

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón*

Por

ANGEL J. CAPPELETTI

EN el transcurso del año 45 a.C., retirado a la vida privada después de la muerte de su hija Tulia, Cicerón compone una serie de obras filosóficas. *La Consolatio*, el *Hortensio*, las *Academica priora* y las *Academica posteriora*, el *De finibus bonorum et malorum*, así como la traducción del *Protágoras* y del *Timeo* de Platón y las *Tusculanae disputationes* son frutos de la labor literaria que desarrolló entre febrero y agosto de dicho año. Durante el último mes escribió, según parece, el *De natura deorum*, diálogo en que se debate la existencia y la esencia de la divinidad y, sobre todo, la providencia y la intervención de los dioses en el mundo y en la historia. C. Velleio sostiene la tesis epicúrea según la cual los dioses existen pero no intervienen de ninguna manera en el acontecer cósmico o humano, pues su único papel es el de prototipos de virtud y de felicidad. Lucilio Balbo representa el estoicismo y defiende, por consiguiente, no sólo la existencia sino también la ubicua presencia de los dioses en el mundo natural y humano. Aurelio Cotta, *pontifex maximus*, apoya en cambio, con aparente paradoja, el punto de vista de la Nueva Academia y sin negar por cierto la teología política, esto es, la creencia en los dioses como fundamento del Estado y del orden social, expresa sus dudas sobre la existencia misma de los dioses, fundándose en la innegable presencia del mal. Cicerón, por su parte, con-

* Este trabajo corresponde parcialmente a la Introducción de mi traducción española del *De fato* de Cicerón (Rosario, 1964).

sidera *más verosímiles* las opiniones de Balbo, basadas en un neto finalismo cosmológico.

Algunos meses más tarde, en enero y febrero del 44, complementa el *De natura deorum* con una nueva obra (que acaba y publica recién después del 15 de marzo) sobre el problema de la adivinación. En este diálogo *De divinatione* es su hermano Quinto el personaje que, a partir de la doctrina del estoico Posidonio, asume la defensa de la adivinación, mientras el propio Marco Tulio, basándose en las ideas del neocadémico Clitómaco, se encarga después de confutarlas.

Así como en el *De natura deorum* el *pontifex maximus* Cotta duda seriamente de la existencia de los dioses aunque sostiene la necesidad de conservar su culto por parte del Estado y de fomentar su veneración entre el pueblo, así Cicerón, que había sido también *augur*, niega valor a la adivinación aunque antes, en el *De legibus*, había defendido aparentemente lo contrario, teniendo en cuenta la utilidad de dichas prácticas para gobernar a la plebe¹.

En el estoicismo el tema de la adivinación se vincula estrechamente con el del destino, y toda la importancia filosófica que una discusión acerca de aquél puede alcanzar parece depender por completo de la luz que pueda arrojar sobre éste.

De ahí que el mismo Cicerón, que no era un estoico pero tenía un especial interés en la cuestión, del determinismo y del libre albedrío, concibiera el proyecto de escribir una obra sobre el destino, mientras componía el *De divinatione*.

En efecto, así como el *De divinatione* viene a ser la natural secuencia del *De natura deorum*, el *De fato* constituye la lógica continuación del *De divinatione*, que Cicerón escribe hacia mediados de mayo del año 44.

El problema que allí *more academico* se debate es, sin duda, uno de los más discutidos entre los filósofos del período helenístico-romano.

¹ Cfr. R. LABROUSSE: *Introducción a Las Leyes de Cicerón*. Madrid, 1956, p. CXXIII.

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

La palabra griega *εἰμαρμένη* que Cicerón traduce como *fatum* ², tiene en los autores antiguos dos etimologías. Según algunos, deriva del verbo *εἶπω* = decir; con lo cual concuerda la palabra latina *fatum* que proviene de *fari* = decir; ³. Según otros, deriva del nombre *εἰμῶς* = serie, cadena ⁴.

Esta doble etimología corresponde a dos etapas de la evolución semántica del término: la mitológica y la filosófica. En efecto, si *fatum* proviene de *fari* y *εἰμαρμένη* de *εἶπω*, todo parece indicar que el destino es concebido como *lo dicho o lo prescripto por los dioses*. En cambio, si la palabra deriva de *εἰμῶς*, adquiere claramente el significado de *cadena causal o serie de causas antecedentes que determinan un efecto consecuente*.

El doble sentido de la palabra no escapa a la perspicacia de Cicerón, quien distingue con precisión el uso filosófico y el supersticioso de la misma, al decir: *Fatum autem id apello quod Graeci εἰμαρμένη, id est, ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat* (Llamo, pues, destino a aquello que los griegos dicen *εἰμαρμένη*, esto es, al orden y serie de las causas por la cual una causa vinculada a otra engendra una cosa). Y un poco después añade: *Ex quo intelligitur, ut fatum sit non id quod superstitiose sed id quod physice dicitur, causa aeterna rerum, cur et ea quae praeteriunt facta sint et quae instant fiant et quae sequuntur futura sint* (Por lo cual se comprende que el destino no es aquello que así se llama en sentido supersticioso sino lo que así filosóficamente se denomina, causa eterna de las cosas por la cual no sólo fueron hechas las cosas pasadas y se hacen las que se están haciendo sino también se harán las que han de venir) ⁵.

En Homero la idea del destino aparece frecuentemente expresada con la palabra *μοῖρα* que viene del verbo *μείρεσθαι* = repartir u obtener en suerte. Lo que el dios dice o manda equivale a lo que el dios reparte.

² Cfr. *De div.* I, 55.

³ Cfr. AUGUST. *De civ. Dei* V 9.

⁴ Cfr. Aët. I 28, 4.

⁵ *De div.* I 55.

La misma idea es expresada por él con el nombre *αἴσα*⁶ o *αἴσιμον*⁷. Cuando el destino se asocia con la idea de desgracia o de muerte suele usar, en cambio, *κῆρ* o *κῆρες*⁸. En alguna ocasión emplea también el término *δαίμων*⁹, que deriva probablemente del verbo *δαίειν* (distribuir, repartir) y viene a ser así equivalente a *μοῖρα*.

En la *Iliada*, Zeus que fija o determina el destino de cada ser humano (*Διὸς αἴσα*), se esfuerza por permanecer fiel a su propio designio y así, cuando su hijo Sarpedón muere, llora por él, pero lo abandona al destino¹⁰. Sin embargo, hay ocasiones en que el destino parece ser vencido¹¹; otras en que se contempla la posibilidad de vencerlo¹².

En la *Odisea* encontramos ya una cierta limitación al poder del destino. Al menos en lo que se refiere a la vida humana no se lo considera como único factor determinante: muchas cosas dependen allí del destino o de la voluntad divina, pero algunas no reconocen otra causa sino la libre voluntad del hombre¹³.

Aun cuando, tanto en la *Iliada* como en la *Odisea*, Zeus o los dioses son quienes la mayoría de las veces determinan la existencia humana, el destino tiende a hipostasiarse y así, a veces, es directamente *Δαίμων*, *Αἴσα* o *Μοῖρα* quien realiza tal tarea¹⁴. Finalmente se llega a personificar la idea en la figura de las diosas que tejen el destino de cada ser humano en el momento en que éste nace¹⁵.

En Hesíodo tal personificación aparece ya firmemente establecida. Dichas diosas, en número de tres, con el nombre genérico de *Μοῖραι* y con los nombres propios de *Κλωθώ*, *Λάχεσις* y *Ἄτροπος*, son directamente responsables de cuanto acontece en el curso de la existencia humana. En un

⁶ *Il.* VI 487; XX 127; *Od.* V 113.

⁷ *Il.* XXI 100; XXI 291.

⁸ *Il.* XVI 687; XXIII 78; *Od.* XI 171.

⁹ *Od.* X 64.

¹⁰ *Il.* XVI 431 - 461.

¹¹ *Il.* XVI 780.

¹² *Il.* XVI 585 sqq.

¹³ *Od.* I 32-43.

¹⁴ *Il.* XX 12; XXIV 209; *Od.* XVI 69.

¹⁵ *Od.* VII 196 - 198.

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

pasaje se las considera hijas de la Noche¹⁶; en otro, hijas de Zeus y de Themis¹⁷.

Píndaro habla ya de la *Μοῖρα*, en singular¹⁸; ya de las *Μοῖραι* en plural¹⁹. Menciona a *Κλωθὴ* y *Λάχεσις*, pero no a **Ατροπος*. En una ocasión se refiere a la *Θεοῦ Μοῖρα*²⁰, lo cual sugiere un retorno a la concepción predominante en Homero.

Con Eurípides y, sobre todo, con Sófocles y Esquilo, el destino, fuerza misteriosa e inexorable que predetermina la vida de los hombres, se convierte en el verdadero protagonista de la tragedia. Y tiende a ser, más o menos claramente, una fuerza impersonal, situada por encima de los dioses²¹ y aún del mismo Zeus²². Muchas veces los trágicos se refieren todavía a las *Μοῖραι* como *diosas* o *personas divinas*, pero su personalidad es algo tan borroso y desdibujado para ellos que muy pocas veces las llaman con sus nombres propios.

Herodoto parece acentuar aun más la noción del predominio del destino sobre los dioses²³.

Entre los romanos las diosas que presiden el nacimiento de los hombres pronto son asimiladas a las *Μοῖραι* y se las menciona con los nombres de Parca, Nona y Decima.

En Virgilio, quizás por influencia de la *Odisea* de Homero, se da una distinción entre hechos que provienen del destino y hechos que tienen su causa en la voluntad humana. Así, Dido al suicidarse: *Nec fato, merita nec morte peribat* (No moría por el destino ni por una merecida muerte)²⁴.

Ovidio, en cambio, pone en boca de Zeus una clara confesión de la supremacía del destino: *Me quoque fata regunt* (También a mi me go-

¹⁶ *Theog.* 211 - 219.

¹⁷ *Theog.* 901 - 906.

¹⁸ *Nem.* VII 84.

¹⁹ *Pyth.* IV 259; *Isth.* V 25.

²⁰ *Ol.* II 37.

²¹ *Eurip. Iph. Taur.* 1486.

²² *AESCH. Prom.* 511 - 518.

²³ *HEROD.* I 91, 1 - 3.

²⁴ *VIRG. Aen* IV 696.

biernan los hados) ²⁵. Y algo parecido, aunque indirectamente, expresa Propertio al decir: *Iuro ego fatorum nulli revolubile carmen* (Yo juro por la predicción de los hados, que nadie puede subvertir) ²⁶.

