

La argumentación en torno al problema del destino en el *De fato* de Cicerón.

Mariano NAVA CONTRERAS.
Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

Resumen

Numerosos estudios han mostrado el carácter ecléctico de la obra ciceroniana, que hace mezcla de elementos tomados de la retórica y de la filosofía tanto en sus discursos forenses como en sus obras filosóficas. El tratado *De fato* puede ser entendido como una *argumentatio* de las distintas escuelas filosóficas, epicúrea, estoica y neoacadémica, en torno al problema del destino. Allí los datos son manipulados, a la manera retórica, en favor de las posiciones de esta última escuela.

Abstract

Many studies have shown the eclectic character of the ciceronian works. It blends elements taken from rhetoric and philosophy in his forensic speeches as in his philosophical works. The *De fato* treatise can be understood as an *argumentatio* of the different philosophical schools, epicurean, stoic and neoacademic, about the problem of fate. In this treatise, the data are manipulated, in a rhetoric way, in favor of the statements of neoacademic school.

Palabras clave: Destino, argumentación, manipulación.

Entre los caracteres de la obra filosófica ciceroniana sobresale sin duda su carácter ecléctico, en virtud del cual hace acopio de las principales tendencias que dominaron el pensamiento helénico y romano. Antonio Alberte¹ nota que “Cicerón es el hombre de la Academia que asume críticamente los valores de la misma, procurando integrar dentro de su cuerpo filosófico

1. A. ALBERTE, *Historia de la retórica latina. Evolución de los criterios estético-literarios desde Cicerón hasta Agustín*, Amsterdam 1992. p. 4.

aquellas otras ideas defendidas en foros distintos. Es, pues, el hombre del *non solum... sed etiam*, el humanista que sin renunciar a sus propias tesis se esfuerza por integrar opiniones contrarias en busca de una síntesis armonizadora”.

Otro tanto habrá de evidenciarse en lo referente a las relaciones entre retórica y filosofía dentro de su obra. La cuestión de la separación y preeminencia de las *res* sobre los *verba* (y viceversa) corresponde a una importante controversia que involucra a las principales figuras filosóficas y políticas de la Antigüedad². Sin embargo, en Cicerón también podemos observar desde el punto de vista de los contenidos esta tendencia hacia el eclecticismo, tanto en sus discursos, permeados y enriquecidos de copioso saber filosófico, como en sus tratados de filosofía, elaboradas en mayor o menor medida según la tradición retórica. En este respecto, Alberte continúa notando que esta síntesis “es la que le ha llevado a la formulación de una nueva *paideia* en la que el orador se funde con el *vir sapiens* estoico, en la que la *oratoria popularis* se dignifica con la presencia del rigor filosófico y en la que el *vir eloquens* es la integración del político y el filósofo”³. Numerosos tratados han estudiado esta condición ciceroniana⁴, llegando a la conclusión de que no siempre el Arpinate tiene éxito en estos intentos conciliatorios⁵. Si un mérito cabe a Cicerón, no es el de la originalidad, sino el de haber recuperado la inserción de la retórica en la filosofía, en la tradición platónico-aristotélica⁶.

2. Es lógico pensar que la filosofía de los estoicos, tan inclinada a la razón y la lógica, postulara principios retóricos alejados de la ornamentación y el aderezo propio del discurso forense ciceroniano, sobre todo bajo la crítica de que su mensaje no está dirigido a la inteligencia. El mismo Cicerón se hace eco de esta fundamental diferencia (*De orat.* III, 65) : *Stoicos autem dimitto. Sed utcumque est in his quod ab hoc quem instruimus oratore valde abhorreat, vel quod omnes qui sapientes non sint, servos, hostes...* Acerca de la larga controversia entre asianismo y aticismo, así como los diversos postulados filosóficos involucrados en la misma, vid. ALBERTE (*op. cit.*, pp. 8 ss.) y MURPHY (ED.) (*Sinopsis histórica de la retórica clásica*, versión española de A. R. Bocanegra, Madrid 1983) entre otros.

3. *Ibid.*, p. 4.

4. P. GRIMAL, “Cicéron était-il philosophe?”, *REA*, 64 (1962), 117-126.

5. D. OCHS, “Teoría retórica de Cicerón”, en MURPHY, *op. cit.*, p. 144.

6. J. GONZÁLEZ BEDOYA, *Tratado histórico de retórica filosófica*, Madrid 1990. p. 144.

Este es, sin duda, el secreto de su fecundidad⁷.

El pequeño tratado *Acerca del destino*, compuesto hacia mayo del año 44 a.C., es una *disputatio*⁸ destinada a refutar la creencia estoica en la fatalidad de las acciones humanas. Está concebida según el procedimiento de las escuelas filosóficas, las *scholai* griegas. En este caso particular, Cicerón tiene en mente el método usual de Carnéades y los neoadadémicos, según el cual, el maestro expone y refuta una a una las doctrinas de las otras escuelas, para después exponer la propia⁹. El texto se ha transmitido de manera bastante incompleta, tal vez sólo la mitad, debido a la presencia de numerosas lagunas, al punto de que se ha sugerido que sólo se trata de la traducción de algún libelo griego actualmente perdido¹⁰. Según refiere la anécdota, se halla Cicerón en su propiedad de Puzol junto al cónsul Aulo Hircio¹¹, amigo suyo y antiguo compañero de estudios de retórica, quien lo invita a disertar (*oratorias exercitationes [...] possumne audire ?*) sobre algún tema filosófico que fuera de su agrado. Así, el Arpinate escoge el relativo a la tensión entre el hado y la libertad humana (*I*, 1 a *II*, 3). El tratado, pues, parece articularse en torno a dos áreas temáticas: una primera parte en que se discuten aspectos relativos al fundamento filosófico de la práctica de la mántica, y una segunda en que se aborda concretamente el tema del destino.

7. A. MICHEL, *Rhétorique et philosophie dans le monde romain: les problèmes de l'argumentation*, en: COLLOQUE DE CÉRISY, *L'argumentation*, Ed. Alain Lempereur, Liège 1991. p. 37.

