

**EL DESTINO DEL ALMA
EN EL PENSAMIENTO DE CICERÓN
(CON UNA APOSTILLA SOBRE LAS HUELLAS
CICERONIANAS EN DANTE)**

ALDO SETAIOLI

In his philosophical works, Cicero rationally considers death to be either the end of man or the passage of the soul to a better state. Though he sentimentally feels closer to the latter idea. The *Consolatio* takes a special position, in that it unconditionally accepts the immortality of the soul and eternal retribution, the alternative now concerning rewards and punishments. He seems to consider his daughter's survival as depending from his efforts to this effect, and does not appear to expect a reunion with her after his own death. In the *Divine Comedy* Dante takes advantage of Cicero's *Somnium Scipionis* to describe his view of the universe from the Heaven of Fixed Stars, and in his *Convivio* uses the *De amicitia* and specially the *De senectute* in order to prove the immortality of the soul. To do so, he presents us the absolute truth the arguments employed by Cicero to illustrate the positive side of the Socratic alternative.

1. La cuestión del destino del alma después de la muerte ocupa un puesto importante en la problemática filosófica de Cicerón. Es evidente que la discusión más orgánica y profundizada tiene que buscarse en sus obras específicamente filosóficas; pero, como no siempre es fácil sacar de ellas la verdadera posición personal del autor, no será inútil anteponer una breve panorámica de las ideas expresadas en relación con este tema en las obras no condicionadas por las doctrinas de las diferentes escuelas griegas que dejaron su huella en los ensayos ciceronianos de carácter explícitamente filosófico.

Un primer fenómeno que no puede dejar de impresionar al lector es la relativa escasez de referencias al tema del destino del alma en las obras no filosóficas, aunque sería prematuro deducir que el hombre Cicerón no tiene mucho interés por un problema al que el filósofo Cicerón otorga una atención notable.

Para reconstruir la postura personal de Cicerón anterior a, e independiente de los influjos de las doctrinas filosóficas griegas no pueden ayudarnos mucho los discursos, donde las varias posiciones que el autor toma una y otra vez están fuertemente condicionadas por las circunstancias, por el tipo de auditorio, por lo tanto por consideraciones de experiencia retórica. Pero no es inútil presentar algunas muestras, porque permiten que nos hagamos una idea de las distintas maneras de acercarse al problema que podían ser aceptadas por el público de Cicerón.

La gama se extiende desde la simple referencia a la doctrina de la inmortalidad del *Fedón* platónico¹ hasta la negación de los castigos tradicionales del Hades mitológico², de acuerdo con la posición de las obras filosóficas³, pero equilibrada por la mención de un más allá que reserva penas a los impíos y recompensas a los buenos en

¹ Cicerón, *Pro Scauro*, 4 "cum summi philosophi Platonis grauter et ornate scriptum librum de morte legisset, in quo, ut opinor, Socrates, illo ipso die quo erat ei moriendum, permulta disputat, hanc esse mortem quam nos uitam putaremus, cum corpore animus tamquam carcere saeptus teneretur, uitam autem esse eam cum idem animus, uinclis corporis liberatus, in eum se locum unde esset ortus rettulisset".

² Cicerón, *Pro Cluentio*, 171 "nisi forte ineptiis ac fabulis ducimur ut existimemus illum apud inferos impiorum supplicia perferre ac pluris illic offendisse inimicos quam hic reliquisse, ab socrus, ab uxorum, a fratris, a liberum Poenis actum esse praecipitem in sceleratorum sedem atque regionem. Quae si falsa sunt, id quod omnes intellegunt, quid ei tandem aliud mors eripuit praeter sensum doloris?".

³ P. ej., Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, 1.10-11; 48; *De Natura deorum*, 2.5.

un discurso, la *Filípica XIV*⁴, que contiene una especie de λόγος ἐπιτάφιος para los caídos, donde no sorprende encontrar un tema de este tipo⁵.

La contradicción más llamativa se encuentra en las *Catilinarias*, donde la existencia de penas eternas para los impíos está afirmada en el primer discurso⁶, mientras que se presenta como una ficción con intento político en el menos emotivo cuarto discurso⁷. En otros lugares el tema de la supervivencia ontológica del alma aparece fundido con el de la inmortalidad de la gloria, siempre en primer plano en Cicerón. Es así en el discurso *Pro Rabirio*⁸, donde la inmortalidad es deducida del anhelo universal hacia la supervivencia de la fama después de la muerte. El mismo tema está desarrollado también en el discurso *Pro Archia*⁹, que sin embargo finaliza con la formulación de la así llamada "alternativa socrática", es decir el dilema propuesto por Sócrates en el final de la *Apología*¹⁰, que ve en la muerte o la aniquilación total del ser humano o bien el pasaje a una vida mejor. El mismo dilema aparece también en el



⁴ Cicerón, *Philippica*, 14.32 "illi igitur impii quos cecidistis etiam ad inferos poenas parricidii luent, uos uero, qui extremum spiritum in uictoria effudistis, piorum estis sedem et locum consecuti".

⁵ A. Setaioli, "La vicenda dell'anima nella Consolatio di Cicerone", *Paideia*, 1999 (54), 145-174; 156 n. 76.

⁶ Cicerón, *Catilinaria*, 1.33 "tu, Iuppiter, [...] homines bonorum inimicos, hostis patriae, latrones Italiae, scelerum foedere inter se ac nefaria societate coniunctos, aeternis suppliciis uiuos mortuosque mactabis".

⁷ Cicerón, *Catilinaria*, 4.8 "itaque, ut aliqua in uita formido improbis esset <pro>posita, apud inferos eius modi quaedam illi antiqui supplicia impiis constituta esse uoluerunt, quod uidelicet intellegebant, his remotis, non esse mortem ipsam pertimescendam".

⁸ Cicerón, *Pro Rabirio*, 29-30. El texto, como el de la nota siguiente, es demasiado largo para citarlo integralmente.

⁹ Cicerón, *Pro Archia*, 29-30.