En Manilio el destino se vincula al movimiento y la posición de los astros. Con tal concepción astrológica nos encontramos ya en un terreno intermedio entre la concepción mitológica y la filosófica. Manilio afirma: *Fata regunt orbem, certa stant omnia lege* (Los hados rigen el orbe, todas las cosas se constituyen según una ley fija) ²⁷.

Esto no dista mucho de la tesis estoica, tal como la expone Séneca cuando dice: *Fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat, prima nascentium hora disposuit* (Los hados nos guían y el tiempo que a cada uno le queda lo ha determinado la primera hora del nacimiento) ²⁸.

Diógenes Laercio nos dice que para Heráclito *πάντα δὲ γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην* (Todas las cosas surgen según el destino) ²⁹. Y aun cuando parece discutible que el efesio mismo haya usado esta palabra (*εἰμαρμένην*) y que, como afirma Estobeo, haya dicho que el destino se identifica con la Razón (*λογος*) expandida en la materia ³⁰, sin embargo, es cierto que Heráclito, al referirse a las Erinias, que no permiten que el sol traspase los límites fijados ³¹, usa ese nombre más o menos en la misma forma en que usa la palabra *Zeus* cuando dice: *ἐν τῷ σοφῶν μόνον λέγεσθαι οὐχ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα*. (Lo uno, lo solo sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus) ³². La Erinias representan aquí metafóricamente las diversas aplicaciones de esa única, necesaria y eterna Razón (*λόγος*), de la cual se dice que no quiere y quiere llamarse Zeus.

El mismo Diógenes Laercio, muy poco de fiar aquí por sus inter-

²⁵ OVID. *Metam.* IX 435.

²⁶ PROP. IV 7, 51.

²⁷ MANIL. *Astron.* IV 14.

²⁸ SEN. *De Proc.* V 7.

²⁹ DIOG. IX 7.

³⁰ STOB. *Ecl.* I 178.

³¹ HERACL. B 94 Diels.

³² HERACL. B 32 Diels.

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

pretaciones anacrónicamente estoicas, nos dice que para los pitagóricos el destino era *αἰτία τῆς διοικήσεως* (causa del ordenamiento) ³³.

Aecio, tan poco de fiar como Diógenes por las mismas razones, nos asegura que para Parménides y Demócrito era *δίκη καὶ πρόνοια καὶ κοσμοποιός* (justicia, providencia y ordenadora) ³⁴. Pero para Demócrito, si el destino era de algún modo concebible, no podía sino identificarse con la causalidad mecánica.

Más verosímil parece, en cambio, que Anaxágoras haya concebido el destino como cadena causal, según nos informa el mismo Aecio ³⁵. El hecho de que concibiera la causa como *ἀδηλον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ* (oculta al razonamiento humano), lo aproximaría obviamente a la concepción estoica.

Platón, por su parte, como bien lo hace notar Bréhier ³⁶, sostiene en cosmología y en antropología puntos de vista opuestos respecto a la causalidad y atribuye a los fenómenos cósmicos causas específicamente diferentes a las de los fenómenos humanos. Mientras los hechos del mundo físico los explica por principios racionales, cuando se trata de la existencia humana se refugia en el mito.

Así en el mito de Er, el panfilio, Laquesis, hija de la Necesidad, dirige a las almas que están por entrar en una nueva vida, las siguientes palabras: *Ψυχὰ ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου. Οὐχ ἡμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ἡμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. Πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρήσῃτω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. Ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμᾶζων πλέον καὶ ἔλλατον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει. Ἀιτία ἐλομένου: θεὸς ἀναίτιος.* (Almas efímeras, éste es el comienzo de otro período de alcance precedero, mortal. No os dirigirá un genio (destino) sino que vosotros elegiréis vuestro genio (destino). Aquella a la que le tocare en suerte ser primera, elegirá la vida que por necesidad ha de vivir. La virtud, empero, no tiene amo y cada uno la ha de poseer más o

³³ DIOG. VIII 27.

³⁴ Aët. I 25, 3.

³⁵ Aët. I 29, 7.

³⁶ *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. París, 1951, pp. 171 ss.

menos, en cuanto la honre o la desprecie. El será responsable de su elección; Dios no es responsable) ³⁷.

El destino se presenta a través de todo el mito como una ley inexorable, personificada en las *Μοῖραι*, hijas de la Necesidad. Dicha ley, sin embargo, tiene un carácter moral y no es otra cosa más que una estricta formulación del principio según el cual *a cada uno según sus merecimientos*. Pero esto supone obviamente que cada hombre es libre y capaz de *merecer*.

Por eso, al comienzo de cada nueva vida las *almas efímeras*, así llamadas porque se unen temporalmente a un determinado cuerpo, eligen su propio *δαίμων*, palabra que significa 1º) genio, ser semi-divino, 2º) carácter, modo de ser peculiar y privativo de cada persona, 3º) destino. Por otra parte, la virtud no es herencia de nadie y quien la pretenda deberá conquistarla con su propio esfuerzo. Esta noción platónica del destino podría considerarse análoga a la noción hindú del Karma ³⁸, si no fuera porque en el mito de Er las reencarnaciones son periódicamente interrumpidas y las almas, separadas de sus cuerpos, son castigadas o premiadas por las obras realizadas en la vida anterior, con lo cual al comienzo de cada nueva existencia se encuentran todas en pie de igualdad y eligen su propia condición y género de vida.

De cualquier manera resulta claro que, para Platón, junto a las leyes físicas que rigen los fenómenos del Universo, hay una ley moral, tan inexorable como aquéllas, pero que, lejos de determinar los hechos de la vida humana, los supone, al contrario, determinados por el libre albedrío. Se explica así que para Platón el suicida sea *τὴν τῆς εἰμαρμένης βίαν ἀποστερῶν μοῖραν* (el que arranca por la violencia la porción que le asignó el destino) ³⁹, con lo cual se deslinda, por una parte, el papel del destino, que le asignó un lote o porción de vida, y por otra, el papel de hombre, que puede negarse por la violencia a

³⁷ PLAT. *Rep.* 617 d-c.

³⁸ Cfr. H. DE GLASENAPP: *La Philosophie indienne*. Paris, 1951, pp. 321 ss.

³⁹ PLAT. *Leg.* 873 c.

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

seguir aceptando tal asignación. A esta concepción se vincula la doctrina de los neoadadémicos como Carnéades, que Cicerón defiende en el *De fato*, tanto contra los epicúreos como contra los estoicos ⁴⁰.

Los epicúreos, que consideran como meta del filosofar la liberación de toda inquietud y de todo temor, no sólo se empeñan en demostrar que la muerte no debe ser temida (mientras yo estoy, ella no está; cuando ella llega, yo ya no estoy) y que los dioses (precisamente porque, como tales, son felices) no intervienen para nada en los asuntos humanos, sino que intentan probar además que el destino no existe. En efecto, Epicuro introduce el concepto de *παρέγκλισις* (clinamen), que representa una desviación de los átomos con respecto a su movimiento rectilíneo de caída. Dice, por eso, Accio: 'Ἐπίκουρος δύο εἶδη τῆς κινήσεως, τὸ κατὰ στάθμην καὶ τὸ κατὰ παρέγκλισιν (Epicuro admite dos clases de movimientos: el que se produce según la dirección de la plomada y el que se produce por desviación) ⁴¹.

Como Epicuro se aparta de la doctrina democrítea, según la cual los átomos se mueven en el espacio vacío sin regla ni dirección determinadas, y postula un movimiento uniforme de arriba hacia abajo, una especie de *lluvia de átomos* ⁴², el concepto de *παρέγκλισις* le sirve, en primer término, para explicar de qué manera esos átomos, que de otro modo nunca se encontrarían, pueden juntarse y constituir así el mundo y todo cuanto éste sostiene. Pero dicho concepto le sirve al mismo tiempo para justificar el libre albedrío y para rechazar la idea del destino ⁴³. Lucrecio lo explica de este modo:

Sed ne mens ipsa necessum
intestinum habeat cunctis in rebus agendis
et devicta quasi cogatur ferre patique,
id facit exiguum clinamen principiorum
nec regione loci nec tempore certo.

⁴⁰ Aët. I 23, 5. Cfr. Cic. *De fin.* I 6, 18, sqq.

⁴¹ Aët. I 12, 5. Cfr. Cic. *De nat. deor.* I 25, 69.

⁴² Lucr. *De rer. nat.* II 222.

⁴³ Cfr. Dioo. Oen. frg. 33.

(Pero para que la misma mente no tenga una intrínseca necesidad en todas las cosas que ha de hacer, y se la obligue, como si estuviera atada, a sufrir y padecer, introduce una leve desviación en las direcciones, que se da en lugar y momento desconocidos) ⁴⁴.

El determinismo mecanicista de Demócrito queda así sustituido por una cosmología en la cual se da tanto la necesidad (caída rectilínea) como el acaso (desviación) ⁴⁵. La desviación, en efecto, no reconoce causa alguna y sólo se puede entender suponiendo una cierta espontaneidad en los átomos mismos. De esta espontaneidad participan los movimientos del alma humana, integrada también, como se sabe, por átomos ⁴⁶.

Los estoicos, por su parte, se atienen en principio a un determinismo riguroso, aunque no de carácter mecanicista (como el de Demócrito), sino de sentido teleológico.

Ya Zenón, el fundador de la Stoa, autor de un tratado *περὶ εἰμαρμένης* ⁴⁷, se refiere al destino como a una fuerza que uniforme y continuamente mueve a la materia y lo identifica con la Providencia por una parte, con la Naturaleza misma por la otra ⁴⁸.

Para Crisipo, a cuya doctrina atiende principalmente Cicerón en este tema, el destino es una potencia o fuerza espiritual (*δύναμις πνευματική*) que se identifica también con la Razón del Mundo (*ὁ τοῦ κόσμου λόγος*) y se define como aquello *gracias a lo cual todo sucedió en el pasado, sucede en el presente y sucederá en el futuro: καθ' ὃν τὰ μὲν γεγνηότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνονται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσονται* ⁴⁹.

Según Aulo Gelio, aquel *príncipe de la filosofía estoica* define así el destino: *Fatum est, inquit, sempiterna quaedam et indeclinabilis*

⁴⁴ LUCR. *De rer. nat.* II 289-293.

⁴⁵ Cfr. A. GOEDEKMEYER: *Epikurs Verhältniss zu Demokrit in der Naturphilosophie*. Strasbourg, 1897.