8. Este pequeño acercamiento es deudor en buena parte de los conceptos emitidos en A. CAPPELLETTI, *Introducción, traducción y notas*, en: CICERÓN, *Sobre el destino*, Rosario 1964. p. 16.

9. A. YON, *Introduction* en: CICERÓN, *Traité du destin*, Paris 1973. p. vii.

10. P. GRIMAL, *Cicéron*, Paris 1986. p. 380. Algunos estudiosos han intentado incluso una reconstrucción hipotética del texto completo del *De fato*. RUCH (*Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron*, Paris 1958. pp. 299 ss.) sugiere que el proemio del tratado, hoy perdido, intentaba establecer el vocabulario filosófico relativo al problema de la causalidad y el destino. Sin embargo, al trazar las líneas temáticas del proemio ciceroniano, no menciona ningún obstáculo para que el del *De fato* no se adapte a esta tipología, como luego se verá. R.W. SHARPLES, (*Introduction to Cicero: on Fate / Boethius: Consolation*, Warminster 1991. pp. 16 ss.) intenta restablecer lo dicho en las lagunas. Sin embargo, todos remiten de una u otra forma al breve pero influyente trabajo introductorio de YON (*op. cit.*, pp. xxxiii ss.).

11. Cónsul designado el año 43 a.C. Para las implicaciones y circunstancias de la escogencia de este personaje vid. YON, *ibid.*, p. vii.

Cierto es que, aplicando la clasificación hecha por Teichmüller (1876), quien diferencia en la obra platónica los diálogos dramáticos de los narrativos, “el *De fato* es un diálogo tan narrativo que acaba por no ser ya un diálogo”¹². Efectivamente, en comparación con sus precedentes *De natura deorum* y *De divinatione*, donde cada una de las doctrinas filosóficas expuestas estaba defendida por un interlocutor distinto, en el *De fato* la exposición de las tres teorías (la de los estoicos, la de los epicúreos y la de los neoacadémicos) queda prácticamente toda en boca del mismo Cicerón¹³. Éste les va pasando revista una a una, las opone dialécticamente, y finalmente pasa a exponer sus propias conclusiones al respecto.

Por esta razón, y en lo referente a esta última parte en torno al destino, no parece aventurado afirmar que se trata de una *argumentatio*, tal y como la entiende la retórica tradicional. Es el mismo Arpinate quien define la argumentación diciendo que “se puede definir (...) el argumento (...) como la razón por la cual se hace confiable un asunto dudoso (*rei dubiae faciat fidem*).”¹⁴ En otro lugar, Lausberg¹⁵, recurriendo de nuevo a Cicerón, nos recuerda que la “*confirmatio* es aquello por lo cual, a través de la argumentación, el discurso (*oratio*) procura a nuestro caso (*nostrae causae*) confianza, autoridad y confirmación (*fidem et auctoritatem et firmamentum*)”¹⁶. Finalmente, Roland Barthes¹⁷ la define como la “exposición de las razones probatorias”, y Helena Berinstáin le concede la mayor importancia dentro del discurso, pues “en ella se resume y concentra la materia”¹⁸.

La *causa nostra* a la que se refiere Cicerón no será otra que su defensa de la doctrina neoacadémica de la causalidad y el libre albedrío contra el determinismo relativo de los epicúreos y absoluto de los estoicos, lo que, al decir de Cappelletti, constituye el núcleo temático de la obra¹⁹.

12. TEICHMÜLLER, *Die platonische Frage*, Gotha 1876. cit. por CAPPELLETTI, *op. cit.*, p. 13.

13. SHARPLES, *op. cit.*, p. 3.

14. *Topica*, VIII.

15. M. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria*, Munich 1960 (Versión española de José Pérez Riesco, Madrid 1966). Vol. I, p. 297.

16. *Inv. Or.* I, xxiv, 34.

17. R. BARTHES, *Investigaciones retóricas*, Paris 1996 (Versión española de Beatriz Dorriots, Barcelona 1982). p. 70.

18. H. BERINSTÁIN, *Diccionario de retórica y poética*, México 1988. p. 77.

19. *op. cit.*, p. 39.

1. Preliminares acerca de la composición del *De fato*.

Cuando Cicerón emprende la redacción de su tratado acerca del destino hacía ya diez años que había comenzado a redactar su primera obra filosófica, *De republica*. Sin embargo, las circunstancias son ahora un tanto más inquietantes que las de entonces: después de Farsalia y la muerte de Pompeyo (48 a.C.), el advenimiento de la dictadura de César lo excluye totalmente del escenario político. Posteriormente, en el año 46 a.C., Cicerón rompe con su esposa Terencia, y meses más tarde, en febrero de 45 a.C., muere su querida hija Tulia. Es así que abatido por el fracaso político y las desgracias familiares, se refugia por completo en la meditación filosófica. Fruto de esta incursión del Arpinate en la filosofía es la composición de sus *Academicae*, *De finibus bonorum*, *Tusculanae disputationes*, así como sus traducciones del *Protagoras* y del *Timeo* (en parte perdidas), entre otros.

En agosto del 45 a.C., el mismo mes en que termina sus *Tusculanae*, comienza a escribir su *De natura deorum*. Esta obra, compuesta en tres libros, está escrita también en forma de una *disputatio* en la que tres interlocutores, Cayo Vellejo, Lucilio Balbo y Aurelio Cota, discuten sobre la existencia y la esencia de la divinidad, así como en su intervención en la vida humana y en los asuntos terrenales, desde la triple perspectiva de las doctrinas epicúrea, estoica y neoacadémica respectivamente. Concebido en estrecha vinculación temática y estructural con el tratado anterior, Cicerón escribe entre enero y febrero del 44 a.C. su libro *De divinatione*. Aquí, en boca de su hermano Quinto, el autor expone las ideas y los argumentos del estoico Posidonio en favor de la adivinación, mientras que asume por sí mismo la refutación de éstos, basado en los razonamientos del neoacadémico Clitómaco. Este tratado no pudo ser terminado sino después del asesinato de Cesar. Si lo que ocurre está preconcebido por lo dioses de manera que todo absolutamente sucede según la ley inexorable del destino²⁰, si todo cuanto existe, dioses, hombre y naturaleza, forma parte de un mismo *continuum* orgánico, y si esos mismos dioses bondadosos están dispuestos a comunicar sus leyes fatales a los hombres, hay entonces alguna manera de conocer estas leyes a través de los signos que la misma naturaleza nos proporciona. Es más o menos esta, a grandes rasgos, la argumentación que hacen los del Pórtico para probar la validez de la mántica.

