

## El Hado en la teología de Cicerón

El plan de los estudios de teología natural, que Cicerón se había propuesto desarrollar, comprendía los tres libros sobre *La Naturaleza de los dioses*, los dos de *La Adivinación* y el estudio sobre *El Hado (De Fato)* con que todo el tema teológico quedaba completo<sup>1</sup>. El problema es grave: si los dioses tienen conocimiento claro del devenir es que eso será así y no de otra manera; si por otra parte nosotros tenemos responsabilidad moral de nuestras acciones, es porque libre y voluntariamente elegimos esto y dejamos lo otro. Ante tal disyuntiva los estoicos habían tomado un camino intermedio: pretendían conciliar el libre albedrío del hombre con su concepción especial del Destino, y la adivinación que ellos defendían era como una experiencia, una de las pruebas de la determinación del futuro.

Era preciso, pues, demostrar la falsedad de la creencia estoica en los presagios, en los oráculos y en los sueños, y esto es lo que hace Cicerón en *De Divinatione*. Pero esta refutación deja íntegro el problema del Destino, porque nuestro autor quería tratarlo a parte<sup>2</sup>.

En un momento inicial pensó seguir el método del *De Nat. Deor.* y *De Divinatione*, es decir, dedicar un libro a la exposición de las diversas teorías que sobre el hado reinaban en las escuelas, y luego, en un segundo libro, rebatir las opiniones que a él no le satisfacían, con la exposición de su parecer; pero no sucedió así, como él mismo nos dice: «Una circunstancia casual me impide seguir en esta disertación sobre el Hado, el método que he seguido en los libros acerca de la *Naturaleza de los Dioses* y de la *Adivi-*

1 Cic., *Div.*, 2, 3.

2 *Div.*, 1, 127; 2, 19.

*nación*, esto es, exponer las opiniones contrarias en todo su vigor y sin interrupción, para que cada cual pueda apreciar lo que crea más probable y declararse por ella»<sup>3</sup>. El *casus* fue, según nos indica seguidamente Cicerón, que, pasando unos días en Pozzuoli, después de la muerte de César, tratando de sofocar todo tipo de gérmenes de nuevas disensiones y hallándose un día más libres y menos acosados por las visitas ordinarias, Hircio fue a casa de Cicerón y elogiándole sus *Disputaciones Tusculanas* que desde poco hacía obraban en manos de todos, propuso a Cicerón si por ventura no le molestaría rogándole el desarrollo de un tema que le preocupaba.

— ¿Podrá molestarme nada, que sea de tu agrado?, le respondió Cicerón.

— Deseo —agregó Hircio— que me expliques el problema del Hado.

— Ten en cuenta —repuso Cicerón— que vas a oír a un romano que aborda con desconfianza estos temas tan difíciles.

— Te escucharé disertando —contestó— como he leído tus escritos<sup>4</sup>.

Además de esta declaración explícita tenemos otros testimonios de que antes de entregarse a la redacción del *De Fato*, Cicerón tiene el proyecto de poner a su hermano como defensor de la doctrina estoica sobre el Hado, como había hecho en el *De Divinatione*, luego Marcos rebatirá a su hermano, siguiendo el mismo procedimiento. Es decir, Quinto defendería la doctrina del Hado, apoyado en los argumentos de Posidonio, y Marcos lo rebatiría luego con las razones de Panecio<sup>5</sup>.

Las circunstancias le obligaron a cambiar el plan, hecho que los críticos modernos enfocan en muy variados sentidos. Crisipo había escrito un tratado sobre el *Destino* en dos libros, que no ha llegado a nosotros, pero que conocemos de alguna forma a través de la exposición y de las críticas de Cicerón, y de Plutarco, y por los fragmentos de

<sup>3</sup> *Fat.*, 1.

<sup>4</sup> *Fat.*, 1-4.

<sup>5</sup> *Div.*, 1, 127: *Praeterea cum fato omnia fiant, id quod alio loco ostenditur*; y en *Div.*, 2, 19: *Anile sane et plenum superstitionis fati nomen ipsum, sed tamen apud stoicos de isto fato multa dicuntur, de quo alias.*

la discusión de Diógenes, conservados por Eusebio<sup>6</sup>. Unos dicen que la promesa: *alio loco ostendetur*<sup>7</sup> es un pura glosa, así Hottinger, Rath, Thoresen, que no se explica fácilmente puesto que en ese contexto no hace alusión alguna a la composición del *De Fato*; otros, como el mismo Thoresen, dicen que el propio Cicerón copió inadvertidamente la frase con su contexto de Posidonio. Acusación gratuita y grave que supone a Cicerón como una persona que ni advierte lo que copia. Otros, admitiendo que el texto es de Cicerón, ven que promete en aquel momento a su hermano Quinto, representar el papel de un buen expositor de Posidonio, pero luego, llegado el caso, se olvida de la promesa (Kayser); o cambia su proyecto primitivo de escribir una discusión dialogada por la forma de una *disputatio*, a petición de Hircio (Hirzel).

Señalar el hecho no es suficiente, puesto que lo advierte el mismo Cicerón, e inventar causas, no es justo, ya que el autor nos lo explica al principio de su tratado, cuando nos habla de su primer plan y luego añade: «Una circunstancia casual me ha impedido seguir en esta disertación sobre el Hado el método que he seguido en el *De la Naturaleza de los dioses*, y en el de la *Adivinación*»<sup>8</sup>.

El punto de la cuestión radica, por tanto, en la explicación de ese *casus* que impidió a Cicerón el seguir con su primer proyecto. Si después de bien pensado, las circunstancias le movieron a dar otro sesgo a su exposición, nadie tiene derecho a tildarlo de inconsecuente. Cuando aún no tenía bien maduro el tema de este tratado y estaba terminando de componer los anteriores diálogos, pensaba en una forma semejante; pero luego, el entregarse a este asunto, vio que convenía desarrollarlo de otra forma; o bien, planeado ya en la exposición dialogada, un cambio total en las circunstancias de su vida, le impidió el poder dedicar todo el tiempo que el diálogo requería, y por ello trazó otro plan más sencillo y de menos dedicación. Fuera lo que fuera, en ambos casos estaba el autor en su perfecto derecho.

6 Cf. E. Bréhier, *Chrysispe* (Paris 1910) pp. 40-42, y los fragmentos en Arnim, *Stoicorum ueterum fragmenta* (Leipzig 1903), II, nn. 912-1.007.

7 *Diu.*, 1, 127.

8 *Fat.*, 1.

Se preguntan además los filólogos si este tratadito, publicado por Cicerón, se desarrollaba en un libro o en dos. El estado fragmentario de la obrita no permite pronunciarse en un sentido ni en otro. Pero no es imposible que, aún adoptando M. Tulio la exposición de *disputatio* distribuyera la materia en dos libros. La gran laguna que hay entre los párrafos 4 y 5, que debía ocupar por lo menos una tercera parte de la obra, ha sumido consigo las divisiones del tratado, su plan, y la parte moral de la que nos queda únicamente el final. En el párrafo 40 habla de unas cuestiones «*quas prima oratione tractavi*», pero de ello no podemos deducir la existencia de dos libros, sino que remite «a la primera parte», es decir, al principio de la exposición. Los autores que mencionan el tratadito hablan también del *libro* <sup>9</sup>.

Cicerón, pues, expone su parecer acerca del Hado, bajo la forma de una *disputatio*, como las *σκολαί* griegas, *scholae* <sup>10</sup>, a la manera de la nueva Academia y en concreto de Carnéades: el maestro delante de un grupo hablaba del tema que los alumnos le proponían. Pero aquí no tiene más oyentes que Hircio, que interviene en la exposición tan sólo como recipiente.

Una vez que Cicerón propone el tema, pasaje sumido en la laguna, el autor discurre hasta el final, sin interrupción alguna por parte del oyente. Va presentando el problema sucesivamente, bajo los diversos aspectos que en sí comporta, según un plan que al parecer fue rigurosamente concebido y realizado. El autor va proponiendo y rebatiendo los diversos sistemas, aunque el número y el orden de los problemas tratados no los conocemos muy bien, por el estado de mutilación en que nos ha llegado el texto.

El problema es abordado, por tanto, bajo todos sus aspectos, según un plan metódico, bien concebido. La causa que Cicerón da de la mutación del plan, puede ser un mero artificio, para que nadie le exigiera luego una exposición de este problema análoga a la de la *Adivinación*.

<sup>9</sup> Gell., 7, 2, 15.

<sup>10</sup> *Tusc.*, 1, 8; *Fin.*, 2, 1.

*¿Cuándo se compone esta obrita?*

Por el tiempo en que Cicerón compone el tercer libro *De Nat. Deor.*, ve que el estudio completo sobre los dioses exige también la exposición del arte de la adivinación y del conocimiento del Hado, que ha dejado a propósito intactos para exponerlos en obras aparte<sup>11</sup>. Pero el tratado no se nombra expresamente hasta que compone el segundo libro *De Diuinatione* «He escrito sobre la *Naturaleza de los Dioses*, tres libros que contienen todo lo que se refiere a esta cuestión; y para completar mi tarea en todas sus partes, hemos comenzado a escribir estos libros sobre la *Adivinación*; y cuando (según mi propósito) haya añadido otro acerca del *Hado*, habré agotado la materia»<sup>12</sup>. Publicado el *De Diuinatione* no mucho después de mediados de marzo del 44<sup>13</sup> Cicerón pudo emprender la composición del *De Fato* en el mes de abril. Desde el día 9 ó 10 de abril hasta el 19 de mayo va cambiando de residencia en sus villas de la Campania: Formia<sup>14</sup>, Sinuesa<sup>15</sup>, Cumas<sup>16</sup>, Puteoli<sup>17</sup>, Pompeya<sup>18</sup>, etc. Envía a Atico el primer libro de las Tusculanas a mitad de mayo<sup>19</sup> obra en la que sigue trabajando<sup>20</sup>. Publica el *De Senectute* un poco antes<sup>21</sup>. No menciona Cicerón el *De Fato* en sus cartas, pero al suponerlo producido por sus conversaciones con Hircio en Pozzuoli, nos lo sitúa precisamente en los momentos en que Cicerón se reúne diariamente con los cónsules designados, Hircio y Pansa a los que pretende mover hacia el partido senatorial puesto que se les creía un tanto inclinados a favor de Antonio,

11 Así habían hecho también los filósofos estoicos como Crisipo y Posidonio, y así lo nota también Cicerón ya en *Nat. Deor.*, 3, 19: *Itaque maximae res tacitae praeterierunt, de diuinatione, de fato, quibus de quaestionibus tu quidem strictim, nostri autem multa solent dicere, sed ab ea quaestione, quae nunc in manibus est, separantur.*

12 *Diu.*, 2, 3: *De Diuinatione ingressi sumus his libris scribere; quibus, ut est in animo, de fato si adiunxerimus, erit abunde satis factum toti huic quaestioni.*

13 Cf. R. Durand, 'Date du de Diuinatione', en *Mélang. Boissier* (Paris 1903).

14 *Att.*, 14, 7.

15 *Att.*, 14, 8.

16 *Att.*, 14, 9; 10; 11, 13, etc.

17 *Att.*, 14, 12; 16, 22.

18 *Att.*, 14, 17; 18; 19, etc.

19 *Att.*, 15, 2, 4.

20 *Att.*, 15, 4, 2.

21 El 11 de mayo ya la había enviado a Atico, *Att.*, 14, 21, 3.

después del asesinato de César. Dos fines cumplía por estos días Cicerón por el golfo de Nápoles: atraer a los cónsules designados en favor del senado, como hemos apuntado <sup>22</sup>, y satisfacer los deseos de Hircio que pretendía perfeccionar su oratoria, guiado por M. Tulio <sup>23</sup>, como ya había hecho mucho antes bajo la maestría de Cicerón <sup>24</sup>.

Muy posible que en estos días esté dedicado a la composición de esta obrita. Del 19 al 24 de mayo está en Arpino, y luego pasa a Túsculo el 27, en donde permanece hasta el 3 o el 6 de julio, con ligeras salidas a Antiati. En esta semanas de tranquilidad compone el *De Gloria* <sup>25</sup> que promete enviarle pronto a su amigo <sup>26</sup>, y el 24 del mismo mes ya se lo había enviado <sup>27</sup> y sin duda entre finales de mayo y principio de junio tiene también concluido el *De Fato*. No necesitó mucho tiempo, porque la obra, según el último plan que se propone seguir, va a ser corta y de un tema complicado y sin gran interés popular. Si él lo compone es con el fin de no dejar al aire un asunto tan relacionado con el conocimiento de la divinidad y de la dignidad del hombre.