⁴⁶ Cfr. A. BRIEGER: *De atomorum epicurearum motu principali* (*Philos. Abhandl. fur M. Hertz*). Berlin, 1888; C. GIUSSANI: *Studi lucreziani*, Torino, 1896, p. 124 ss.; T. E. DRABKIN: *Notes on Epicurean Kinetics*, Middletown, 1938; E. BIGNONE: *La doctrina epicurea del clinamen (Atene e Roma)*, Firenze, 1940.

⁴⁷ Cfr. DIOG. LAERT. VII 149.

⁴⁸ Cfr. THEODORET. *Graecorum affectionum curatio* XI 14.

⁴⁹ STOB. *Ecl.* I 5.

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

series rerum et catena, volvens semetipsa sese et implicans per aeternos consequentiae ordines, ex quibus apta nexaque est (El destino es, dice, una sempiterna e inflexible serie y cadena de las cosas, que da vueltas sobre sí misma y se envuelve a través de eternos enlaces de consecuencia, con los que se halla ajustada y atada) ⁵⁰. El concepto de destino se vincula ya aquí claramente con la etimología que hace derivar *εἰραμένη* de *εἰρμός* (serie, cadena). En efecto, para Crisipo el destino determina todo lo que sucede (y no sólo una particular región del acontecer) y lo determina íntegramente (y no sólo en sentido genérico), a tal punto que no hubo ni hay ni habrá hecho alguno que no haya sido hasta en su más leve y escondido detalle configurado por él. El destino es cadena y cadena férrea.

Por una parte, como bien dice Bréhier, esta teoría del destino *enuncia un principio muy importante, el de la unidad de las leyes de la Naturaleza* ⁵¹. Aristóteles había llegado a clasificar diversos tipos de causalidad y a coordinar o subordinar estos tipos entre sí. La unificación no había ido más allá. Tan sólo con los estoicos y especialmente con Crisipo el concepto de destino logra unificar todas las series causales del Universo. Por otra parte, la oposición entre ley cosmológica y ley antropológica (que es la ley moral y sólo se puede considerar condicionalmente necesaria) desaparece por completo. Para probar la existencia del destino, tal como él lo concibe, recurre, según el ya citado Bréhier, a tres principios: el de causalidad, el de simpatía universal y el de contradicción ⁵².

El principio de causalidad afirma que nada sucede sin causa. De esta genérica afirmación, que Carnéades y Cicerón admiten con Crisipo, éste último pasa a la afirmación del destino como eterna y omnipresente unidad de la causa. En efecto, para él, si cada efecto supone una causa, ésta a su vez, debe ser considerada como efecto y

⁵⁰ AUL. GEL. Noct. Att. VII 2.

⁵¹ BRÉHIER, op. cit. p. 175.

⁵² BRÉHIER, op. cit. p. 180 ss.

supone otra causa, con lo cual se establece una *series rerum et catena* que va hasta la eternidad.

Al pasar, pues, del mero enunciado general de la causalidad a la teoría del destino, Crisipo establece una equivalencia entre causa y causa antecedente. Tal equivalencia, que se impone lógicamente dentro de su concepción monista, no hubiera sido aceptada por Aristóteles ni, mucho menos, por Platón o por su remoto y heterodoxo seguidor Carnéades, todos los cuales tendían a considerar *las causas como seres activos, en cierta medida independientes entre sí y que venían a desempeñar su papel en el escenario del mundo, sucesiva ó simultáneamente, a manera de actores*⁵³. Si todos los hechos se producen gracias a causas antecedentes y constituyen una serie o cadena, todas las series o cadenas, conforme a la exigencia monista, deberán, a su vez, vincularse entre sí.

Para probarlo recurre Crisipo al principio de la simpatía universal⁵⁴. Cuando el Universo es concebido al modo de un gran animal, como lo hacen los estoicos, se impone la idea de que el Todo o, si se quiere, el Alma del Todo, influye sobre cada parte y de que cada parte, a su vez influye sobre el Todo.

De aquí se infiere que cada uno de los seres actúa sobre todos los demás y que aun los objetos más remotos y aparentemente ajenos pueden determinar un efecto en el ser humano.

Por último, el principio lógico de contradicción, según el cual entre dos juicios de igual contenido y distinta cualidad uno es necesariamente verdadero y otro necesariamente falso, le sirve también a Crisipo de base para probar la existencia del destino. En efecto, el principio de contradicción supone que todo hecho pasado, presente o futuro, está determinado de tal modo que su negación resulte falsa. Esto, a su vez, implica la vigencia del principio de causalidad, porque estar determinando significa tener una causa antecedente y te-

⁵³ BRÉHIER, op. cit. p. 183.

⁵⁴ Cfr. WEIDLICH: *Die Sympathie in der antiken Literatur*, 1894, pp. 4, 11; SAMBURSKY: *Physics of the Stoics*, 1959, p. 41, 110.

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

ner una causa antecedente implica la existencia de la cadena causal y, en definitiva, del destino.

En el terreno de la cosmología el principio de la simpatía universal supone que el Mundo es un *continuum* y que en él no hay lugar alguno para el vacío⁵⁵.

Desde el punto de vista teológico implica una suerte de panteísmo, por cuanto afirma que todas las cosas están penetradas o impregnadas, por así decirlo, de Dios y que éste es el Alma del Mundo⁵⁶.

Desde el punto de vista epistemológico justifica las prácticas adivinatorias como medio de conocimiento y la mántica como arte⁵⁷.

Desde el punto de vista político, al subrayar la connaturalidad y el parentesco de todos los entes en el Universo, no puede dejar de reconocer el parentesco de todos los hombres, y su carácter de conciudadanos y ciudadanos del Mundo, de donde el cosmopolitismo⁵⁸.

⁵⁵ Cfr. L. ROBIN: *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. Barcelona, 1926, p. 460.

⁵⁶ Cfr. Cic. *De nat. deor.* II 29; *Acad. pr.* II 41, 126; Eus. *Praep. evang.* XV 15 etc.

⁵⁷ Sobre la adivinación en general en el mundo antiguo, cfr. E. CURTIUS: *Die hellenische Mantik*, 1864; BOUCHÉ-LECLERQ: *Histoire de la divination*, 1882; STEINHAUSEN: *Der Prodigienlaube und das Prodigienwesen der Griechen*, 1911; HALLIDAY: *Greek Divination*, 1913. Cicerón en el *De divinatione* refuta la doctrina estoica sobre la adivinación, defendida allí por su hermano Quinto. Sin embargo, en el *De legibus* II 31-33 admite las prácticas adivinatorias por razones políticas (cfr. STOERLING: *Quaestiones ciceroniana ad religionem spectantes*, 1894, p. 29). San Agustín (*De civ. Dei* V 9) opina que Cicerón niega la adivinación porque no quiere aceptar la existencia del destino. Admitida la primera, dice, se verá obligado a admitir la segunda: Putat enim concessa scientia futurorum ita esse consequens fatum ut negari omnino non possit. El nexo entre adivinación por una parte y destino y azar por la otra aparece afirmado por Valerio Máximo (I 5, 1): Ominum etiam observatio aliquo contactu religioni innexa est, quoniam non fortuito motu sed divina providentia constare creduntur. Pero si, por una parte, el destino justifica la adivinación, por otra, parece hacerla inútil: Si omnia fato, quid mihi divinatio prodest? (*De divin.* II 20).

⁵⁸ El cosmopolitismo de los estoicos tiene sus antecedentes entre los cínicos. El primero que se llamó a sí mismo *ciudadano del Mundo* (κοσμοπολίτης) parece haber sido Diógenes de Sinope (Diog. Laert. VI 2, 63). Pero entre los estoicos el concepto se desarrolló y se basó en nuevos fundamentos teóricos. Séneca profesa con toda claridad la doctrina del cosmopolitismo del sabio: Patriam nobis mundum professi sumus. Y la razón que aduce es que: Eadem omnibus principia eademque origo (*De Benef.* III 28). En última instancia todos somos de pro-

Desde el punto de vista metafísico trae consigo, como antes dijimos al referirnos en especial a Crisipo, la idea del destino⁵⁹. De ahí que Cicerón, en el *De fato*, comience atacando a su ex maestro Posidonio⁶⁰ a través de la doctrina de la simpatía principalmente.

Entre los hechos que éste aduce como pruebas del destino, dice, unos, aun cuando revelen una cierta interdependencia entre los seres, no suponen la acción del destino; otros son simple y llanamente productos del azar⁶¹.

Contra la segunda posibilidad Posidonio podía haber respondido, con los argumentos comunes de la Stoa que el azar (τύχη) o se identifica con el destino (είμαρμένη) o simplemente no existe y es una ilusión provocada por nuestra ignorancia. Y respecto a la primera cualquiera podría objetarle que es muy difícil ver cómo se puede aceptar el principio de la simpatía cósmica y al mismo tiempo admitir el azar o la casualidad y negar que todo sucede por obra del destino, a no ser que por *simpatía* se entienda algo muy diferente de lo que entendían los estoicos.

Pero esto es, precisamente, lo que hace Cicerón, para quien el alcance de la simpatía dentro del Universo es limitado y se reduce a relaciones causales de carácter parcial entre objetos y grupos de objetos.

Esto se ve bien en la argumentación que dirige contra Crisipo,

sapia divina: Omnibus si ad primam originem revocentur a diis sunt (*Epist.* 44). Con Marco Aurelio, especialmente, la fraternidad del género humano se basa en la solidaridad o simpatía universal (VI 31). No sin razón dice Julius Kaerst, historiador de la cultura helenística (citado por Capelle): *Ha sido la Stoa la primera que extendió la idea de la comunidad, tal como se encarnaba en la Polis, a todo el mundo, dándole así un carácter universal.*

⁵⁹ Cfr. MARC. AUR. IX 9; ALEX. APHROD. *De mixt.* 142 a; EPICT. I 14, 2; PHILO *De migrat. Abrah.* 178.

⁶⁰ Posidonio, natural de Apamea (Siria), discípulo de Panecio, principal representante de la Stoa media, autor de numerosas obras históricas y filosóficas, fue maestro de Cicerón en Rodas. Con su *περί καθήκοντος* le inspiró parcialmente el *De officiis* (principalmente basado en la obra homónima de Panecio); con su *περί θεῶν* le inspiró el *De natura deorum* y con su *περί παντικῆς* el *De divinatione*. Sobre Posidonio cfr. K. REINHARDT: *Posidonios*. Munich, 1929.

⁶¹ *De fato* III 5-6.