¹⁰ Platón, *Apología*, 40C ss.

discurso *Pro Sestio*¹¹, pero es significativo que en el *Pro Archia*, es decir en un discurso donde Cicerón manifiesta con evidencia sus sentimientos verdaderos, el autor llegue a una posición de la que no se aleja en efecto ni siquiera en las mucho más posteriores y reflexionadas obras filosóficas: la aceptación de la alternativa socrática, con una evidente preferencia, no lógica sino sentimental, para la eventualidad positiva del dilema, es decir la hipótesis de la supervivencia del alma¹².

Desde luego los escritos por los que sería lógico tener la esperanza de alcanzar alguna idea sobre la verdadera opinión personal del autor son sus numerosas cartas, donde, especialmente en las dirigidas a Atico, Cicerón se expresa con absoluta sinceridad. Todos los estudiosos concurren en este punto¹³, pero las opiniones son muy distintas al valorar concretamente los escasos testimonios que pueden sacarse del epistolario ciceroniano. Según una corriente interpretativa de molde esencialmente católico, Cicerón exhibiría en sus cartas tanto un relevante sentido religioso como una fe tendencial en la inmortalidad del alma. Partidaria de esta posición ha sido, en un artículo de 1957, Virginia Guazzoni Foà¹⁴, que posteriormente escribió también un libro¹⁵ insertándose en un numeroso

¹¹ Cicerón, *Pro Sestio*, 47 "nesciebam inter sapientissimos homines hanc contentionem fuisse, ut alii dicerent animos hominum sensusque morte restingui, alii autem tum maxime mentes sapientium et fortium uirorum, cum e corpore excessissent, sentire ac uigere? quorum alterum fugiendum non esse, alterum etiam optandum, meliore esse sensu".

¹² Cicerón, *Pro Archia*, 30 "siue a meo sensu post mortem afutura est, siue, ut sapientissimi homines putauerunt, ad aliquam mei partem pertinebit eqs".

¹³ Así lo hacen, p. ej., estudiosos que divergen mucho en las conclusiones: por un lado M. van den Bruwaene, *La théologie de Cicéron*, Louvain, 1937 (cit. *La théologie*), 43; 46; por otro lado W. D. Hooper, "Cicero's Religious Beliefs", *The Classical Journal*, 1917-1918 (13), 88-95, 90, y V. Guazzoni Foà, "I problemi metafisico ed etico nelle epistole ciceroniane", *Giornale di Metafisica*, 1957 (12), 223-229, 223 (cit. "I problemi metafisico e etico").

¹⁴ V. Guazzoni Foà, "I problemi metafisico e etico".

¹⁵ V. Guazzoni Foà, *I fondamenti filosofici della teologia ciceroniana*, Milano, 1970 (cit. *I fondamenti filosofici*).

grupo de trabajos de inspiración católica, que quieren presentar a Cicerón filósofo como convencido partidario de la tesis de la inmortalidad –una posición que ya mucho antes había tenido sus defensores¹⁶–.

Sin embargo, ni siquiera Guazzoni Foà puede llegar hasta la afirmación de la presencia en las cartas de una fe sólida y coherente en la inmortalidad del alma. La toma de una postura en sentido contrario de algunos textos de las epístolas es tan evidente que la estudiosa tiene que afirmar que Cicerón vacila entre la aceptación y el rechazo de la tesis de la inmortalidad, porque, dice, no había superado del todo sus dudas e incertidumbres –como en cambio Guazzoni Foà cree que sucedió en las obras filosóficas, aunque ponga contradictoriamente coherencia de pensamiento entre éstas y las cartas–. En realidad parece muy difícil encontrar en el epistolario de Cicerón ni siquiera una sola afirmación inequívoca de la inmortalidad del alma. La *perpetua uita* de que se habla en un pasaje de una carta a Atico¹⁷ se refiere probablemente, como sostienen los comentadores más autorizados¹⁸, a la infinita sucesión del tiempo, en oposición al corto plazo de nuestra vida. A lo más, como lo hace van den Bruwaene¹⁹, se puede sostener que esta locu-

¹⁶ Ver p. ej. L. Laurand, "Deux mots sur les idées religieuses de Cicéron", *Recherches de Science Religieuse*, 1914 (5), 70-99; W. D. Hooper, "Cicero's Religious Beliefs". Allí (88-89) hay una reseña de interpretaciones más antiguas de Cicerón como precursor del cristianismo.

¹⁷ Cicerón, *Ad Atticum*, 10.8.8 "id spero uiuis nobis fore. Quamquam tempus est nos de illa perpetua iam, non de hac exigua uita cogitare".

¹⁸ Véase, p. ej., la traducción de D. R. Shackleton Bailey, *Cicero's Letters to Atticus*, IV, Cambridge, 1968, 249: "I hope I may live to see it, though it is time for me to be thinking of eternity rather than this brief span". Como ya Tyrrell-Purser, Shackleton Bailey, 410, acerca este texto a *Ad Atticum*, 12.18.1. G. Benkner, *Ciceros Unsterblichkeitsglaube im Zusammenhang mit seiner Psychologie (im Rahmen der römischen Philosophie)*, Disertación de Erlangen 1914 (dactilografiada), 9 n. 12, interpreta justamente "das Fortleben in der Geschichte, im Munde der Nachwelt".

¹⁹ M. van den Bruwaene, *La théologie*, 51-52; 66, en polémica con L. Laurand, "Deux mots sur les idées religieuses de Cicéron".

ción demuestra que Cicerón no era insensible al problema de lo que pasará después de nuestra vida –pero, querría añadir, de lo que pasará en este mundo después de nosotros, no de lo que pasará a nosotros en algún más allá imaginario–.

