunas parejas de contrarios, como «par/impar», «límite/ilimitado» o «unidad/pluralidad»” (Pérez, 2011: 270-271). De igual forma, comenta Cordero (2008: 59) que el número pitagórico no responde a la dicotomía sensible/inteligible que será subrayada posteriormente por Platón, ya que la realidad material responde, según esta doctrina, a proporciones razonables de las matemáticas (que son inmateriales), así “como cada número se identifica a un punto, esta unión de puntos origina un espacio a la vez geométrico y físico. Dos puntos determinan una línea; tres, una superficie, y cuatro un volumen.” (2008: 59). De esta forma, los números también tienen una naturaleza ambigua al formar parte de la realidad geométrica y, a la vez, tienen “una existencia independiente de la de los cuerpos tridimensionales, que eran mortales y perecederos.” (Gorman, 1988: 147). Entonces, el átomo y los números comparten una misma naturaleza ambigua, relación que introduce Platón, basado en estas corrientes filosóficas, en su diálogo *Timeo* (55c - 56c) cuando menciona que los números (ἀριθμός) y los ‘corpúsculos’ (ἄτομος) geométricos propiciaron una cosmogonía. (Cordero, 2008: 60).

condiciones de la naturaleza debido a su condición material, pero poseen una ‘autonomía’ o impulso propio (*pondere/gravitate*) al formar parte de una ‘figura’ que origina su propia cadena causal (de menor escala en comparación a la de la naturaleza) que está desligada de cualquier ley de la *physis*. En cierto modo, las partículas indivisibles, desde algunas perspectivas filosóficas grecolatinas, están en un estrato intermedio entre la física y la metafísica; por esta razón, comparten el mismo movimiento interior y generan su propia causa, de igual forma que el alma, y esto les permite estar parcialmente libres de los influjos del destino. Así, se observa la misma relación entre el alma/mente y el átomo como generadores de movimiento y, por ende, de causas que se diferencian de la cadena causal o destino<sup>117</sup>.

Se observa, entonces, la existencia de una vinculación intertextual entre *Somnium Scipionis* y *De fato* desde diversos aspectos. En primer lugar, los dos textos desarrollan una concepción del destino (*fatum*), que incluye sus dos acepciones: ‘voluntad’ (de *for / fari*: “decir”) y ‘cadena de causas y efectos’ (de εἰρημός: “serie o cadena”); y que considera que el influjo de las leyes de la naturaleza (cadena) es relativo y parcial en lo que respecta a los seres humanos (voluntad). Esta libertad parcial del ser humano se fundamenta en el movimiento inherente que poseen el alma/mente (voluntad) y los átomos. Ambos tienen la capacidad de crear su cadena particular de causas y efectos. Este impulso interior les permite generar su propia causa eficiente o interna, que se diferencia de las causas externas inherentes a la causalidad de las leyes naturales. A su vez, este impulso propio se justifica, en el caso del alma/mente, por la propiedad inmortal que posee al emparentarse con la divinidad compartiendo la característica de la *ratio* y, en el caso del

---

<sup>117</sup> Se observa una relación con el concepto de ‘tiempo’ que desarrolla Aristóteles (*Ph.*, 10. 218b 32-218a 8.), noción que tiene necesariamente los conceptos del alma y el movimiento como los puntos referenciales para la existencia de su naturaleza. La temporalidad no es movimiento, ni mutación, pero los contiene esencialmente ya que su existencia implica indefectiblemente el cambio, por tanto, el tiempo es considerado como una modalidad dentro del movimiento, que se caracteriza por ser un impulso a través de un espacio continuo. En ese *continuum*, se distinguen un ‘antes’ y un ‘después’ con los cuales se identifica el tiempo cuando efectúa su recorrido por estos dos segmentos: “De aquí se deriva la célebre definición del tiempo: «el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después»” (Reale 1985: 77). Esta percepción del ‘antes’ y ‘después’ y del número del movimiento implica necesariamente que exista ‘algo’ que observe o diferencie aquellos segmentos temporales, por eso se necesita del alma/mente que tiene la capacidad de enumerar y propicia la condición para delimitar entre lo numerado y el número: “¿existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues un número es o lo numerado o lo numerable. Pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma” (*Ph.* 14. 223a 21-26. La traducción ha sido extraída de la edición de Echandía 1995). Por esta razón, se necesita del espíritu/mente para que se propicie la identificación entre lo numerado y los dos segmentos temporales (antes y después), y como factor necesario para que la existencia del tiempo no se diluya (Reale, 1985: 76-77). En cierto modo, notamos el protagonismo del alma/raciocinio en la realización de los fenómenos del cosmos como eslabón para la construcción del tiempo y como generadora de causa en el destino.