### *Concepto del Hado.*

*Fatum* es el participio, usado como sustantivo, del verbo *fari* «decir» <sup>28</sup>. Es el Destino en cuanto anunciado por la palabra y viene a significar «las predicciones» y «los oráculos» y este es el sentido que le da Cicerón casi siempre que lo usa en plural, *fata* <sup>29</sup>. Fuera de la lengua filosófica *fatum* ha conservado algo de su sentido primero, y en la lengua común, según indica S. Agustín, se tomaba por «horóscopo» <sup>30</sup>. En cambio Tácito: «Otros dicen que el hado está en conformidad con la cosas humanas, pero no el deducido de las estrellas sino en cuanto a los principios y nexos de

22 *Att.*, 14, 20, 4. 14, 21, 4; 15, 1.

23 *Att.*, 14, 12, 2.

24 *Fam.*, 9, 16, 7, del mes de julio del año 47.

25 *Att.*, 15, 21, 2, del 22 de junio.

26 *Att.*, 15, 27, 2, del 2 de julio del 44.

27 *Att.*, 6, 4.

28 Cf. Varr., *L.L.*, 6, 52; Isidor., *Orig.*, 8, 11; Séneca, *Ep.*, 107, 10; San Agustín, *Ciu. Dei*, 5, 9.

29 Cic., *Cat.*, 3, 9 y 11; 4, 12; *Diu.*, 2, 63; 98; *Har. Resp.*, 18, etc.

30 S. Agustín, *Ciu. Dei*, 5, 9.

las causas naturales»<sup>31</sup>. En *De Diu.* explica así Cicerón su concepto del Hado: «Llamo Hado a lo que los griegos aplican la palabra εἰμαρμένη es decir, una serie ordenada de causas ligadas entre sí y naciendo unas de otras. Tal es el manantial primero de la verdad eterna; por esta razón no ha sucedido nada que no debiera suceder, y nada sucederá cuyas causas eficientes no contenga la naturaleza. No es, pues, el hado lo que entiende la superstición, sino lo que enseña la física, es a saber, la causa eterna de todo, la causa del pasado, del presente y del porvenir más remoto... Si existiese un mortal cuyo espíritu pudiera abarcar el encaadenamiento general de las causas, sería infalible; pues el que conoce las causas de todos los acontecimientos futuros prevé necesariamente el porvenir... pero esto sólo es de Dios»<sup>32</sup>.

Esta serie de causas concadenadas hasta llegar al efecto producido por ellas es lo que los estoicos han querido ver en la palabra griega εἰμαρμένη que es un participio de perfecto usado como sustantivo e indica «la parte», «el lote» que toca a cada hombre. Las fantasmagorías etimológicas de los estoicos relacionó la palabra con εἶρημός «encaadenamiento», «serie», y le dió el valor de «serie ordenada de causas», como lo interpreta Cicerón.

La discusión,, pues, del Hado, así definido, será el objeto

31 Tac., *Ann.*, 6, 22.

32 *Diu.*, 1, 125-27. Zenón lo define, en Teodoreto, *Graec. aff. cur.*, VI, 14: «Una fuerza que mueve la materia de modo uniforme y constante, y puede llamarse indistintamente providencia y naturaleza». Crisipo en Estobeo, *Ecl.*, 1, 5: *Sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et catena uolens semetipsa sese et implicans per aeternos consequentiae ordines ex quibus acta connexaque est.* Cf. Gell., 7, 2. La necesidad en Séneca, *Prov.*, 5, 8; Crisipo distingue dos series de causas: *aliae perfectae et principales aliae adiuuantes et proximae.* *Top.*, 58-59; *Fat.*, 40. Cic. en *Fat.*, frg. 2: *colligationem causarum*; Tac., *Ann.*, 6, 22: *nesus naturalium causarum*; Séneca, *Ep.*, 198: *connexio rerum. Fatum y Natura* según Cic. en Gell., 13, 1. Sobre el tema cf. las obras básicas: A. J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme* (Paris 1974) 209 pp.; M. Dragona-Monachou, 'Providence and fate in stoicism and prae-neoplatonisme. Calcidius as an authority on Clentes Theodicy: SVF 2, 933', *Philosophia* 3 (1973) 262-306, estudia la providencia y el destino en el primer estoicismo. Calcidius in *Timaeum*, 144. La providencia y el destino en los fragmentos de Crisipo. La doctrina de Zenón sobre el tema. La de Cleantes según su poesía y sus fragmentos, la de la antigüedad tardía. Calcidio como fuente de doctrinas estoicas sobre la providencia y el destino.

del tratadito ciceroniano *De Fato*, que se dirige esencialmente contra los estoicos y concretamente contra Crisipo<sup>33</sup>.

La idea del Destino ha tenido en la antigüedad greco-romana una importancia trascendental. Historiadores, filósofos y religiones han tratado de explicar su concepto<sup>34</sup>. Vamos a considerarlo ante todo en su presentación poética ya que en la filosofía y en la religión ha penetrado a través de la poesía.

De las dos palabras con que lo designa Homero *αἴσα* y *μοῖρα* la segunda indica una idea de parte, la primera de igualdad *ἴσος*<sup>35</sup>. Pero *αἴσα* no se la ha personificado en Homero; forma parte de los *daemon* de aparición fugitiva, que no tienen más realidad que mientras los presenta el poeta<sup>36</sup>. No pierden su carácter vago e indeterminado más que asociándose a la idea *daemon*, o a la acción de una divinidad sobre todo de Zeus<sup>37</sup>. *Moir*a tiene algo de más consistencia sin que pueda decirse que se eleva jamás al rango de una divinidad o de un demonio distinto. Homero le da personalidad práctica con la ayuda del epíteto *κραταίη, ὀλοή* o personificando su acción verbos personales. Lo más frecuente es que lo personifique confundiéndolo con la voluntad de los dioses, sobre todo de Zeus. A veces esta forma se presenta como independiente y reviste los caracteres de una divinidad special, pero sólo porque la lógica del poeta tiene necesidad de ello para explicar acontecimientos extraordinarios<sup>38</sup>. *Moir*a no aparece en plural más que una vez en la *Ilíada*<sup>39</sup>.

En Hesíodo abundan las abstracciones personificadas de

33 Exposición de las variaciones del pensamiento antiguo sobre esta cuestión hasta el cristianismo pueden verse en Fonsegrive, *Essai sur le libre-arbitre* (Paris 1887), I parte, lib. I, pp. 3-84. Resumen de la enseñanza de Crisipo en Bréhier, *Chrysippe* (Paris 1910) pp. 172-92. Los fragmentos sobre el Hado en Arnim, *Stoicorum ueterum fragmenta* (Leipzig 1903), II, pp. 264-98, nn. 912-1.007. Cf. también B. Conta, *La théorie du fatalisme* (Paris 1877); D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité Grecque* (Lovaina-Paris 1945); reimpression, Amsterdam 1973 (XXVIII+609 pp.).

34 Liv., 1, 39; Virg., *Aen.*, 5, 700-18; Veget., 4, 30; Tac., *Ann.*, 6, 22.

35 Plin., *Nat. Hist.*, 35, 43, 2 y 46, 1; 36, 2 y 4; 3 y 4; Liv., 34, 4; *De Or.*, 3, 48.

36 Plut., *Caes.*, 63; Suet., *Caes.*, 81; 76; Cic., *Phil.*, 2, 43.

37 Liv., 36, 4; Plin., *N.H.*, 36, 2.

38 Cuando asiste a otras divinidades como Zeus, Erinas, Apolo (Hom., *Iliad.*, 16, 849; 19, 87 y 410; 18, 117).

39 *Iliad.*, 24, 49.



los destinos. Las *Moirai* son tres y toman una realidad mitológica<sup>40</sup>. Son llamadas hijas de la Noche, y forman parte de una sección de demonios funestos. En un apéndice de Hesíodo, quizás apócrifo, son presentadas como hijas de Zeus y de Temis, con lo cual se constituyen en divinidades favorables. Como hijas de la Noche se llaman Cloto, Laquesis y Atropos. Cloto es la hiladora que teje como en una trama complicada los acontecimientos de la vida de los mortales; Laquesis personifica el carácter arbitrario y fortuito de los acontecimientos, Atropos expresa su carácter inmutable. A partir de este momento los Destinos entran en el culto popular y son representados por el arte.

La leyenda las relaciona con Júpiter, el dios que encarna la preferencia de la ley suprema, del desarrollo del mundo, con las divinidades especiales que presiden el nacimiento, el matrimonio y la muerte. Zeus es invocado en algunos lugares como *Μοιραγέτης* «regulador del destino»<sup>41</sup>; así en el templo de Delfos, donde Apolo participa también de este título y donde figuran las estatutas de las Moiras, solamente dos. En Megara aparecen representadas con las Horas, sobre la cabeza de Júpiter<sup>42</sup>, para indicar que el curso natural de este mundo y el encadenamiento oscuro de las formas morales procede igualmente de la voluntad. Un fragmento de Eurípides las presenta sentadas en torno a Zeus<sup>43</sup>.

La fuerza del destino humano es notable sobre todo en los dos acontecimientos que resumen la vida, el nacimiento y la muerte, en ambos hallamos las Moiras asociadas a Eleitia<sup>44</sup> y a las diversas personificaciones de la muerte. También las hallamos unidas al momento del matrimonio entre los dioses y entre los hombres. Ellas conducen hacia Zeus a Temis o Hera y presiden su unión sagrada<sup>45</sup>; e in-

40 Hesio., *Teog.*, 217; 904.

41 Paus., 10, 24, 4; Plut., *De ei ap. Delph.*, 2.

42 Paus., 5, 15, 4; 8, 37, 1.

43 Paus., 1, 40, 3.

44 Pind., *Ol.*, 6, 42; *Nem.*, 91, 1. Unidas a las Ilcias aparecen en las fiestas seculares. Dan a los hombres el bien o el mal en el momento del nacimiento. Hesiod., *Teog.*, 218 s. Según una imagen antiquísima hilan al recién nacido la vida hasta el momento de la muerte, *Iliad.*, 1, 148; 20, 127; 24, 209; *Odis.*, 7, 195 ss.

45 Pind., frg. 6; 30; Aristof., *Las Aves*, 1.731; Apollod., 1, 9, 14; Eurip., *Alc.*, 915.

tervienen en las bodas de Tetis y Peleo cantadas por Catulo <sup>46</sup>.

Su participación en la muerte, sobre todo violenta, imprevista o prematura se halla en todas las partes.

La Moira es la fuerza secreta que pone a los héroes delante de su perdición, es sobre todo la encarnación del misterio que destina a los unos a la muerte antes de la edad y que reserva a los otros para una vida gloriosa. Patroclo puede decir que sucumbe bajo los golpes de la Moira y del hijo de Latona, anunciando a Héctor que la muerte y la terrible Moira lo acechan a su alrededor <sup>47</sup>. Una descripción extraña por su carácter demoníaco, se presenta en Hesíodo con divinidades sanguinarias, que con las Keres se mezclan en la matanza del campo de batalla <sup>48</sup>. También figuran en Apolodoro en la lucha de los gigantes y de los dioses <sup>49</sup>.

El dualismo de la vida y de la muerte en que se resume la acción de la Moira no es más que una de las formas del bien y del mal. Como Nêmesis en quien se encarna la concepción de la envidia de los dioses mantienen las Moiras entre los seres de este mundo el equilibrio y la armonía. En esta forma, la más elevada, la creencia en la Moira no es más que la aceptación de la norma que preside o desordena la naturaleza y la humanidad. Un lírico desconocido implora así la acción bienhechora de los Destinos: «Cloto, Laquesis y vosotras hijas de la Noche, escuchad nuestros ruegos, temibles divinidades que reináis en el cielo y sobre la tierra; enviadnos a Eunomia con su seno perfumado de rosas y sus hermanas de trono resplandeciente Díké y Eirene que lleva la corona» <sup>50</sup>.