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

quien funda en la doctrina de la simpatía su idea del destino. Analiza, en efecto, una de las pruebas aducidas en favor de dicha doctrina: La influencia del clima sobre los temperamentos. Verdad es, dice, que el clima ejerce cierta influencia sobre la índole humana, pero esto no significa que determine sus acciones. Lo único que hace es establecer una disposición general hacia este o aquel modo de ser, pero la determinación última de la conducta y de las acciones proviene, por lo general, del azar. Es posible que el clima de Atenas, por su aire claro y sutil, haga que los atenienses en general tengan una mente clara y un ingenio sutil⁶². Cicerón no niega esta posibilidad. Más aún, parece aceptarla ya antes, cuando escribe: *Omnia fiunt et ex caeli varietate et ex disparili adspiratione terrarum* (Todo ocurre según la diversa situación del cielo y el diferente aliento de las tierras)⁶³.

Sin embargo, el clima no puede hacer que un ateniense, dedicado a la filosofía, se haga discípulo de Zenón y no de Arcesilao o de Arcesilao y no de Teofrasto⁶⁴, como tampoco puede obligarme a pasear por el Pórtico de Pompeyo en vez de hacerlo por el campo de Marte⁶⁵.

De lo cual concluye Cicerón que en algunos hechos influye el clima parcialmente, mientras en otros no influye nada.

Y esto mismo debe decirse, según él, de la disposición de los astros que puede tener valor en algunas cosas, pero no ciertamente en todas⁶⁶. Ya antes había admitido también el influjo de los astros sobre algunos hechos: *Ad rem pertinet quo modo caelo adfecto compositique sideribus quodque animal oriatur* (Se trata del modo en que cada animal es engendrado conforme al estado del cielo y a la com-

⁶² *De fato* IV 7.

⁶³ *De divin.* I 79. Cfr. *De nat. deor.* II 17.

⁶⁴ *De fato* IV 7.

⁶⁵ *De fato* IV 8.

⁶⁶ *De fato* IV 8.

binación de los astros) ⁶⁷. Pero ni antes ni ahora puede aceptar que tal influjo sea universal y total ⁶⁸.

En términos generales Cicerón sostiene, pues, una concepción pluralista y contingentista: Sólo hay entre los entes relaciones parciales; en muchos hechos interviene el azar o la casualidad.

Esta concepción se reafirma luego al discutir, en especial, la naturaleza de la voluntad humana y de los actos volitivos, que es lo que principalmente le interesa.

De esta manera refuta la doctrina de la causalidad sostenida por Crisipo: Si nuestros actos volitivos fueran determinados por causas antecedentes (la *series rerum et catena*, que dice Aulo Gelio) nada dependería de nosotros. Es así que muchas cosas de nosotros dependen. Luego, nuestros actos volitivos no dependen de causas antecedentes ni del destino.

Las causas antecedentes no hacen sino establecer, como ya antes lo insinuó, una disposición general. Pueden hacer a un hombre ingenioso o torpe, robusto o enclenque, pero el hecho de que ingenio y torpeza, robustez y debilidad no dependan de nosotros, no significa que cuando un hombre robusto camina y no se sienta y cuando un hombre débil se sienta y no camina, tales actos estén dependiendo también de causas ajenas a la voluntad misma ⁶⁹. Los ejemplos de Estilpón y de Sócrates le sirven para corroborar y aún para extremar esta conclusión, mostrando cómo la disposición, el temperamento, y las tendencias naturales, que provienen de causas antecedentes y ajenas a la voluntad humana, no sólo pueden ser complementadas sino tam-

⁶⁷ *De divín.* II 47.

⁶⁸ Sobre la influencia de los astros en los distintos aspectos de la vida, como longevidad, salud, carácter, riquezas, honores, viajes, etc., según los antiguos cfr. BOUCHÉ-LECLERQ: *L'Astrologie grecque*, 1899, p. 403-457. En general Cicerón se muestra contrario a la astrología, aun sin negar de un modo absoluto la influencia de los astros. Cfr. *De divín.* II 87-89, cuya fuente es probablemente Panecio (THIACOURT: *Essai sur les traités philosophiques de Cicerón*, 1885 p. 271-273) o tal vez un peripatético como Critolao (PFEIFFER: *Studien zum antiken Stern-glauben*, 1919, p. 60). La posición ciceroniana al respecto podría haber sido expresada en un drama como *La vida es sueño* de Calderón de la Barca.

⁶⁹ *De fato* V 9.

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

bién directamente contrariadas y sojuzgadas por ésta: Stilponem, megaricum philosophum, acutum sane hominem et probatum temporibus illis accepimus. Hunc scribunt ipsius familiares et ebriosum et mulierosum fuisse; neque haec scribunt vituperantes, sed potius ad laudem: vitiosam enim naturam ab eo sic edomitam et compressam esse doctrina, ut nemo umquam vinolentum illum, nemo in eo libidinis vestigium viderit. Quid? Socratem nonne legimus quem ad modum notarit Zopyrus physiognomon, qui se profitebatur hominum mores naturasque ex corpore, oculis, vultu, fronte pernoscere? Stupidum esse Socratem dixit et bardum, quod iugula concava non haberet: obstructas eas partes et obturatas esse dicebat; addidit etiam mulierosum, in quo Alcibiades cacchinum dicitur sustulisse. (Se nos dice que Estilpón, filósofo megárico, fue un hombre muy agudo y celebrado en su época. Sus allegados refieren que era borracho y mujeriego, y no lo dicen como un vituperio sino más bien como una alabanza, pues su índole perversa de tal modo había sido domada y contenida por la educación que nadie lo vio nunca ebrio ni con rastro alguno de sensualidad. ¿Qué? ¿No hemos leído acaso cómo era Sócrates, según la descripción del fisonomista Zopiro, que hacía profesión de conocer las costumbres y temperamentos de los hombres por el cuerpo, los ojos, el rostro y la frente? Decía éste que Sócrates era estúpido e imbécil, porque carecía de hendiduras en el cuello y tenía dichas partes obstruidas y tapadas. Añadía que además era mujeriego, ante lo cual se dice que Alcibiades estalló en careajadas) ⁷⁰.

Los vicios provienen así de causas naturales; su extirpación de la voluntad humana ⁷¹.

La voluntad es considerada, en todo caso, como una causa autónoma, capaz de interrumpir cualquier cadena causal (*εἰρημός* unde *εἰραρμένη*) y de iniciar en sí y por sí una nueva cadena o serie.

La posibilidad del acto libre se basa así, para Cicerón, en una concepción de las causas antecedentes como *relativamente determinan-*

⁷⁰ *De fato* V 10.

⁷¹ *De fato* V 11.

tes⁷². Un acto humano concreto puede estar relativamente determinado por causas antecedentes sin estar absolutamente determinado por ellas. La última determinación puede provenir del azar (causa fortuita) o bien de una libre volición.

Tales conclusiones, que para Cicerón son fundamentales por cuanto constituyen el necesario presupuesto de la ética, se verían impugnadas por quien quisiera probar la existencia del destino y definir sus alcances basándose en la adivinación: Quae tolluntur omnia, si vis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur (Todo lo cual se derrumba si la fuerza y la naturaleza del destino se funda sobre el argumento de la adivinación)⁷³. Y éste es, sin duda, el caso de los estoicos en general y de Crisipo en particular. Según el mismo Cicerón nos dice en otra parte, Crisipo define la adivinación diciendo que es: vim cognoscentem et videntem et explicantem signa quae a dis hominibus portendantur (La virtud que conoce, contempla y explica los signos anunciados por los dioses a los hombres)⁷⁴. La misma definición en su texto griego es citada por Sexto Empírico: Ἐπιστήμη οὐσα θεωρητικὴ καὶ ἐξηγητικὴ τῶν ὑπὸ θεῶν ἀνθρώποις διδόμενων σήμιων⁷⁵.

La posibilidad de la adivinación según Crisipo y otros estoicos, como Diógenes de Babilonia y Antipatro de Tarso, se funda inmediatamente en la existencia, la sabiduría y la benevolencia de los dioses. El mismo Cicerón nos lo explica: Quam quidem esse re vera hac stoicorum ratione concluditur: Si sunt di neque ante declarant hominibus quae futura sint, aut non diligunt homines, aut quid eventurum sit ignorant, aut existumant nihil interesse hominum scire quid sit futurum, aut non censent esse suae maiestatis praesignificare hominibus quae sunt. At neque non diligunt nos: sunt enim benefici generique hominum amici; neque ignorant ea quae ab ipsis constituta et designata sunt; neque nostra nihil interest scire ea quae eventura

⁷² Cfr. *De divin.* II 142.

⁷³ *De fato* V 11.

⁷⁴ *De divin.* II 63.

⁷⁵ *Adv. Math.* IX 132.

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

sint: erimus enim cautiore s si sciemus; neque hoc alienum ducunt maiestate sua: nihil est enim beneficentia praestantius, neque non possunt futura praenoscere. (Que ésta en realidad existe se infiere del siguiente raciocinio de los estoicos: *Si existen los dioses y no declaran antes a los hombres las cosas que han de suceder, o no aman a los hombres, o ignoran lo que pasará, o consideran que nada les importa a los hombres saber lo que ha de suceder, o no creen propio de su majestad preanunciar a los hombres las cosas que han de suceder, o ni siquiera los mismos dioses pueden anunciar tales cosas. Pero ni dejan de amarnos pues nos benefician y son amigos del género humano; ni ignoran las cosas que por ellos mismos han sido establecidas y decididas; ni es cierto que no nos interese nada saber lo que pasará, pues si lo supiéramos seríamos más prudentes; ni consideran tal cosa como ajena a su majestad, pues nada hay más noble que el hacer bien; ni les es imposible conocer de antemano el futuro*)⁷⁶.

Sin embargo, en última instancia la posibilidad de la adivinación se funda para los estoicos en la simpatía universal, por la cual el Mundo está de tal modo constituido que determinado acontecimiento es precedido por determinado signo, según vemos en otro texto de Cicerón: *Nam non placet stoicis singulis iecorum fissis aut avium cantibus interesse deum: neque enim decorum est nec dis dignum nec fieri ullo pacto potest; sed ita a principio inchoatum esse mundum, ut certis rebus certa signa praecurrerent, alia in extis, alia in avibus, alia in fulgoribus, alia in ostentis, alia in stellis, alia in somniantium visis, alia in furentium vocibus, ea quibus bene percepta sunt ii non saepe falluntur; male coniecta maleque interpretata falsa sunt non rerum vitio sed interpretum inscientia* (Pues no quieren los estoicos que en cada hendidura de los hígados o en cada canto de las aves intervenga un dios, porque esto no es decoroso ni digno de los dioses ni en modo alguno puede hacerse; sino que el mundo de tal manera está constituido desde el principio que a determinadas cosas les preceden determi-

⁷⁶ *De divin.* I 38.

nados signos, ya en las entrañas, ya en las aves, ya en los relámpagos, ya en los prodigios, ya en las estrellas, ya en las visiones de los que sueñan, ya en los gritos de los furiosos, que para quienes bien los perciben no son con frecuencia causa de engaño, pero que, mal explicados y mal interpretados, son falsos, no por culpa del objeto sino por ignorancia de los intérpretes) ⁷⁷.

