

Esta doctrina aparece en unos otros textos ciceronianos<sup>87</sup> y dio lugar a vivaces discusiones<sup>88</sup>. No es ésta la ocasión para entrar en los detalles de este muy complejo problema. Basta con recordar, en primer lugar, que el nombre mismo de πέμπτη οὐσία o de πέμπτον σῶμα no es aristotélico, sino aparece en autores más tardíos<sup>89</sup>, y se halla corrientemente en las doxografías. En las obras conservadas de Aristóteles aparece la expresión πρώτον σῶμα, referida en el *De caelo* a la sustancia etérea que constituye los astros y las esferas celestes<sup>90</sup>. Sin embargo hay estudiosos que consideran creíble el testimonio ciceroniano, a veces sin tener en cuenta

<sup>87</sup> Cicerón, *Academica*, 1.26 "quintum genus, e quo essent astra mentesque, singulare eorum quattuor quae supra dixi dissimile Aristoteles quoddam esse rebatur"; *Tusculanae Disputationes*, 1.22 "Aristoteles [...] quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens [...]; quintum genus adhibet uacans nomine et sic ipsum animum ἐνδελέχειαν appellat nouo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem"; 1.41 "si uero aut numerus quidam sit animus [...] aut quinta illa non nominata magis quam non intellecta natura, multo etiam integriora et puriora sunt, ut a terra longissime se eferant".

<sup>88</sup> Un informe completo hasta 1962 de la bibliografía sobre los testimonios ciceronianos del alma-ἐνδελέχεια y formada de *quinta natura* se halla en E. Bertì, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova, 1962, 104-111; 392-401. Más bibliografía en A. H. Chroust, "The Akatonomaston in Aristotle's 'On Philosophy'", *Emerita*, 1972 (40), 461-468, 463 n. 1 (cit. "The Akatonomaston"). Hay sólo que añadir que según G. Benkner, 40 n. 52 (41); 43-44, la única correspondencia entre Aristóteles y Cicerón sería la aceptación de la *quinta natura*; Cicerón la pondría en relación con el alma de su propia iniciativa.

<sup>89</sup> Además de Cicerón lo emplean los autores que vamos a citar más adelante; también Plutarco, *De e apud Delph.*, 11, 390A πέμπτην οὐσίαν, ἣ τὸ κύκλω περι-φέρεισθαι μόνη τῶν σωμάτων κατὰ φύσιν ἐστίν.

<sup>90</sup> Aristóteles, *De caelo*, 1, 270 b 2-3 τὸ πρῶτον τῶν σωμάτων; 270 b 21 τοῦ πρώτου σώματος; *Meteora*, 1, 340 a 20 τοῦ πρώτου σώματος; 339 b 16-17 τοῦ πρώτου στοιχείου. P. Moraux, "Quinta essentia", *Real Encyklopädie*, XXIV, 1963, 1171-1263, 1226; H. J. Easterling, "Quinta natura", *Museum Helveticum*, 1964 (21), 73-85, 79-80.

el carácter no auténticamente aristotélico de la denominación de *quinta natura*<sup>91</sup>.

Uno de los textos ciceronianos a que hicimos referencia<sup>92</sup> ha hecho creer a algunos que el primer Aristóteles identificaba la sustancia de los cielos y la del alma<sup>93</sup>. Por supuesto encontrar un maestro como Jean Pépin entre los partidarios de esta idea contribuye a atemorizar quien se dispone a rechazarla. Otros creen que hay que distinguir dos fases en el pensamiento aristotélico: la *quinta natura* como sustancia del alma sería una idea genuina del Aristóteles joven, que no hay que confundir con la otra, también aristotélica, de la sustancia etérea de los cielos<sup>94</sup>. Sin embargo lo

<sup>91</sup> P. ej. Ch. Lefèvre, "«Quinta natura» et psychologie aristotélicienne", *Revue philosophique de Louvain*, 1971 (69), 5-43. Con mayor perspicacia J. Pépin, "L'interprétation du De philosophia d'Aristote d'après quelques travaux récents", *REG*, 1964 (77), 445-488, 481, no niega que la fórmula *quinta natura* no tiene paralelos en el Aristóteles que conocemos; supone sin embargo que Aristóteles la empleó en obras perdidas.