átomo, por el estrato metafísico que ocupa debido a su naturaleza ambigua. A partir de esto, queda salvado el libre albedrío y se privilegia la función de la moral como reguladora de las acciones humanas mediante un sistema de recompensas y castigos después de la muerte. En segundo lugar, ambas obras se relacionan a través de la similitud de estos pasajes sobre el movimiento interno del alma/mente que ya mencionamos anteriormente: *quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo, nam haec est propria natura animi atque vis; quae si est una ex omnibus quae sese moveat* (Cic. Rep. 6: 26) / *Similiter ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa; motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet* (Cic. Fat. 25). En tercer lugar, los dos escritos ejemplifican y destacan al personaje histórico de Escipión Emiliano<sup>118</sup>, una figura ejemplar (*princeps*), con conocimientos sobre filosofía, para ejercer una vida de acción y de contemplación en torno a las cuestiones de la política, en este caso referidas al pueblo romano, que responda a las virtudes y los beneficios de la comunidad a la que pertenece. Asimismo, se resguardan el valor y el sentido de las leyes humanas y de la justicia en relación con la problemática del fatalismo que impide la posibilidad de cualquier accionar significativo (*ἀργὸς λόγος*). De este modo, se observa una comunicación fructífera entre ambos textos ciceronianos<sup>119</sup>, que por un lado posibilita el rastreo de las diversas concepciones filosóficas y de la posición del autor en torno a la compleja discusión sobre la noción de destino y, por otro, permite suplir las múltiples lagunas y diversas dificultades propias de la obra *De fato* en su tratamiento particular de este concepto filosófico.

### 3. Conclusión

A lo largo del desarrollo de nuestra investigación hemos analizado algunos pasajes de dos obras pertenecientes a Cicerón, *Somnium Scipionis* y *De fato*, para observar sus vínculos intertextuales en torno a la problemática del destino. Hemos examinado la compleja red de relaciones que se entreteje alrededor de este concepto en ambas obras desde las singulares perspectivas de sus géneros textuales: la ficción literaria de *Somnium*

---

<sup>118</sup> La figura histórica de Escipión es mencionada en diversos fragmentos de la trilogía teológica ciceroniana, reafirmando la unión intertextual con el *Somnium Scipionis*: Cic. Nat. Deor. 2: 10, 14; Cic. Div. 2: 66, 95; Cic. Fat. 13, 17, 18, 27.

<sup>119</sup> Se confirma, como ya mencionamos, lo expuesto por el propio autor cuando vincula su trilogía (*De natura deorum*, *De divinatione* y *De fato*) con *De re publica*, cfr. n. 5.

