

## NATURALEZA Y AUTODETERMINACIÓN. NOTAS SOBRE EL *DE FATO* CICERONIANO

Laura Corso de Estrada  
CONICET, Universidad Católica Argentina

La especulación acerca del “destino” como realidad se hace ciertamente manifiesta en una rica secuencia de antecedentes a la consideración ciceroniana sobre el tema. De hecho, el término *fatum*, con el que el lenguaje latino vierte la palabra *eimarméne*, conlleva la significación primaria que expresa el nombre griego y que se remonta a un ámbito religioso arcaico. Pues *fatum*, como *eimarméne*, designa “predicción”, “oráculo”, “vaticinio”, y en este sentido: el decir (*fari*)<sup>1</sup> de los dioses, el que se manifiesta en un “destino” que se revela en el acontecer de la vida humana como realidad que se le impone, con frecuencia de un modo “fatal”<sup>2</sup>. Significación que, en el contexto de una vasta tradición, la interpretación homérica vinculó con la *moira*<sup>3</sup>, y que Platón

---

1 Cfr. A. ERNOUT y A. MEILLET, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*, Paris, 1959, sv “*fatum*”; y S. SEGURA MUNGUÍA, *Diccionario por raíces del Latín y de las voces derivadas*, Bilbao, 2006, sv “*for*”, “*fari*”: hablar decir, talia fatum: él pronuncia tales palabras. En relación con *eimarmene*, atiéndase a su relación con *eiro*, en tanto que expresa: decir, hablar, anunciar, ordenar.

2 Cfr. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine...*, sv *fatum*.

3 Atiéndase a la significación del término “*moira*” en cuanto que es expresiva del destino que conlleva hechos desgraciados e inevitables; cfr. *Iliada* XVI, pp. 686-693; *Odisea* XII, p. 156; XVIII, pp. 130-138, *passim*. En este sentido, indica P. Cavallero que la idea de “destino” como lo predeterminado de un modo fatal, esto es, como el “encadenamiento necesario” de los hechos, expresa en el ámbito griego la concepción de una participación pre-asignada a cada hombre en el conjunto o en la totalidad de los caminos posibles de la vida humana. Ello es designado por el verbo “*meiromai*” en cuanto significa: “obtener como parte”, es decir: “la parte asignada”, o también “apartada”; del mismo modo el sustantivo “*moira*” en cuanto denota: la parte “asignada” y, por ende, el destino, la fortuna, e incluso su personificación y, en el mismo contexto semántico, el participio ya indicado *supra*: “*eimarméne*”. Cfr. P. CAVALLERO, “Cicerón y el lenguaje filosófico”, en V. JULIÁ, M. BOERI, L. CORSO, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires, 1998, pp. 313ss y MARIN LISCU, *L’expression des idées philosophiques chez Cicéron*, Paris, 1937, p. 76.

mismo recoge en las palabras de despedida de Sócrates cuando acepta el designio de su muerte<sup>4</sup>.

Agustín evoca la tradición homérica cuando en *De civitate Dei* aborda la problemática de la distinción entre la *providentia* y el *fatum*<sup>5</sup>, para subrayar que tal concepción del destino no tuvo una presencia ceñida al ámbito de los poetas pues se proyectó filosóficamente entre los estoicos, a quienes atribuye adhesión a la siguiente sentencia que afirma de modo neto la realidad del *fatum*: “la fatalidad guía al que quiere y al que no quiere le arrastra”<sup>6</sup>. Agustín también hace presente que Cicerón trató de refutarlos, aún cuando no aprueba su propuesta<sup>7</sup>; pero allí mismo<sup>8</sup> indica con acierto que, en *De natura deorum*, Cicerón parece conceder su favor a la teología estoica cuando juzga más “próxima a la verdad” la sentencia de Balbo, quien en nombre de la Stoa justificó la existencia de la divinidad y expuso sobre su naturaleza siguiendo a Zenón, a Cleantes y a Crisipo<sup>9</sup>.