Si la doctrina de la simpatía universal es el último fundamento de la adivinación y si, como antes dijimos, ésta queda epistemológicamente justificada por tal doctrina, fácil resulta comprender por qué Cicerón, siguiendo aquí a Carnéades, se empeña en atacarla cuando quiere echar por tierra la confianza estoica en la adivinación. En el tratado que a ésta especialmente dedica encontramos la siguiente argumentación: Cum rerum autem natura quam cognationem habent (hoc est, exta e quibus aruspices futura praedicunt)? Quae ut uno consensu uincta sit et continens, quod video placuisse physicis eisque maxime qui omne quod esset unum esse dixerunt, quid habere mundus potest cum thesauri inventione coniunctum? Si enim extis pecuniae mihi amplificatio ostenditur idque fit natura, primum exta sunt coniuncta mundo, deinde meum lucrum natura rerum continetur. Nonne pudet physicos haec dicere?... Sescenta licet eiusdem modi proferri, ut distantium rerum cognatio naturalis appareat — demus hoc; nihil enim huic disputatione adversatur; num etiam, si fissum cuiusdam modi fuerit in iecore, lucrum ostenditur? Qua ex coniunctione naturae et quasi concentu atque consensu, quam *συμπάθειαν* graeci appellant, convenire potest aut fissum iecoris cum lucello meo aut meus quaesticulus cum caelo, terra rerumque natura? (¿Pero qué parentesco tienen con la Naturaleza las entrañas, por las cuales los arúspices predicen el futuro? Que ella (la Naturaleza) esté vinculada armónicamente y todo lo abarque, cosa que veo fue del agrado de los filósofos naturales y especialmente de aquellos que dijeron que todo lo que existe es uno, sea; mas ¿qué tiene que ver con el mundo el descubrimiento de un tesoro? Pues

⁷⁷ *De divin.* I 118.

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

si por las entrañas se me revela un modo de acrecentar mi fortuna y esto se hace por la Naturaleza, en primer lugar las entrañas están vinculadas con el mundo, luego mi ganancia forma parte del orden de la Naturaleza. ¿No tienen vergüenza los filósofos naturales de decir esto? Aunque se puedan referir seiscientos casos parecidos en que aparece una natural afinidad en cosas distantes — concedámoslo, pues nada de esto se niega en la argumentación— ¿acaso si hubiera en el hígado una determinada hendidura se revelaría una ganancia? ¿Por qué vinculación, por qué armonía casi y por qué acuerdo en la Naturaleza [al que los griegos llaman *simpatía*] pueden concordar o la hendidura del hígado con mi ligera ganancia o mi pequeño lucro con el cielo, la tierra y el orden de la Naturaleza? ⁷⁸.

Algunos representantes del estoicismo medio, como Panecio, llegan a rechazar la adivinación. Lo mismo parece haber hecho Bloasio de Cumas, según una anécdota que refiere Plutarco ⁷⁹. En cambio otros filósofos de la Stoa media, como Posidonio, al defender con vigor la doctrina de la simpatía universal, aceptan y defienden también la validez de la adivinación. Casi lo mismo sucede con los representantes del estoicismo tardío, como Séneca, el cual admite la idea de que hay fenómenos que son *signos* de otros fenómenos⁸⁰ y, fundándose de un modo más o menos explícito en la doctrina de la simpatía universal, defiende el valor de la astrología ⁸¹.

Para demostrar, contra Crisipo, que la adivinación (y con ella la astrología, que es una forma particular de adivinación) carece de real fundamento, recurre Cicerón, que aquí sigue gustoso a Carnéades ⁸², a la siguiente argumentación de carácter lógico-gnoseológico, mediante la cual se propone enfrentar al estoico con el megárico Diodo-

⁷⁸ *De divin.* II 14.

⁷⁹ *Plut. Tib. Grac.* XVII 3-4.

⁸⁰ *Sen. Nat. Quaest.* II 32, 2.

⁸¹ *Sen. Nat. Quaest.* II 32, 6-7.

⁸² Una de las fuentes del *De fato* es Clitómaco, discípulo de Carnéades. Algunos autores llegan a considerarlo como fuente única (Thiaecourt, Schmekel). Por otra parte, ya antes, en otras obras, ha recurrido Cicerón a los escritos de Clitómaco (cfr. *Vick: Quaestiones Carneadeae*, 1901, p.p. 35-36).

ro: Si la adivinación es un arte deberá tener, como todas las artes, su punto de partida en la experiencia⁸³. En el caso de la astrología, por ejemplo, ese punto de partida deberá expresarse en una proposición de este tipo: *Si alguien ha nacido al surgir la Canícula, éste no morirá en el mar*. Los juicios *Fabio ha nacido al surgir la canícula* y *Fabio morirá en el mar*, son entonces contradictorios entre sí porque, supuesta la verdad del primero, el segundo será necesariamente falso y, por tanto, su contenido, imposible. De lo cual se infiere que todo cuanto de hecho no ha de suceder es, en realidad, imposible⁸⁴.

Ahora bien, ésta es precisamente la doctrina de Diodoro y de los megáricos⁸⁵: sólo existe lo que existe en acto; lo potencial no tiene ningún género de existencia y si algo no llega a ser en realidad ello significa sencilla y llanamente que de ningún modo puede ser.

El hecho de que Fabio haya nacido al surgir la Canícula es para Crisipo un hecho necesario, ya que para él, que en esto difiere de su maestro Cleantes, según nos dice Epicteto⁸⁶, todo lo pasado es necesario. El hecho de que Fabio no muera en el mar resulta entonces necesario, puesto que la condición de la cual depende es un hecho necesario. De tal manera, al admitir la adivinación y la astrología como arte, Crisipo no consigue escapar, según Cicerón, al determinismo absoluto de Diodoro y deberá admitir que el futuro es tan necesario como el pasado y que lo único que puede suceder es lo que de hecho sucederá⁸⁷.

En verdad resulta evidente que los artificios usados por Crisipo para escapar a tal consecuencia (y a las graves dificultades que de ella se siguen) resultan pueriles. Todos sus recursos se reducen a cam-

⁸³ *De fato* VI 11. Recuérdese que ya para Aristóteles el arte (*τέχνη*) supone tres etapas previas en el conocimiento: la sensación (*αἴσθησις*), la memoria (*μνήμη*) y la experiencia (*ἐμπειρία*) (Cfr. *Anal. Post.* II 19, 99b - 100a).

⁸⁴ *De fato* VI 12.

⁸⁵ Sobre Diodoro y la Escuela de Megara cfr. A. LEVI: *Le dottrine filosofiche della Scuola di Megara* (Reale Accademia dei Lincei, VII, III p.p. 463-499), C. M. GILLESPIE: *On the Megarians* (Archiv für Geschichte der Philosophie - XXIV); K. VON FRITZ: *Megariker* (Pauli-Wissowa: *Real-Encyclopaedie*).

⁸⁶ EPICT. *Diss.* II 19.

⁸⁷ *De fato* VII 13-14.

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

biar la relación de los juicios, transformándolos de hipotéticos en categóricos⁸⁸. Y esto, observa Cicerón, no solamente no afecta en nada al contenido del juicio y, por tanto, a su verdad, sino que lo obliga además a usar un lenguaje retorcido y extraño al uso común⁸⁹. Diodoro opina que sólo puede realizarse aquello que existe efectivamente o efectivamente ha de existir, de tal modo que para él nada se realiza que no sea necesario, todo lo que puede realizarse o ya existe o ha de existir y no es más posible transformar de verdaderos en falsos los hechos futuros que los pasados, aunque en los pasados tal inmutabilidad salta a la vista mientras en los futuros no es evidente y por eso parece que no existe⁹⁰.

La solución de Epicuro, con su doctrina sobre los futuros contingentes no satisface a Cicerón, pues supone: *res duas inenodabiles, unam ut sine causa fiat aliquid, ex quo existet, ut de nihilo quippiam fiat, quod nec ipsi nec cuiquam physico placet, alteram, ut, cum duo individua per inanitatem ferantur, alterum, e regione moveatur, alterum declinet* (dos cosas inexplicables: primero, que se produzca algo sin causa, con lo cual existirá como si en verdad hubiera sido hecho de la nada —cosa que ni a él ni a ningún filósofo natural puede satisfacerle—; segundo, que de dos átomos que caen a través del vacío, uno se mueva en dirección vertical y otro se aparte de ella)⁹¹.

Por su parte, Crisipo no puede recurrir para deshacerse de Diodoro a los argumentos aristotélicos porque, como bien dice Bréhier⁹², ello implicaría una interpretación inaceptable para él del principio de contradicción. Mucho menos puede recurrir a la salida de Epicuro, basada en la teoría de la *παρέγκλισις*.

Para Crisipo todo sucede fatalmente, es decir, por obra del destino, porque todo hecho depende de causas antecedentes que se remon-

⁸⁸ *De fato* VIII 15.

⁸⁹ *De fato* VIII 16.

⁹⁰ *De fato* IX 17.

⁹¹ *De fato* IX 18.

⁹² BRÉHIER, op. cit. p. 118.

tan hasta la eternidad .A pesar de ello, no todo sucede necesariamente, porque lo que hace necesario a un hecho no es su dependencia de la cadena causal sino sólo su condición de estar situado en un tiempo pretérito. Pero si los hechos futuros no suceden siempre necesariamente ello significa que, por lo menos algunas veces, se presentan como meramente posibles. Sin embargo, esto no puede implicar para Crisipo la existencia de otros hechos posibles al margen del hecho que efectivamente se realizará. Tampoco puede el mismo interpretar la posibilidad como una pura posibilidad lógica, porque en tal caso la misma subsistiría aun después de haberse realizado el hecho ⁹³.