Por otra parte este texto se aclara de manera evidente por otra carta a Atico²⁰, que asume para nosotros el máximo interés, por tratar del *fanum*, es decir del templo que Cicerón quería levantar en honor de su hija difunta para asegurar su supervivencia. Como en el pasaje antecedente, el inmenso lapso de tiempo posterior a nuestra desaparición se opone al corto plazo de la vida, pero esta vez está especificado que, después de ésta, ya no existimos más: “longum illud tempus cum non ero”²¹. Van den Bruwaene advierte agudamente que si Cicerón creyera en la inmortalidad, se esperaría en este contexto alguna alusión a una reunión con su hija después de la muerte. Añadimos que era éste un tema tópico de los escritos consolatorios²², y que el propio Cicerón lo emplea en el final de su obra *De senectute*, donde Catón expresa el deseo de reunirse en el más allá con su hijo difunto y también con los padres de sus interlocutores Lelio y Escipión y los grandes del pasado²³. No sé si en

²⁰ Cicerón, *Ad Atticum*, 12.18.1 “longum illud tempus, cum non ero, magis me mouet quam hoc exiguum, quod mihi tamen nimium longum uidetur”.

²¹ Justamente M. van den Bruwaene, *La théologie*, 52-52 n. 3, señala que no se puede entender *cum non ero* en un sentido atenuado que no excluya la inmortalidad del alma, como lo hace L. Laurand, “Deux mots sur les idées religieuses de Cicéron”, al uso de los cristianos, cuando se refieren a un difunto con las palabras “ya no es más”. En efecto el *longum illud tempus* se opone al *hoc exiguum*, que define y delimita nuestro existir. La interpretación de Laurand vuelve a asomarse en F. A. Sullivan, “Intimations of Immortality among the Ancient Romans”, *The Classical Journal*, 1943-1944 (39), 15-24, 17, que sin embargo no saca de ella argumentos para atribuir la doctrina de la inmortalidad al Cicerón de las cartas.

²² A. Setaioli, “Il destino dell’anima nella letteratura consolatoria pagana”, en C. Alonso del Real (ed.), *Consolatio. Nueve estudios*, Eunsá, Pamplona, en prensa, notas 145-153 (cit. “Il destino dell’anima”).

²³ Cicerón, *De senectute*, 83-84 “efferor studio patres uestros, quos ipse colui et dilexi, uidendi, neque uero eos solos conuenire aueo, quos ipse cognoui, sed illos etiam, de quibus audiui et legi et ipse conscripsi [...]. Proficiscar enim non ad eos

nuestra carta se pueda entrever algo parecido en las palabras finales: "quod mihi (exiguum tempus) tamen nimium longum uidetur"; pero la perentoriedad del antecedente *cum non ero* induce más bien a interpretarlas en el sentido de que Cicerón expresa el deseo de que la muerte ponga término cuanto antes a su dolor, no la impaciencia por reunirse con su hija más allá de la vida. Este texto se revelará precioso más adelante, para valorar el sentido y el peso del intento más serio, que Cicerón desarrolla en la *Consolatio*, para llevar a cabo una base y un marco al mismo tiempo literarios y filosóficos para su exigencia personal de una fe en la inmortalidad que garantice la supervivencia de la hija tan querida. Si tendremos presente esta epístola, nos será fácil, dentro de poco, darnos cuenta de que la *Consolatio*, aunque sea la sola obra ciceroniana donde la inmortalidad del alma esté afirmada sin reservas, no es otra cosa sino un experimento marcado de voluntarismo e intelectualismo, y de que la afirmación de la inmortalidad de Tulia no consigue transformarse en una fe capaz de iluminar en profundidad el horizonte del pensamiento de Cicerón ni tampoco sacar del *topos* literario de la reunión ultramundana una íntima y serena certeza.

Un católico bastante equilibrado, el padre jesuita Francis A. Sullivan, concluye su examen con un *non liquet*: "from the letters alone, we can get no consistent picture of Cicero's ideas on survival"²⁴. Pero quizá sea posible avanzar algo más allá, por afirmar que, en función del testimonio de las cartas, parece justificado opinar que Cicerón no cree en la inmortalidad.

Una interesante confirmación procede de las cartas consolatorias, del propio Cicerón y de sus correspondientes, contenidas en el epistolario. En dos cartas consolatorias Cicerón no hace ninguna mención del más allá²⁵; en otra carta de este tipo dirigida a Cicerón por Servio Sulpicio Rufo²⁶, aparece una alusión hipotética a la su-

solum uiros, de quibus ante dixi, uerum etiam ad Catonem meum [...] cuius [...] animus [...] in ea profecto loca discessit, quo mihi ipsi cernebat esse ueniendum".

²⁴ F. A. Sullivan, 17.

²⁵ Cicerón, *Ad Familiares*, 4.6 (a Sulpicio); *Ad Brutum*, 1.9.

²⁶ Cicerón, *Ad Familiares*, 4.5.6.

pervivencia, para introducir el *topos* retórico²⁷ según el cual al difunto no le agrada el llanto de sus parientes; finalmente, en una epístola a Ticio²⁸, Cicerón vuelve a proponer, sin resolverla, la alternativa socrática. Muy diferente será, como veremos, su actitud cuando tendrá que consolarse a sí mismo de la muerte de su hija. Ya el citado Sullivan advertía que la muerte de Tulia marca un pasaje fundamental en la reflexión ciceroniana sobre el problema del más allá²⁹.

2. Como se ha implicado, la *Consolatio* constituye en efecto el intento de inscribir en un marco literario y filosófico un sentimiento personal originado por la dolorosa experiencia de la pérdida de la hija —un intento que la diferencia de todos los escritos antecedentes—. Es pues sumamente lamentable que esta obra haya llegado a nosotros en estado fragmentario. Por otro lado es innegable que, si nace de una nueva exigencia de Cicerón que en sentido lato puede definirse como religiosa, presenta sin embargo un carácter estrictamente personal y privado, aunque obviamente aproveche todo el aprendizaje literario y filosófico del autor. Por eso me parece mejor anteponer un sumario examen de los escritos filosóficos de carácter menos inmediatamente personal. Aunque éstos sean generalmente posteriores a la *Consolatio*, Cicerón los compuso cuando ya no estaba bajo la impresión reciente del grave luto, y por eso presentan posiciones y actitudes no influidas por la turbación que, como atestigua él mismo, dominaba su ánimo mientras escribía dicha obra³⁰. Nuestro examen no tendrá el objeto de analizar los argumentos que Cicerón saca de las distintas escuelas filosóficas en los textos donde trata de la cuestión de la inmortalidad del alma, sino de averiguar la posibilidad de reconstruir, a partir de sus obras

²⁷ Menandro ret., III 412, 21 Spengel; y ver Platón, *Menexeno*, 248B.