<sup>92</sup> Cicerón, *Academica*, 1.26.

<sup>93</sup> P. ej. L. Alfonsi, "Traces du jeune Aristote dans la «Cohortatio ad Gentiles» faussement attribuée à Justin", *Vetera Christianorum*, 1948 (2), 65-68, 74-75; "La dottrina dell'ἀκατο-νόμαστον del giovane Aristotele ed un testo di Psello", *Miscellanea Galbiati*, Milano, 1951 (1), 71-78; "Un nuovo frammento del περί φιλοσοφίας aristotelico", *Hermes*, 1953 (81), 45-49, 47; M. Untersteiner, "Il περί φιλοσοφίας di Aristotele", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 1960 (38), 337-362; 1961 (39), 120-159, ver 1961 (39), 142 n. 3; (ver también *Aristotele. Della filosofia*, Roma, 1963). J. Pépin, "L'interprétation du 'De philosophia' d'Aristote d'après quelques travaux récents"; Ch. Lefèvre, "«Quinta natura» et psychologie aristotélicienne".

<sup>94</sup> Partidario de esta posición ha sido en primer lugar S. Mariotti, "La «quinta essentia» nell'Aristotele perduto e nell'Accademia", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 1940 (N.S. 18), 179-189 (cit. "La «quinta essentia»"); "Nuove testimonianze ed echi dell'Aristotele giovanile", *A & R*, 1940 (III, 8), 48-60. La sustancia *uacans nomine* (*Tusculanae Disputationes*, 1.22) y *non nominata* (*Tusculanae Disputationes*, 1.41) de Cicerón correspondería al ἀκατονόμαστον de [Clemente Romano] *Recognitiones*, 8.15 (referido a Dios; véase Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, 1.65 "et deorum [...] et animorum"); la doctrina del éter sustancia celeste pertenecería a una fase diferente del pensamiento aristotélico.

más probable es que el único dato realmente correspondiente al pensamiento aristotélico en el fragmento de la *Consolatio* sea la idea de que la sustancia del alma no tiene nada en común con los cuatro elementos sensibles. El profundizado análisis de Paul Moraux<sup>95</sup> ha mostrado que la identificación de la sustancia del alma con la *quinta natura* no se remonta a Aristóteles, sino es una construcción de los doxógrafos; y el esmerado estudio de Easterling presenta un cuadro plausible que explica la atribución de esta doctrina al gran filósofo<sup>96</sup>.

El carácter material o inmaterial de la *quinta natura* atribuida a Aristóteles –si se admite la autenticidad aristotélica de su conexión no solamente con los astros, sino también con las almas– ha sido el

---

co. En *Academica*, 1.26 *astra mentesque* sería una hendíadis, para indicar no las almas y los astros, sino las almas de los hombres y las de los astros (S. Mariotti, "La «quinta essentia»", 182 n. 2; y véase E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I, Firenze, 1936, 21973, 148; después, P. Moraux, "Quinta essentia", 1222; esta interpretación es rechazada por H. J. Easterling, "Quinta natura", 81 n. 20; J. Pépin, "L'interprétation du 'De philosophia' d'Aristote d'après quelques travaux récents", 482; B. Effe, *Studien zur Kosmologie und Theologie der Aristotelischen Schrift «Über die Philosophie»*, München, 1970, 149 n. 95). A. H. Chroust, "Cicero and the Aristotelian Doctrine of the Akatonomaston", *Philologus*, 1976 (120), 73-85, 76; 83; 85, está de acuerdo con Mariotti en opinar que la doctrina de la *quinta natura* sustancia de las almas y de los dioses de nuestro fragmento de la *Consolatio* refleje el genuino pensamiento del primer Aristóteles, pero ve en la identidad de sustancia entre las almas y los astros una contaminación con el estoicismo bajo el influjo de Antíoco de Ascalon. V. también A. H. Chroust, "The Akatonomaston", 465.