En este sentido no son divinidades ciegas, sino personificaciones de fuerza inteligente y justa que presiden el gobierno del mundo. Así los estoicos no han dudado en adaptar este mito a sus doctrinas, haciendo a *Εἰμαρμένῃ* o *Περίρῳμένῃ* expresiones que derivan en línea recta del vocabulario homérico <sup>51</sup> la razón suprema de las cosas <sup>52</sup>. Si se les puede

46 Catul., 64, 304-383.

47 Homer., *Iliad.*, 16, 849; 853.

48 *Scut. Herc.*, 258.

49 Apollod., 1, 6, 2.

50 En Stob., *Ecl.*, 1, 6, p. 172.

51 Homer., *Iliad.*, 18, 329; 16, 441; 15, 209; 3, 309.

reprochar al haber hecho predominar la idea de fatalidad en la noción del Hado<sup>53</sup>, es inexacto decir que la fatalidad es el gran resorte de la tragedia ateniense, sobre todo de Esquilo; esta tragedia es la expresión de la moral griega en el tiempo de las guerras Médicas. La libertad humana se halla íntegra en ellas, pero puesta bajo la garantía y el control de la Moira, es decir, de una ley de orden y de armonía que ella aplica en nombre de Zeus.

Una interesante mezcla de concepciones filosóficas y de imaginaciones fabulosas, conformes a la tradición, nos presenta Platón, celebrando las Moiras como los poderes supremos que presiden el movimiento del kosmos<sup>54</sup>. Para él son hijas de Ananké, es decir, de la fuerza abstracta e indeterminada, que se manifiesta en los fenómenos de la naturaleza física y moral. Las presenta en sillas elevadas, vestidas de blancas ropas, coronada la cabeza, con su rueca, acompañan con su voz la música de las esferas celestes. Laquesis canta el pasado, Cloto refiere el presente, y Atropo el porvenir.

En Aristóteles Cloto conserva su dominio y sus dos hermanas intercambian el suyo<sup>55</sup>.

Entre los etruscos se presenta un eco de las ideas del Destino. La religión etrusca da un amplio lugar a los poderes que deciden sobre la vida y la muerte. A veces encarna una gran divinidad como Minerva, en ocasiones son mujeres aladas que llevan en la mano una antorcha o un rollo, o el martillo simbólico y el clavo del destino. No cabe duda que Minerva ha tomado entre los etruscos el papel de una Moira, como Afrodita Urania entre los griegos. Entre los latinos el *Fatum* es una fuerza justa e inteligente que

52 Cf. la definición de Cicerón en *Div.*, 1, 55; Gell., 7, 2; S. August., *Civ. Dei*, 5, 1 y 8 sobre la doctrina estoica y la creencia religiosa en la fatalidad. Todo el libro 5º lo dedica S. Agustín al estudio *De Fato est providentia*.

53 En Herod., 1, 91: τὴν πεπρωμένην μοῖρην ἀδύνατα ἀπο ψυγεῖν καὶ θεῶν.

54 Plat., *Rep.*, 10, p. 617: «A distancias iguales y en derredor, se encontraban sentadas otras tres mujeres, cada una ocupando su trono: no eran sino las Parcas, hijas de la Necesidad, vestidas de blanco y ceñidas sus cabezas con una especie de ínfulas; sus nombres: Laquesis, Cloto y Atropo. Las tres acompañaban en su canto a las Sirenas: Laquesis, recordando los hechos pasados; Cloto, refiriendo los presentes, y Atropo, previniendo los venideros».

55 Aristot., *De Mundo*, al final.

se confunde a veces con la fortuna (Τύχη) que es el Destino ciego. *Fatum* traduce las expresiones griegas μοῖρα y αἴσα. Originariamente significa, como hemos apuntado, «la palabra inspirada, divina, que anuncia el futuro» y por tanto lo representa. Por eso los oráculos y predicciones se llaman *fata*<sup>56</sup>. De ahí la palabra pasa a la expresión de la voluntad de los dioses, particularmente de Júpiter<sup>57</sup>, y se hace sinónima de αἴσα como *fas* lo es de θεῖμος.

Los latinos al igual que los griegos observan la intervención de esta voluntad sobre todo en los fenómenos del nacimiento y de la muerte. El niño a la entrada en el mundo, se pone bajo el dominio del *Fatum* personificado. En la antigua religión romana la divinidad de la que depende el futuro se llama Parca, que Varrón relaciona con *parere* (criar)<sup>58</sup>.

Los poetas latinos han cantado también al Hado<sup>59</sup>, que personifican con los demonios y los genios.

Esclarecer el tema del destino ha sido una de las preocupaciones constantes del espíritu humano. En la Mitología aparece personificado con los nombres de Moira, / Parca; Ananké / Necesidad, Tyché / Fortuna. Se lo representa ciego porque tenía todo el poder e ignoraba todas las leyes y el ejercicio de su poder. No le podían resistir ni el cielo, ni la tierra, ni los dioses ni los hombres. A su poder absoluto se unía su inmutabilidad, porque lo único que escapaba a su potencia era el cambiar sus propios decretos. Lo que se ha dicho se realizará inexorablemente. Es la fatalidad. No surge de la evolución natural de las cosas. Ninguna ley puede explicar su determinación. El domina la naturaleza por los mismo que está sobre los dioses y sobre los hombres. Es una fuerza irresistible, ciega y trascendente<sup>60</sup>.

En este estado poético hay una idea arcaica sobre el Hado que vamos a exponer aunque sea brevemente, basados en Homero sobre todo. Los dioses no pueden nada contra el Destino que ante todo les pone el desafío de la muer-

56 Varr., *L.L.*, 7, 36; Ser., *ad Aen.*, 8, 314.

57 Ser., *ad Aen.*, 10, 628; Isidor., *Orig.*, 8, 11, 90.

58 Varr. en Gell., 3, 18; Tertul., *De Anim.*, 36.,

59 Ovid., *Met.*, 15, 808-15; Martial., 10, 44, 6.

60 *Non enim solum ipsa Fortuna caeca est, sed eos etiam plerumque efficit caecos, quos complexa est* (Cic., *Amic.*, 54); *Quis hoc uestrum non uidet quod Fortuna ipsa quae dicitur caeca uidit?* (*Phil.*, 13, 10).

te ante cuya realidad se estrella la omnipotencia divina. Ningún dios puede devolver la vida a uno que está muerto. No hay potencia divina que pueda realizarse sobre las sombras, ni sobre el pasado; como tampoco puede la divinidad proteger a los vivos de la muerte predestinada que les amenaza. «La madre divina no puede salvar al héroe divino, cuando él cae en las puertas Esceas cumpliendo su hado» Así resume muy justamente Schiller el pensamiento griego<sup>61</sup>. Y Atenea misma dice en la Odisea: «Ni los dioses pueden desviar la muerte del hombre amado, cuando la Moira malvada de la muerte lo aterriza»<sup>62</sup>. Y Tetis no ruega a Zeus por su hijo destinado a la muerte temprana, sino por su honor, que espera que su señor le garantice con un gesto afirmativo de su cabeza<sup>63</sup>. Rogarle que prolongara su vida no le venía a las mientes ni a ella, ni al gran dios que no tiene poder de escuchar tal deso. Cuando Héctor se ciñe la coraza de Aquiles, Zeus lo compadece porque no sabe cuán cerca está de la muerte<sup>64</sup>, pero quiere concederle la última gloria y aquel gran honor a su valentía. El mismo Apolo que había asistido constantemente a Héctor, lo abandona en el momento en que la balanza del destino indica que tiene que morir<sup>65</sup>.

El oráculo de Delfos había emitido ya la sentencia a los enviados de Creso<sup>66</sup>, recogida luego por la literatura<sup>67</sup>, que de frente a las decisiones del Hado y de la Necesidad falla incluso el poder de los dioses. Impotencia y sujeción que ellos mismos reconocen<sup>68</sup>.

Es propio de los dioses ayudar, dar, iluminar. A veces puede parecer que el hado ofrece al hombre un bien positivo, pero en el conjunto de su obrar no cabe duda que su influjo no es positivo sino negativo. En la muerte culmina el sentido del destino, y en la necesidad de la muerte se funda la idea de una Moira. Cuando los dioses se identifican con la plenitud de la vida, la muerte tiene que

61 En Walter F. Otto, *Gli dei della Grecia* (Firenze 1944) p. 329.

62 Homer., *Od.*, 3, 236 ss.

63 Hom., *Iliad.*, 1, 505 ss.

64 Hom., *Iliad.*, 17, 198 ss.

65 Hom., *Iliad.*, 22, 213.

66 Herodot., 1, 91.

67 Plat., *Leyes*, 5, p. 741 A.

68 Esquilo, *Promet.*, 515 ss.; Hom., *Iliad.*, 15, 117; Hesiod., *Teog.*, 220.

estar separada de la divinidad por un abismo. El viviente ve la muerte como algo absolutamente extraño y no puede persuadirse de que ella éntre en la esencia de la plenitud de la vida. Por tanto entre los poderes sobre la vida y las leyes de la muerte hay un abismo. Pero aún en esto tienen los dioses la ventaja sobre los hombres de que conocen lo que ha decretado la Moira, y por eso los vemos muchas veces lamentarse de la muerte de los humanos y aceptando de mala gana los decretos fatales.

Y ya desde ahora se plantea el problema del hado con toda su crudeza: Las cosas han de suceder así, pero el hombre se lanza libremente a ellas, y es el hombre en definitiva quien les da la realidad eternamente decretada. Los dioses prevén el destino y quieren proteger a los hombres de las decisiones desgraciadas dándoles el conocimiento del encadenamiento de las necesidades. Pero el hombre es quien elige y sigue el camino que lo lleva al precipicio y es él mismo quien se lanza a la ruina. Así piensa Homero que al principio de la Odisea pone en boca de Zeus estas palabras a propósito del destino de Egisto: «¡O dioses! ¡De qué modo culpan los mortales a los númenes! Dicen que las cosas malas les vienen de nosotros, y son ellos quienes se atraen con sus locuras infortunios no decretados por el destino. Así ocurrió con Egisto, que, oponiéndose a la voluntad del hado, casó con la mujer legítima del Atrida, y mató a éste cuando tornaba a su patria, no obstante que supo la terrible muerte que padecería luego. Nosotros mismos le habíamos enviado a Hermes, el vigilante Argifontes, con el fin de advertirle que no matase a aquél, ni pretendiera a su esposa; pues Orestes Atrida tenía que tomar venganza no bien llegara a la juventud y sintiese el deseo de volver a su tierra. Así se lo declaró Hermes; mas no logró persuadirlo, con ser tan excelente el consejo, y ahora Egisto lo ha pagado todo junto»<sup>69</sup>.

En la existencia humana no todo nos viene impuesto por la necesidad, hay también acontecimientos que podían ser evitados, usando el juicio de la experiencia natural. Son necesarios y fatales apenas ha puesto el hombre su acción preñada de consecuencias. Pero el conocimiento puede im-

69 Hom., *Od.*, 1, 32-43.

pedir que ponga esas acciones, y ese conocimiento, según Homero, nos viene de los dioses. Cuando el hombre siente un buen pensamiento es señal de que un dios ha venido a su encuentro y ese buen pensamiento es la palabra que el dios le dirige. Así Hermes se le aparece a Egisto y le advierte el desastre que comporta su mala acción. El que luego la realice, indica su culpabilidad. Cuando el mito va perdiendo fuerza, no hay dios que avise al hombre de las consecuencias de una acción, pero la razón y la experiencia pueden predecirle los peligros. Solón piensa lo mismo que Homero <sup>70</sup>.

Hemos visto que los dioses respetan conscientemente la Moira, aun cuando sangre su corazón. Pero su modo de hablar no es tal que manifieste que los dioses tengan que plegarse ante una autoridad superior, o en caso de oponérsele deban temer un castigo. Una cosa aparece clara en su relación con la Moira: que los dioses la conocen y que deben obrar según ese conocimiento. En lugar, pues, de la creencia prehomérica en las potencias personales del destino, entra ahora la idea de un orden y de un «destino» irrevocable que vienen dados y están frente a los dioses. Es como una ley puesta sobre la vida y que fija y reparte a cada cual la suerte, es decir, venir a menos y morir. Si los dioses la quebrantan se seguirá un desorden general. Pero bajo este destino ya no se halla un vínculo fatalístico de todos los acontecimientos. La «destinación» conviene a la muerte y a alguna gran calamidad. De esta forma en Homero el Hado significa lo *negativo* en el reino de la vida; mientras la divinidad representa lo *positivo*. Y como el hado no tiene por sí poder alguno, son los mismos dioses los que cumplen la voluntad de la Moira.