²⁸ Cicerón, *Ad Familiares*, 5.16.4.

²⁹ F. A. Sullivan, 19. G. Benkner, 41, señala justamente que en la *Consolatio* Cicerón toma una posición dogmática, que no deja espacio para otras hipótesis.

³⁰ Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, 3.76 (= *Consolatio*, F 16 Vitelli) "erat enim in tumore animus".

filosóficas, una posición personal sobre el problema –una posición que se distingue de la de la *Consolatio* por un más objetivo y desinteresado fundamento filosófico–. Sucesivamente, la comparación con los fragmentos de la *Consolatio* nos ofrecerá la ocasión de medir el peso relativo y el enlace recíproco de las componentes literarias y filosóficas en el tratamiento de las obras específicamente doctrinales por un lado y de la obra consolatoria por el otro.

Como y más que en relación con los testimonios del epistolario, unos cuantos intérpretes católicos afirmaron que de las obras filosóficas emerge un Cicerón “fervido credente nell’immortalità dell’anima”, según las palabras de la ya mencionada Guazzoni Foà en el libro que dedicó a los fundamentos filosóficos de la teología ciceroniana³¹. Sobre el mismo terreno se colocan la interpretación de Luigi Alfonsi, que opina que la fe en la inmortalidad, en el final del *De senectute*, constituye una verdadera “conquista razonable, dovuta alla filosofia”³²; y la de Salinero Portero³³, que da por descontado que Cicerón cree en la inmortalidad, aunque se da cuenta de que el autor no consigue demostrarla definitivamente³⁴.

Interpretaciones de este tipo se fundan en una falta común de perspectiva, debida a la atribución a Cicerón, como si reflejaran su personal y unívoca posición filosófica, de los argumentos que él alega para sostener la eventualidad positiva de la alternativa socrá-

³¹ V. Guazzoni Foà, *I fondamenti filosofici*, 90.

³² L. Alfonsi, “Verso l’immortalità (Cicerone, *De senectute* 21, 77 y ss.)”, *Convivium*, N.S. 1954 (1), 385-391, 389 (cit. “Verso l’immortalità”).

³³ J. Salinero Portero, “La inmortalidad del alma en Cicerón (el libro primero de las *Tusculanas*)”, *Humanidades*, (Universidad Pontificia Comillas, Santander) 1958 (10), 71-95.

³⁴ J. Salinero Portero, 94: “Cicerón cree en la inmortalidad; no llega a probarla definitivamente”. Más aceptable L. Alfonsi, “Verso l’immortalità”, 388, que se da cuenta de que, para Cicerón, la angustia de la muerte es superada “dalla certezza fulgente o almeno dalla speranza convinta, al peggio dalla bella illusione” de la inmortalidad. Según el protestante G. Benkner, 6, el escepticismo de Cicerón a nivel filosófico y especulativo no le impide expresar una convicción profunda en el sentido de la inmortalidad a nivel ético y religioso.

tica. Cicerón se adhiere sentimentalmente a esta eventualidad, pero sin excluir jamás al nivel lógico y racional, la eventualidad negativa de la muerte como aniquilación total. Considerar a Cicerón casi como un cristiano *ante litteram* podía ser un procedimiento comprensible y justificado en la Edad Media –veremos dentro de poco que ésta es justamente la postura de Dante–, pero tendría que ser totalmente evitado por un intérprete moderno.

Merece mayor consideración la posición de Woldemar Görler³⁵, que subraya la manera ciceroniana de presentar la tesis de la inmortalidad como una convicción subjetiva y no fundada en argumentos filosóficos objetivamente válidos. Eso está comprobado por los verbos que Cicerón emplea: *credere, sentire, arbitrari, persuadere sibi, putare*, y otros parecidos. Esta observación es muy importante, porque llama nuestra atención a la realidad concreta del texto. Sin embargo no siempre aparecen verbos de este tipo en los textos donde Cicerón trata de la inmortalidad del alma, y, cuando aparecen, su matiz subjetivo no está siempre en primer plano; por eso es preciso integrar la línea argumentativa de Görler por lo que puede sacarse de los contenidos conceptuales del tratamiento ciceroniano.

La obra filosófica más antigua que tiene relación con nuestro problema ya parece, a una primera valoración, cerrar inmediatamente la discusión por un veredicto favorable a los partidarios de un Cicerón creyente en la inmortalidad. Claro es que me refiero al *Somnium Scipionis*.

Sin embargo los intérpretes más atentos ya hace tiempo subrayaron que para Cicerón la aparición en sueños de un difunto no constituye una prueba de la inmortalidad del alma³⁶ –una idea que un célebre texto de las *Tusculanae disputationes* atribuye a una

³⁵ W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg, 1974, 132; 145-147.

³⁶ Ver, p. ej., A. Ronconi, *Cicerone. Somnium Scipionis*, introd. y com., Firenze, 1961, 18-19.

concepción totalmente primitiva³⁷-. El tema del sueño tenía por supuesto la ventaja de evitar las críticas dirigidas contra la ficción platónica del muerto resucitado en el final de la *República*, como ya lo advirtió Macrobio, con referencia al propio Cicerón, al comienzo de su comentario al *Somnium*³⁸. Pero Cicerón no se limita a reemplazar la resurrección por el sueño, sino presenta también una causa totalmente fisiológica de dicho sueño: la remembranza del abuelo de Escipión la tarde anterior³⁹. Por supuesto se puede discutir sobre el significado de la oposición entre la justificación fisiológica del sueño y las palabras que concluyen la visión, que parecen suponer la efectiva existencia y presencia del personaje aparecido: "ille discessit: ego somno solutus sum"⁴⁰. Una oposición idéntica aparece también en el final de la *Consolatio ad Marciam* de Séneca. Allí el cuadro de la vida celeste se presenta en un primer momento como imaginación, mientras que las últimas palabras del escrito lo proponen de repente como realidad⁴¹. Es claro que tanto Séneca como Cicerón tienden a introducir una inspirada representación literaria que en el final toma subrepticamente el lugar de la argumentación filosófica. Eso también contribuye a reforzar la impresión de que la visión presentada en el *Somnium Scipionis* no posea el carácter de objetividad y certeza dogmática. Este hecho

³⁷ Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, 1.29 "qui nondum ea, quae multis post annis tractari coepta sunt, physica didicissent, tantum sibi persuaserant quantum natura admonente cognouerant, rationes et causas rerum non tenebant, uisis quibusdam saepe mouebantur, iisque maxime nocturnis, ut uiderentur ei, qui uita excesserant, uiuere". Otros textos análogos en A. Ronconi, *Cicerone. Somnium Scipionis*, 18-19.