Por eso se ve obligado Crisipo a usar una serie de artificios pueriles, de los que Cicerón se burla, u otras traquiñuelas de parecido estilo, como las que nos refiere Alejandro de Afrodisia en su tratado *De fato* ⁹⁴: Un juicio necesario debe ser verdadero en todo tiempo. Ahora bien, el juicio *Mañana habrá una batalla naval* es verdadero hoy pero no lo será pasado mañana. Si no es verdadero pasado mañana no es verdadero en todo tiempo, si no es verdadero en todo tiempo no es necesario, aunque dependa de causas anteriores que se remontan hasta la eternidad.

Crisipo parte del principio lógico según el cual todo juicio es verdadero o falso, esto es, del principio que luego se denominará *del tercero excluido*. Por eso, para él, todo hecho futuro debe tener sus causas en el pasado, porque de no ser así no podría llegar a producirse como tal hecho y el juicio que sobre él se enunciara no sería ni verdadero ni falso ⁹⁵.

Epicuro, que intenta ante todo sustraer el futuro al destino y al determinismo universal (para él inseparable del destino), niega, por su parte, que todo juicio acerca del porvenir deba ser verdadero o falso, no porque niegue directamente el principio del *tercero excluido*, sino porque con su doctrina de la *παρέγκλις* sostiene que algo puede

⁹³ BRÉHIER, op .cit. p. 90-91.

⁹⁴ VON ARMIN, *Stoicorum veterum fragmenta* II 961.

⁹⁵ *De fato* X 20-21.

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

sucedan sin causa, con lo cual el futuro quedaría indeterminado⁹⁶. Sacrifica así a la ética cualquier otra consideración, lo cual no puede extrañarnos demasiado si tenemos en cuenta que para él la canónica y la física no son sino una propedéutica o, por mejor decir, un instrumento de la ética.

Cicerón, cuyos intereses filosóficos convergen también en la ética como en su punto más alto, considera esta concepción preferible a la de Crisipo, precisamente porque salva el libre albedrío, condición *sine qua non* de la ética⁹⁷. Sin embargo, su nunca desmentida antipatía por Epicuro⁹⁸ tampoco deja de manifestarse aquí. Le reprocha los medios de que echa mano para librarse de la noción de destino y para superar la idea de la necesidad. La teoría de la *παρέγκλισις* (clinamen) le parece demasiado arbitraria y, por otra parte, inútilmente reñida con la lógica, en cuanto lleva a admitir la existencia de movimientos sin causa y sin razón suficiente⁹⁹.

Tanto contra Epicuro como contra Crisipo sostiene entonces que un juicio acerca de hechos futuros puede ser verdadero sin que deba por eso ser necesario. Distingue así, con todo empeño, la verdad y la necesidad. Desde siempre fue verdad que Epicuro había de morir a los setenta y dos años, pero no era desde siempre necesario que así ocurriera, ya que no había causa alguna por la cual esto no pudiera suceder de otro modo¹⁰⁰.

El hecho de que todo efecto tenga una causa no significa que toda causa tenga un carácter necesario. Hay así efectos necesarios y efectos contingentes.

Y una cosa es la necesidad lógica, por la cual un juicio verdadero sobre el futuro es verdadero desde siempre y jamás puede con-

⁹⁶ *De fato* X 22.

⁹⁷ *De fato* X 21.

⁹⁸ En diversos lugares de las obras de Cicerón se encuentran juicios adversos respecto al ingenio y al saber de Epicuro: Cfr. *De divin.* II 103; *De nat. deor.* II 49, etc.

⁹⁹ *De fato* X 22-23.

¹⁰⁰ *De fato* IX 19

vertirse en falso, y otra es la necesidad metafísica del destino, por la cual todos los hechos, inclusive los humanos, están determinados por una cadena de causas que se remonta a la eternidad.

Ni Epicuro tiene necesidad, por consiguiente, de introducir la teoría de la *παρέγκλισις* para evitar el destino, ni Crisipo tiene derecho a inferir la idea del destino a partir del principio de contradicción.

El indeterminismo cosmológico del primero es superfluo, porque para defender la existencia de movimientos libres de la voluntad no es preciso recurrir a ninguna inexplicable desviación de los átomos: basta con distinguir entre hechos de la Naturaleza, que están total o parcialmente determinados por causas anteriores a ellos, y hechos propia y específicamente humanos (esto es, actos de nuestra voluntad conciente) que, en cuanto tales, carecen de causas anteriores ¹⁰¹. Y no se debe pensar que tales actos carecen de causa, sino que la voluntad es causa primera y originaria de sus propios movimientos o sea, que la causa de tales movimientos se sitúa en su propia naturaleza. En realidad no hay nada sin causa: *Communi igitur consuetudine sermonis abutimur, cum ita dicimus, velle aliquid quempiam aut nolle sine causa; ita enim dicimus sine causa, ut dicamus: sine externa et antecedente causa, non sine aliqua; ut, cum vas inane dicimus, non ita loquimur, ut physici, quibus inane nihil placet sed ita, ut verbi causa sine aqua, sine vino, sine oleo vas esse dicamus, sic, cum sine causa animum dicimus moveri, sine antecedente et externa causa moveri, non omnino sine causa dicimus.* (Abusamos del lenguaje al decir, conforme al uso común, que alguien quiere o no quiere algo sin causa. Porque al decir *sin causa* no queremos decir *sin causa alguna* sino *sin causa externa y antecedente*. Así como cuando decimos que un vaso está vacío no hablamos al modo de los filósofos naturales, según los cuales nada hay vacío, sino que nos referimos a un vaso que está, por ejemplo, sin agua, sin vino o sin aceite, así cuando decimos que el espíritu se mueve sin causa entendemos *sin causa externa y an-*

¹⁰¹ *De fato* XI 23.

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

tecedente y no sin causa alguna en absoluto)¹⁰². Pero para acomodarnos al lenguaje filosófico: 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 voluntarius non est requirenda externa causa: motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continent ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa, eius rei enim causa ipsa natura est (Hay que distinguir y dejar aclarado que es propio de la naturaleza del mismo átomo moverse por el peso y la gravedad y que esa misma es la causa por la cual así se mueve. De modo semejante no debe buscarse una causa externa en los movimientos voluntarios del espíritu, porque el movimiento voluntario es de tal naturaleza que depende de nosotros y nos obedece. Y no es que carezca de causa, pues la causa es su propia naturaleza)¹⁰³.

Cicerón parece olvidar aquí, sin embargo que la *παρέγκλισις* tiene además en Epicuro un fundamental papel cosmológico, pues sólo por medio de ella los átomos, que caen en el espacio con un movimiento rectilíneo y uniforme, pueden chocar y juntarse, originando de esta manera los diferentes mundos y los innúmeros objetos que los constituyen.

En todo caso la posición neoadadémica, a la que adhiere Cicerón, parece epistemológicamente más sólida que la epicúrea, en la medida en que su afirmación del libre albedrío pretende basarse en la introspección y en la experiencia inmediata y no en una mera hipótesis física. La tesis del segundo, Crisipo, según la cual no se puede decir que un hecho futuro sea verdadero a menos que dependa de causas antecedentes, implica la identificación de destino y verdad, identificación que Cicerón no puede admitir.

Para refutarla recurre a un argumento que, dados los supuestos de Crisipo, resulta bastante inocuo. Supone, en efecto, un hecho verdadero —porque pasado— cuya verdad considera como contingente, esto es, un hecho que se expresaría en un juicio meramente asertórico. Este hecho —pregunta— ¿no era verdadero antes de suceder y al mismo

¹⁰² *De fato* XI 24.

¹⁰³ *De fato* XI 25.

tiempo no carecía de causas anteriores?¹⁰⁴ Fortuitae sunt causae quae efficiant, ut vere dicantur, quae ita dicentur: *Veniet in senatum Cato*, non inclusae in rerum natura atque mundo, et tamen tam est inmutabile venturum, cum verum, quam venisse; nec ob eam causam fatum aut necessitas extimescenda est. (Son causas fortuitas las que hacen verdadera a la siguiente proposición: *Catón vendrá al senado*. Se trata de causas no incluidas en la naturaleza de las cosas y en el orden universal. Y, sin embargo, lo que está por venir, cuando es verdadero, es tan inmutable como lo que ya vino y no por ello se ha de temer el destino o la necesidad)¹⁰⁵.

Crisipo no puede negar, por cierto, que el hecho sea verdadero antes de suceder y desde toda la eternidad, pero tampoco tiene razón alguna para conceder a los neoadadémicos que ese mismo hecho carezca de causas anteriores y eternas. En tal caso, como en tantos otros, fácil le resulta contestar que las relaciones causales, aunque no evidentes, no dejan de ser reales. Cicerón, siguiendo en esencia a Carnéades¹⁰⁶, sostiene a este respecto que un juicio acerca del futuro puede ser verdadero sin que el hecho expresado en el mismo esté determinado por causas anteriores a él y sin que sea, por consiguiente, previsible; que la verdad no se identifica con la determinación causal y con el destino, puesto que hay juicios verdaderos como *Catón vendrá al senado* que, al no expresar hechos vinculados al orden general del universo, provienen del azar. Admitir el principio de contradicción y de tercero excluido no significa entonces admitir el principio de causalidad, entendido en todo su rigor monístico, como *series rerum et catena*.

Esta doctrina, dice Cicerón, no es conmovida en absoluto por el llamado *argumento perezoso* (*ἀργὸς λόγος*, ignava ratio). Dicho argumento, que proviene de la Escuela de Megara y recibe tal denominación de los estoicos¹⁰⁷, puede expresarse del siguiente modo: Si fatum tibi est ex

¹⁰⁴ *De fato* XII 27.

¹⁰⁵ *De fato* XII 28.

¹⁰⁶ Cfr. D. ARMAND, *Fatalisme et liberté dans l' antiquité grecque* (*Recueil de travaux d' histoire et de philosophie de l' Université de Louvain*) 1945, p. 608 ss.

¹⁰⁷ Así opinan Gercke, Yon, Apphun y la mayoría de los autores. Bréhier, sin embargo, basándose en un pasaje de Aristóteles (*De interpr.* 9, 7), cree que éste es quien dirige el argumento contra los megáricos (op. cit. p. 187).

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

hoc morbo convalescere, sive tu medicum adhibueris, sive non adhibueris, non convalesces; item, si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, non convalesces, et alterutrum fatum est: medicum ergo adhibere, nihil attinet (Si es tu destino sanar de esta enfermedad, sanarás traigas o no traigas al médico. Igualmente, si tu destino es no sanar de esta enfermedad, traigas o no al médico, no sanarás. En cualquiera de ambos casos se trata de tu destino: de nada sirve, por consiguiente, traer al médico) ¹⁰⁸.