Como han expresado J. Moreau y J. Pepin, tesis centrales del finalismo intelectualista de la cosmología teológica platónica, son conservadas en la concepción estoica de un *lógos* divino intrínseco a la naturaleza del mundo como todo y de los seres que lo habitan<sup>10</sup>. El testimonio ciceroniano de *De natura deorum* II documenta la afirmación estoica de la existencia de una “*mens*, más penetrante y divina / que la del hombre”<sup>11</sup>, que se manifiesta con su omnipresencia reguladora y providente en la hermosura y variedad armó-

4 Cfr. *Fedón*, 115a; *Apología*, 42a, *passim*.

5 Cfr. *De civitate Dei* V, p. 1.

6 Cfr. *De civitate Dei* V, 8: “*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*”.

7 Cfr. *De civitate Dei* V, 9, p. 1: “*Hos Cicero ita redargere nititur*”. En un extenso desarrollo, Agustín aduce la insuficiencia de los argumentos ciceronianos para refutar la postura estoica frente al destino, en función de la negación de la adivinación y de la ciencia de lo futuro, en un contexto cabalmente diverso de su propia concepción de la providencia y de la presciencia de Dios. Mas con independencia de las críticas ya cristianas ante la propuesta de resolución ciceroniana sobre el tema, el *De fato* constituye —como subraya R. Sharples— una fuente vigente de debate en la especulación del problema. Cfr el examen de Robert Sharples acerca de la recepción agustiniana de la postura ciceroniana sobre el *fatum* en su “Introduction” a *Cicero: On fate, Boethius: The Consolation of Philosophy. Introduction, Translation et Commentary*, Warminster, 1991, pp. 24s.

8 Cfr. *De civitate Dei* V, 9, p. 1.

9 Cfr. *De natura deorum* III, 40, p. 95: “*mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior*”.

10 Cfr. J. MOREAU, *L'ame du monde. De Platon aux Stoiciens*, Paris, 1939, pp. 2ss; J. PEPIN, *Théologie Cosmique et Théologie Chrétienne*, Paris, 1964, pp. 128-130.

11 Cfr. *De natura deorum* II, 6, p. 18: “*Et tamen ex ipsa hominum sollertia esse aliquam mentem et eam quidem acriorem et divinam existimare debemus*”.

nica del cosmos<sup>12</sup>. Pues así lo sostuvo Zenón desde los inicios de la enseñanza de la escuela, cuando afirmó que “el mundo es dios”<sup>13</sup> y “un ser animado y provisto de razón”<sup>14</sup>. Ahora bien, los seres del mundo portan las “semillas” (*semina*) del *lógos* que lo rige, y el orden natural del que se hallan investidos se revela en sus inclinaciones naturales<sup>15</sup>; según lo expresara Zenón, cuando sostuvo que los seres de la naturaleza son engendrados, desarrollados y conservados “a partir de sus propias semillas”, y que en la naturaleza hay “impulsos” y “apeticiones”<sup>16</sup>.

Como indica A. Yon<sup>17</sup>, Cicerón distinguió la significación primaria —antes referida— del *fatum*, que califica como el fruto del juzgar *superstitiose* sobre este tema, de una segunda significación del mismo nombre que procede del modo de concebir el orden de la serie causal, y que responde a una elaboración filosófica del problema. Así lo expresa en *De divinatione* cuando explicita: “llamo ‘destino’ (*fatum*) lo que los griegos designaron *eimarméne*, esto es: el orden y la serie de las causas, en tanto que una causa, encadenada a otra causa, genera por sí una cosa”<sup>18</sup>. En *De natura deorum* I, en el contexto de las divergencias del epicureísmo con respecto a la Stoa, se exponen expresiones críticas en relación con una concepción del destino entendida como *fatalis necessitas*, vinculando estrechamente *eimarméne* y *mantiké*, la que resulta expresamente traducida en el pasaje como *divinatio* imbuida de superstición<sup>19</sup>. Pero es relevante atender a la distinción enunciada acerca de la diversidad de las significaciones del término *fatum*, la que ciertamente integra el estado de la cuestión del debate en tiempos helenísticos. Como advierte R. Sharples, la complejidad de esta disputa conlleva discernir los modos de predicación de dicho término, dado que la afirmación de la existencia del “destino” no exime de la respuesta filosófica al problema de las posibilidades

12 Cfr. *De natura deorum* II, 6, p. 17.

13 Cfr. *De natura deorum* II, 8, p. 21: “*Zeno sic premebat [...] esse mundum deum*”.

14 Cfr. *De natura deorum* II, 8, p. 22: “*mundus autem generat animantis compotesque rationis; animans est igitur mundus composque rationis*”.