³⁸ Macrobio, *In somnium Scipionis*, 1.1.9-2.1.

³⁹ Cicerón, *Somnium Scipionis*, 10. Paralelos anteriores y posteriores en A. Ronconi, *Cicerone. Somnium Scipionis*, 18.

⁴⁰ Cicerón, *Somnium Scipionis*, 29.

⁴¹ Séneca, *Ad Marciam*, 26.1 "puta itaque eqs." (véase *Epistulae*, 102.28 "imaginare tecum"). Las últimas palabras de la obra constituyen un verdadero salto lógico: *Ad Marciam*, 26.7 "felicem filium tuum, Marcia, qui ista iam nouit!".

ha sido demostrado de manera persuasiva por Görgemanns⁴²; pero el propio Cicerón aclara el verdadero valor de la representación del *Somnium* en una obra casi un decenio posterior, el *Laelius*. En las palabras mismas del autor el cuadro del escrito antecedente se presenta solamente como una ilustración de la eventualidad positiva de la alternativa socrática, sin constituir de ninguna manera una solución dogmática en el sentido de la inmortalidad⁴³.

En el mismo contexto del *Laelius* aparece con evidencia la adhesión sentimental de Cicerón a la tesis de la inmortalidad⁴⁴, a igual que en otras obras cronológicamente cercanas –primeras, entre todas, las *Tusculanae disputationes* y el *De senectute*–; pero en ninguno de estos escritos la inmortalidad se presenta como un dogma indiscutible y objetivamente válido.

⁴² H. Görgemanns, "Die Bedeutung der Traumeinkleidung im *Somnium Scipionis*", *Wiener Studien*, 1968 (N.F. 2), 46-69. Entre otras cosas Görgemanns nota (64-65) que para Cicerón la prueba de la inmortalidad del *Fedro* platónico (*Phaedrus*, 245C ss., traducida por Cicerón en *Somnium Scipionis*, 27-28 y *Tusculanae Disputationes*, 1.53-54) no tiene valor vinculante y objetivo –por eso aparecería en el sueño–. Sobre la escasa conexión del argumento platónico con el contexto ciceroniano véase R. W. Sharples, "Plato's *Phaedrus*-argument for immortality and Cicero's '*Somnium Scipionis*'", *Liverpool Classical Monthly*, 1985 (10), 66-67. Se puede añadir que en las dos traducciones faltan precisamente las palabras clave, que en Platón abren el texto: $\pi\alpha\sigma\alpha \psi\upsilon\chi\eta \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ (M. van den Bruwaele, "Ψυχή et νοῦς dans le «*Somnium Scipionis*» de Cicéron", *L'antiquité Classique*, 1939 (8), 127-152, 129), aunque preceda la declaración de la eternidad del alma (*Somnium Scipionis*, 26 "fragile corpus animus sempiternus mouet").

⁴³ Cicerón, *Laelius*, 14 "cuius (Scipionis) disputationis fuit extremum de immortalitate animorum, quae se in quiete per uisum ex Africano audisse dicebat. Id si ita est, ut optimi cuiusque animus in morte facillime euolet tamquam e custodia uinclisque corporis, cui censemur cursum ad deos faciliorem fuisse quam Scipioni? quocirca maerere eius euentu uereor ne inuidi magis quam amici sit. Si autem illa ueriora, ut idem interitus sit animorum et corporum nec ullus sensus maneat, ut nihil boni est in morte, sic certe nihil mali; sensu enim amisso fit idem, quasi natus non sit".

⁴⁴ Cicerón, *Laelius*, 13-14.

Las interpretaciones unilaterales de Guazzoni Foà y de Salinero Portero, que hemos mencionado anteriormente, se refieren sobre todo al primer libro de las *Tusculanae disputationes*, en el cual los argumentos favorables a la inmortalidad están precedidos y seguidos de tomas de posición mucho más prudentes. Incluso van den Bruwaene⁴⁵, aunque compruebe de manera persuasiva que Cicerón desea sentimentalmente la inmortalidad, exagera en cuanto tiende a ver en el libro primero de las *Tusculanas* una adhesión incondicional a esta tesis, hasta afirmar⁴⁶ que la porción del libro donde se discute la hipótesis de la muerte como aniquilación total no conlleva la convicción del autor y por eso merece menor atención que la otra. Un poco menos unilateral es la interpretación de otro estudio católico, Ciafardini⁴⁷, que se da cuenta de que la inmortalidad constituye para Cicerón una exigencia, un postulado que no puede demostrarse de manera racional⁴⁸, pero igualmente concluye por afirmar que las dudas de la razón se disipan en Cicerón a la luz de la fe⁴⁹.

En realidad, en la perspectiva rigurosamente filosófica, tanto la tesis de la mortalidad como la de la inmortalidad del alma se colocan precisamente al mismo nivel y sirven ambas a la misma finalidad sobreordenada, que constituye el verdadero objeto de la argumentación ciceroniana: demostrar que la muerte no es un mal en ningún caso⁵⁰. Incluso en el primer libro de las *Tusculanas* Cicerón sostiene que los hombres no pueden llegar más allá de la probabilidad⁵¹ y pone en guardia contra cualquier fácil entusiasmo fideísta⁵².

⁴⁵ M. van den Bruwaene, *La théologie*, 54-83.

⁴⁶ M. van den Bruwaene, *La théologie*, 77-78.