<sup>95</sup> P. Moraux, "Quinta essentia", 1213-1231; 1245-1251. Ver también P. Moraux, *Aristote, Du ciel*, Texte ét. et trad., Paris 1965, XXXIV-LX; y K. Reinhardt, "Poseidonios", *Real Encyklopädie*, 1953 (XXII, 1), 558-862, 576.

<sup>96</sup> H. J. Easterling, "Quinta natura". El factor determinante fue la interferencia de la difusa doctrina de la derivación del alma del cielo o del éter, a donde volverá después de la muerte. Una explicación algo diferente en E. Berti, 400. De todas formas, la doctrina del alma *quinta natura* se difundió muy pronto incluso en la escuela peripatética (para Critolao ver adelante, nota 117). Como veremos en seguida, por lo que se refiere a Cicerón es preciso pensar en una contaminación con ideas específicamente estoicas. Ver también B. Effe, 150.

objeto de un debate muy vivaz entre los estudiosos<sup>97</sup>. En relación con nuestro problema es en primer lugar necesario aclarar si, para Cicerón, la *quinta natura* como sustancia constitutiva del alma es material o inmaterial, y después si la concepción ciceroniana es acorde con lo que puede razonablemente atribuirse a Aristóteles o bien supone influjos de otra procedencia.

Según Pépin<sup>98</sup> hay que colocar la *quinta natura* aristotélica anteriormente a la distinción entre sensible y suprasensible, pero, como se ha dicho, aquí está en primer plano el concepto que de ella se hace Cicerón. En relación con este problema hay quien afirma<sup>99</sup> que Cicerón se abstiene de tomar posición sobre la materialidad o inmaterialidad de la *quinta natura*; es pues necesario consultar directamente sus textos.

No cabe duda que, en un texto ciceroniano donde aparece una oposición doxográfica entre las posiciones espiritualistas y el materialismo de la escuela estoica y su fundador, a Zenón se le atribuye el rechazo de la *quinta natura* precisamente por su inmaterialidad<sup>100</sup>. No hay sin embargo que olvidar el carácter particular de

<sup>97</sup> Ver: J. Pépin, 485-488; Ch. Lefèvre, "«Quinta natura» et psychologie aristotélicienne"; de modo contrario E. Berti, 392-401; 556.

<sup>98</sup> J. Pépin, 487.

<sup>99</sup> Ch. Lefèvre, 41.

<sup>100</sup> Cicerón, *Academica*, 1.39 "de naturis autem sic sentiebat (Zeno), primum ut in quattuor initiis rerum illis quintam hanc naturam ex qua superiores sensus et mentem effici rebantur non adhiberet. Statuebat enim ignem esse ipsam eam naturam, quae quidque gigneret et mentem atque sensus. Discrepabat enim ab isdem quod nullo modo arbitrabatur quicquam effici posse ab ea quae esset *expers corporis*, cuius generis Xenocrates et superiores etiam animum esse dixerant; nec uero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur posse esse non corpus". Como se ve, Zenón ya supone la aplicación de la doctrina al alma. Ch. Lefèvre, 20-21, se equivoca al separar la primera parte del testimonio ciceroniano de la segunda y afirmar que de Cicerón no puede concluirse que Zenón consideraba la *quinta natura* como una esencia incorpórea. Según Lefèvre Zenón no equiparaba los filósofos que consideraban el alma *expers corporis* a los antes mencionados, para quienes los *superiores sensus* y la *mens* estaban formados de *quinta natura*. Su interpretación es confutada por las palabras del propio Cicerón ("discrepabat ab