Llegados a este punto, es fácil comprender que Cicerón estuviera

20. S.V.F. I, 175 (Diog. Laert. VII, 149): *kath' eimarmēnen dē phasi tā panta gignesthai Chrýsippos (...) kai Poseidōnios (...) kai Zēnon*.

pensando en escribir un tratado que concluyera la discusión acerca de la intervención de los dioses en el destino los hombres, en otras palabras, de la posibilidad cierta de una interrelación entre el plano divino y el humano. En este tratado acerca del Destino se confrontarían de nuevo las posiciones de estoicos, epicúreos y neoacadémicos, y sería, al decir de Cappelletti, “la lógica y casi obligada secuencia del *De divinatione*”, así como éste “constituye la natural continuación del *De natura deorum*”, formando en conjunto una trilogía²¹.

Se cree que el *De fato* fue escrito en la segunda y tercera semanas del mes de mayo del 44 a.C., y como es de suponer, en un ambiente de inquietud e incertidumbre tras la muerte de Cesar. Este clima puede ser reconocido en la rápida redacción del tratado. En efecto, como ya se ha dicho, no hay aquí la prolija exposición de las diferentes doctrinas puestas en boca de distintos interlocutores, ni siquiera una estructura dialógica propiamente dicha, lo que va en desmedro de la cualidad dramática del tratado. Se ha dicho que es el propio Cicerón quien asume la exposición de las mismas, limitándose a citar los nombres de sus principales representantes : Crisipo para los del Pórtico, Epicuro para los del Jardín y Carnéades para los neoacadémicos. Lógicamente, es también Cicerón quien asume el discurso, al concluirlo con frase forense: *Hoc modo hanc causam disceptari oportet*²².

Esta estructura producto de una composición un tanto abreviada (pues parece obvio que Cicerón nunca retocó la obra)²³, es precisamente lo que pone en realce su característica retórica, pues al despojar la argumentación del camuflaje dialógico queda al descubierto su condición argumentativa.

2. *El fatum, de la cosmogonía a la filosofía.*

El problema del destino no tiene su origen en la disquisición filosófica y, como en la generalidad de los conceptos de la Antigüedad, proviene de una evolución que parte de una concepción cosmogónica, de donde pasa a la mitología, la literatura y la filosofía. En efecto, es posible advertir en el término *fatum*, y sobre todo en su traducción griega *heimarménê*, una doble

21. *op. cit.*, p. 10.

22. XX, 46.

23. Acerca de la controversia sobre las condiciones históricas que rodean y condicionan la composición del *De fato*, vid. CAPPELLETTI, *op. cit.*, p. 10, GRIMAL, *op. cit.*, pp. 382 ss., SHARPLES, *op. cit.*, pp. 5-6 y YON, *op. cit.*, pp. vii-x.

etimología que se corresponde con dos de las etapas de esta evolución. Por un lado, *fatum*, la forma supina del verbo *for, fari*, significa 'decir', 'vaticinar', 'adivinar'. Así, el *fatum* es 'lo dicho', 'lo profetizado', 'lo vaticinado', se sobreentiende que por los dioses, y que inexorablemente habrá de cumplirse²⁴. Cicerón ha traducido por *fatum* su equivalente griego *heimarménê*, el participio medio-pasivo del verbo *heiroo*, que también significa 'decir'. Por tanto su significado es similar al del término latino : el mandato divino. Pero hay también quienes ven en *heimarménê* un derivado de la palabra *heirmos*, que significa 'serie', 'cadena', por lo que el término podría ser entendido filosóficamente como la cadena o serie de causas que determinan un efecto. Es la concepción filosófica del término, vigente sobre todo a partir de los estoicos (Yon : xi). Cicerón tiene en cuenta ambas etimologías. Por ello se preocupa por establecer, en no pocos lugares, su definición del *fatum*. Así, por ejemplo, en el *De divinatione* : "Llamo por tanto 'destino' (*fatum*) lo que los griegos llaman *heimarménê*, es decir, el orden y la serie de las causas (*ordinem seriemque causarum*), por el cual una causa, engendrada a su vez por otras causas, engendran un efecto"²⁵, definición que puntualiza en el *De fato* : "Pero no todo aquello sin lo cual no se produce algo es una causa, sino sólo aquello que, cuando sobreviene, se vuelve causa de algo de forma necesaria (*efficit necessario*)"²⁶.

Sin embargo, ni *fatum* ni *heimarménê* perdieron su primitiva acepción, que siguió teniendo vigencia en la lengua literaria. Las relaciones entre los hombres, los dioses y el destino tienen una importancia principal ya desde la épica griega. La *heimarménê*, que en Homero se expresa con términos sinónimos como *aîsa*, *kêr*, *chreôn* y, sobre todo, la *moira*, viene a cumplir un importante papel como expresión de una ley universal sobre la cual ni los mismos Olímpicos pueden. Cada hombre ha nacido con un destino asignado. *Moiras*, recordemos, significa fundamentalmente 'parte', 'porción'. El héroe homérico nace, por tanto, 'predestinado'²⁷. En la *Odisea* vemos, sin embargo, atemperar un poco este concepto, cuando se le concede al libre albedrío alguna

24. Lo que no dejaba de tener connotaciones astrológicas, pues se relaciona con la constitución de los astros en el momento del nacimiento de una persona, y que configura su horóscopo. Vid. AGUSTÍN, *Civ. Dei.*, V, 9.