*Scipionis*, que en su trama incluye épica, historia, filosofía y religión, y el ensayo filosófico de *De fato*. Debido a la gran diversidad de variables a tener en cuenta, hemos dividido el análisis de cada obra en particular para luego establecer sus acercamientos y divergencias. En el *Somnium Scipionis*, hemos advertido, mediante un análisis filológico, cómo se introduce la noción de una cadena causal (destino) de influencia relativa en el ser humano, a partir de la concepción de un alma inmortal emparentada con la mente divina, que comparte con ella una voluntad que posibilita alterar esa cadena causal del destino y generar una serie propia. A partir de estas convicciones se resguardan la libertad, la moral y las leyes humanas, necesarias para el sostenimiento del marco político donde se asienta el texto (la república romana). En *De fato*, hemos analizado la perspectiva de cada corriente filosófica considerada en el texto, en lo que respecta al tema del destino y de la posibilidad del libre albedrío humano, así como también hemos reconocido la posición particular de Cicerón. Aun con las dificultades que suponen las lagunas y la falta de sistematización del texto por las particulares circunstancias atravesadas por el autor, es posible identificar con claridad la preferencia de Cicerón por la perspectiva del escepticismo neoacadémico, que otorga al ser humano la posibilidad del libre albedrío a partir de la consideración del espíritu humano como generador de cadenas causales. Hemos advertido también una particularidad en este tratado: la consideración de los átomos como creadores de causas eficientes, capacidad compartida con el alma humana. Asimismo, se ha hecho evidente el carácter complementario del *Sueño de Escipión* en lo que respecta al concepto de destino desarrollado en *De fato*, debido a que amplía y ejemplifica, a través de su relato épico, la capacidad de las almas para elegir y recorrer una vía entre las múltiples posibilidades ofrecidas por el destino. En función de todo ello, concluimos que las dos obras ciceronianas se complementan y se enriquecen mutuamente en lo que respecta a la concepción del destino, tema que se constituye en la piedra angular que vincula y articula ambos textos. De esta manera se manifiesta la maestría de Cicerón, que desarrolla en toda su complejidad una noción troncal del pensamiento humano (como lo es el tema del destino y de la libertad humana) valiéndose de una trama intertextual, que permite focalizar el tema tratado desde diversas perspectivas genéricas y, de ese modo, ampliar y profundizar su aprehensión y comprensión.

## BIBLIOGRAFÍA<sup>120</sup>

### **Ediciones y traducciones (selección)**

- Bréguet, E. (1980), *La République*, Paris, Les Belles Lettres.
- Caldini, R. M. (2002), *La tradizione medievale ed edizione critica del Somnium Scipionis*, Firenze, Sismel.
- D'Ors, Á. (1991), *Sobre la República*, Madrid, Gredos.
- Escobar, A. (1999b), *Sobre la adivinación, Sobre el destino, Timeo*, Madrid, Gredos.
- Giomini, R. (1975), *M. Tulli Ciceronis De divinatione, De fato, Timaeus*, Leipzig, Teubner.
- La Croce E. & Pajares A. B. (1987), *Aristóteles. Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, Madrid, Gredos.
- Lan C. E (1988), *Platón. Diálogos IV, República*, Madrid, Gredos.
- Magariños, A. (1950), *Cicerón. Sueño de Escipión*. Madrid, CSIC.
- Mai, A. (1848 [1820]), *La república de Cicerón*. Traducción de A. Pérez y García, Madrid, Imprenta de Repullés.
- Márquez Cabrera, F. M (2000), *Platón. La república*, Madrid, Edimat.
- Powell, J. G. F. (2006), *De Republica, De legibus, Cato maior de senectute, Laelivs de amicitia*, Oxford, Oxford University Press.
- Ronconi, A. (1967), *Cicerone. 'Somnium Scipionis', Intr. E Commento al Sogno*, Florencia, Felice Le Monnier.
- Stok, F. (1994), *Cicerone. Il Sogno di Scipione, con testo a fronte e traduzione dal latino*, Venecia, Marsilio.
- Yon, A. (1997 [1933]), *Traité du destin*, Paris, Les Belles Lettres.
- Zanoni, A. T. (1993), *El sueño de Escipión*, Viedma, Biblioteca de la Fundación Ameghini.
- Zaranka, J., (1963), "Marco Tulio Cicerón. Sueño de Escipión", *Ideas y Valores* 5(18): 165-179.