este texto. En otros lugares, donde no se refieren posiciones polémicas ajenas y Cicerón habla en su propio nombre, la doctrina de la *quinta natura* como sustancia del alma no está nunca inequívocamente asociada a su inmaterialidad<sup>101</sup>. En realidad no hay en este fragmento ninguna expresión que no pueda entenderse en el sentido de la separación de la sustancia del alma de otro cualquier tipo de materia, más bien que en el de su inmaterialidad. En efecto, unos pocos párrafos después, Cicerón define el alma por palabras casi idénticas<sup>102</sup> inmediatamente después de haber dicho que no hace diferencia si posea su propia naturaleza particular o sea formada de aire y de fuego<sup>103</sup>. Y realmente la descripción de la subida al cielo del alma formada de *quinta natura* del fragmento ante-

---

idem”: palabras que Ch. Lefèvre, 21 n. 56, refiere arbitrariamente no a lo que antecede, sino a 1.33). No cabe duda que aquí Cicerón presenta a un Zenón que rechaza la *quinta natura* como incorpórea, o de todas formas distinta de la concepción habitual de la corporalidad. Por eso el estoico puede acercar quienes la consideraban sustancia del alma al espiritualista Xenócrates, que igualaba el alma a un número, es decir a una esencia por definición incorpórea.

<sup>101</sup> Aunque haya estudiosos de parecer diferente, incluso en relación con nuestro fragmento de la *Consolatio*: p. ej. P. Moraux, “Quinta essentia”, 1220; 1222; H. J. Easterling, “Quinta natura”, 76-78.

<sup>102</sup> Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, 1.71 “dubitare non possumus [...] quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum eqs”. Estas palabras son casi idénticas a las de nuestro fragmento, *Consolatio*, F 21 Vitelli = *Tusculanae Disputationes*, 1.66 “nihil enim est in animis mixtum atque concretum”. En *Tusculanae Disputationes*, 1.71 desaparecen las expresiones acordables sólo con un alma formada de *quinta natura* (1.66 “animorum nulla in terris origo inueniri potest; nihil enim est in animis [...] quod ex terra natum atque fictum esse uideatur, nihil ne aut umidum quidem aut flabile aut igneum”), pero éstas demuestran solamente la separación de su sustancia de los otros cuatro elementos, mientras que la identidad terminológica entre los dos textos da la prueba evidente de que dichas expresiones no conllevan de ninguna manera la inmaterialidad del alma. En el mismo sentido hay que entender expresiones como “singularis [...] quaedam natura atque uis animi seiunctaque ab his usitatis notisque naturis y mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali”.

<sup>103</sup> Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, 1.70 “quae est eius natura? Propria, puto, et sua. Sed fac igneam, fac spirabilem: nihil ad id de quo agimus”.

riormente examinado de la *Consolatio* concuerda perfectamente con la análoga representación de la subida provocada por factores meramente físicos del alma material de los Estoicos que se encuentra en el libro primero de las *Tusculanae disputationes*<sup>104</sup>. Además, poco antes, en el mismo libro, el alma formada de *quinta natura* está representada durante su subida al cielo debida a su característica física de ser aún más sutil y ligera que el fuego<sup>105</sup>.