⁴⁷ E. Ciafardini, "L'immortalità dell'anima in Cicerone (il primo libro delle *Tusculane*)", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1921 (13), 245-263.

⁴⁸ E. Ciafardini, 253.

⁴⁹ E. Ciafardini, 263.

⁵⁰ Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, 1.82 ss.

⁵¹ Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, 1.17 "geram tibi morem et ea quae uis, ut potero, explicabo, nec tamen quasi Pythius Apollo, certa ut sint et fixa, quae

La mencionada interpretación de Alfonsi, que también presenta a Cicerón como partidario de la inmortalidad, se refiere en cambio, en primer lugar, al final del *De senectute*. No cabe duda que en este texto aparece la doctrina del origen celeste del alma⁵³, seguida poco después por el tema del cuerpo prisión del alma, que será liberada por la muerte⁵⁴. No hay que hacer otra cosa sino remitir al comentario de Powell⁵⁵ para los numerosos lugares paralelos en otras obras ciceronianas⁵⁶ y en otros autores; pero queda claro que al nivel estrictamente filosófico ni siquiera aquí se resuelve la alternativa socrática, que, después de haber sido formulada anteriormente⁵⁷, reaparece totalmente indemne en las propias palabras finales del *De senectute*. Es verdad que, a través de Catón, el autor expresa su adhesión sentimental a la tesis de la inmortalidad precisamente al declararla incierta: "quod si in hoc erro [...] libenter

dixero, sed ut homunculus unus e multis probabilia coniectura sequens. Ultra enim quo progrediar, quam ut veri similia uideam, non habeo; certa dicent i, qui et percipi ea posse dicunt et se sapientis esse profitentur". Véase 1.23 "harum sententiarum quae uera sit deus aliquis uiderit, quae ueri simillima, magna quaestio est".

⁵² Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, 1.77—"Ut uideatur, sed me nemo de immortalitate depellet". 78—. "Laudo id quidem, etsi nihil nimis oportet confidere. Mouemur enim saepe aliquo acute concluso, labamus mutamusque sententiam clarioribus etiam in rebus; in his est enim aliqua obscuritas. Id igitur si acciderit, simus armati".

⁵³ Cicerón, *De senectute*, 77-78.

⁵⁴ Cicerón, *De senectute*, 81.

⁵⁵ J. G. F. Powell, *Cicero. Cato Maior De Senectute*, edited with Introd. and Com., Cambridge, 1988, 252; 254; 260. Véase también A. Ronconi, *Cicerone. Somnium Scipionis*, 78-79.

⁵⁶ Sobre el origen celeste del alma ver p. ej., *Somnium Scipionis*, 15; *Hortensius*, 115 Grilli; *Tusculanae Disputationes*, 1.51; 65; *Consolatio*, F 21 Vitelli; *De Legibus*, 1.26 (alma partícula de Dios: *De Natura deorum*, 1.27; *Tusculanae Disputationes*, 5.38; *De Diuinatione*, 1.70; *De Legibus*, 1.24; *Somnium Scipionis*, 16; 26; *Tim.*, 4); sobre el cuerpo prisión del alma p. ej. *Somnium Scipionis*, 14; *Tusculanae Disputationes*, 1.75; *De Diuinatione*, 1.110; *Laelius*, 14.

⁵⁷ Cicerón, *De senectute*, 66-67.

erro"⁵⁸; pero tiene razón Powell en su comentario a estas palabras: "Cicero the rhetorician [...] triumphs over Cicero the philosopher"⁵⁹.

En efecto, aquí como en todos los textos análogos de Cicerón, lo que interesa no son los argumentos que él saca de una u otra fuente filosófica para formular la idea de la inmortalidad del alma, sino hasta donde llega su propia adhesión racional a esta idea, independientemente de la meramente sentimental.

La presencia del tema del origen divino del alma, por ejemplo, no basta para resolver positivamente una vez por todas la alternativa socrática. Lo hemos comprobado ahora en relación con el *De senectute*; pero puede afirmarse lo mismo por lo que se refiere al *De legibus*, donde el alma es declarada más de una vez no solamente divina⁶⁰, sino también explícitamente inmortal⁶¹. Con todo esto, un fragmento de esta obra transmitido por Lactancio demuestra sin posibilidad de duda que la alternativa socrática se conservaba totalmente intacta⁶². A lo más, la idea del origen divino del alma se conecta con la eventualidad positiva de dicha alternativa, que se encuentra también, así formulada, en el final del *Hortensius*⁶³, o sea en la misma posición que ocupa en el *De senectute*.

⁵⁸ Cicerón, *De senectute*, 85.

⁵⁹ J. G. F. Powell, 265.

⁶⁰ Cicerón, *De legibus*, 1.24 "animum esse ingeneratum a deo"; 1.59 "qui se ipse nouit [...] aliquid se habere sentiet diuinum eqs".

⁶¹ Cicerón, *De Legibus*, 2.27 "omnium quidem animos immortalis esse, sed fortium bonorumque diuinus".

⁶² Cicerón, *De Legibus*, fr. 4 (= Lactancio, *Institutiones*, 3.19.2) "mors aut meliorem [...] aut certe non deteriorem adlatura est statum; nam sine corpore animo uigente diuina uita est, sensu carente nihil profecto est mali".

⁶³ Cicerón, *Hortensius*, 115 Grilli "aut si hoc quo sentimus et sapimus mortale et caducum est [...] aut si, ut antiquis philosophis iisque maximis longeque clarissimis placuit, aeternos animos ac diuinus habemus eqs". Ver *De Natura Deorum*, 3.12 "animos praeclarorum hominum [...] diuinus esse et aeternos".