Este raciocinio tiende a demostrar la inutilidad de la acción humana.

Crisipo no puede naturalmente aceptar tal consecuencia, que daría por tierra con su ética, pero debe abstraerse a ella, por otra parte, sin renunciar a su teoría de las causas antecedentes y del destino.

Para ello comienza estableciendo una distinción entre hechos simples y hechos coordinados. Un hecho simple es: *Sócrates morirá tal día*; hechos coordinados son: *Milón luchará en Olimpia si tiene adversario*. Los hechos simples se realizan sin más, categóricamente. Pero en los coordinados el uno no puede realizarse sin el otro, pues el destino, o sea, la serie de causas antecedentes de uno y otro, son comunes. Por eso los llama hechos *codestinados* (*συνεμαρπημένα*, confatalia). No puede ser que Milón luche en Olimpia y que al mismo tiempo carezca de adversario, y tan fatal es el sanar como el traer al médico, el no sanar como el no traerlo ¹⁰⁹.

Para Cicerón, como para Carnéades, el *argumento perezoso* es ciertamente un sofisma, pero para refutar a Crisipo no cree necesario recurrir a él, juzgando cosa tan vana e inconsistente el raciocinio megárico como el contra-argumento estoico. Contra Crisipo utiliza un argumento que pretende fundarse, según antes insinuamos, en la experiencia inmediata: *Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conligatione conserte contextequo fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit;*

¹⁰⁸ *De fato* XII 28-29.

¹⁰⁹ *De fato* XIII 30.

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. (Si todas las cosas suceden por obra de causas antecedentes, todas suceden de concierto y vinculadas por un entrelazamiento natural. Si esto es así, todo lo realiza la necesidad. Y si esto es verdad, nada depende de nosotros. Algo hay, sin embargo, que depende de nosotros. Pero si todo sucede por obra del destino, todo sucede por obra de causas antecedentes. Por tanto, no todo lo que sucede, sucede por obra del destino) ¹¹⁰.

El hecho de que haya algo que de nosotros depende es para Cicerón y Carnéades un dato de la experiencia inmediata que, como tal, no necesita prueba. Pero no es esa la premisa que Crisipo objetaría sino, como luego veremos, la mayor.

Cicerón y Carnéades distinguen y separan con vigor la verdad eterna de un juicio, que consiste en el hecho de que su contradictorio no fue nunca verdadero, y el carácter fatal del acontecimiento expresado en un juicio, que supone una cadena causal que se remonta a la eternidad. Hay así para ellos verdades contingentes y verdades necesarias, aunque ambas, en cuanto verdades, valgan desde siempre. Las primeras se refieren a acontecimientos producidos por causas fortuitas, a cosas que son pero pudieron no ser; las segundas, en cambio, versan sobre hechos determinados por causas cuyo encadenamiento se remonta hasta la eternidad. Sólo respecto de las segundas vale el arte adivinatorio. El mismo Apolo (señor del Oráculo de Delfos) sería incapaz de predecir un hecho que careciera de causas antecedentes y que no tuviera, por tanto, un carácter necesario ¹¹¹.

Siguiendo por este camino distingue luego Cicerón, con Carnéades, entre causa y mero antecedente. No todo lo que precede en el tiempo a un hecho puede considerarse como causa del mismo. Sólo aquello que lo precede y a la vez lo produce, esto es, hace que realmente exista, mere-

¹¹⁰ *De fato* XIV 31.

¹¹¹ *De fato* XIV 32.

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

ce dicho nombre ¹¹². No se puede suponer, pues, como el poeta Ennio, que el corte de los abetos del monte Pelión haya sido causa del viaje marítimo de Medea. Si así fuera, la causa podría lógicamente retrotraerse hasta la plantación de los abetos en el monte y aun hasta la aparición o surgimiento del mismo monte ¹¹³. Para delimitar más estrictamente todavía el concepto de causa, Cicerón, siguiendo a Carnéades, parte de la distinción estoica entre *causa cum quo* (δ' δ) y *causa sine quo* (οὐ οὐκ ἄνευ) ¹¹⁴. Esto equivale a distinguir entre causa suficiente y causa necesaria. Pero Cicerón y Carnéades niegan que la segunda sea *causa* en el verdadero sentido de la palabra y reservan tal denominación para la primera: para ellos sólo merece ser llamado *causa* aquello que de por sí, esto es, por su propia virtud, produce algún efecto ¹¹⁵.

Ahora bien, puesto que Crisipo y los estoicos, al hablar de la cadena causal que se remonta hasta la eternidad, se refieren obviamente a las causas necesarias, Cicerón y Carnéades creen poder destruir así la doctrina del destino. Causa real y verdadera de que Filoctetes haya sido abandonado en la isla desierta fue la mordedura de la serpiente y el hedor producido por tal mordedura. Referirse a otros hechos anteriores de la vida del héroe sería, pues, hablar con impropiedad ¹¹⁶.

Pero al mismo tiempo que intentan demoler la teoría estoica del destino y su interpretación de los principios de contradicción y de causalidad, llevan también su ataque contra la teoría epicúrea, según la cual dos juicios contradictorios referidos al futuro no son, singularmente considerados, ni verdaderos ni falsos, mientras el juicio disyuntivo que resulta es siempre verdadero ¹¹⁷. Aunque no de un modo directo sino a través de su concepción de la causalidad los epicúreos parecen negar así la universalidad del principio lógico del *tercero excluido*. Cicerón y Carnéades, de acuerdo en esto con Crisipo, sostienen que cada uno de dichos juicios

¹¹² *De fato* XV 34.

¹¹³ *De fato* XV 35.

¹¹⁴ Cfr. HAMELIN, citado por Yon: *Cicerón, Traité du destin* - 1944. p. XXVII.

¹¹⁵ *De fato* XVI 36.

¹¹⁶ *De fato* XVI 36-37.

¹¹⁷ *De fato* XVI 37.

contradictorios es desde siempre verdadero o falso. Ponen así en salvo el mencionado principio. Sin embargo, no por eso admiten, como el mismo Crisipo pretende, que cada uno de ellos dependa de un encaadenamiento causal que lo vincule a la eternidad. Una cosa es la necesidad lógica, por la cual entre dos juicios contradictorios si uno es falso el otro es necesariamente verdadero, y otra cosa es la necesidad ontológica, a la cual se reduce para Cicerón y Carnéades la teoría del destino y según la cual todo lo que existe está determinado por causas anteriores que se remontan hasta la eternidad ¹¹⁸. En otras palabras, el principio lógico de contradicción no implica el principio metafísico de causalidad monísticamente interpretado.

Los estoicos, que tanto han discutido con los escépticos defendiendo la aptitud del conocimiento humano para alcanzar la verdad absoluta ¹¹⁹, defienden también acérrimamente contra los epicúreos el valor del principio de contradicción y de tercero excluido, vinculando su validez a la teoría del destino. Cicerón y Carnéades, relativistas ¹²⁰, aceptan también, contra los epicúreos, dichos principios lógicos, pero se niegan a atribuirles, contra los estoicos, un valor ontológico. Respecto al destino y al libre albedrío no quieren traspasar los límites de la experiencia psicológica.

Toda su argumentación se basa, como es evidente, en una neta distinción de principio entre orden lógico y orden real, distinción sobre la cual, más tarde, el aristotélico Tomás de Aquino atacará la prueba *a priori* del platónico Anselmo de Canterbury, distinción que ya antes él mismo Aristóteles hubiera aceptado de buena gana pero que Platón, al cual se remiten los neoadadémicos, no hubiera tenido derecho a acoger sin graves reservas, aun sosteniendo, como se vio, el libre albedrío.

En todo caso, Crisipo no está dispuesto a admitir que necesidad y destino sean términos sinónimos, como Cicerón y Carnéades, de acuerdo, al parecer, con el sentido común, sostienen. El es, entre los estoicos, el

¹¹⁸ *De fato* XVI 38.

¹¹⁹ Cfr. V. BROCHARD, *Los escépticos griegos*. 1945, p. 131 sgs.

¹²⁰ Cfr. Cic. *De rep.* II 9; *Lact. Inst. div.* V 14, 3-4.

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

primero en advertir el grave problema que la doctrina del destino plantea a la acción autónoma del hombre y, por consiguiente, a la vida moral. Su metafísica (o su física, si se quiere), dadas sus bases monistas y su rigurosa concepción de la causalidad, lo obliga, por una parte, a defender hasta el fin la doctrina de las causas eternas y del destino omnipotente; su ética, dada su teoría de la virtud como único bien y su concepción de las pasiones como movimientos dominables y aniquilables, le exige, por otra, que ponga a salvo la libertad humana¹²¹. De ahí su distinción entre destino y necesidad, distinción forzada y poco convincente, que dice mucho menos o mucho más de lo que a primera vista parece. Rechaza la necesidad en la medida en que sostiene que el asentimiento depende de nosotros; defiende el destino en la medida en que afirma que nada sucede sin causas precedentes. No adhiere a la opinión de quienes, al considerar que todo sucede por obra del destino, afirman que el asentimiento, esto es, el acto de nuestra voluntad se produce forzosa y necesariamente, ni tampoco a la de quienes, al sostener que hay actos que de nosotros dependen, niegan la existencia misma del destino¹²². Quiere seguir, más bien, una vía intermedia¹²³. Distingue, pues, dos clases de causas, con el propósito de evitar la necesidad, esto es, el determinismo, y conservar al mismo tiempo el destino, esto es, el fatalismo: *Causarum enim-inquit- aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intelligi volumus:causis perfectis et principalibus, sed :causis adiuvantibus (antecedentibus) et proximis.* (Entre las causas —dice— unas son perfectas y principales, otras auxiliares y próximas. Por lo cual, cuando decimos que todas las cosas suceden por causas antecedentes no queremos que se entienda: por causas perfectas y principales, sino: por causas auxiliares (antecedentes) y próximas)¹²⁴.

Esta distinción entre causas principales y perfectas y causas auxiliares y próximas podría reducirse, en cierto modo, a la distinción lógica

¹²¹ Cfr. Bréhier, op. cit. p. 187.

¹²² *De fato* XVII 40.

¹²³ *De fato* XVII 39.