Hemos hablado también de la participación personal del hombre en los destinos del Hado contra los que ni Júpiter puede nada; Homero no ha explicado esa libertad. Quizás podamos deducirla del desarrollo de la muerte de Héctor <sup>71</sup>:

70 En una famosa elegía habla así Solón a sus conciudadanos: «Si incurris en algún mal por vuestra locura, no echéis la culpa a los dioses, porque os lo habéis causado vosotros mismos» (8, 1 ss., en Dielh). Para Solón la desventura es siempre evitable cuando los hombres han tenido la posibilidad de conocerla. Cf. W. Jaeger, 'Stiz. Ber.', *Berl. Akad.* (1926) p. 6.

71 Hom., *Iliad.*, 22, 182 ss.

Zeus después de haber deplorado el destino fatal de Héctor, ha reunido un consejo de dioses para ver de poder salvarlo. «¿O deberemos dejarlo caer, noble como es, por mano del Pélida Aquiles?». Sienta esa alternativa. Pero Atenea le hace una advertencia y Zeus toma una actitud negativa: «Hazlo como quieras y no tardes», le dice a su hija, quien desciende al momento del Olimpo al campo de batalla. Apenas Zeus da la señal en la balanza de la voluntad del destino, Apolo abandona a su protegido Héctor y Atenea se apresta a defender a Aquiles<sup>72</sup>. Y lo ayuda engañando a Héctor, toma el fingido aspecto de un escudero o compañero de armas, y anima a Héctor a aceptar el duelo con Aquiles. Héctor se arma gozoso creyendo que tendría junto a sí un fiel compañero. Pero cuando lo necesita, éste ha desaparecido. Atenea lo ha puesto directamente en manos de su poderoso adversario. Héctor advierte que ha llegado su fin, y no tiene ya otra preocupación que caer con honra, de ello le convence la misma Atenea que en el momento decisivo le declara toda la verdad: «el velocísimo Aquiles está preparado para perseguirte y superarte». Y de esto no cabe duda una vez que Apolo ha abandonado a Héctor<sup>73</sup>. Atenea representa el destino. En todo su proceder va hacia el desenlace fatal. Cuando Héctor emprende el camino hay un momento de esperanza, pero es precisamente para lanzarlo con más fuerza a la muerte. Atenea personificada es el fatal destino para Héctor, al paso que es buena fortuna para Aquiles. A Héctor todo le va mal por arte demoniaco, incluso los buenos principios se le tornan en contra; para Aquiles todo es fortuna. Lo divino ha sido tocado por el destino y ha confundido la mente de Héctor. Por eso el asentimiento y la aceptación de la lucha por parte de Héctor es sólo aparentemente libre, puesto que aunque su voluntad no fue violentada, su inteligencia fue confundida y cegada por la fatalidad manifiesta en los consejos de una diosa.

De una forma muy parecida concibe Cicerón atuando a la Moira en la guerra entre César y Pompeyo. Tuberón el acusador de Ligario llamaba *scelus* al hecho de que Q. Ligario hubiera pertenecido al ejército de Pompeyo: «Tu-

72 *Id., ib.*, 213 s.

73 *Id., ib.*, 202 s.



berón, ¿tú llamas a eso crimen? ¿Por qué? Puesto que aquella causa nunca fue calificada con tal nombre. Unos lo llaman error, otro temor, los que lo califican con más severidad le dan los nombres de esperanza, de ambición, de odio, de pertinacia, los más exagerados lo llaman temeridad; crimen nadie lo había llamado hasta ti. Si se busca el nombre propio y exacto a nuestra desgracia, yo diría que una fatal calamidad cayó sobre nuestras mentes sorprendidas de forma que nadie debe admirarse de que los consejos humanos hayan sido superados por una urgencia divina»<sup>74</sup>. Idea que completa después Cicerón cuando hace un paralelo entre los caudillos y las causas de la guerra: «Al principio la dignidad era casi igual... la causa dudosa porque en ambas partes había algo que podía aceptarse, ahora hay que considerar como superior la parte que los dioses favorecieron»<sup>75</sup>.

La fortuna es ciega y deja también ciegos y confundidos a los que toca<sup>76</sup>.

Este concepto del Hado como fuerza irresistible, ciega y trascendente, popular y poético surge de la incapacidad del hombre pagano de conseguir su destino y constatar la trama de los acontecimientos que conducen su existencia. La acción de una fuerza extraña y superior que siente que lo domina y no llega a comprender. «¿Qué es el Hado sino lo que sucede y no tiene causas?»<sup>77</sup>. A la *Sapientia*, que es dios, a veces la llaman «necesidad», «fatalidad», a veces «Fortuna», «porque produce muchas cosas que nos resultan imprevistas e inopinadas y por la oscuridad y desconocimiento de las causas»<sup>78</sup>. Esta ignorancia de las causas hace que nos sorprendan los efectos y que con frecuencia sucedan las cosas como menos habríamos pensado, de ahí el llamar a la Fortuna caprichosa, falsa, inconstante<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> Cic., *Pro Lig.*, 17.

<sup>75</sup> *Pro Lig.*, 19.

<sup>76</sup> *Amic.*, 54.

<sup>77</sup> Quintil., *Declam.*, 4, 18.

<sup>78</sup> Cic., *Acad.*, 1, 29.

<sup>79</sup> *Pro Sulla*, 91: *O falsam spem, o uolucrum fortunam, o caecam cupiditatem, o praeposteram gratulationem!* *Pro Mil.*, 69: *Vides, quam sit uaria uitae commutabilisque ratio, quam uaga uolubilisque fortuna, quantae infidelitates in amicis*, cf. *In Pis.*, 3, la fortuna es tan caprichosa que a veces saca cónsules tan indignos como Pisón.

Los filósofos intentaron comprender esta fuerza y la dotaron enseguida de un carácter menos violento y más humano, que el que le atribuyen los poetas. Buscarán en la idea de Dios o en la naturaleza de las cosas una explicación a esta fuerza misteriosa y la definición del Hado cambiará según se dé mayor intervención en ella a la providencia divina o a las exigencias de la naturaleza. Espíritu y materia, sabiduría superior y prudencia humana serán los elementos con que se forme el concepto del Hado.

Pitágoras y su escuela buscan en el *número* y en la *armonía* la explicación de todas las cosas e identifican el Destino con las leyes del número y de la armonía, y le dan el nombre de *la medida* de todas las cosas, la *necesidad* que envuelve todos los seres, la *razón* que las penetra en su esencia.

En Platón la idea del *bien* domina la noción del Destino. El Bien es el principio de todas las cosas: Dios y las «ideas» van paralelamente. Dios crea todas las cosas y las gobierna, pero conforme a la ley ineludible del Bien del que no puede separarse. El Destino es una fuerza dominante, pero buena y suave. La creación se explica por el Bien que se impone a Dios: «Dios es bueno y en cuanto bueno no nace de él ninguna clase de envidia, ha querido que todas las cosas naciesen lo más semejantes a él que fuera posible. Hay plena razón para admitir esta opinión de boca de los sabios, a saber, que ese dicho es el principio esencial del Devenir y del cosmos»<sup>80</sup>. El amor lo relaciona todo hacia la buena marcha del mundo y en interés del universo: «Y así, siendo tú, desgraciado, una simple parte o unidad en este todo, tu papel es el tender siempre y siempre mirar al conjunto, por muy pequeña que sea esta unidad tuya; lo que ocurre es que tú no tienes conciencia, en todo este drama, de que nada se hace sino en orden a este fin, el de asegurar a la vida del universo la permanencia y la dicha, y que nada se hace para ti, antes tú mismo te haces en orden del universo... Tu, en cambio, murmuras porque desconoces cuál es el medio por el que te ocurre realizar

80 Plat., *Tim.*, 29-30.

a la vez el mayor bien del conjunto y el tuyo, en la medida en que el común devenir lo permite»<sup>81</sup>.

De esta forma el mundo marcha sin cesar hacia el Bien por los caminos del porvenir universal; las leyes de ese caminar, en que el individuo está subordinado al Todo, son la ejecución del Destino, oráculo de bondad y de amor. Lo único que no encuentra su puesto en este conjunto es el mal. Pero el mal es necesario: «Sin embargo, Teodoro, es imposible acabar con los males. Siempre, necesariamente habrá algo contrario al bien; algo, que con todo, no sentará sus reales en la morada de los dioses, sino que rondará de modo irremisible la naturaleza mortal y el lugar donde ella habita.»<sup>82</sup>

Los estoicos presentan el Destino como una *causalidad necesaria* y un duro *determinismo*. Según ellos el universo está sometido a la ley del Destino. Es un encadenamiento fatal y necesario que liga los efectos a las causas. Puesta la causa el efecto sigue infaliblemente, y a su vez se convierte en causa necesaria del efecto subsiguiente. Un efecto está ligado no sólo a la causa que inmediatamente le precede, sino a toda la serie de causas ensartadas de las que él lleva la impronta y es la síntesis. Y esto no sólo en un sentido longitudinal, sino también extensivo, por cierta unión con los otros seres del universo, que ellos llaman «simpatía». El mundo sigue, pues, un camino inevitable y recorre todas las posibilidades. Cuando las haya terminado el mundo se acabará. De aquí se sigue la existencia de la adivinación. Si las causas son completamente libres, el conocimiento de los resultados no es previsible más que a los dioses; pero si las causas son necesarias los hombres pueden llegar a su conocimiento<sup>83</sup>. Por eso el ruego a los dioses es algo inútil cuando se trata de los *fata maiora*, que no dependen de la voluntad divina; pero es útil con respecto a los *fata minora* que pueden conjurarse con los ruegos a la protección divina. «Los estoicos se complacen en la admiración de este insuperable poder del Destino que, dirigiendo lo que cede, y encadenando lo que se resiste, guía

81 Plat., *Las Leyes*, 10, 903.

82 Plat., *Teet.*, 176.

83 *De Div.*, 1, 5-6.

el mundo a través del tiempo y conduce todos los seres hacia un término común. Es —dicen— la *ley común* que, cumplida siempre, de grado o a la fuerza, hace del mundo una ciudad bien ordenada. Es el principio dirigente de este vasto universo, que gobierna y dirige todas las cosas. Es la *razón* que disponiéndolo todo con orden y mesura establece la simetría, llenando de hermosura y de perfección el mundo entero. Es la *providencia* que vela por la conservación de todos los seres, subordinando unos a otros y sometiénolos todos a sí misma. Es el principio de actividad universal; el alma del universo»<sup>84</sup>.

El principio, que no hay nada sin causa, lleva a los estoicos a un tipo de determinismo universal, porque las causas separadas, causante cada una de ellas en su tiempo y ocasión debida de su efecto, los sustituyen por un encadenamiento de causas dispuesto de tal forma que todo lo que sucede en el mundo es efecto de la causa anterior y causa a su vez del efecto subsiguiente, con lo cual se llega gradualmente a unir todos los hechos a través de los tiempos. Pero además de esta trabazón longitudinal ponen entre todos los seres del universo una especie de unión llamada «simpatía» que los une y relaciona entre sí de forma que nada queda aislado o limitado a sus consecuencias, sino que todo interesa al conjunto del mundo. Esta noción concebida no sólo como un principio físico, sino también como una creencia, y como razón en virtud de la aplicación del principio de contradicción, es lo que llaman los estoicos *Fatum*.

Y con admitir y todo esta determinación piensan que puede salvarse el libre albedrío, puesto que siempre queda algo dependiente de nuestra voluntad, lo que Aristóteles llama el τὸ ἐφ' ἡμῖν. Esta cuestión se la pusieron ya los epicúreos ante el caer necesario de los átomos e intentar salvaguardar de la fatalidad del hado la libre voluntad humana, aunque no llegan a explicarla de ninguna forma<sup>85</sup>.