25. I, 55.

26. XVI, 36.

27. Recordamos aquí las quejas de Zeus ante la inevitable muerte de su querido Sarpedón (*Il.* XVI, 431-461).

jurisdicción sobre la conducta humana, pues no puede culparse a la divinidad de todo cuanto ocurre a los hombres.²⁸

Posteriormente, Hesíodo²⁹ personificará a las *Moiras* (ahora en plural) como tres divinidades, Cloto, Láquesis y Átropo, encargadas de hilar, enrollar y cortar el hilo de la vida. Es así como suelen aparecer representadas también en los coros pindáricos³⁰, y con estos rasgos fundamentales aparecen en la tragedia, como una especie de divinidad impersonal que está por encima de los dioses mismos, cuya misteriosa e inexorable fuerza la convierte en el concepto fundamental de todo el género trágico, en su “verdadero y omnipresente protagonista”³¹. Así lo confirma el mismo Eurípides en su *Ifigenia en Táuride*: *tò gâr chreón sou te kai theón kratéi*³².

No es tampoco despreciable el papel que juegan las Moiras en la literatura y en la mitología romanas. Las diosas que presidían el nacimiento de los hombres pronto fueron asimiladas a las divinidades griegas, tomando el nombre de Parca, Nona y Décima. Este concepto no es sin embargo una mera importación helénica. El concepto de *fatum* está presente a cada momento desde los inicios de la historia romana y se manifiesta de múltiples maneras. En este respecto, Grimal³³ nos recuerda que “a cualquier parte que dirijamos la mirada sobre esa Roma arcaica, se nos manifiesta que cada forma de la vida política, tanto en la paz como en la guerra, está calculada para hacer aparecer la voluntad y la acción de los dioses, en otras palabras, para descifrar el destino que le aguardaba a la ciudad”. Esta conciencia, casi obsesión, de los romanos por justificar el destino imperial de Roma puede ser explicada por una cierta tendencia a la propaganda oficial, pero también es cierto que ésta fuera vana si no le precediera la idea de un *fatum* tan arraigado en la cultura. Así Tito Livio, al comenzar la narración mítica de la historia de Rómulo y Remo³⁴ nos

28. *Od.* I, 33-36 :

*Los mortales se atreven siempre a culpar a los dioses
porque dicen que todos sus males los damos nosotros,
y son ellos quienes, en sus locuras, se atraen infortunios
que el destino jamás decretó...*

29. *Teog.* 211-219, 901-906.

30. *Pyth.* IV, 259; *Isth.* V, 25.

31. CAPPELLETTI, *op. cit.*, p. 19.

32. v. 1486.

33. P. GRIMAL, *El siglo de Augusto*. Trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona 1990. p. 39.

34. I, IV, 1.

dice : “Pero el origen de una ciudad tan grande, y el principio y la esperanza del mayor de los imperios por voluntad de los dioses se debía, según creo, al destino (*fatis*)”. Igualmente Ovidio, al describirnos a los gemelos expuestos en una tablilla a merced de la corriente del Tíber, exclama : “¡Oh, cuánto destino (*tantum fati*) llevaba aquella pequeña tablilla!”³⁵.

3. La doctrina de los epicúreos.

Una vez concluida la disquisición acerca de la validez de la mántica, es fácil para Cicerón introducir el problema capital del destino:

Ni los que dicen que las cosas que ocurrirán son inmutables y que lo que en el futuro será verdadero no puede cambiarse a falso confirman la necesidad del destino, sino más bien interpretan el sentido de la palabra ; pero son aquellos que introducen una serie eterna de causas (causarum seriem sempiternam) quienes despojan al alma humana de la libre voluntad y la encadenan a la necesidad del destino (IX, 20).

Poco antes, iniciando la discusión, ha presentado en primer lugar la posición de los del Jardín, la que le produce menos simpatías, en los siguientes términos :

Pues es posible para Epicuro, al conceder que un enunciado sea verdadero o falso, no temer que todas las cosas se hagan necesarias según el destino (IX, 19).

Se trata de una de las más directas consecuencias de la doctrina del *clinamen*. Los átomos caen en el vacío impulsados por su solo impulso y peso, razón por la cual todo debería ocurrir según la necesidad de este movimiento, comparable al de una “lluvia”³⁶. Sin embargo, gracias a la imprevisible fuerza del azar, es posible que ciertos átomos se desvíen de su recta caída, originando, al parecer de manera “discontinua”³⁷, los movimientos voluntarios. En efecto, es gracias a este movimiento que es posible, para los del Jardín, la existencia

35. *Fast.* I, 408.

36. *Lucr. DRN.* II, 22. Numerosos son los tratados que explican la teoría atómica de Epicuro. Mencionamos aquí los clásicos estudios de LONG, A. *La filosofía helenística*. Trad. de P. Jordán de Urries, Madrid 1975, BAILEY. *The Greek atomist and Epicurus*, Oxford 1928, DE WITT. *Epicurus and his philosophy*, Minneapolis 1954, y el más reciente de RIST. *Epicurus: an Introduction*, Cambridge 1972. En castellano es clásico también el estudio de GARCÍA GUAL. *Epicuro*, Madrid 1981.

37. LONG, *op. cit.*, p. 66.

de la libertad interior³⁸ :

Pero Epicuro piensa que la declinación de los átomos puede evitar la necesidad del destino, y agrega un tercer movimiento además de los del peso y la colisión (pondus et plagam), que se origina cuando el átomo se desvía en un mínima distancia (intervallo minimo), lo que él llama eláchiston. Que esta declinación se produce sin ninguna causa (sine causa fieri) está obligado a admitir, si no en razón de sus propias palabras, al menos por los hechos mismos (X, 22).

Al verificarse esta desviación *sine causa*, Epicuro rescata los hechos naturales del determinismo derivado del movimiento atómico de Demócrito, apartándose de su primitiva teoría se aparta³⁹. Así lo explica Cicerón:

Epicuro introduce esta teoría por temor de que, si los átomos son llevados siempre en razón de su peso de modo natural y necesario, no hubiese nada en nosotros que fuera libre, pues nuestra alma se moviera compelida por el movimiento de los átomos. Demócrito, el inventor de los átomos, prefiere esto, que todo se produce en virtud de la necesidad, a separar el movimiento natural de los cuerpos individuales (X, 23).