15 Cfr. *De natura deorum* II, 33, pp. 86 ss.

16 Cfr. *De natura deorum* II, 22, p. 58: “*Atque ut ceterae naturae suis seminibus quaeque gignuntur augetur continentur, sic natura mundi omnes motus habet [...] connatusque et adpetitiones quas ‘hormai’ Graeci vocant*”.

17 Cfr. A. YON, “Introduction”, en *Cicéron, Traité du destin. Texte établie et traduit*. Paris, 1991, xi y xii.

18 Cfr. *De Divinatione* I, 55, p. 125: “*Fatum autem id appello, quod Graeci ‘eimarmene’, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat*”.

19 Cfr. *De natura deorum* I, 20, p. 55. Sobre la noción de *mantiké* como manifestación de la aspiración humana al conocimiento del futuro: cfr el denso pasaje de *De divinatione* I, 1, 1ss.

de la acción del hombre como principio agente y de su responsabilidad moral y, por ende, no conduce de modo neto a la afirmación de un determinismo riguroso en el derrotero de la vida humana individualmente considerada<sup>20</sup>.

Atendiendo al conjunto orgánico de los escritos propiamente filosóficos de Cicerón, es posible sostener su expresa conformidad con la visión de un orden natural del cosmos, efecto de una racionalidad divina intrínseca que lo penetra y que esparce en él los gérmenes perfectivos de los seres que lo habitan; los cuales se revelan en las inclinaciones ínsitas, teleológicamente dispuestas. Asimismo, que Cicerón adhiere, como la Stoa, a la tesis que afirma el neto parentesco que vincula al hombre con la divinidad: en su origen, en su naturaleza y en su destinación, como pone de manifiesto la disposición natural de la razón humana para el conocimiento de la existencia de los dioses, “casi esculpido” en el alma<sup>21</sup>; tesis que atribuye a Crisipo en *De natura deorum*<sup>22</sup>. Pero el seguimiento de textos también revela que Cicerón no concede que tal orden, ínsito en el mundo como todo y en los seres que lo componen, genere en el hombre un ámbito de determinación que afecte el dominio propio de su *voluntas*<sup>23</sup>.

En *De republica*, en *De legibus*, en *De finibus bonorum et malorum*, en *De officiis*, hallamos extensos desarrollos que Cicerón dedica a considerar aspectos diversos de la tesis de tradición estoica que afirma la existencia de una *lex naturae*, que es “*recta ratio*” y “*ratio divina*”, que penetra la naturaleza de todas las cosas y que se halla ínsita en la racionalidad del hombre dotándolo de una naturaleza común con la divinidad<sup>24</sup>, recogida y reelaborada por él en un contexto doctrinal de enseñanzas académicas que no lo ciñen al

20 Cfr. R. SHARPLES, en su “Prefatio” a *Alexander of Aphrodisias on fate. Text, Translation and Commentary*. London, 1983, 4, pp. 8ss. Precisamente, en el contexto de su consideración sobre la historia de las posturas sobre el tema, Sharples subraya los esfuerzos de la Stoa, y en especial de Crisipo, por desarrollar una postura que concilie la afirmación del destino y la responsabilidad moral del obrar humano individual, desarrollando al respecto sus intentos de elaboración de un “*soft determinism*”. Lo que revela la tentativa estoica de armonizar el determinismo físico, la providencia divina y su manifestación en la destinación individual con la aptitud del hombre para determinarse ante el destino.

21 Cfr. *De natura deorum* II, 4, p. 12: “*enim innatum est in animo quasi insculptum esse deos*”.

22 Cfr. *De natura deorum* II, 2, 5; II, 5, pp. 15ss.

23 Tiene valor subrayar el empleo del término “*voluntas*” y de expresiones anejas en la propuesta ciceroniana de la resolución del problema; aportación lingüística que Sharples atribuye a la elaboración del tema en el ámbito latino; cfr. R. SHARPLES, “Prefatio”, p. 9.