### **Instrumenta Studiorum (selección)**

- Albrecht, M. von (1997), *Historia de la Literatura Romana*, Barcelona, Herder.
- Baños Baños, J. (2009), *Sintaxis del Latín Clásico*, Madrid, Liceus.

---

<sup>120</sup> Las abreviaturas de las revistas han sido extraídas de *L'Anée Philologique*.

- Bickel, E. (1982), *Historia de la Literatura Romana*, Madrid, Gredos.
- Bieler, L. (1992), *Historia de la Literatura Romana*, Madrid, Gredos.
- Ernout, A. & Thomas F. (1953), *Syntaxe Latine*, Paris, Klincksieck.
- Ernout, A. & Meillet, A. (1967), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Paris, Klincksieck.
- Glare, P.G.W (1968), *Oxford latin dictionary*, Oxford, Oxford University Press.
- Grimal, P. (1998), *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona, Paidós.
- (1990), *Historia universal siglo XXI. La formación del imperio romano. El mundo mediterráneo en la edad antigua III*, Madrid, Siglo XXI.
- Hornblower, S. y Spawforth A. (1999), *The Oxford Classical Dictionary*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kenney, E. J y Clausen, W. V. (1982), *The Cambridge History of Classical Literature II*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kenney, E. J. y Clausen, W. V. (1989), *Historia de la Literatura Clásica*, Madrid, Gredos.
- Mommsen, T. (1955), *Historia de roma, volumen II*, Madrid, Aguilar.
- Rubio, L. (1988), *Introducción a la sintaxis estructural del Latín*, Barcelona, Ariel.
- Valentí Fiol, E. (1984), *Sintaxis Latina*, Barcelona, Bosch.

### **Bibliografía Referida**

- Amand, D. (1973), *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivence de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecques et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert.
- Badstübner, E. (1901), *Beiträge zur Erklärung und Kritik der philosophischen Schriften Senecas* (Vol. 2), Hamburg, Lütcke.
- Bayer, K. (1963), *Marcus Tullius Cicero. Über das Fatum*, München, Heimeran.
- Benardete, S. (1987), "Cicero's *De Legibus* I: Its Plan and Intention", *AJP* 108 (2): 295-309.
- Bisignano, J. (2013), "El tema de la adivinación en Cicerón y Horacio", Galán L & Buisel, M.D. (eds.), *La adivinación en Roma*, La Plata, Ediciones Al Margen, pp. 93-110.
- Borges, J. L. (1992) *Obras completas II*, Buenos Aires, Círculo de Lectores.
- Boyancé, P. (1936), *Études sur le Songe du Scipion*, Bordeaux, Feret et Fils.
- (1942), "Sur le songe de Scipion", *AC* 11 (1): 5-22.

- Breslin, C. (1961). "Philosophy or Philology: Auerbach and Aesthetic Historicism", *JHI* 22(3), 369-381.
- Brun J. (1959), *El estoicismo*, trad. Regueira J., Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Brunt, P. A. (1976), "Cicero and Historiography", *Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni*, 1, 311-340, Roma, Bretschneider.
- Bruwaene, M. (1939), "ΨΥΧΗ ET ΝΟΥΣ DANS LE « SOMNIVM SCIPIONIS » DE CICERON" *AC* 8 (1): 127-52. <http://www.jstor.org/stable/41642040>.
- Büchner, K. (1964), *Cicero: Bestand Und Wandel Seiner Geistigen Welt*, Heidelberg, C. Winter.
- (1976), *Somnium Scipionis*, Wiesbaden: Steiner.
- Caldini, R. M. (1984), "Cicerone, Firmico e la dittatura di Scipione Emiliano", *Prometheus* 10(1): 19-32.
- Campbell, J. (1959), *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Campos Daroca F. J y Contreras, M. N. (2006), *Crisipo de Solos. Testimonios y fragmentos I*, Madrid, Gredos.
- Cancelli, F. (1979), *Lo Stato*, Florencia, Mondadori.
- (1981), "Filosofí e politici e il responsum di Senocrate nel proemio al de republica di Cicerone", *Studi in onore di E. Paratore*, Bologna, Pátron, pp. 373-411.
- Cappelletti, Á. J. (1964), "El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón", *Cicerón. Sobre el destino*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, pp. 9-46.
- Carmignani, M. (2011), "La intertextualidad: Principales teorías. El sentido común y su relación con la teoría literaria. El problema de la intención del autor", *El Satyricon de Petronio. Tradición literaria e intertextualidad*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 17-136.
- Conte, G. B. (1986), *The Rhetoric of Imitation. Genre and Poetic Memory in Virgil and other Latin Poets*, New York, Cornell University Press.
- Contreras, M. N. (1998), "La argumentación en torno al problema del destino en el *De fato* de Cicerón", *Florilib* 9: 263-282.
- Cordero, N. (2008), *La invención de la filosofía*, Buenos Aires, Biblos.
- Corsen, P. (1878), *Posidonio Rhodio M. Tulli Ciceronis in libro I Tusculanarum Disputationum et in Somnio Scipionis Auctore*, Bonn, Tesis doctoral.
- Cristóbal V. (1992), *Virgilio. Eneida*, Madrid, Gredos.