3. En los textos que hemos analizado hasta ahora la alternativa socrática propone dos eventualidades contrarias: aniquilación completa por un lado, pasaje hacia una vida mejor por el otro. Con eso se excluye automáticamente una tercera e inquietante hipótesis: la de una pena eterna después de la muerte⁶⁴. El propio Cicerón se toma la pena de subrayar que esta hipótesis no puede ser ni siquiera imaginada: *tertium certe nihil inueniri potest*⁶⁵. Ya por eso la *Consolatio* se diferencia netamente de las otras obras ciceronianas. En efecto el fragmento 22 Vitelli habla de castigos y premios ultramundanos⁶⁶. La formulación no se aleja mucho de la de un fragmento del *Hortensius*⁶⁷, porque en ambos textos la idea está referida como doctrina ajena y la eternidad de la retribución es más implicada que afirmada explícitamente. Sin embargo podemos estar seguros de que la posición expresada en la *Consolatio* se percibía como diferente de la habitualmente sostenida por Cicerón. Lactancio, al transmitir nuestro fragmento, subraya que aquí Cicerón considera una eventualidad que en otros lugares no tiene en cuenta, es decir que el alma inmortal pueda recibir no solamente un premio, sino también un castigo después de la muerte⁶⁸. Pues la

⁶⁴ Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, 1.118 (la muerte no puede ser un *malum sempiternum*); *Leg. fr.* 4 "aut meliorem [...] aut certe non deteriorem [...] statum".

⁶⁵ Cicerón, *De senectute*, 67. Parcialmente diverso *Hortensius*, 114 Grilli, donde por otro lado la idea de recompensas y castigos después de la muerte se presenta como doctrina de los *consulares philosophi* y la eternidad de las penas no está explícitamente afirmada.

⁶⁶ Cicerón, *Consolatio*, F 22 Vitelli "nec enim omnibus inquit idem illi sapientes arbitrati sunt eundem cursum in caelum patere. Nam uitii ac sceleribus contaminatos deprimi in tenebras atque in caeno iacere docuerunt, castos autem animos, puros integros incorruptos, bonis etiam studiis atque artibus expolitos leni quodam et facili lapsu ad deos id est ad naturam similem sui peruolare".

⁶⁷ Cicerón, *Hortensius*, 114 Grilli, citado en la penúltima nota.

⁶⁸ Lactancio, *Institutiones*, 3.19.3-5 "argute, ut sibi uidetur, quasi nihil esse aliud possit. Atquin utrumque falsum est. Docent enim diuinae litterae non extinguí animos, sed aut pro iustitia praemio adfici aut poena pro sceleribus sempiterna [...] Quod adeo uerum est, ut idem Tullius in Consolatione non easdem sedes

Consolatio se coloca a un nivel totalmente diverso del de las obras anteriormente examinadas; si estos castigos, como afirma Lactancio y como todo parece indicar, son eternos, estamos muy lejos incluso del imaginario escatológico del *Somnium Scipionis*, donde no se prevén penas eternas⁶⁹. La alternativa que se propone en la *Consolatio* es pues muy diferente de la socrática que se encuentra en los otros escritos: las dos eventualidades –premio o castigo eterno– se colocan ambas en el interior de un cuadro sobreordenado que supone de todas formas la supervivencia del alma.

En efecto la *Consolatio* es la única obra donde Cicerón afirma con decisión y sin reservas la tesis de la inmortalidad. Una razón importante es por supuesto estrictamente personal y privada: el amor paternal puede consolarse solamente al codiciar la supervivencia en estado de beatitud eterna –más bien, como veremos, de divinización– de la hija tan querida⁷⁰. Por otra parte esta actitud tan humana recibía desde largo tiempo su reconocimiento en los cánones retóricos con referencia al género consolatorio⁷¹.

Los rétores se apropiaban de numerosos temas filosóficos, que luego sometían a la finalidad preminente de la eficacia literaria, sin cuidar demasiado la coherencia doctrinal y a veces incluso la lógica. Por ejemplo, el Ps. Dionisio de Halicarnaso adopta la idea del cuerpo tumba y prisión del alma, liberada al momento de la muerte⁷²; pero aconseja al escritor que la emplee solamente en el caso de quien murió joven⁷³. De esta manera la doctrina del cuerpo como prisión del alma y la teoría emparentada de la vida como

incolere iustos atque impios praedicauerit". Sigue la cita del fragmento 22 Vitelli. Es claro que en la *Consolatio* Cicerón aceptaba la tesis de los *sapientes* citados.

⁶⁹ Cicerón, *Somnium Scipionis*, 29; incluso los culpables vuelven al cielo, aunque *multis agitati saeculis*.

⁷⁰ F. Cumont, *Lux perpetua*, París, 1949, 163; K. Kumaniecki, "Die verlorene «Consolatio» des Cicero", *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen.*, 1968 (4), 27-47, 43.

⁷¹ Ver, p. ej., Menandro ret., III 414, 16-27; 421, 14-17 Spengel.

⁷² Pseudo Dionisio de Halicarnaso, *Ars rhetorica*, 6.5, II 282, 11-14 U.-R.

⁷³ Pseudo Dionisio de Halicarnaso, *Ars rhetorica*, 6.5, II 282, 6 ss. U.-R.

castigo corran el riesgo de convertirse en un simple *topos* para introducir y justificar el tema retórico de la *lamentatio uitae*, ya totalmente separado del cuadro escatológico del que la tesis de la inmortalidad era parte. La inmortalidad era asumida como tema central en los escritos consolatorios –como atestigua por ejemplo el esquema de Menandro rétor⁷⁴–, pero en detrimento de cualquier significado filosófico real.

En efecto el antiguo tema de la vida humana como castigo⁷⁵, que se halla en muchas obras consolatorias, del Περὶ πένθους de Crantor⁷⁶ hasta la *Consolatio ad Polybium* de Séneca⁷⁷, tenía una importancia central en la *Consolatio* de Cicerón⁷⁸ y aparecía también en su *Hortensius*⁷⁹. Pero este tema es lógicamente inseparable no sólo del de la inmortalidad del alma, sino también –y sobre todo– del de la reencarnación.

En el *Hortensius* Cicerón no encuentra dificultad en subrayar esta conexión: los hombres nacen para expiar culpas cometidas en una vida anterior: *ob aliqua scelera suscepta in uita superiore poenarum luendarum causa*. No sabemos cómo Cicerón conciliaba esta afirmación con la alternativa socrática con la que, como se ha visto, finaliza el *Hortensius*⁸⁰, pero es seguro que este fragmento supone sucesivas reencarnaciones del alma. Por el contrario, en lo que queda de la *Consolatio*, y también en los esquemas retóricos de Menandro y del Ps. Dionisio, no se encuentra ninguna huella de

⁷⁴ Véanse los textos citados en la nota 71.