Este mecanismo naturalista está concebido, entre otras cosas, para liberar al hombre de la superstición, inquietud principal para los del Jardín, y, por tanto, como nota Mondolfo⁴⁰, para acabar con toda noción de fatalismo, pues es claro que en el sistema epicureísta toda noción ética deriva estrictamente de los postulados físicos⁴¹. 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.

Es fácilmente comprensible que Cicerón no pudiera compartir estos postulados.⁴² Al final del texto conservado dice :

...es así como este caso (hanc causam) debe ser discutido, no recurriendo a átomos errantes que se desvían de su camino. "El átomo declina", dice. En primer lugar, ¿por qué ? Pues los átomos tendrán

38. C. LÉVY, *Les philosophes hellénistiques*, Paris 1977. p. 55.

39. *ibid.*, p. 52.

40. R. MONDOLFO, *Historia de la filosofía greco-romana*. Trad. de Segundo A. Tri, Buenos Aires 1980. p. II, 301.

41. C. GARCÍA GUAL, *La filosofía helenística. Éticas y sistemas*, Madrid 1980. pp. 78 ss.

42. J. CAMPOS, "Por qué fue Cicerón antiepicúreo", *Helmántica*, 9, (1958), 415-423.

desde Demócrito una fuerza para moverse que él llama colisión (plagam), y que tú, Epicuro, llamas gravedad y peso (gravitatis et ponderis). Entonces, qué nueva causa puede haber en la naturaleza para hacer declinar al átomo? (XX, 46).

Ciertamente, nada me parece confirmar mejor, no sólo la existencia del destino, sino la necesidad y la fuerza de todas las cosas que somete los movimientos voluntarios del alma ; que esto hombre que admite que no puede resistir al destino si no es recurriendo a estas imaginarias declinaciones. Pues, aunque existieran los átomos, que no hay forma alguna de que alguien pueda probármelo, aun así tales declinaciones nunca pudieran ser explicadas (XX, 48).

Es la fuerza misma del sentido común la que destroza las artificiosas teorías de Demócrito y Epicuro. Así pues, no ha sido necesario que Cicerón invoque la palabra de otra autoridad para refutarlas. No será así con las doctrinas de los del Pórtico, aparentemente más compactas y coherentes.

4. La doctrina de los estoicos.

Ciertamente los estoicos no fueron los primeros en tratar el problema de la libertad humana, pero no cabe duda de que se acercaron a él de un modo original (YON : xiii)⁴³. Su doctrina, al conjugar filosofía, teología y tradición popular no sólo griega sino también romana, conoció una popularidad desconocida para cualquier doctrina filosófica anterior.⁴⁴ La segunda doctrina

43. No es lugar éste para estudiar con detenimiento la teoría estoica de la simpatía uni-versal, ni su física ni sus relaciones con su ética. Remitimos a los clásicos trabajos de GOLDSCHMIDT. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris 1953. y SAMBURSKY. *Physics of the Stoics*. Princeton 1957.

44. Parece oportuno aquí citar el enfático, aunque tal vez susceptible de ser atemperado, párrafo de W. TARN Y G. GRIFFITH, *La civilización helenística*. (Trad. de Juan José Utrilla. México 1969. p. 244), en que se sopesa la influencia de la doctrina de los del Pórtico en el pensamiento y la literatura de Roma y del helenismo: "La filosofía del mundo helenístico era la Estoa; todo lo demás era secundario. Al contemplar estos tres siglos, en términos generales puede decirse que vemos cómo la escuela de Aristóteles pierde toda importancia y la de Platón, durante siglo y medio, pasa a ser un parásito de la Estoa, puesto que su existencia como escuela de escepticismo sólo consiste en combatir la doctrina de la estoica. La escuela de Epicuro sigue inmutable, pero sólo atrae a ciertas minorías. La Estoa, en cambio, que mientras tanto ha abarcado tanto la religión popular cuanto la astral, así como muchas formas de superstición, finalmente domina al escepticismo -de hecho, aunque no por

que Cicerón pasa a explicar, y a la que dedica comprensiblemente mayor espacio y atención, es por tanto la de los estoicos.

El Arpinate, al resumir la dificultad que tienen los del Pórtico de conciliar dos conceptos tan opuestos como los del determinismo y el libre albedrío, plantea el problema en los siguientes términos :

A mi realmente me parece que hay dos opiniones entre los filósofos antiguos. Una de ellas es la de los que piensan que todo ocurre en virtud del destino, en la medida en que éste impone la fuerza de la necesidad. Esta era la opinión de Demócrito, Heráclito, Empédocles y Aristóteles. La otra es la opinión de los que creen que existen movimientos voluntarios del alma sin el concurso del destino en absoluto. Crisipo, a la manera de un árbitro honorario, parece haber querido establecer un punto intermedio, pero se inclina más a aquellos que quieren que los movimientos del alma estén libres de toda necesidad. Sin embargo, por las expresiones que utiliza, se desliza en tales dificultades que se confirma, involuntariamente, en la necesidad del destino (XVII, 39).

Esta *paradoxa stoicorum*, que se traduce en problema carente de solución definitiva para toda la ética, fue blanco de las más importantes críticas por parte de los detractores de la filosofía del Pórtico, Carnéades a la cabeza.

Siguiendo a Jean Brun⁴⁵, que divide los argumentos estoicos de la causalidad en tres puntos relativos a tres problemas principales : los futuros contingentes, el llamado "argumento perezoso" y las dos causalidades ; parece conveniente aproximarse a los fragmentos relativos al tema presentes en el *De fato* siguiendo el mismo esquema.

4. 1. Los futuros contingentes.

Uno de los errores interpretativos que mayormente induce a sostener la idea de un determinismo inexorable consiste en asimilar la necesidad lógica con la necesidad física, o mejor, con la causalidad⁴⁶. Cicerón pone en boca de

razonamiento- y toma para sí del platonismo renacido lo suficiente para formar ese estoicismo modificado o ecléctico que habría de ser la filosofía distintiva de los principios del Imperio romano".