No me parece que se haya advertido que esta representación del alma formada de *quinta natura* que se levanta verticalmente lo más lejos que puede –*longissime*– de la tierra muestra con evidencia que Cicerón quita a esta sustancia su rasgo más característico, es decir el movimiento circular, el único que pueda considerarse eterno<sup>106</sup>. Eso está naturalmente en contradicción con el texto antecedente del mismo libro<sup>107</sup>, donde el alma formada de *quinta natura* está definida como ἐνδελέχεια, es decir, como traduce el propio Cicerón, movimiento ininterrumpido y eterno: *continuata motio et perennis*. Pero, si, a pesar de eso, en nuestro texto esta alma se mueve hacia arriba en línea recta, como una especie de πνεῦμα

<sup>104</sup> Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, I.43 “accedit ut eo facilius animus euadat ex hoc aere [...] Quam regionem cum superauerit animus naturamque sui similem contigit et agnoui eqs”. *Consolatio*, F 22 Vitelli “facili lapsu ad deos id est ad naturam similem sui peruolare. No se olvide que en el texto de las *Tusculanas* se trata del alma material de Panecio, formada ex inflammata anima”.

<sup>105</sup> Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, I.40-41 “perspicuum esse debet animos, cum e corpore excesserint, siue illi sint animales, id est spirabiles, siue ignei, sublime ferri. Si uero aut numerus quidam sit animus [...] aut quinta quaedam non nominata magis quam non intellecta natura, multo etiam integriora ac puriora sunt, ut e terra longissime se eferant”. H. J. Easterling, “Quinta natura”, 77-78, opina que el alma-número de Xenócrates y la *quinta natura* de Aristóteles se opongan totalmente a los elementos materiales aire y fuego; pero el texto demuestra que la distinción atañe solamente la mayor sutileza y ligereza de los primeros. De alguna forma, incluso el alma-número se materializa. Justamente K. Reinhardt, 576, nota que asistimos aquí a una fusión entre Estoa y Peripato.

<sup>106</sup> Ver, p. ej., antes, nota 89. Sobre la eternidad de este movimiento ver E. Berté, 399-440, con las referencias.

<sup>107</sup> Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, I.22, citado antes, nota 87.

aún más sutil, no hace falta buscar más pruebas para comprobar que en Cicerón el elemento aristotélico ya está fundido e integrado con una concepción diferente, en la que falta la oposición fundamental entre el movimiento natural rectilíneo y el circular.

Es claro que Cicerón considera el alma formada de *quinta natura* como equivalente e intercambiable con la formada de soplo y de fuego —es decir de πνεῦμα— del Estoicismo<sup>108</sup>. Él se movía, desde luego, en el interior de una vulgata cultural que no ha dejado de imprimir huellas evidentes también en otras partes. Muy instructivo es un texto de Filón, donde aparece el mismo sincretismo; pero el escritor alejandrino, a diferencia de Cicerón, no olvida la circularidad del movimiento de la *quinta natura*, que llama precisamente κυκλοφορητική<sup>109</sup>. Este texto, a igual que otro de Hipólito<sup>110</sup>, muestra con evidencia la ya perfecta fusión del elemento

<sup>108</sup> H. J. Easterling, "Quinta natura", 82, expresa reservas sobre la matriz estoica de la subida del alma material al éter, pero ver Poseidonio, F 400 a-f Theiler (400 d corresponde a Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, 1.42-47), con el comentario de W. Theiler, *Poseidonios. Die Fragmente. II. Erläuterungen*, Berlin-New York, 1982, 339-344, ver 303. Además, el pasaje de Hipólito que vamos a citar concurre en demostrar que Easterling es demasiado prudente.

<sup>109</sup> Philo, *Quis rer. diu. heres*, 283 τὸ δὲ νοερόν καὶ οὐράνιον τῆς ψυχῆς γένος πρὸς αἰθέρα τὸν καθαρῶτατον ὡς πατέρα ἀφίξεται. πέμπτη γάρ, ὡς ὁ τῶν ἀρχαίων λόγος, ἔστω τις οὐσία κυκλοφορητική, τῶν τεττάρων κατὰ τὸ κρεῖττον διαφέρουσα, ἐξ ἧς οἱ τε ἀστέρες καὶ ὁ σύμπας οὐρανὸς ἔδοξε γεγενῆσθαι, ἧς κατ' ἀκόλουθον θετέον καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἀπόσπασμα. Notese que para Filón también la *quinta natura* es sustancia tanto del cielo y los astros como del alma (por lo tanto *astramentesque* de Cicerón, *Academica*, 1.26 no es una hendíadis; ver, antes, nota 94). El alma tiene su origen en el cielo y allí vuelve. Véase P. Moraux, "Quinta essentia", 1249-1250; H. J. Easterling, "Quinta natura", 81. Según J. Pépin, 484, la conformidad entre Filón y Cicerón demostraría la genuinidad aristotélica de la doctrina. Diferente es la doctrina pitagórica que está referida en Diógenes Laercio, 8.28 εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ κτλ., donde falta cualquier identificación entre éter y *quinta natura*.