84 Ogereau, *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, cap. 3 (Paris 1885).

85 Cf. Lucr., 2, 251-62:

*Denique si semper motus conectitur omnis  
et uetere exoritur rursus nouus ordine certo  
nec declinando faciunt primordia motus  
principium quoddam, quod fati foedera rumpat,*

Igualmente Crisipo trata de salvar la libertad no al lado o fuera del destino, sino dentro de su ámbito, desde la voluntad, como experiencia de la personalidad y reacción del individuo que tiene también su intervención. Según Crisipo nuestras acciones no son el resultado de una serie de causas que se vayan sucediendo irremisiblemente de una forma necesaria, sino el efecto de una serie de causas sucesivas pero con la intervención de nuestra voluntad y de nuestra razón. De esta forma le parecía salvar el fatalismo de la escuela y la libertad humana exigida por la conciencia universal. «Aunque todas las cosas —dice Crisipo— procedan del hado, unidas y conexas por una razón necesaria y principal, con todo, los ingenios mismos de nuestras almas aparecen sujetos de tal forma al hado que conservan sus propiedades y cualidades. Pues si nuestros ingenios están formados naturalmente por una constitución saludable y útil, toda aquella fuerza que les viene por el hado desde fuera la transmiten inofensiva y delicadamente. Pero si nuestros ingenios son ásperos, romos y rudos, desprovistos del apoyo de las buenas artes, aunque se vean urgidos por un pequeño e insignificante impulso de un daño fatal, por su propia malicia y por un ímpetu voluntario caen en los delitos acostumbrados y en el error. Y esto sucede así porque lo hace la natural y necesaria consecuencia de las causas, que se llama hado. Es pues fatal y consecuente por la misma forma de las cosas que los malos ingenios no estén libres de pecados y de errores»<sup>86</sup>.

Ni siquiera después de esta explicación es fácil imaginar qué entendía Crisipo por libertad humana cuando se contentaba con esa sombra vacía de realidad, consistente tan sólo en una resignación voluntaria a los decretos del destino que no puede impedir. Su doctrina, por ende, expuesta entre dos extremos irreducibles fue el blanco apetecido de

*ex infinito ne causam causa sequatur,  
libera per terras unde haec animantibus exstat,  
unde est haec, inquam, fati auolsa facultas,  
per quam progredimur quo ducit quemque uoluptas,  
declinamus item motus nec tempore certo  
nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens?  
Nam dubio procul his rebus sua quique uoluntas  
principium dat et hinc motus per membra rigantur.*

<sup>86</sup> Gell., 7, 2, 6-10.

la dialéctica inexorable de Carnéades. Colocando al hombre en la dependencia del universo, ha fijado un principio de importancia histórica trascendental, puesto que pasa a ser un fundamento de nuestra concepción científica del mundo<sup>87</sup>, y la forma de plantear el problema del hado manifiesta una profundidad que la crítica académica no consideró, pero al que es preciso hacer justicia.

Cicerón se hace eco en este tratado *De Fato* de la crítica que Carnéades hace de las enseñanzas de Crisipo, por tanto no podemos esperar de él una exposición metódica de las cuestiones positivas sobre el Destino. Si Cicerón hubiera seguido el plan preconcebido habríamos contado con un primer libro en que la doctrina estoica hubiera expuesto y defendido didácticamente las cuestiones positivas sobre el hado; y el libro segundo las hubiera ido rebatiendo una por una. Ahora el pensamiento de Crisipo hemos de ir deduciéndolo a través de las críticas que le presentan.

Por otra parte el estado fragmentario del tratadito incrementa nuestras dificultades para seguir con certidumbre la exposición de la materia. Debido a las lagunas que descuartizan nuestro texto no tenemos la seguridad de poder estudiar el problema más que fragmentariamente<sup>88</sup>. Por ejemplo la laguna que hay después del 2,4 nos priva de la mitad o cuando menos de una tercera parte de la obra<sup>89</sup>.

En general los estudios que se han hecho sobre el *De Fato* de Cicerón son enteramente negativos. Para unos este tratado sería un cúmulo de inconsecuencias, de repeticiones, de digresiones sobre una cuestión ya difícil y embro-

87 La unidad de la ley de la naturaleza, cf. Bréhier, *Chrysippe* (Paris 1910) p. 176.

88 Sobre la composición del libro *De Fato* de Cicerón pueden verse: Thiaucourt, *Essai sur les traités philosophiques de Cic.* (1885) p. 278 ss.; M. Meinecke, 'De fontibus quos Cic. in libello de Fato secutus esse uideatur', *Progr. Marienwerder* (1887); Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa* (Berlin 1892) p. 155 ss.; Lörcher, 'De compositione et fonte libri Cic. qui est de Fato', *Diss. philol. Halenses*, 17 (1907) p. 337 ss.

89 Los principales lugares mutilados son: 1º pérdida del primer folio de un arquetipo desconocido, donde se indicaba la división de la obra; 2º laguna después de 2, 4. No es fácil calcular esta pérdida; pero los editores suponen que desaparecieron aquí muchos folios. Unos hablan de la mitad de la obra, y los más parcos, de una tercera parte. 3º Laguna muy breve después de 15, 35, o quizás simple corrupción del pasaje. 4º Caída de algunas líneas de 19, 45. 5º Por fin falta todo el final de la obra después del 20, 48, seguramente toda la peroración.

llada por sí misma. Cicerón no vendría a aportar más que confusión y oscuridad<sup>90</sup>. Imaginan estos críticos que en los autores griegos aparecía la cuestión expuesta con una claridad meridiana, de donde el lector salía perfectamente ilustrado y adoctrinado de tal forma que no le quedaba ni la más ligera sombra en la doctrina del hado. Cicerón, que tuvo ante sus ojos estos diáfanos tratados, no los entendió y los tergiversó y confundió miserablemente<sup>91</sup>. Pero resulta curioso el apriorismo y la injusticia de estos críticos cuando no saben nada de tales supuestos originales y han de inventarse incluso los títulos y los autores de tales apodícticos tratados. Mientras no presenten las supuestas fuentes no pueden prejuzgar de la infidelidad con respecto a ellas de su siempre odiado Cicerón.

Es cierto que M. Tulio, por las razones indicadas, no pudo dar la última mano a la obra que en algunos pasajes presenta un carácter marcadamente oratorio, con algunas repeticiones fácilmente corregibles o algunas observaciones pueriles<sup>92</sup>, pero estas minucias no atañen al fondo de la argumentación.

¿Puede esta concepción del Destino compaginarse con el libre albedrío del hombre? La libertad es el desvinculamiento de la situación que psicológicamente limita la libre iniciativa y deja insatisfecho al hombre. Pero la situación es siempre un límite contingente, que obra desde fuera y por tanto no limita la libertad, que permanece intacta en su luminosidad ontológica<sup>93</sup>. En el campo ético —metafísico vuelve la definición que dieron los griegos sobre la libertad frente a una necesidad ineludible, a una determinación física, que es una especie de hado. El contraste entre la libertad humana y el hado es el problema central del mundo griego, que se llena de un contenido religioso que sobrepasa el nivel de la libertad considerada en su plano histórico, político, social y se traduce en expresión poética en la tragedia<sup>94</sup>. En este punto los griegos se sitúan o bien de parte

90 Cf. C. R. Pohlenz, en *Berl. Philol. Wochenschrift*, 30 (1910) p. 327 s. Cf. supra la nota 88.

92 Cf. por ejemplo: *O licentiam iocularem!* (8, 15), y la diatriba final contra Epicuro, 20, 46.

93 M. F. Sciacca, *La libertà e il tempo* (Milano 1965) p. 22 ss.

94 V. Guazzoni Foà, *La libertà nel mondo greco* (Genova 1972) pp. 17-18.

de un hado que estructuralmente domina al universo y por tanto al hombre, o de un hado que no obra más que desde fuera, para salvar la libertad humana. En este caso la voluntad se conforma al orden cósmico, pero conserva la superioridad sobre el hado, en cuanto está investida de racionalidad, y el hado es totalmente ciego. La concesión de la libertad de palabra y de pensamiento, tal como vemos en Demócrito, debía encuadrarse en una actitud contra la *tiche*, el caso, la suerte. Demócrito no duda en afirmar: «Son los hombres los que fabrican el espectro de la fortuna, como una excusa de su falta de voluntad... las más de las veces en la vida es la visión del hombre inteligente quien sabe dirigir las cosas»<sup>95</sup>. Por tanto la misteriosa fuerza de la *tiche*, contra la que el mismo Júpiter y todo el Olimpo entero se manifiesta impotente, según dicen los líricos, en el pensamiento de Demócrito queda reducida a una larva.

La omnipotencia de Dios queda definida por primera vez en Jenófanes<sup>96</sup>. «Dios sin fatiga —dice Jenófanes—, con solo su pensamiento lo domina todo», y es precisamente esta omnipotencia lo que da el máximo prestigio a la divinidad, y la prerrogativa por la que se siente enteramente libre. La omnipotencia es la libertad absoluta y la libertad absoluta es pura espiritualidad.

Esta omnipotencia de Dios, lejos de subyugar y esclavizar a los hombres, es el fundamento de la libertad humana, porque precisamente una omnipotencia absoluta en Dios puede crear una naturaleza libre, y por tanto independiente en su orden. La omnipotencia divina, puede darlo todo sin perder nada de su poder, o lo que es lo mismo en nuestro caso, puede hacer libres a los hombres sin disminuirse. Dice Jenófanes: «Los dioses no revelan todo a los hombres, pero éstos, buscando, con el tiempo pueden descubrir siempre algo mejor»<sup>97</sup>. La divinidad no lo ha revelado todo a los hombres, pero los ha puesto en el camino de que pueden encontrar lo que les resulte mejor. Por tanto la omnipotencia y la libertad de Dios no limitan ni obstaculizan la libre actividad del hombre. El espíritu humano, según Jenófa-

<sup>95</sup> Democr., frg. 119.

<sup>96</sup> Cf. G. Calogero, 'La prima definizione dell'onnipotenza di Dio', en *Studi di filosofia greca* (Bari 1950) p. 36.

<sup>97</sup> Jenof., frg. 18.



nes, se desenvuelve en la libre investigación espiritual, o lo que es lo mismo, el hombre queda libre para buscar lo que es mejor, y esta libertad es esencial en la constitución humana.

También Demócrito habla sobre las relaciones entre la omnipotencia de Dios y la libertad del hombre: «Los dioses dan a los hombres ahora y siempre todos los bienes, fuera de todo lo que es malo, inútil y perjudicial. Esto nunca lo dan los dioses a los hombres, son los mismos hombres los que caen en ello por ceguera de la mente y falta de sentido»<sup>98</sup>. La diferencia entre ambos filósofos radica en las siguientes concepciones: Según Jenófanes los hombres buscan y pueden encontrar lo mejor y disfrutar de ello, Demócrito dice que los dioses dan a los hombres todo lo bueno, pero éstos por su estupidez no saben disfrutar de ello. Por tanto la concepción de la humanidad de Jenófanes es optimista, la de Demócrito, pesimista. Pero coinciden en decir que la libertad de elección está implícita en la humanidad, los hombres pueden elegir entre el bien y el mal, aunque según Jenófanes el hombre está inclinado hacia el bien, y según Demócrito, hacia el mal. Jenófanes tiene confianza en el perfeccionamiento, incluso espiritual del hombre, Demócrito no. Esta libertad afecta ante todo a la facultad de pensar la verdad, como expone Siacca: «El objeto del pensamiento, conforme a su esencia, es la verdad; por consiguiente la libertad de pensamiento significa libertad de pensamiento frente a la verdad... y quien piensa la verdad piensa conforme a la naturaleza del pensamiento, y por tanto en plena libertad de pensamiento, según los principios que iluminan la razón. Pero la verdad es más del pensamiento que la piensa y para quien piensa el pensamiento en cuanto no hay pensamiento sin su objeto. Y más del pensamiento porque éste no la crea. La verdad es primeramente y ante todo del pensamiento y en él están las verdades que la mente puede conocer porque está la verdad que reside en toda cosa verdadera...; semejantemente la voluntad es libre del mal, es decir, es un querer conforme al bien. Pero el bien sobrepasa la voluntad y la trasciende;

98 Democr. frag. 175.

por consiguiente la voluntad es libre cuando es libre de obedecer al bien, como el pensamiento es libre, cuando es libre de obedecer a la verdad»<sup>99</sup>.