¹²⁴ *De fato* XVIII 41.

entre condición suficiente y condición necesaria¹²⁵, pero Crisipo la utiliza con esa especial sutileza que ya los antiguos le reconocían¹²⁶: Si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus causis et perfectis, sed adiuvantibus et proximis. Quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur ut ne appetitus quidem sit in nostra potestate. At hoc sequeretur si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut, cum eae causae non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate (Si todas las cosas suceden por obra del destino síguese, en verdad, que todas suceden por obra de causas antecedentes, pero no ciertamente por las principales y perfectas sino por las auxiliares y próximas. Y si éstas no dependen de nosotros, no se sigue de ahí que tampoco el deseo de nosotros dependa. Pero si dijéramos que toda las cosas suceden por las causas perfectas y principales, se seguiría que, como estas causas no dependen de nosotros, tampoco aquél de nosotros dependería)¹²⁷. De lo cual infiere que el raciocinio tendría valor contra quienes no se refieren a las causas antecedentes principales y perfectas. Cuando se le objeta que el asentimiento no puede darse sino mediante una representación del objeto, responde que dicha representación no es causa principal y perfecta sino próxima y auxiliar. Para explicarlo de un modo gráfico recurre al ejemplo del cono y del cilindro. Estos no pueden moverse sin recibir un impulso desde afuera, pero una vez que tal cosa sucede cada uno de ellos se mueve según su propia estructura estereométrica: el cilindro en línea recta, el cono en círculo¹²⁸. El impulso inicial es la causa próxima; la estructura o constitución específica del cuerpo, la causa principal. 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

¹²⁵ Cfr. IRVING M. COPPI, *Introducción a la lógica*. 1962, p. 318-319.

¹²⁶ Cfr. Cic. *De or.* I 50; Diog. Laert. L 7, 180 etc.

¹²⁷ *De fato* XVIII 41.

¹²⁸ *De fato* XVIII 42.

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

movebitur. Quod si aliqua res efficeretur sine causa antecedente, falsum esset omnia fato fieri; sin omnibus, quaecumque fiunt, veri simile est causam antecedere, quid adferri poterit, cur non omnia fato fieri fatendum sit? modo intellegatur, quae sit causarum distinctio ac dissimilitudo. (Así como, —dice— quien impulsó el cilindro le confirió el principio del movimiento pero no su modo de moverse, así la representación de un objeto lo imprimirá, por cierto, en el espíritu y, casi se diría, grabará en él su imagen, pero el asentimiento dependerá de nosotros. Y aunque, como se ha dicho del cilindro, sea impulsado desde afuera, en cuanto a lo demás se moverá según su propia fuerza y constitución. Por eso, si algo sucediera sin causa antecedente, sería falso que todo sucede por obra del destino; pero si es verosímil que una causa antecede a todo cuanto acaece, ¿qué se podrá aducir para no confesar que todas las cosas suceden por obra del destino? Basta comprender en qué consiste la distinción y diferencia entre las causas) ¹²⁹.

Es claro que aquí Crisipo no tiene en cuenta para nada el hecho de que la constiución misma del cilindro o del cono debe reconocer una causa eficiente anterior, por lo cual del hecho de que la voluntad humana pueda substraerse a la causalidad física en alguna medida no se sigue todavía que esté exenta de todo determinismo psicológico.

De todas maneras este intento de conciliar destino y libre albedrío, que será renovado en un nuevo contexto teológico por los Padres de la Iglesia y por los escolásticos, al intentar una conciliación entre omnisciencia divina y libertad humana, resulta tan frágil e insatisfactorio como las mismas soluciones patrísticas y escolásticas. A no ser que por *libertad* no quiera entender Crisipo otra cosa más que ausencia de coacción externa. Porque una de dos: o la voluntad humana constituye un comienzo absoluto y trae consigo la posibilidad de romper la cadena causal para iniciar en todo caso otra cadena o no constituye tal comienzo ni trae consigo tal posibilidad. En el pri-

¹²⁹ *De fato* XIX 43.

mer caso no cabe mencionar al destino, en el segundo no se puede hablar de libertad.

Carnéades concuerda con Crisipo en que el asentimiento no está necesariamente determinado pero, al no reconocer en la representación del objeto una verdadera causa, niega también que aquél esté sujeto al destino, con lo cual contradice al mismo Crisipo.

Pero esto último, en lo cual consiste toda la diferencia, dice Cicerón, no es sino una cuestión de palabras ¹³⁰.

La estima que siente por Crisipo y los estoicos, cuya moral admira, lo mueve a una interpretación que hace coincidir la teoría de éstos con la que él mismo ha adoptado, esto es, con la de Carnéades. Esto es, sin duda, inadmisibles en el plano histórico, por cuanto en la doctrina neocadémica, atendida como dijimos a la experiencia interior, la antedicha ruptura se produce y no existe el menor interés en defender la omnipresencia del destino.

De cualquier manera, para Cicerón la solución al problema del destino y del libre albedrío debe buscarse allí donde los caminos de Carnéades y de Crisipo se encuentran y no por las escabrosas, porque arbitrarias, sendas de Epicuro. ¿Qué puede haber, en efecto, más gratuito que ese *clinamen* carente de toda causa cognoscible? ¹³¹. Más aún, la teoría de la desviación llega a ser contraproducente y prueba más bien lo que Epicuro quiere con ella evitar: el *clinamen* no tiene causa cognoscible o aparente, pero aquello que no tiene causa cognoscible o aparente tiende a explicarse, en general, como producto de una necesidad natural. Y así, la desviación, no menos que la caída uniforme y vertical de los átomos llegaría a ser absolutamente necesaria. Supuesto que los movimientos de la voluntad humana dependen de tal desviación, ellos responderán también a un completo determinismo ¹³².

En resumen, puede decirse que Cicerón rechaza la idea del des-

¹³⁰ *De fato* XIX 44.

¹³¹ *De fato* XX. 46-47.

¹³² *De fato* XX 48.

El Problema del Destino en la Filosofía de Cicerón

tino en la medida en que lo considera necesario para salvar el libre albedrío. Adhiere, en principio, a la doctrina neoacadémica, cuyo concepto de la causalidad acepta.

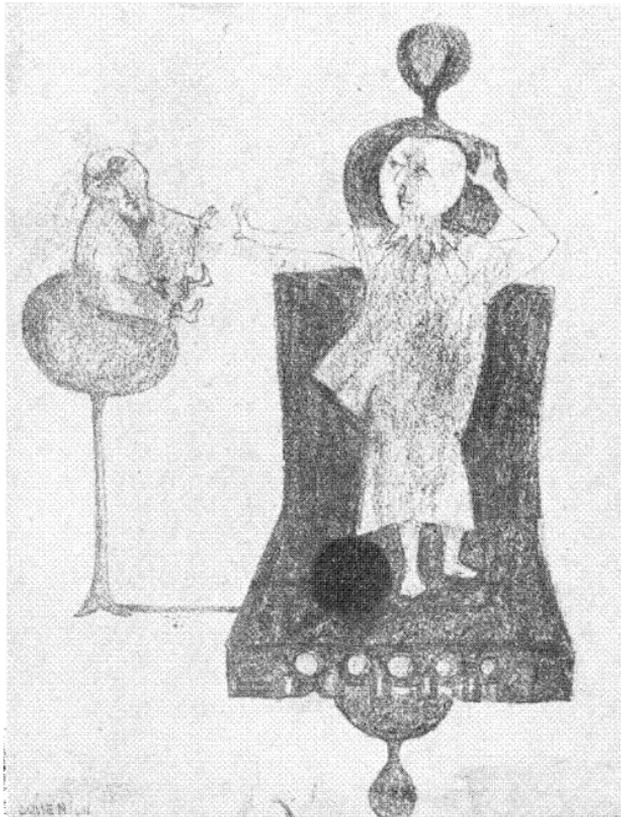
Esta doctrina, que para él tiene la ventaja capital de justificar plenamente la acción moral y política, se sitúa junto al sentido común y adopta una posición equidistante entre epicureísmo y estoicismo. En Cicerón, sin embargo, la doctrina de Crisipo sobre el acto voluntario (asentimiento) y la libertad es interpretada en un sentido concordante o casi concordante con la misma doctrina neoacadémica. De hecho Cicerón, como sus maestros Antíoco de Ascalona y Filón de Larisa, es un neoacadémico con fuertes simpatías por el estoicismo. Si en Carnéades encuentra una gnoseología flexible, que facilita la vida de los negocios, y una teoría de la libertad, que salva los fundamentos de la moral, en Crisipo admira siempre la elevación de las ideas éticas, que se aviene perfectamente con el espíritu de la romanidad. Por eso, en cuanto es posible, trata de poner de acuerdo la nueva Academia con la Stoa; por eso, en el *De natura deorum* parece inclinarse a la segunda; en el *De divinatione* y en el *De fato* a la primera, sin renunciar nunca a su espíritu conciliatorio.

Las especiales circunstancias en que escribió estos tres tratados, agobiado aun por el dolor de la muerte de su querida hija Tulia, tal vez hayan contribuido también a la adopción de esta ecléctica postura: por una parte no podía negar la existencia y providencia de los dioses, pues esto lo salvaba de caer en la desesperación; por otra no quería abandonarse a la idea del destino, pues intentaba seguir luchando y ansiaba sobreponerse a su desgracia.

Si nos atenemos a la discusión del problema del destino su posición queda determinada de la siguiente manera: Por una parte, las exigencias lógicas, planteadas por lo que nosotros llamamos principios de contradicción, de tercero excluido y de razón suficiente, lo obligan a rechazar la teoría de la *παρέγκλισις* y de la indeterminación de los juicios sobre el futuro. Por otra, las exigencias éticas del libre albedrío lo mueven a rechazar la doctrina de la simpatía universal y

ANGEL J. CAPPELLETTI

de las causas eternas. Existen, por cierto, para él, causas necesarias, pero junto a ellas hay causas fortuitas. Junto al determinismo cabe la casualidad. Ni todo es contingente ni todo es necesario. Así el obrar del hombre estará parcialmente determinado por una serie de causas antecedentes naturales como el clima, la posición de los astros, etc. Pero la última palabra aquí pertenecerá siempre al libre albedrío, que podrá modificar, inclusive radicalmente, las causas naturales y anteriores, contradecirlas y anularlas.



Jorge Cohen
Dibujo / 1965

JORGE ALBERTO COHEN. Grabador y dibujante. Nació en Santa Fe en 1941. Estudió en la Escuela Provincial de Artes Plásticas. Participa en exposiciones colectivas desde 1962 y ha realizado numerosas muestras individuales. Entre otros, obtuvo el Primer premio de Dibujo Fondo Nacional de Las Artes, en el 37º Salón de Artistas Plásticos Santafesinos.