24 Cfr. *De republica* III, 33, p. 22; *De legibus* I, 6, p. 18; *De officiis* III, 5, p. 23; *De inventione Rhetorica* II, pp. 53, 159, *passim*.

corporalismo estoico<sup>25</sup>. En estos escritos Cicerón sostiene enfáticamente el valor determinante del desenvolvimiento de la conciencia lúcida del yo humano respecto de su participación en la naturaleza divina y en el orden del todo para la consecución del paradigma que cabe a la *humanitas*<sup>26</sup>. Esto es: la vida moral no puede sino quedar inserta en este orden moral matriz, a saber: el de la conformidad con la regulación de la naturaleza. De allí que, bajo este respecto, sostenga que “la virtud no es otra cosa que la naturaleza consumada y llevada a su más alto desarrollo”<sup>27</sup>. Pero Cicerón afirma a la vez que la naturaleza dota al hombre de una obra solamente iniciada o incoada<sup>28</sup>, pues “determinar, en cuanto a nosotros, cómo queremos ser y en cuál género de vida es la deliberación más difícil de todas”<sup>29</sup>; “el personaje que queremos representar / en nuestra vida / depende de nuestra voluntad”<sup>30</sup>.

Platón había sostenido en *Las leyes* que quien se mata a sí mismo se priva con violencia de cumplir con una parte de su “destino” (*eimarméne*), y que con ello se aplica una pena injusta por carecer de la fortaleza que cabe a un hombre<sup>31</sup>. En tiempos helenísticos aún persiste la problemática que conlleva —metafísica y lógicamente— el hacer converger la posición que afirma la ordenación teleológica de la naturaleza del hombre en relación con su finalidad perfectiva y la que sostiene su autoderminación. Y el *De fato* ciceroniano es expresivo del esfuerzo especulativo por justificar —en tal contexto finalista— la realidad de la *voluntas* como principio causal.

En rigor, la postura ciceroniana a favor de la existencia de un orden ínsito en la naturaleza, expresado en el hombre en las inclinaciones que porta en razón de su condición natural, no puede sino conducirlo a una reflexión filosófico-moral que pondere la latitud que cabe al desenvolvimiento de un espacio voluntario individual. El texto fragmentario del *De fato* conservado permite advertir la importancia que Cicerón concedió a la crítica del rigorismo

25 He desarrollado con cierto detenimiento lo enunciado *supra* en: *Naturaleza y vida Moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Pamplona, 2008, pp. 72ss, 119ss.

26 Cfr. *De legibus* I, 8, pp. 24 y 25, *passim*.

27 Cfr. *De legibus* I, 8, p. 25: “*virtus nihil aliud, nisi perfecta et ad summum perducta natura*”.

28 Cfr. *De finibus* IV, 13, p. 34. Cfr en especial sobre este aspecto del tema el estudio de J. HATINGUAIS, “Sens et valeur de la volonté dans l’humanisme de Cicéron”, en *Bulletin de L’association G. Budé* XVII- 4 (1958), pp. 51-69.

29 Cfr. *De officiis* I, 32, p. 117: “*constituendum est, quoad nos et quales esse velimus et in quo genere vitae, quae deliberatio est omnium difficillima*”.

30 Cfr. *De officiis* I, 32, p. 115: “*ipsi autem gerere quam personam velimus a nostra voluntate proficiscitur*”.

31 *Leyes* IX, p. 873 c.

estoico en la predicación de la *sympátheia*, que formula en la expresión latina: “*naturae contagio*”<sup>32</sup>, y que expresa la “continuidad” o “interacción natural” de las partes que componen el mundo en su totalidad<sup>33</sup>. Cicerón también se refiere a ella en *De divinatione* para describir la *sympátheia* de la que hablaron los griegos como: “*naturae concentu atque consensu*” (“armonía y acuerdo de la naturaleza”)<sup>34</sup> o “*continuatío coniunctioque naturae*” (“continuidad y relación de la naturaleza”)<sup>35</sup>, rasgos que retoma en *De natura deorum* para identificar su noción con la del *consensus* (“acuerdo”) presente en la naturaleza<sup>36</sup>.

Cicerón define su propia postura en relación con dicha tesis, la que atribuye a Posidonio, e indica expresamente que no niega su realidad<sup>37</sup> (como lo confirma su concepción cósmico-teológica de *De legibus* I y II o de *De finibus* IV entre otros escritos), sino su predicación universal proyectada en términos de una “*vis fatalis*”<sup>38</sup>. Así Cicerón aduce que: “pueden suceder algunas cosas fortuitas”<sup>39</sup>. Y conforme a ello contrapone las posiciones que siguen: “o no hay nada en absoluto que sea azaroso o bien esto mismo puede suceder por azar”<sup>40</sup>; en definitiva: ¿el destino aporta una razón de ser a los hechos que acontecen en el ámbito de la vida humana?