Es la gran preocupación que Cicerón expresa en el *De Fato*. M. Tulio prefiere salvar la libertad humana, comprometiendo incluso la presciencia y la providencia divina<sup>100</sup> y negando la adivinación, que admitir el encadenamiento fatal de las causas, por considerarlo inconciliable con la libertad humana. Dice San Agustín: «Cicerón quiere refutar a los estoicos y piensa que la única manera de hacerlo es negar la adivinación, y niega hasta el conocimiento del porvenir. Niega que Dios ni el hombre puedan conocer el futuro, pero esto es insostenible»<sup>101</sup>. No cabe duda que San Agustín hace aquí demasiados aspavientos para rasgarse las vestiduras ante la disyuntiva ciceroniana: o libres o el fatalismo: «Mas cualquiera que sea el modo de ser de los laberínticos debates y disputas de los filósofos, nosotros, convencidos de que existe un Dios sumo y verdadero, defendemos también que tiene una potestad y una voluntad y una presciencia soberana. Y no tenemos que hacer por eso sin voluntad lo que voluntariamente hacemos, porque presabe El, cuya presciencia no puede engañarse, lo que hemos de hacer. Este temor llevó a Cicerón a impugnar la presciencia, y a los estoicos, a no tener que decir que todo sucede por necesidad, aun cuando defendieran que todo sucede por el hado»<sup>102</sup>. San Agustín repite hasta la saciedad en estos capítulos 9 y 10 su fe en la libertad humana y en la presciencia divina, pero no las armoniza. El problema pasará a la Escolástica, se debatirá duramente, exa-

<sup>99</sup> M. F. Sciacca, *Filosofía e Metafísica*, 2 ed. (Milano 1962) p. 256 s.

<sup>100</sup> Cf. *Fat.*, 32-33.

<sup>101</sup> Agust., *Ciu. Dei*, 5, cap. 1-10; cf. Chollet, 'Destin', en *Diction. de Théolog. Cathol.*, de A. Vacant - E. Mangenot, VII, cols. 631-38. Esta posición no es sólo de Cicerón, sino que ya la sostenía Carnéades, *Fat.*, 32-33. Idea que recoge Gell., 7, 2, 4-5, después de exponer la definición de Crisipo, εἰμαρμένῃ *aliarum autem opinionum disciplinarumque auctores huic definitioni ita obstrepunt: "Si Chrysippus" inquit "fato putat omnia moueri et regi nec declinari transcendique posse agmina fati et uolumina, peccata quoque hominum et delicta non suscensenda neque inducenda sunt ipsis voluntatibus eorum, sed necessitati cuidam et instantiae quae oritur ex fato", omnium quae sunt rerum domina et arbitra, per quam necesse sit fieri, quicquid futurum est; et propterea nocentium poenas legibus inique constitutas, si homines ad maleficia non sponte ueniunt, sed fato trahuntur.*

<sup>102</sup> Agust., *Ciu. Dei*, 5, 9, 1.

cervará los ánimos de las escuelas y no se resolverá a satisfacción. No es tampoco justo el de Hipona cuando dice dos veces en el capítulo noveno que Cicerón niega la existencia de Dios, por boca de Cota, y le aplica la sentencia del Salmo: «Dijo el necio en su corazón: no hay Dios»<sup>103</sup>. Cota confiesa la existencia de Dios, como dice claramente, lo que niega es que se la haya demostrado su contrincante el filósofo estoico.

Cicerón estaba plenamente persuadido de que admitiendo el fatalismo estoico la vida moral desaparecía totalmente de la humanidad: no quedaba lugar ni para las leyes, ni para la represión penal, ni tenía sentido alguno la virtud ni el vicio, la alabanza o la censura, los premios o los castigos. Era inútil el esfuerzo personal, e incluso la piedad para con los dioses. El hombre deja de ser hombre para convertirse en una pieza automática del conjunto del universo; o, si se prefiere, en un elemento eternamente pasivo que se deja llevar dócilmente por el elemento eternamente activo, a quien llamamos, razón, hado o dios.

El hombre no es el centro de todas las cosas, ni puede imponer su norma sobre la naturaleza, pero en su voluntad, iluminada por la razón y protegida por las virtudes, sí. «Pues a los fuertes no solamente los ayuda la fortuna, como reza el antiguo proverbio, sino mucho más la razón que robustece la energía de la fortaleza con algunos preceptos»<sup>104</sup>; y hablando del hombre adornado de virtudes, dice: «Es necesario que la misma fortuna ceda ante la voluntad del hombre fortalecida por tantos y tan grandes gozos»<sup>105</sup>. El hombre así, provisto de razón y de voluntad, es dueño de sus actos y por ende de sus hábitos y costumbres, e incluso de su fortuna: «La misma fortuna de la que se dice que tiene el mayor poder se rinde ante la voluntad y el juicio del hombre, si es verdad que, como dice el poeta, cada cual se la configura con sus propias costumbres»<sup>106</sup>. Idea que podemos ver en Solón, quien habla así a sus conciudadanos en una elegía: «nuestra ciudad no caerá por decreto de Júpiter... los ciudadanos mismos, sin embargo,

103 *Ps.*, 13, 1.

104 *Cic.*, *Tusc.*, 2, 11.

105 *Cic.*, *Tusc.*, 5, 72.

106 *Cic.*, *Paradox.*, 34.

acabarán por arruinarla con su locura»<sup>107</sup>. Para Solón la desventura puede evitarse cuando los hombres han tenido la posibilidad de conocerla<sup>108</sup>. Y no es necesario que se aparezca un dios para ilustrar e informar a los hombres, es el mismo Solón quien los amaestra y trata de hacerlos prudentes. Así interpretan los espíritus pensantes el misterioso enredo de la libertad y de la necesidad<sup>109</sup>.

### *La simpatía.*

Después de una laguna en que debía darse la división del tratado, lo primero con lo que nos encontramos en el *De Fato* es con el problema de la *simpatía*. Posidonio había propuesto diversos ejemplos de fatalidad, de sucesos en los que parecía tener que verse los efectos de una solidaridad natural, y otros en los que parecía no haber intervenido más que el azar<sup>110</sup>. Que se desprendió una piedra de la bóveda de la caverna y cayó sobre las piernas de Icadio. Aunque Icadio no hubiera estado allí, la piedra hubiera caído lo mismo... por tanto creo que si los acontecimientos sobrevienen por casualidad sin causa determinada, sin influencia alguna del hado, las cosas sucederán lo mismo, y por tanto —pregunta Cicerón— «¿para qué acudir al hado, si prescindiendo de él, pueden explicarse todas las cosas por la naturaleza o por la casualidad?»<sup>111</sup>. En consecuencia abandona a Posidonio, y se fija en Crisipo, cuya «simpatía» entre las cosas del universo, *contagio rerum*<sup>112</sup> no niega Cicerón<sup>113</sup>, pero no admite en modo alguno que conduzca a la fatalidad.

Ciertamente, como dice Crisipo, los ambientes climáticos de las diversas regiones pueden influir en nuestros humores, e incluso en nuestro temperamentos, pero en modo alguno en nuestra voluntad y en nuestra libre determinación. Lo mismo hay que decir de las afecciones de los as-

107 Solon, 1, 2 ss., Dielh.

108 Cf. W. Jaeger, *Stiz. Ber. Berl. Akad.* (1926) p. 69 ss.

109 W. F. Otto, *Gli Dei della Grecia* (Firenze 1944) pp. 341-43.

110 *Fat.*, 5.

111 *Fat.*, 6.

112 Cf. *Nat. Deor.*, 2, 28; *Diu.*, 2, 34; 142.

113 *Diu.*, 2, 33: *Vt enim iam sit aliqua in natura rerum contagio, quam esse concedo; cf. Diu.*, 2, 92.

tros: en algunos casos pueden influir, en otros no. En una misma región, y bajo el influjo de los mismos astros hay caracteres y procederés muy diversos, que ciertamente no dependen de las mismas causas <sup>114</sup>.

De la existencia de estas causas naturales y previas no se deduce que causas semejantes determinen nuestros impulsos y voliciones. Porque si así fuera, nada podríamos hacer libremente. Confesamos que no depende de nosotros el ser ingeniosos u obtusos, débiles o fuertes; pero el que quiera deducir de esto que ni siquiera está en nuestro poder sentarnos o pasear, hablar o callar, demostraría que ignoraba lo que es deducir consecuencias. Es cierto que causas naturales nos hacen ingeniosos o romos, fuertes o débiles; pero no hay causas irresistibles que nos fuercen a pasear o sentarnos, y determinen previamente todas nuestras acciones. El filósofo Estilon, según sus amigos, era sumamente inclinado al vino y las mujeres, pero logró dominar su naturaleza de tal suerte que nadie advirtió en él ni un signo de embriaguez ni una muestra de liviandad. Lo mismo podemos decir de Sócrates, que es otro bello ejemplo de cómo la voluntad y la disciplina personal pueden corregir los instintos naturales del hombre. Cosa que no podría darse en forma alguna, si se estableciera el Hado sobre la base de la adivinación <sup>115</sup>. En el tratado *de Republica* pregunta Escipión a Lelio si siente alguna vez la pasión de la ira. Le responde Lelio que más de lo que quisiera. ¿Y permites que la ira domine tu alma? —A lo que agrega Lelio: «No, por Dios, imito entonces a Arquitas de Tarento, que al llegar a su casa de campo lo encontró todo al contrario de como lo había mandado. «Desgraciado, dijo entonces al colono, te azotaría si no estuviese encolerizado».

— Muy bien —dijo entonces Escipión—; luego Arquitas consideraba la ira, al menos la que subleva la razón, como una sedición del alma, y quería calmarla con la reflexión. Considera ahora la avaricia, la ambición, la vanidad, todas las pasiones voluptuosas, y comprenderás que en el ánimo se forma una manera de monarquía que todo lo domina

114 *Fat.*, 7-8. S. Agustín argumenta también basándose en las diferencias que se observan en dos hermanos gemelos, *Ciu. Dei*, 5, 2-7.

115 *Fat.*, 9-11.

con un solo principio, la razón —puesto que ésta es la parte más excelente del alma—, y bajo su imperio no queda lugar para las voluptuosidades, para la ira y ciegas pasiones... ¿Quieres, pues, que se establezca un reinado en el alma y que todo lo gobierne la razón?» <sup>116</sup>.

*Los percepta de la adivinación.*

La referencia a la adivinación sirve de tránsito al capítulo siguiente —el sexto— en que se critican los axiomas fundamentales o θεωρήματα que sirven de apoyo a la adivinación. Pero no hay que caer en el error de pensar como Schmekel <sup>117</sup> de que aquí se trate propiamente de la adivinación. La discusión es llevada ahora al terreno de la lógica, manifestando las consecuencias de la argumentación de Diodoro, que confunde los «posibles» con lo necesario <sup>118</sup>. De la proposición: «Si Fabio nació al aparecer la Canícula, no morirá en el mar», pueden sacarse dos proposiciones contradictorias: «Fabio nació al aparecer la canícula» y «Fabio morirá en el mar». Si la primera es verdadera la segunda es falsa. Aquí radica la discusión de Crisipo contra Diodoro, para escapar del necesarismo lógico de la escuela megárica, manteniendo su creencia en la adivinación. Crisipo no asiente a los sofismas de Diodoro, pero al admitir la adivinación cae en los mismos principios, puesto que al anunciarse la realización de una cosa necesaria, la contraria, que no será, se ha convertido en imposible <sup>119</sup>. Asegurar que es falsa la proposición «Fabio morirá en el mar», ¿significa que expresa una imposibilidad? Así piensa Diodoro, porque para él posible y necesario es lo mismo. Crisipo, en cambio, se empeña en establecer una distinción entre posible y necesario, pero no hay más que este medio de sostener que todo lo que es futuro está determinado, y por consiguiente es previsible, sin admitir por ello la necesidad. Y con todo no tiene reparo en demostrar que habien-

<sup>116</sup> Cic., *Rep.*, 1, 59-60; cf. también *Tusc.*, 4, 78, y el mismo caso en *Val. Max.*, 4, 1, extr., 1; *Lactant.*, *De Ira*, 18; *S. Ambros.*, 1, 21; *S. Jeron.*, *Ep.*, 79, 7.