⁷⁵ Véase Philol., 44 B 14 D.K.; Aristot., *Protr.*, fr. 10b Walzer; etc.

⁷⁶ Crantor, F 6a Mette (= Ps. Plut., *Cons. ad Apoll.*, 27, 115B).

⁷⁷ Séneca, *Ad Polybium*, 9.6.

⁷⁸ Cicerón, *Consolatio*, F 1 Vitelli "luendorum scelerum causa nasci homines"; F 7 Vitelli "iterauit id ipsum postea quasi obiurgans eum qui uitam non esse poenam putet".

⁷⁹ Cicerón, *Hortensius*, 112 Grilli "ex quibus humanae (inquit) uitae erroribus fit ut interdum ueteres illi uates siue in sacris initiisque tradendis diuinæ mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in uita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid dixisse uideantur eqs".

⁸⁰ Cicerón, *Hortensius*, 115 Grilli, citado en la nota 63.

la doctrina de la reencarnación. Es verdad que Cicerón menciona no sólo premios, sino también castigos eternos, mientras que los rétores citan solamente los primeros, pero es igualmente verdad que tanto los rétores como Cicerón no consiguen poner de acuerdo la representación escatológica con la idea de la vida humana como pena, que no se comprende separada de la reencarnación. Claro es que al difunto celebrado por los escritos consolatorios no podían atribuirse culpas, ni siquiera cometidas en una vida anterior. Cicerón puede hacerlo en el *Hortensius*, que no es la celebración de un difunto, pero no en la *Consolatio* para su hija. En los escritos consolatorios el tema de la vida como castigo acabó por reducirse a la función mencionada de introducción al *topos* retórico de la *lamentatio uitae*, haciendo casi del todo olvidar la existencia de una culpa anterior como causa de este castigo. En la *Consolatio* ciceroniana los castigos eternos después de la muerte —ilustrados con colores arcaicos: tinieblas, barro— se sustituyen por la reencarnación como retribución de las culpas cometidas durante la vida. Tanto más incoherente aparece el permanecer, al lado de esta concepción, del residuo de un cuadro especulativo diferente: la idea de que el castigo de estas mismas culpas consista en cambio en el nacimiento en un cuerpo mortal. El carácter retórico y no filosófico de la *Consolatio* aparece desde ahora del todo evidente. Eso no significa absolutamente falta de sinceridad por parte de Cicerón.

4. El fragmento 22 Vitelli de la *Consolatio*, que hemos hasta ahora examinado, contiene la afirmación del carácter divino del alma, que, después de la muerte, favorece el regreso de los espíritus mejores cerca de los dioses⁸¹. Era ésta una de las ideas “filosóficas” adoptadas por la teoría retórica del género consolatorio⁸². En Cicerón aparece con frecuencia, en obras distintas⁸³, aun-

⁸¹ Cicerón, *Consolatio*, F 22 Vitelli “ad deos id est ad naturam similem sui peruolare”.

⁸² Menandro ret., III 414, 21-23 Spengel συγγενής γὰρ οὖσα τοῦ θεοῦ ἢ ψυχὴ κάκειθεν κατιοῦσα σπεύδει πάλιν ἄνω πρὸς τὸ συγγενές.

⁸³ Ver antes, nota 56.

que, en verdad, él no considere ni posible ni importante determinar la naturaleza específica del alma, con tal que se admitan las cualidades que la acercan a lo divino⁸⁴. Sin embargo, como la *Consolatio* es la única obra ciceroniana donde la tesis de la inmortalidad está sostenida sin reservas, merece la pena examinar la doctrina de la naturaleza del alma desarrollada en el fragmento 21 Vitelli de dicha obra⁸⁵, tanto más porque en este caso Cicerón la conecta explícitamente con la inmortalidad⁸⁶, una conexión que, como se ha visto, no siempre puede darse por descontada en sus escritos. El propio Cicerón nos atestigua que en la *Consolatio* aceptaba una doctrina que asimilaba la sustancia del alma a la *quinta natura* de Aristóteles.

⁸⁴ Ver, p. ej., *Tusculanae Disputationes*, 1.67; 70 (citado más adelante, nota 103).

⁸⁵ Cicerón, *Consolatio* F 21 Vitelli (= *Tusculanae Disputationes* 1.65-67) "et quidem, si deus aut anima aut ignis est, idem est animus hominis. Nam ut illa natura caelestis et terra uacat et umore, sic utriusque harum rerum humanus animus est expers; sin autem est quinta quaedam natura ab Aristotele inducta primum, haec et deorum est et animorum. Hanc nos sententiam secuti his ipsis uerbis in Consolatione hoc expressimus: «Animorum nulla in terris origo inueniri potest: nihil enim est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse uideatur, nihil ne aut umidum quidem aut flabile aut igneum. His enim in naturis nihil inest, quod uim memoriae mentis cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura prouideat et complecti possit praesentia. Quae sola diuina sunt, nec inuenietur umquam, unde ad hominem uenire possint nisi a deo. Singularis est igitur quaedam natura atque uis animi seiuncta ab his usitatis notisque naturis. Ita quicquid est illud, quod sentit quod sapit quod uiuit quod uiget, caeleste et diuinum ob eamque rem aeternum sit necesse est. Neque uero deus ipse, qui intellegitur a nobis, alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens et mouens ipsaque praedita motu sempiterno. Hoc e genere atque eadem e natura est humana mens»".

⁸⁶ Que la idea de la divinidad (e inmortalidad) del alma es el vínculo que conecta F 21 y F 22 Vitelli lo notan también A. Grilli, "Cicerone e l'Eudemo", *La Parola del Passato*, 1962 (82), 96-128, 100, y C. Vitelli, *Sull'edizione mondadoriana della 'Consolatio' di Cicerone*, s. l., s. a. (1977), 38.