- Daraki M. & Romeyer-Dherbey G. (2000), *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid, Akal.
- del Pozo, J. M. (1992), “Naturaleza y relación de las nociones ciceronianas de *sapiens* y *princeps*”, *Eranos* 60: 2, 241-260.
- Echandía, G. R. (1995), *Aristóteles. Física*, Madrid, Gredos.
- Edmunds, L. (2001), *Intertextuality and the Reading of Roman Poetry*, London, Baltimore.
- Eisenberger, H. (1979), “Zur Frage der ursprünglichen Gestalt von Ciceros Schrift *De fato*”, *GB* 8: 153-172.
- Elorduy, E. (1972), *El estoicismo*, Madrid, Gredos.
- Eliade, M. (1967), *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Ediciones Guadarrama.
- Escobar, A. (1999a), *Cicerón. Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid, Gredos.
- Farrington, B. (1983), *La rebelión de Epicuro*, Barcelona, Laia.
- Fernández-García, M. S. (2004), “Probabilismo, providencia y libertad en el *De Fato* de Cicerón y su recepción en Lorenzo Valla”, *M&G* 23: 163-174.
- Festugière, A. (1946), “Les thèmes du Songe de Scipion”, *Eranos* 44: 370-388.
- Ferrary, J. L. (1974), “Le discours de Lelius dans le III livre du de republica de Cicéron”, *MCV* 86 (2): 745-771
- Fontan, A. (1974), *Humanismo romano*, Barcelona, Planeta.
- Fontecedro, E. (1989), “il sogno dell'uomo politico nel *De Re Publica*”, *Ciceroniana* 7: 149-158.
- Fowler, D. P. & Fowler, P. G. (1993), “Literary theory and classical studies”, S. Hornblower, A. Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 871-875.
- Fowler, D. P. (1997), “On the Shoulders of Giants: Intertextuality and Classical Studies”, *MD* 39: 13-34.
- Fowler, D. P. (2000), *Roman Constructions: Readings in Postmodern Latin*, Oxford, Oxford University Press.
- Galán, L. (2013), *Catulo. Poesía completa*, Buenos Aires, Colihue.
- Garavelli, M. (1986), *Manual de retórica*, Madrid, Catedra.
- Genette, G. (1989), *Palimpsestos: la literatura en Segundo grado*, Madrid, Taurus.
- Gómez Espíndola, L.L. (2013), Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino, Colombia, *Estud.filos* 48: 129-149.