Cicerón argumenta —bajo este respecto— acerca de la insuficiencia de la noción de *fatum* para explicar la *ratio* (“razón de ser”) de todas las cosas, y justifica su posición en las causas no necesarias de los sucesos de la vida que afectan a los hombres debido a su contingencia, y en las causas individuales del proceder de los hombres conforme a sus rasgos individuales. A propósito de ello extiende sus críticas a la Stoa en relación con el fatalismo de Crisipo<sup>41</sup>, y concluye explicitando su propia posición: “no porque algunos se encuentren más propensos con respecto a ciertas cosas por causas naturales y antecedentes, tiene que haber causas naturales y antecedentes de nuestros actos voluntarios. Pues si fuese de tal modo, no habría nada en nuestro po-

32 Cfr. *De fato* 3, p. 6.

33 Cfr. SVF II, p. 475; II 1013.

34 Cfr. *De divinatione* II, 14, p. 34.

35 Cfr. *De divinatione* II, 69, p. 142.

36 Cfr. *De natura deorum* III, 11, p. 28.

37 Cfr. *De fato* 3, p. 6: “*quam ego non tollo*”.

38 Cfr. *De fato* 3, p. 6: “*vis est nulla fatalis*”.

39 Cfr. *De fato* 3, p. 6: “*fortuita quaedam esse possunt*”.

40 *De fato* 3, p. 6: “*aut nihil omnino est fortuitum, aut hoc ipsum potuit evenire fortuna*”.

41 *De fato* 3, pp. 6 y 4, 7; cfr en 3, p. 6: “*Quid ergo attinet inculcare fatum, cum sine fato ratio omnium rerum ad naturam fortunamve referatur?*”

der”<sup>42</sup>. En este sentido Cicerón se refiere incluso a los caracteres físico-psíquicos que podrían predisponer en relación con ciertos vicios, retomando en relación con ello la misma sentencia conclusiva: “esos vicios pueden provenir de causas naturales, pero el extirparlos y quitarlos de raíz [...] no procede de causas naturales, sino de nuestra voluntad, del esfuerzo y de la disciplina”<sup>43</sup>. De allí que, en una postura diferente a la que sostuvo en *De legibus* a favor de la adivinación en el marco del código religioso romano<sup>44</sup>, en *De fato* Cicerón niega su veracidad en cuanto queda enlazada (lógica y ontológicamente) con la fatalidad del destino<sup>45</sup>.

Según A. Yon, la cuestión abordada en relación con la adivinación sería la que da inicio a otro apartado temático en la presumible reconstrucción de la estructura del *De fato*, a saber: la consideración acerca de la realidad de los sucesos posibles<sup>46</sup>. En este sentido, J. Rist<sup>47</sup> remonta el desarrollo ciceroniano de *De fato* acerca de la cuestión a la problemática que sigue a la sentencia aristotélica de *De interpretatione*: “lo que es, necesariamente es, cuando lo es [...] pero no todo lo que es, es necesariamente”<sup>48</sup>, pues la afirmación de un destino fatal, supondría —al menos desde el punto de vista de la congruencia lógica— la aplicación de la necesidad al pasado y al futuro. Posición a la que Cicerón también habrá de oponerse en tanto que: “quienes introducen una serie sempiterna de causas, sujetan el alma del hombre a la necesidad del destino, despojada de su voluntad libre”<sup>49</sup>. De allí que, aún cuando las causas puedan tener eficacia en su efecto, no por ello suponen la fatalidad; por lo cual: tampoco la posibilidad conlleva la necesidad, aún cuando pueda haber previsiones sobre hechos del futuro<sup>50</sup>. Pero tampoco Cicerón admite, como

42 *De fato* 5, p. 9: “*Non enim, si alii ad alia propensiores sunt propter causas naturalis et antecedentes, idcirco nostrarum voluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes. Nam nihil esset in nostra potestate, si ita se res haberet*”; cfr también *De divinatione* II, 69, pp. 142ss.

43 *De fato* 5, p. 11: “*causis vitia nasci possunt, extirpari autem et funditus tolli .... non id possitum in naturalibus causis, sed in voluntate, studio, disciplina*”.