<sup>117</sup> Schmekel, *Die Philosophie der Mittl. Stoa* (Berlín 1892) p. 155 ss., piensa que la refutación de la adivinación se extiende hasta 10, 20.

<sup>118</sup> *Fat.*, 11-12.

<sup>119</sup> *Fat.*, 13-14.

do admitido las relaciones precedentes: «Si Fabio nació al aparecer la canícula, no morirá en el mar», considerando como necesario que «Fabio ha nacido al comienzo de la canícula: puesto que es un hecho realizado y como tal inmutable, debe convenir en que la necesidad de la primera proposición debe traer la de la segunda, es pues necesario que «Fabio no muera en el mar» y lo contrario es imposible.

Con ello no queda a Crisipo más que un proceso irrisorio<sup>120</sup>, presentar la proposición antecedente bajo la forma negativa, como si con ello se suprimiera la necesidad: «No hay quien habiendo nacido al aparecer la canícula deba morir en el mar», lo cual conduce a la burla de que un médico, por ejemplo, no puede decir: «aquél cuyo pulso late de tal manera, tiene fiebre»; sino que tendrá que expresarse así: «a nadie late de tal forma el pulso sin que tenga fiebre». No creo que con esto agrade Crisipo a los Caldeos, ya que es más difícil seguirle en su discurso que observar el curso de los astros<sup>121</sup>.

*La tesis de Diodoro sobre los posibles.*

Pero volvamos a la tesis de Diodoro sobre los «posibles», para tratar de examinarla. Dice Diodoro que «solamente es posible lo verdadero o en el presente o en el futuro»<sup>122</sup>, por tanto lo que no ha sucedido, ni sucederá es imposible, lo cual lleva a la necesidad universal, porque «supone que no puede cambiarse lo que ha de ser, como no puede cambiarse lo que ha sido». Por tanto lo por venir es tan real como lo pasado, y esto se extiende no sólo a los efectos resultantes del orden eterno de las cosas, como por ejemplo, «Escipión morirá», sino también a los sucesos que parecen independientes con respecto a ese orden, como sería aña-

<sup>120</sup> *Fat.*, 15-16.

<sup>121</sup> *Fat.*, 15-16. La discusión versa sobre el valor de las proposiciones hipotéticas. Crisipo niega que en una condicional legítima, es decir, en la que no puede negarse el consiguiente sin contradecir el antecedente (como en este caso), la necesidad del antecedente comporta forzosamente la del consiguiente, lo que es lógicamente insostenible. No hay que decir que la argumentación de Diodoro está llena de sofismas porque confunde sistemáticamente lo lógico y lo real. Pero hay que notar que Crisipo confunde lo mismo que los megáricos y se esfuerza en combatirlos en su mismo terreno, recurriendo a veces a sofismas inadmisibles.

<sup>122</sup> *Plut.*, *Contrad. Stoic.*, 46 = Armin, S.V.F., 2, 202.

diendo: «y morirá esta misma noche, en su alcoba, de muerte violenta» <sup>123</sup>.

Este es el problema que debe debatirse.

### *Solución de Epicuro.*

Epicuro trata de evadirse de esta consecuencia lógica, refugiándose en el *clinamen* de los átomos, que lo llevan a dos dificultades no solucionadas: «la primera, la de suponer hechos sin causa, lo cual es contrario al principio de que nada se hace de la nada, defendido por él mismo y por todos los físicos; y la segunda, admitir que dos átomos llevados al vacío uno sigue la línea recta, y el otro se separa de ella por sí mismo» <sup>124</sup>, lo cual es imposible, porque no hay causa para ello <sup>125</sup>; pero Epicuro prefirió exponerse a esta ilogicidad antes que negar la libertad, como su maestro Demócrito, que todo lo sometió a la necesidad <sup>126</sup>.

### *Crisipo y la causalidad.*

En conclusión: «los que admiten una serie de causas eternamente enlazadas, despojan al hombre de su voluntad libre y lo sujetan a la necesidad del Hado» <sup>127</sup>, que es lo que sucedió a Crisipo <sup>128</sup>. Estamos, pues, ante las dos soluciones extremas del problema en que nos movemos.

Crisipo por defender el principio de contradicción, cae en la fatalidad, o en la necesidad. Epicuro, queriendo escapar de las consecuencias de ese principio, suprime radicalmente la causalidad. De que toda proposición es verdadera o falsa, cree Crisipo que puede deducir que no hay nada sin causa, porque un suceso futuro que no tuviera causa no quedaría determinado, y por consiguiente una proposición concerniente al futuro, no será ni verdadera ni falsa, solución de la que dirá M. Tulio que es todavía menos aceptable que la de Epicuro, porque obliga a introducir en el mundo la fatalidad <sup>129</sup>.

123 *Fat.*, 17.

124 *Fat.*, 18.

125 *Fat.*, 22.

126 *Fat.*, 23.

127 *Fat.*, 20.

128 *Fat.*, 20-21.

129 *Fat.*, 20-21. Crisipo está empeñado en distinguir contra Diodoro la



*Carnéades.*

Entre ellos medió Carnéades, que empieza rectificando el razonamiento de Epicuro, para lanzarse con él al ataque de Crisipo. Epicuro —dice Carnéades—, no debe olvidar «que el ánimo puede tener algunos movimientos voluntarios», con lo cual no debe acudir a la declinación de los átomos, a la que no puede asignarse causa. No existe movimiento sin causa, pero «no se necesita buscar la causa de la voluntad fuera de ella»<sup>130</sup>. Cuando decimos que el ánimo obra sin causa, entendemos sin causa externa y antecedente, pero no sin causa en absoluto, como al decir que un vaso está vacío decimos que no contiene agua, ni vino, ni aceite, etc. sin que por ello pretendamos dar a la palabra «vacío», el que dan los físicos cuando hablan del «vacío total»<sup>131</sup>. Es propio de la naturaleza del átomo el ser arrastrado por su propio peso, y esta propiedad es la causa de su movimiento, sin necesidad de que la causa le venga de fuera, «de la misma manera, no debe buscarse una causa externa al movimiento voluntario del ánimo, porque la naturaleza del movimiento voluntario lleva consigo que esté en nuestro poder y dependa de nosotros: no carece, por consiguiente de causa, pero la causa está en su naturaleza misma»<sup>132</sup>.

Es inútil aferrarse, pues, a la regla de los contradictorios, que existe por cierto, pero no comporta las consecuencias que los estoicos quieren deducir. El error de los estoicos, según Carnéades, consiste en que dicen que un acontecimiento futuro no será verdadero, si no está de antemano determinado como resultado de una serie de causas, y por ende es previsible y fatal<sup>133</sup>. Pero un acontecimiento verdadero —agrega Cicerón— es tan verdadero antes de realizarse, como después de realizado. Así la proposición: «Escipión

fatalidad que admite y trata de demostrar, y la necesidad que no admite en todos los casos. Admitiéndose que no se reconoce, como hacen los estoicos, la diferencia entre la fatalidad y la necesidad, nos hallamos ante dos soluciones extremas, la de Crisipo, poniendo la fatalidad y por tanto la necesidad en todo, en nombre del principio de contradicción, y la de Epicuro que, al querer escapar de la fatalidad, suprime radicalmente el principio de la causalidad.

<sup>130</sup> *Fat.*, 23.

<sup>131</sup> *Fat.*, 24.

<sup>132</sup> *Fat.*, 25.

<sup>133</sup> *Fat.*, 26.

tomará Numancia» pronunciada doscientos años antes de tal suceso, es tan verdadera, como «Escipión tomó Numancia» dicha doscientos años después. «Llamamos verdadero en el pasado a lo que ha sido real en determinada época; y de la misma manera llamamos verdadero al acontecimiento futuro que será real en algún tiempo»<sup>134</sup>. Pero de que digamos que toda proposición es verdadera o falsa no se deduce que esta verdad dependa de un encadenamiento eterno de las causas inmutables que impidan que el suceso pueda acontecer de otra manera.

Hay causas fortuitas y dependientes de la voluntad del hombre, y por tanto fuera de la naturaleza de las cosas y del orden universal, que hacen verdadero este enunciado: «Catón vendrá al senado». Esta proposición que no está comprendida en la naturaleza de las cosas, ni en el orden universal es tan inmutable en el futuro como en el pasado, pero esta inmutabilidad no entraña necesidad, ni Hado<sup>135</sup>.

#### *El argumento perezoso.*

Tampoco podemos admitir el «argumento perezoso» ἀργὸς λόγος —*illa ignava ratio*— de los estoicos, que la anuncian así: «Si es tu destino curar de esa enfermedad, acudas o no al médico, curarás. E igualmente, si tu destino es no curar de esa enfermedad, acudas o no al médico, no curarás. Es así que lo uno o lo otro ha de ser necesariamente, luego es inútil acudir al médico»<sup>136</sup>.

Crisipo refuta este argumento distinguiendo los hechos en simples, solidarios o conexos. Si digo: «Sócrates morirá en su día» hablo de un hecho simple, y haga o no haga lo que quiera Sócrates, le llegará el día de morir. Pero si digo: «Milón luchará en los juegos olímpicos», implica necesariamente que tendrá un adversario, por tanto sería un contrasentido decir: «tenga o no tenga adversario», porque el luchar y el tener adversario son dos causas que van unidas, o como dice Crisipo, son «confatales»<sup>137</sup>.

134 *Fat.* 27.

135 *Fat.*, 28.

136 *Fat.*, 28-29.

137 *Fat.*, 29-30.

*Distinción entre la verdad lógica y la verdad real.*

Carnéades califica este argumento de inconsiderado y lo rebate reflexionando así: «Si todo ocurre por causas antecedentes, todos los acontecimientos están naturalmente enlazados. Si esto es así, nada depende de nuestra libertad. Pero es indudable que hay algo en nuestro poder; es así que todo lo determinarían las causas externas, si las cosas ocurrieran por el Hado, luego no sucede por el Hado todo lo que sucede»<sup>138</sup>. Y sobre la adivinación concluía Carnéades: «Es imposible conocer lo venidero, si no se conocen las cosas eficientes que lo preparan. Apolo, pues, no puede predecir el parricidio de Edipo, porque no había en la naturaleza de las cosas ninguna causa esencial en virtud de la cual tuviera que matar necesariamente a su padre: ni tampoco pudo el dios hacer ninguna predicción de este género»<sup>139</sup>. ¿En qué razones podía apoyarse Apolo para saber, por ejemplo, que Marcelo, que fue cónsul tres veces, había de morir en el mar?<sup>140</sup>. Era un acontecimiento verdadero desde toda la eternidad, pero sus causas naturales y eficientes no podían ser conocidas. Imposible es conocer lo venidero, si no se conocen las causas eficientes que lo preparan.

En cambio los estoicos que admiten que todo sucede por el Hado, tiene que admitir los oráculos y toda clase de adivinación<sup>141</sup>.

*Crítica de las causas.*

Puede admitirse sin miedo alguno que nada se realiza sin causa suficiente, pero es necesario precisar el sentido y el valor de la causa. Porque una cosa suceda antes que otra no por eso puede deducirse que sea causa suya (*post hoc ergo propter hoc*), como en la serie de antecedentes referidos por Ennio en su Medea<sup>142</sup>. Hay que distinguir entre meros antecedentes y causas; pero también hay que

138 *Fat.*, 31.

139 *Fat.*, 32-33.

140 Cf. *Div.*, 2, 14. M. Claudio Marcelo, nieto del vencedor de Siracusa, pereció en un naufragio, yendo en una embajada enviada a Masinisa en 148, cf. *In Pis.*, 44; *Ascon.*, *an Pis.*, 11.

141 *Fat.*, 33.

142 *Fat.*, 34-35.

distinguir entre aquello sin lo cual una cosa no puede existir y lo que efectiva y necesariamente lo produce. La causa de un suceso no es la suma de circunstancias sin las cuales no podría producirse la causa, sino aquello que uniéndose a las circunstancias la determina efectiva y realmente.