- Görler, W. (1987), “Hauptursachen bei Chrysipp und Cicero? Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (*De Fato* 41-44)”, *RhM* 130: 254-274.
- Gorman, P. (1988), *Pitágoras*, Barcelona, Editorial Crítica.
- Grilli, A. (1971), *I proemi del Del re publica di Cicerone*, Brescia, Paideia.
- Grimal, P. (1984), *Cicerón*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé.
- Guillén, J. (1979), “El hado en la teología de Cicerón”, *Helmantica* 30 (92-93): 197-236.
- Gual, G. (1981), *Epicuro*, Madrid, Alianza.
- Gual, G. & Imaz, M. (1986), *La filosofía helenística. Éticas y sistemas*, Madrid, Síntesis.
- Guthrie, W. K. C., (1984), *Historia de la filosofía griega. I Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid, Gredos.
- (1993), *Historia de la filosofía griega. VI Introducción a Aristóteles*, Madrid, Gredos.
- Harder, R. (1929), *Über Ciceros Somnium Scipionis*, Niemeyer, Halle (Saale).
- Haury, A. (1984), “Un mystérieux météore, ‘Phoebi fax’ (Cicéron, ‘De consulatu suo’, II, 20)”, *Latomus*, 43(1): 97–103. <http://www.jstor.org/stable/41533886>
- Henry, M. Y. (1927), “Cicero’s treatment of the free Will problem”, *TAPhA* 58: 32-42.
- Heinemann, L. (1928), *Poseidonios’ metaphysische Schriften II*, Breslau, Marcus.
- Hinds, S. (1998), *Allusion and intertext: dynamics of appropriation in Roman poetry*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ioppolo, A. M. (1998), “Le cause antecedenti in Cic. *De fato* 40”, J. Barnes, M. Mignucci (eds.), *Matters and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Nápoles, Bibliopolis, pp. 397-424.
- Josserand, C. (1935), “L’âme-Dieu. A propos d’un passage du Songe de Scipion”, *Aph* 4(1): 141-152.
- Juvan, M. (2008), *History and Poetics of Intertextuality*, Indiana, Purdue University Press.
- Knoche, U. (1974), “Der Römische Ruhmensgedanke”, en: Oppermann, H. (ed.) *Römische Wertbegriffe*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 420-445.
- Kristeva, J. (1967), “Bajtín, la Palabra, el Diálogo y la Novela”, en: VVAA. *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. Selección, traducción del francés y prólogo de Desiderio Navarro. La Habana, Casa de las Américas -UNEAC- Embajada de Francia, pp. 1-24.
- La Fico Guzzo, M. L. (2005), *Espacios simbólicos en la Eneida de Virgilio*, Bahía Blanca, Ediuns.

- Leeman M. (1956), “Le genre et le style historique á Rome: théorie et pratique”, *REL* 33: 183-208.
- Lepore, E. (1954), *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici.
- Levi, A. (1969), *Historia de la Filosofía Romana*, Buenos Aires, Eudeba.
- Lévy, C. (2010), *Le Cicéron académique*, Paris, Vrin.
- Lida de Malkiel, M. R. (1952), *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, México, FCE.
- Lledó, E. (1984), *El epicureísmo*, Madrid, Taurus.
- Long A. (1984), *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza.
- Manuwald, G. (2018), “‘Political Intratextuality’ with regard to Cicero’s Speeches”, J. Harrison, S. Frangoulidis, D. Papanghelis *Intratextuality and Latin Literature*, Berlin, De Gruyter, pp. 409-422.
- Mas, S. (2006), *Pensamiento romano. Una historia de la filosofía en Roma*, Valencia, Tirant lo Blanch.
- Mas, S. (2015), “Determinismo, fatalismo, necesidad: Cicerón contra los estoicos”, *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 71(267): 659-673
- Maslowski, T. (1974), “The Chronology of Cicero’s Antiepicureism”, *Eos* 62: 55-68.
- Munk Olsen, B. (1976), “Quelques aspects de la difusión du *Somnium Scipionis* de Cicéron au Moyen Age, (du IX au XII siècle)”, *Studia Roaman in honorem P. Krarup*, Odense, Odense University Press, pp. 146-153.
- Norden, C. E. (1926), *Vergilius Aeneis Buch VI*, Leipzig, Teubner.
- Ogden D. (2001), *Greek and Roman necromancy*, Princeton, Princeton University Press.
- Pabón, J. M. (2006), *Homero. Odisea*, Madrid, Gredos.
- Pérez G. F. (2011), “La lógica de la oposición en la física de Anaximandro, Pitágoras y Heráclito”, *Thémata* 44: 262-289.
- Pfligersdorffer, G. (1969), *Politik und Musse; zum Proömium und Einleitungsgespräch von Ciceros De re publica*, München, W. Fink.
- Philippson, R. (1939), “M. Tullius Cicero (Philosophische Schriften)”, *RE zweite Reihe* 7: 145-159.
- (1939), “Die quelle der epikureischen götterlehre in ciceros erstem buche de natura deorum von”, *SO* 19(1): 15-40.
- Powell J.G.F (1995), *Cicero the Philosopher*, Oxford, Clarendon Press.
- Rawson, E. (1972), “Cicero, the Historian and Cicero the Antiquarian”, *JRS* 62: 35-45.