44 Cfr. *De legibus* II, 9, 21, pp. 22ss.

45 Cfr. *De fato* 5, p. 11.

46 Cfr. A. YON, “Introduction”, xix.

47 J. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1977, pp. 117ss.

48 *De interpretatione*, pp. 19, a 23ss.

49 *De fato* 9, p. 19: “*qui introducunt causarum seriem sempiternam, ii mentem hominis voluntate libera spoliata necessitate fati devinciunt*”.

50 *De fato* 8, p. 19. No incluimos bajo este respecto, por razones del espacio exigido: las diferencias que conciernen a la diversidad de matices de las posiciones que Cicerón examina con motivo de esta cuestión. En efecto, Cicerón pone de manifiesto la postura que sostuvo Crisipo entre los estoicos al advertir la problemática que la teoría de la escuela sobre el destino pro-

pretende Epicuro, que la negación del determinismo del fatalismo estoico puede resolverse apelando a la explicación de la desviación de los átomos (para impedir la necesidad que supondría su movimiento), en tanto que tal índole de justificación exige admitir que puede haber hechos sin causa<sup>51</sup>; por lo que en esta crítica expresa su acuerdo con Carnéades<sup>52</sup>.

Parece poder distinguirse un tercer apartado temático en la estructura argumentativa de *De fato*, en relación con el “raciocinio ocioso” (*argós lógos*), el que también Rist remonta a Aristóteles, como a la fuente del debate, en torno a la sentencia de *De interpretatione*: toda afirmación y toda negación es verdadera o falsa<sup>53</sup>. La deducción “ociosa” que describe Cicerón sería la de aducir que, por ende, y por proyección de una secuencia lógica en el orden ontológico: “Si tu destino es para ti el reponerte de esta enfermedad, te repondrás, recurras al médico o no. Si tu destino es el de no reponerte de esta enfermedad, no te repondrás, recurras al médico o no. Y tanto lo uno como lo otro es tu destino, por consiguiente, de nada ayuda recurrir al médico”<sup>54</sup>. El cual constituye ciertamente, como Cicerón reflexiona, una vía de inactividad o de ociosidad<sup>55</sup>. Según el testimonio ciceroniano, Crisipo habría procurado oponerse —sin claridad argumentativa suficiente— a esta concepción de la fatalidad, atribuyendo necesidad a los hechos simples y cierta latitud a la coordinación que debe darse en los hechos “co-destinados” (*confatalia*), en tanto que suponen una secuencia de causas para tener realidad.

Cicerón acoge la crítica —que atribuye a Carnéades— con el objeto de afirmar que “hay algo que depende de nosotros”<sup>56</sup>, no todo depende de causas antecedentes, o al menos depende de ellas en cierta medida. Pues si los estoicos han sostenido (aún teniendo en cuenta la reelaboración de Crisipo acerca del problema) que: “todas las cosas suceden por causas antecedentes”, de ello se sigue: la ausencia de un ámbito para la autodeterminación del hombre, dado que “todas las cosas ocurren por una ligazón natural, entrela-

---

yecta en el desenvolvimiento de la vida moral del hombre. De hecho, ya sobre fines de la obra (cfr *De fato* 17, pp. 39ss.) se concede a Crisipo el haber procurado elaborar “*tamquam medium*” entre quienes sostuvieron desde la Stoa una determinación cabalmente fatalista y los que afirmaron la prescindencia de toda providencia divina.

51 Cfr. *De fato* 10, pp. 20-23.

52 Cfr. *De fato* 11, pp. 23 y 24.

53 Cfr. *De interpretatione* 18 a, pp. 28ss. y RIST, *Stoic Philosophy*, pp. 113ss.

54 Cfr. *De fato* 11, pp. 28 - 12, 29.

55 Cfr. *De fato* 13, p. 29.

56 Cfr. *De fato* 14, p. 31: “*est autem aliquid in nostra potestate*”.

zadas y combinadas; y si esto es así, todas las cosas suceden por necesidad”<sup>57</sup>. En una precisa ponderación de los componentes de esta problemática, Cicerón hace notar que aún cuando se atienda a los esfuerzos de Crisipo por acoger la crítica de su tiempo procurando conciliar el finalismo determinista de la Stoa y el asentimiento del hombre ante el bien moral<sup>58</sup>, la posición estoica no discierne que “causa”: es aquello que, al concurrir, produce de modo necesario aquello de lo que es causa, pero no es de suyo algo necesario<sup>59</sup>. Por concebirla de este segundo modo, los estoicos quedan ceñidos a sostener que todo sucede por causa del destino, de lo cual resulta lógicamente consecuente que se encuentren movidos a aprobar la existencia de los oráculos y de aquellas cosas que conciernen a la adivinación”<sup>60</sup>.