45. J. BRUN, *Le stoïcisme*, Paris 1985. pp. 82 ss.

46. Acerca de la controversia de si el problema del destino, tal y como está planteado en el *De fato* pertenece a la física o a la lógica, vid. C. Lévy, *Cicero academicus*, Roma 1992. pp. 589 ss.

Crisipo el siguiente argumento :

Concluye, pues, Crisipo de la siguiente manera: "si existe el movimiento sin causa, no todo enunciado (lo que llaman los dialécticos axioma) será verdadero o falso, pues lo que no tiene causa eficiente no será verdadero ni falso. Pero todo enunciado es verdadero o falso, por tanto, no existe ningún movimiento sin causa. Si esto es así, todo cuanto ocurre ocurre por causas anteriores, y si esto es así, todo ocurre según el destino. De esto resulta, por tanto, que todo cuanto ocurre ocurre según el destino" (X, 20-21).

Siendo que las proposiciones sólo pueden ser verdaderas o falsas, únicamente puede existir aquello que comporta causas que hagan que una proposición sea verdadera. Si esto es así, queda sentado el principio de la eternidad de las leyes universales, cuyo cumplimiento se verificará inexorablemente en el futuro :

... pues, así como decimos que las cosas pasadas que verdaderamente ocurrieron en una instancia anterior de tiempo son verdaderas, así también diremos que aquello que verdaderamente ocurrirá en una instancia posterior de tiempo es verdadero (XII, 27).

Por supuesto que Cicerón no está dispuesto a suscribir semejante opinión. Al separar el criterio de la necesidad lógica de la ontológica, cree también lograr la separación entre la existencia de verdades eternas y la de las causas y sus necesarias consecuencias :

Se mantendrá aquello defendido por Crisipo, que todo enunciado es verdadero o falso. La misma razón nos lleva a aceptar que algunas cosas son verdaderas desde la eternidad y que aquellas cosas que no están encadenadas por causas eternas están libres de la necesidad del destino (XVI, 38).

La oposición del Arpinate lo lleva incluso a preferir la posición de los del Jardín, quienes defienden la potestad del azar en la conducta humana, antes que aceptar la rígida causalidad de los del Pórtico :

Ahora bien, en primer lugar, si fuera mi deseo estar de acuerdo con Epicuro y negar que todo enunciado es verdadero o falso, aceptaré de mejor grado la existencia de esa colisión (plagam) que aceptar que todo ocurre según el destino ; pues aquélla opinión da lugar a cierta discusión, pero ésta es intolerable (X, 21).

4.2. El "argumento perezoso".

Se trata de uno de los puntos de la doctrina estoica que mayores

ataques ha recibido, pues, más que argumento, es un sofisma⁴⁷ : “si estás enfermo y es tu destino sanar o morir, es inútil que llames al médico”, dicen los estoicos. Sin embargo, llamar al médico o no es también parte del destino, replica Carnéades y repite Cicerón :

... hay cierto argumento que los filósofos llaman ‘argumento perezoso’ (argòs lógos), al cual, si lo acatáramos, no hiciéramos absolutamente nada en la vida. Así arguyen : “si es tu destino recuperarte de una enfermedad, llames al médico o no, te recuperarás ; y del mismo modo, si es tu destino no recuperarte de esa enfermedad, llames al médico o no, no te recuperarás ; pero una u otra cosa es tu destino, y llamar al médico, por tanto, de nada sirve” (XII, 28-29).

“Sofisma peligroso, sobre todo a los ojos de un romano, para quien la acción es el primero de los deberes”, comenta a propósito Grimal⁴⁸. Este argumento, desprendido sin duda de un razonamiento fatalista, es, sin embargo, refutado también por el mismo Crisipo⁴⁹, quien, a pesar de su defensa del destino, tiene una explicación muy diferente, por la cual se aleja de una inacción que más bien gustaría a los del Jardín :

Por tanto, todos los argumentos capciosos de este tipo deben ser refutados de la misma manera. “Llames al médico o no te recuperarás” es capcioso, pues tan fatal es llamar al médico como recuperarse de la enfermedad. Estos hechos, como dije, [Crisipo] los llama ‘codestinados’ (confatalia) (XIII, 30).

Se llega así a un concepto capital con el que los estoicos pretenden resolver el problema del destino y del libre albedrío, el de los hechos que llamaremos ‘codestinados’, neologismo con el que es posible verter al castellano el también neologismo ciceroniano ‘*confatalia*’, traducción a su vez del término griego ‘*suneimarménòs*’.

47. LÉVY. *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., p. 151.

48. Cicéron, op. cit., pp. 380-381. P. MILTON VALENTE, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris 1956. pp. 76 ss. advierte acerca de lo contrario que estas sutiles y, a veces, capciosas argumentaciones eran al espíritu romano, y nos recuerda al respecto la dificultad, ejemplificada en Catón, con que la especulación metafísica finalmente entró en Roma.

49. Vid. SHARPLES, op. cit., pp. 15 ss.

4.3. *Las dos causalidades.*

Se ha visto cómo, en diferentes lugares, tanto de otros tratados filosóficos como en el mismo *De fato*⁵⁰, Cicerón se preocupa por definir lo que entiende por causalidad. Esta definición se acerca ostensiblemente a la de los estoicos, tal y como se aprecia en otros testimonios⁵¹. Al presentar la teoría de la confatalidad, los filósofos de la Estoa pretenden diferenciar aquellas causas que inciden directamente y determinan la conducta de los hombres, de las causas eternas. Esto con el fin de atenuar un determinismo aún más radical, y no caer en la contradicción que podría surgir al negar por una parte la necesidad de las leyes eternas y afirmar por la otra el destino:

Pero Crisipo, al desaprobar la necesidad y pretender sin embargo que nada puede ocurrir sin causas precedentes, distinguió tipos de causas, para huir de la necesidad y retener el destino. "De las causas", dice, "unas son perfectas y principales, y otras secundarias o próximas. Por ello, cuando decimos que todo ocurre según el destino por causas antecedentes, no queremos que se entienda que es por causas perfectas y principales, sino por causas secundarias, antecedentes y próximas" (XVIII, 41).