Es cierto que todos los efectos tienen sus causas, pero éstas no constituyen una sarta de causas necesarias y fatales. Causa es lo que verdaderamente produce el efecto, como la herida produce la muerte, el fuego engendra el calor, pero no todo lo que precede a un hecho es causa suya. Nada de lo que precede y hace posible la úlcera de Filoctetes, mordido por la serpiente, es la causa de su abandono en la isla de Lesmos. Solamente cuando la mordedura se ulceró, se vió obligado a retirarse del ejército y a vivir abandonado en Lesmos <sup>143</sup>.

### *Los filósofos ante el problema.*

Los filósofos antiguos se dividen en dos escuelas opuestas con relación al tema que nos ocupa. Unos defienden que todo se hace por el Hado, estableciendo el imperio de la necesidad, así Demócrito, Heráclito, Empédocles y Aristóteles; y otros eximen de esta necesidad los movimientos voluntarios del alma. Crisipo quiso mediar entre ellos, inclinándose hacia los defensores de la libertad del alma, pero con su argumentación se enredó de tal forma que, a pesar suyo, confesó la necesidad del Hado <sup>144</sup>. Para convencernos de ello volvamos a la cuestión del «asentimiento» que hemos expuesto al principio de nuestro tratado <sup>145</sup>.

<sup>143</sup> *Fat.*, 34-38. Cic. habla de esta distinción de las causas en *Top.*, 58-59: *Causarum duo genera sunt; unum, quod ui sua id quod sub eam uim subiectum est certe efficit, ut: Ignis accendit; alterum, quod naturam efficiendi non habet, sed sine quo effici non possit, ut si quis aes statuæ causam uelit dicere, quod sine eo non possit effici. Huius generis causarum, sine quo non efficitur, alia sunt quæta, nihil agentia, stolidæ quodam modo, ut locus tempus materia ferramenta et cetera generis eiusdem; alia autem præcursionem quandam adhibent ad efficiendum et quædam adferunt per se adiuuantia, etsi non necessaria, ut: Amori congressio causam attulerat, amor flagitio. Ex hoc genere causarum ex æternitate pendentium fatum a Stoicis nectitur.*

<sup>144</sup> *Fat.*, 99.

<sup>145</sup> No sabemos cómo ni en qué lugar expuso Cicerón este tema al principio del libro *De Fato*, sin duda en la gran laguna que hemos marcado después de 2, 4.

*El Asentimiento.*

Los filósofos que admiten la universalidad del Hado decían que «el consentimiento era necesario y forzoso». Los que defendían la libertad del alma no querían admitir la fatalidad de Crisipo, porque hacer entrar la «tendencia» resultante de la naturaleza propia de cada individuo, y por la cual él da su asentimiento a las percepciones exteriores, en la cadena de las causas con que Crisipo constituye esta fatalidad, es quitar de golpe la libertad al asentimiento y a la acción que de él procede<sup>146</sup>. En tal caso nosotros no podemos ser considerados como responsables de nuestros actos. «De donde se deduce que ni las alabanzas, ni las censuras; ni los honores, ni los castigos son justos»<sup>147</sup>. La actitud de los estoicos en la cuestión de la tendencia y del asentimiento, la conocemos también por la crítica de Alejandro de Afrodísio, cuyas explicaciones aclaran nuestros textos. Según los estoicos todo ser animado ejerce su actividad según su naturaleza<sup>148</sup>, y esta tendencia es fatal<sup>149</sup>; pero el acto resultante es libre, puesto que se produce a la vez por la tendencia y el asentimiento<sup>150</sup> indivisiblemente unidos de suerte que si no hay asentimiento el efecto no se produce<sup>151</sup>. Alejandro no quiere enredarse en la distinción de causas de los estoicos, pero liberado el asentimiento de la violencia exterior, lo libera por otra parte de la interna en donde radica precisamente todo el problema. Si la tendencia no es libre —y no puede entrar en el concepto del Hado estoico— y el asentimiento se ejerce obligatoriamente en el sentido de la tendencia, el acto resultante no es libre aunque puede hablarse de una espontaneidad que trata de revestirse de libertad, pero que Alejandro distingue cuidadosamente.

146 Cf. *Acad.*, 2, 37: *Nunc de adsensione atque adprobatione, quam Graeci συγκατάθεσιν uocant, pauca dicemus*; y 145, donde pone la célebre comparación de Zenón: *Nam cum extensis digitis aduersam manum ostendemat uisum inquiebat huius modo est; dein cum paulum digitos contraxerat: adsensus huius modi...*

147 *Fat.*, 40; *Gell.*, 7, 2, 4-5.

148 *Alex.*, cap. 13, p. 182, 5 Bruns.

149 *Ibid.*

150 *Ibid.*, p. 182, 16.

151 *Ibid.*, p. 183, 5.

El sentido de los párrafos 40-43 depende no solamente de la distinción de las causas, sino también del valor del abstracto *appetitus* frente al agente *adpetitio*. Ambos términos traducen el griego ὁρμή<sup>152</sup> por lo cual pueden prestarse a confusión<sup>153</sup>.

### *Distinción estoica de las causas.*

Crisipo insiste en que su causalidad no entraña la necesidad, porque junto a las causas «perfectas» y «principales», pone las causas «auxiliares» y «próximas». «Cuando digo que todo ocurre por causas anteriores —dice Crisipo—, no entiendo que sean causas perfectas y principales, y sí solamente auxiliares y próximas»... «De que estas causas no se encuentren en nuestro poder, no se deduce que tampoco lo estén nuestros impulsos. Esta deducción solamente tendría fuerza si dijésemos de todo se hace por causas perfectas y principales, porque no estando las causas en nuestro poder tampoco lo estarían nuestros impulsos»<sup>154</sup>.

Esta división de las causas completa la presentada en el párrafo 36. Ahora se trata no de si nuestros actos están determinados por la cadena de sucesos que los preceden, sino si están determinados desde fuera por una violencia exterior a nosotros<sup>155</sup>. Diciendo, pues, que todo es fatal no

<sup>152</sup> *Adpetitus*, *Fin.*, 5, 17; *Off.*, 1, 101; *Adpetitio*, *Acad.*, 2, 24; *Fin.*, 4, 39; *Nat. Deor.*, 2, 58; *Off.*, 2, 18.

<sup>153</sup> La *adpetitio* en *Acad.*, 2, 108, sigue al asentimiento: *Dicunt enim stoici sensus ipsius adsensus esse, quos quoniam adpetitio consequatur, actionem sequi*, esto se entiende del movimiento por el cual el ser animado se comporta hacia el objeto, conforme a su *adpetitus* que en nuestro pasaje es anterior al asentimiento e independiente de él.

<sup>154</sup> *Fat.*, 41; 42-43.

<sup>155</sup> Recuerda Aulo Gelio que Crisipo en el libro *Peri Pronoias* se pregunta *si natura ipsa rerum uel prouidentia, quae compagem hanc mundi et genus hominum fecit, morbos quoque et debilitates et aegritudines corporum, quas patiuntur homines fecerit. Existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios...* "*Sed cum multa —inquit— atque magna gigneret pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul adgnata sunt incommoda his ipsis, quae faciebat cohaerentia*", *eaque non per naturam, sed per sequellas quasdam necessarias facta dicit* (Gell., 7, 1, 7-9). Las causas «perfectas» y «principales» se oponen a las causas «auxiliares» y «próximas», que no son más que las circunstancias que vienen a ayudar a las primeras y preceden inmediatamente al efecto. Las últimas son causas tal como las entienden también los Académicos, pero algunos no hacen más que concurrir por su parte a la producción del efecto, sin determinarlo por consiguiente en absoluto. En lo referente al asentimiento basta que las causas que lo mueven, en especial la percepción exterior, sea de esta segunda especie, para comprender cómo la ten-

se pretende decir más, según Crisipo, que nada se realiza sin tener por lo menos una causa auxiliar y próxima, sin necesidad de que intervengan las principales y perfectas. Pero estas causas, aunque no suponen nuestra voluntad, tampoco suprimen la libertad de la tendencia que hay en nosotros. El asentimiento no puede producirse si no es movido por una percepción exterior en la que él encuentra su causa próxima. Pero una vez excitado él se realiza en un sentido conforme a nuestra tendencia propia, y por consiguientes es libre<sup>156</sup>. Y lo explica con un ejemplo que le es familiar, un cilindro o un peonza, que no pueden girar si no se les impulsa. Así como el que impulsa el cilindro le da el principio del movimiento, pero no su propio volubilidad, así también, según Crisipo, el objeto de la percepción imprime su imagen en nuestro ánimo, pero el consentimiento queda en nuestro poder; nuestra voluntad recibe, como el cilindro un impulso externo, pero en virtud de su propia naturaleza y espontáneamente sigue el impulso... Todo tiene causa que le precede, todo por consiguiente se hace por el Hado; pero no hay que olvidar la distinción presentada de las causas, de donde se concluye que todo es fatal, sin dejar por ende de ser libre<sup>157</sup>.

En ese sentido Crisipo no está lejos de la explicación de sus adversarios, y sus discrepancias radican más en las palabras que en el pensamiento<sup>158</sup>. Y con esta idea conciliadora resume así Cicerón: «Existe en primer lugar,

dencia propia del individuo que concurre con ellas a la producción del efecto, conserve su espontaneidad.

<sup>156</sup> *Fat.*, 41, 42.

<sup>157</sup> *Fat.*, 42-43. Cf. también Gell. 7, 2, 11, que nombra únicamente el cilindro y cita a Crisipo: *Sicut lapidem cylindrum si per spatia terrae prona atque derupta iacias, causam quidem ei et initium praecipitantiæ feceris, mox tamen ille praeceptis uoluitur, non quia tu id iam facis, sed quoniam ita sese modus eius et formae uolubilitas habet: sic ordo et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum mouet, impetus uero consilliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas uoluntas cuiusque propria et animorum ingenia moderantur.*

<sup>158</sup> *Fat.*, 44. Admitiendo que el destino juega un papel en las decisiones humanas, Crisipo ve en él un equivalente de la causalidad y no de la necesidad, dejando así el objeto a la libertad y a la voluntad humana. Por otra parte sus adversarios parece que quieren aceptar la noción del destino a condición de que no exprese otra cosa más que la causalidad. Es decir, que las dos escuelas llegan al mismo resultado y que sólo se distinguen por sus palabras. Interpretado así el párrafo 44 no ofrece dificultad alguna, cf. A. J. Kleywegt, 'Fate, free will, and the text of Cicero', *Mnemos*, 28 (1973) 342-349.

distinción entre las causas, y en algunos casos puede decirse que las causas antecedentes no dejan nada en nuestro poder y producen necesariamente sus efectos; mientras que en otros, a pesar de la influencia de las causas externas, queda en nuestro poder seguir la dirección que nos plazca». Esto lo admiten todos; pero unos creen que todo lo que se realiza en nosotros, en virtud de causas antecedentes y sin que podamos cambiar nada, es obra del Hado, mientras que aquello que está en nuestro poder escapa del Hado <sup>159</sup>.

El libro se sumerge luego en otra inmensa laguna que presentaría las últimas consecuencias de Cicerón, pero su pensamiento aparece claro: si el hombre es responsable de sus actos, si las alabanzas y las censuras son merecidas, si los premios y los castigos han de tenerse por justos, es preciso que procedan de actos que el hombre realizó libre y espontáneamente, es decir, con posibilidad de hacer esto o su contrario, con facultad de inclinarse al bien o al mal. Sólo el hombre es libre. Si el hombre no fuera libre, si todos sus actos estuvieran determinados por la ineludible cadena de las causas necesarias y eternas del Hado, mal podrían los estoicos configurar la personalidad de su *sapiens*, formado precisamente por la virtud, y dotado de plena libertad <sup>160</sup>.

Así es como debe solucionarse este problema y no acudiendo al auxilio de los átomos errantes separados de su dirección sin explicación posible.

Y a modo de epílogo trata de poner en ridículo el *climamen* insostenible de los átomos, que bien considerado, sería lo que forzosamente nos llevaría a establecer la necesidad universal. «Si todos los átomos son arrastrados por su gravedad, se mueven por necesidad, porque es ley indeclinable que todo lo que es pesado se mueva y caiga cuando no lo impide algún obstáculo» <sup>161</sup>.

JOSE GUILLEN

159 *Fat.*, 45.

160 *Cf. Cic., Parad.*, 18-19; 33-41.

161 *Fat.*, 46-48.