Cicerón también sostuvo la tesis central de su postura en *De fato*, en congruencia antropológica con tesis de su filosofía del hombre y de su concepción de la realidad, en escritos posteriores. Así en *De officiis*, afirmó que la fuente matriz de lo que es *honestum*, se asienta en las inclinaciones de la naturaleza, pues de ellas proceden las principales virtudes, las que son rectoras de la vida práctica<sup>61</sup>; de allí que la norma primera para que el hombre viva conforme a lo que es *honestum*, consiste en vivir “en conveniencia y en conservación de la naturaleza”<sup>62</sup>. Mas al describir los rasgos propios de la naturaleza humana, sostiene en *De officiis* que hemos sido investidos, por una parte, de la “persona” que nos es común, esto es: por la que todos los hombres somos partícipes de la razón; y asimismo de una segunda “persona” que nos otorga la naturaleza propia de cada uno; pues así como hay grandes diferencias entre los cuerpos [...] así también entre las almas hay aún mayores variedades”<sup>63</sup>. Añade que en tercer lugar hay en nuestra propia naturaleza

57 *De fato* 14, p. 31: “*Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conligatione consorte contextequae fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit*”.

58 Cfr. *De fato* 17, pp. 39 ss. Me limito en esta nota a indicar que, en el *locus* enunciado, Cicerón procede a exponer con detenimiento la distinción que atribuye a Crisipo entre causas perfectas y principales y causas adjuntas y próximas, con el propósito de reelaborar la problemática expuesta *supra*.

59 Cfr. *De fato* 16, p. 36.

60 Cfr. *De fato* 15, p. 33: “*si Stoicis [...] omnia fato fieri dicunt, consentaneum est huius modi oracula ceteraque, quae a divinatione ducuntur*”.

61 *De officiis* I, pp. 4, 14; I, 4 15-17; I, 6, 18; I, 7, 20; I, 20, 66; I, 27, 93; *passim*.

62 Cfr. *De officiis* I, 28, p. 100: “*Officium autem quod ab eo ducitur hanc primum habet viam, quae deducit ad convenientiam conservationemque naturae*”.

63 Cfr. *De officiis* I, 30, p. 107: “*Intelligendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo quod omnes partícipes sumus rationis praestantiaeque eius qua antecellimus bestiis, a qua honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur, altera autem quae proprie singulis est tributa. Ut enim in cor-*

individual una “persona” que es efecto de lo que nos comportan las circunstancias de la vida y el correr del tiempo; pero finaliza enfáticamente su análisis con la determinación de una cuarta “persona”: “la que nosotros mismos por nuestro propio juicio nos aplicamos”<sup>64</sup>.

El texto conservado de *De fato* permite advertir, por una parte, su valor como vía de documentación sobre las principales posturas acerca de la realidad de la capacidad de autodeterminación humana en el ámbito de discusión de la antigüedad tardía. Pero asimismo, el esfuerzo especulativo de Cicerón por ingresar en dicho debate procurando justificar la aptitud humana para realizar actos propiamente voluntarios, en convergencia con su afirmación de la existencia de inclinaciones procedentes de la naturaleza intrínseca del hombre, y ante las problemáticas helenísticas de su tiempo en torno a la pre-determinación divina del derrotero de la vida humana o la afirmación neta del azar.

---

*poribus magnae dissimilitudines sunt —alios videmus velocitate ad cursum alios viribus ad luctandum valere, itemque in formis aliis dignitatem inesse, aliis venustatem— sic in animis existunt maiores etiam varietates.*

64 Cfr. *De officiis* I, 32, p. 115: “Ac duabus iis personis quas supra dixi tertia adiungitur, quam casus aliqui aut tempus imponit, quarta etiam quam nobismet ipsi iudicio nostro accommodamus”.