Por ello, el destino deja de ser trascendente para convertirse en inmediato, próximo. Se verifica así el divorcio entre las verdades universales, eternas y necesarias, y las causas que gobiernan la conducta humana. Entre estas causas se sitúa, en primer lugar, la misma voluntad humana, lo que en el lenguaje estoico se denomina el "asentimiento". Para ilustrar este concepto, Crisipo utiliza la conocida metáfora del cilindro y el cono, cuyos movimientos dependen sin duda de causas externas, como el impulso o el tipo de superficie, pero cuyos diferentes movimientos solamente están establecidos por sus propias naturalezas : el cilindro se desplaza en línea recta y el cono en círculo :

Pues, dice [Crisipo], así como quien empuja un cilindro le da el principio de su movimiento pero no le da la capacidad de rodar, así la figura del objeto imprime, y es casi como si marcara su imagen (speciem) en el alma, pero el asentimiento (adsensio) queda en nuestra potestad y, de la misma manera que se dice en el caso de un cilindro, es un factor externo el que lo impulsa, pero en lo restante, se mueve según su propia fuerza y su naturaleza (XIX, 43).

50. XV, 34; XVII, 36.

51. S.V.F. II, 944 ; 945, 959, 967.

Es aquí donde surge la insalvable contradicción de los estoicos, pues como bien nota Mondolfo⁵², la libertad humana sólo queda salvada en apariencia. En efecto, si bien es cierto que la voluntad, que reside en la parte de alma que llaman 'hegemonikón', escapa a las causas próximas, también lo es el hecho de que el alma está configurada de acuerdo a una cierta naturaleza en virtud de una causalidad que, obviamente, escapa a esa misma voluntad. De esta manera, en su intento de otorgar un lugar al libre albedrío, los estoicos involuntariamente proponen una causalidad aún más radical. Es la crítica que hace Cicerón cuando, en un pasaje anteriormente citado (XVII, 39) acusa a Crisipo de confirmar, *invitus*, la "necesidad del destino".

5. La doctrina de los neoacadémicos.

Finalmente, captan la simpatía de Cicerón las ideas de los neoacadémicos. Éstas son expuestas por boca de Carnéades de Cirene, el sucesor de Lácidas y Arcesilao que en el año 155 a.C. marchó a Roma en la famosa embajada de los filósofos, acontecimiento que marcó la introducción del pensamiento helenístico en la capital del imperio.⁵³ Su intervención en el curso de esta argumentación es más bien discreta, si tomamos en cuenta que la arquitectura del tratado se orienta a vulnerar la unidad de la doctrina estoica, basado sobre todo en sus críticas⁵⁴. En este sentido, el *De fato* parece más bien una refutación de las doctrinas de Crisipo por parte del Escolarca, a cuya despiadada dialéctica no resiste la doctrina de los del Pórtico⁵⁵. Según Carnéades, y muy conforme con los postulados de Platón, hay leyes físicas inexorables de las que depende todo cuanto sucede en el universo, pero hay cosas que también dependen del arbitrio humano, de la voluntad del hombre :
[Carnéades] instaba de otro modo, sin recurrir a ningún engaño (ullam calumniam), y su argumento era el siguiente : "si todo ocurre por causas antecedentes, todo ocurre concertada y concadenadamente por un vínculo natural. Si esto es así, todo lo obra la necesidad, y si

52. *op. cit.*, p. II, 310.

53. Acerca de la Nueva Academia, vid., además del citado y muy completo estudio de LÉVY (1992), H. TARRANT, *Scepticism or Platonism ? The philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge 1985. y A. WEISCHE, *Cicero und die neue Akademie*. Münster 1961.

54. LÉVY. *Cicéro academicus, op. cit.*, pp. 593, 601.

55. YON. *op. cit.*, p. xv.

esto es cierto, nada está en nuestro poder. Sin embargo, algunas cosas están en nuestro poder. Pero, si todo ocurre según el destino, todo ocurre según causas antecedentes. Luego, no todo lo que ocurre ocurre según el destino” (XIV, 31).

Este razonamiento, que niega la causalidad y el destino, es expuesto en otro lugar por Cicerón como propio, en un fragmento que puede ser tomado a manera de conclusión:

En general, esta es la distinción: en algunos casos, podemos verdaderamente decir que, cuando las causas son precedentes, no está en nuestro poder prevenir que ocurra aquello de lo que son causa ; pero en otros casos, aunque también hay causas precedentes, está sin embargo en nuestro poder hacer que las cosas ocurran de forma diferente. Ambos aprueban esta distinción, pero un grupo piensa que no está en nuestro poder hacer que ocurran de otra manera aquellas cosas que ocurren con causas antecedentes, y que ellas ocurren según el destino, y que, por el contrario, el destino está ausente de las cosas que están en nuestro poder (XIX, 45).

Así en otro lugar anterior, donde de una manera más directa había declarado:

Del mismo modo, en el caso de los movimientos voluntarios del alma no debe buscarse una causa externa, pues el movimiento voluntario contiene su naturaleza en sí mismo, es decir, que está en nuestro poder y que nos obedece a nosotros. Y no existe sin causa, pues la causa de esa mismas cosa es su naturaleza (eius enim rei causa ipsa natura est) (XI, 25).

Al excluir la voluntad humana de la cadena fatal de las causas y buscar su origen y su razón en sí misma (causa sui, como diría Espinoza), Cicerón cree resolver de manera consensual el problema de la tensión entre el libre albedrío y el determinismo. Problema que quedó sin resolver, no solamente para los del Pórtico, pues la coexistencia de unas causas necesarias y de una voluntad no sujeta a esas causas es incompatible en una concepción coherente del mundo⁵⁶. La dicotomía, pues, continúa vigente.

6. A manera de conclusión : el carácter argumentativo del De fato.

La importancia del texto de Cicerón *Acerca del destino* no puede ser

56. LÉVY. *Les philosophes hellénistiques*, op. cit., p. 151.

obviada, no solamente como la fuente principal de los aportes de Carnéades a la discusión en torno al libre albedrío, sino también como una de más importantes testimonios romanos acerca de la distinción entre el determinismo físico y el moral o ético⁵⁷. Así, vemos que el tratado se encuentra animado, esencialmente, por el carácter polémico y persuasivo propio de la confrontación retórica.