- (1973), “The Interpretation of Cicero’s *De legibus*”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt I.4*: 334-356.
- Reale, G. (1985), *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder.
- (2001), *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder.
- Reinhardt, K. (1926), *Kosmos and Sympathie*, München, Beck.
- Ruch M. (1958), *L'Hortensius de Cicéron: Histoire et Reconstruction*, Paris, Les Belles Lettres.
- Sabine, H. G. (1965), *Historia de la teoría política*, México, FCE.
- Schubert, C. (1927), *Die Eschatologie des Poseidonios*, Leipzig, Pfeiffer.
- Seel, O. (1938), *Römische Denker und Römischer Staat*, (Neue Wege zur Antike. I. Heft 13), *AC* 7 (2): 440-441.
- Sharples, R. W. (1991), *Cicero: On fate: & Boethius: The Consolation of Philosophy IV 5-7 and V. Edited with an introduction, translation and commentary*, Warminster, Liverpool University Press.
- Sullivan, S. (1941), “Cicero and Gloria”, *TAPha* 72: 382-391.
- Sustersic, M. (1994), “El tema de la gloria en el *Somnium Scipionis*”, *Actas del XIII Simposio Nacional de Estudios Clásicos*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, pp. 279-286.
- (2013), “Preanuncio de la gloria Eterna en el *Somnium Scipionis* de Cicerón”, L. Galán, M.D. Buisel (eds.), *La adivinación en Roma*, La Plata, Ediciones Al Margen, pp. 51-73.
- Taifacos, I. G. (1979), “Il *De re Pública* di Cicerone o il modello dicearcho della costituzione mista”, *Plátôn* 31: 128-135.
- Thomas, J. (2002), *Gloria et laus. Étude sémantique*, Paris, Peeters.
- Valbuena M. (1955), “Prólogo a ‘Los Oficios’ de Cicerón”, Madrid, Austral, p. 15.
- Vogt-Spira, G. (1992), *Dramaturgie des Zufalls. Tyche und Handeln un der Komödie Menanders*, Munich, Beck.
- Watkins, C. (1990), “What is philology?”, *CLS* 27(1): 21-25.
- Wenzel, S. (1990), “Reflections on (New) Philology”, *Speculum* 65: 11-18.
- Wills, J. (1997), *Repetition in Latin Poetry: figures of Allusion*, Oxford, Clarendon Press.
- Wolf, R. (2015), “God, fate and freedom”, *Cicero. The philosophy of a roman sceptic*, New York, Routledge, pp. 34-92.
- Zetzel, J. E. G. (1972), “Cicero and the Scipionic Circle”, *HSPH* 76: 173-179

Ziegler, K. (1931), "Zur Text und Textgeschichte der Republik Ciceros", *Hermes* 66 (4): 268-301.

Ziolkowski, J. (2005), "Metaphilology", *JEOP* 104 (2): 239-272.