Es cierto que el *De fato*, en tanto que tratado filosófico, puede compararse con el discurso científico, cuyo propósito consiste en “demostrar la verdad o validez de una aserción referencial con toda la certeza que las técnicas de una lógica dada pueda ofrecer”⁵⁸, en cuyo caso, es válido también hablar de una retórica del discurso científico. Sin embargo, es posible identificar en el texto sobreviviente los elementos de una argumentación retórica entendida a la manera tradicional. Al narrar la anécdota que introduce la discusión, Cicerón nos cuenta, recordemos, que hallándose en Puzol con su antiguo compañero de oratoria el cónsul Hircio, éste le pide que diserte “de acuerdo a esta costumbre propia de los académicos de disputar contra un tema propuesto” (*hanc Academicorum contra propositum disputandi consuetudinem*)⁵⁹, por lo que hemos de suponer que los dos amigos se entretenían recordando las viejas disputationes de su antigua formación retórica. Así, la llamada “ficción literaria” parece anunciar, y con ello predisponer, al lector sobre la forma del discurso. Naturalmente, no puede saberse de sus demás partes, en virtud de su precaria conservación⁶⁰.

Las características persuasivas del texto argumentativo del *De fato* se adecuan a la tipología general de los diálogos filosóficos de Cicerón, que a su vez es muy particular⁶¹. En ellos, todo es táctica o estrategia. Lo que desea es convencer y, para lograrlo, recurre a dos mecanismos principales : cita los

57. SHARPLES. *op. cit.*, p. 23.

58. J. KINNEAVY, *A theory of discourse*. New York, 1971. p. 108.

59. II, 4.

60. Vid. nota 3. Con respecto a los *prooemia* de los diálogos filosóficos ciceronianos, Ruch (*op. cit.*: 437) intenta delimitar sus “perspectivas genéricas”, en tanto que testimonios biográficos, ensayos de historia de las ideas o ensayos de estética. No hay razón para suponer que el preámbulo del *De fato* no responda a estas características.

61. Los más recientes estudios acerca de las técnicas persuasivas de Cicerón aplicadas a sus discursos, que no a sus tratados filosóficos, apunta a una casuística dependiente de las *causae* defendidas o atacadas. Para un estado bastante actualizado de estos estudios vid. CH. CRAIG, *Form as argument in Cicero's speeches. A study of dilemma*, Atlanta 1993. pp. 4 ss.

argumentos de sus adversarios y, para refutarlos, les sitúa fuera de contexto. Por otra parte, no dirige la refutación al argumento mismo, sino a los caracteres biográficos del adversario. Así, al constatar las contradicciones entre filosofía y vida (*argumentum probabile ex vita*), los desautoriza⁶². Oportunas son las palabras de Bernardete, quien nos recuerda en este punto que “el arte de la persuasión es el arte de una deformación incrementada. Un arte que conoce cómo desviarse de lo existente, poco a poco, de manera que lo que finalmente aparece es exactamente su opuesto ; y que igualmente conoce cómo proteger uno contra otro, tratando de engañar del mismo modo”⁶³. Al final del *De fato* la conclusión parece clara : ni el azaroso errar de los átomos epicúreos ni la lógica necesidad de la causalidad estoica explican los actos de la voluntad humana. Sólo la diferenciación académica entre hechos causados y actos voluntarios parece razonable. El mensaje no es ambiguo, y la eficacia de la comunicación retórica queda confirmada⁶⁴.

Ya los sofistas, Gorgias especialmente, y después Carnéades, sabían muy bien que lo importante en el discurso no es la verdad sino la verosimilitud. También Cicerón elige cuidadosamente los argumentos que va a esgrimir en nombre de los más prestigiosos representantes de las escuelas en pugna, y los coloca en secuencias polémicas, dispuestos de acuerdo a un plan rigurosamente preestablecido⁶⁵. Se trata de una estructura que Eco identifica con el “discurso dialéctico”⁶⁶. La argumentación, al tomar este matiz doxográfico, se aleja de la objetividad científica y se dirige a las pasiones, cumpliendo con esta esencial característica retórica⁶⁷. Cicerón, empero, es muy cuidadoso de no hacer evidentes estos recursos. Intenta mantener, en aparente paradoja, la discusión en un plano diferente de las coordenadas espaciotemporales establecidas por la ficción literaria : una disertación ocurrida en un lugar y tiempo específicos que trata sin embargo de temas intemporales, y donde se oponen dialécticamente opiniones emitidas en tiempos diferentes. Así, la escogencia

62. MICHEL. *op. cit.*, p. 45.

63. S. BERNARDETE, *The rhetoric of morality and philosophy. Plato's Gorgias and Phaedrus*, Chicago 1991. p. 171.

64. A. KIBEDY, *Discours, récit, image*, Liège 1990. p. 50.

65. YON, *op. cit.*, p. xvi.

66. U. ECO, *Le ragioni della retorica*, Modena 1987. p. 13.

67. Arist. *Rhet.* 1356a 14. Vid. *De fato*, XX, 46 ; 48.

del diálogo, en la mejor tradición platónica⁶⁸, representa el justo equilibrio logrado por la prosa filosófica de Cicerón, el sabio juego entre la espaciotemporalidad y la no-espaciotemporalidad. Más que el homenaje a Platón por parte de un simpatizante de la nueva Academia, significa el encubrimiento, bajo el camuflaje de unas coordenadas ficticias y de unos personajes históricos, de unos mecanismos manipulativos destinados a un lector también desprovisto de espacialidad y temporalidad : el “lector modelo” de Eco, el “auditorio universal” de Perelman y Olbrechts-Tyteca⁶⁹, en fin, nosotros.

68. P. GRIMAL, “Les caractères généraux du dialogue romain de Lucilius à Cicéron” en : *Information littéraire*, 7, (1955), 192-198.

69. CH. PERELMAN Y OLBRECHTS - TYTECA. *Tratado de la argumentación*. (Trad. de Julia Sevilla Muñoz), Madrid 1989.