<sup>110</sup> Hipólito, *Philos.*, 20.4 (*Doxographi Graeci*, 570, 20 Diels) ὁ μὲν γὰρ Πλάτων ἀθάνατον [τὴν ψυχὴν], ὁ δὲ Ἀριστοτέλης ἐπιδιαμένειν καὶ μετὰ ταῦτα καὶ ταύτην ἐναφανίζεσθαι τῷ πέμπτῳ σώματι, ὁ ὑπο-

aristotélico con las doctrinas estoicas, hasta que del primero no queda más que el nombre –además no auténtico– de *quinta natura*. Ésta ya corresponde perfectamente al πνεῦμα estoico, como lo subraya explícitamente Hipólito<sup>111</sup>. Además, en su texto la escatología es ya integralmente estoica: el alma sobrevive algún tiempo, hasta que vuelve a disolverse en el πέμπτου σῶμα –de que derivaba, como puede integrarse de Filón–.

El propio Cicerón afirma que el fuego de los Estoicos corresponde a la *quinta natura*, por disminuir las diferencias que sin embargo Zenón, como se ha visto, no dejaba de resaltar<sup>112</sup>. Y él expresa el concepto de la divinidad del alma casi con las mismas palabras de la *Consolatio* incluso donde no lo conecta con la doctrina de la *quinta natura*, por ejemplo en el *Somnium Scipionis*<sup>113</sup>.

Parece natural identificar al intermediario que favoreció esta fusión con el estoicismo con el gran mediador Antfoco de Ascalon<sup>114</sup>. Podemos estar seguros de que no estamos lejos de la verdad,

---

τίθεται εἶναι μετὰ τῶν ἄλλων τεσσάρων, τοῦ τε πυρός καὶ τῆς γῆς καὶ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ ἀέρος λεπτότερον, οἷον πνεῦμα. El πνεῦμα afín a los astros de que habla un célebre texto aristotélico (*De generatione animalium*, 2.3, 736 b 29-737 a 1) se conecta no con el alma, sino con el semen; y poco antes se dice que el intelecto, que tiene una naturaleza más noble que los elementos comunes, no deriva del semen, sino del exterior (736 b 27-29).

<sup>111</sup> Lo ha notado justamente P. Moraux, "Quinta essentia", 1230-1231.

<sup>112</sup> Cicerón, *De finibus*, 4.12 "cum autem quaereretur res admodum difficilis, num quinta quaedam natura uideretur esse, ex qua ratio et intellegentia oriretur, in quo etiam de animis cuius generis essent quaereretur, Zeno id dixit esse ignem, non nulla deinde aliter, sed ea pauca; de maxima autem re eodem modo, diuina mente atque natura mundum uniuersum et eius maximas partis administrari".

<sup>113</sup> Cicerón, *Somnium Scipionis*, 26 "deum te igitur scito esse, siquidem est deus qui uiget, qui sentit, qui meminit, qui prouidet, qui tam regit et moderatur et mouet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus". *Consolatio*, F 21 Vitelli "quicquid est illud, quod sentit quod sapit quod uiuit quod uiget, caeleste et diuinum ob eamque rem aeternum sit necesse est".

<sup>114</sup> Véase, p. ej. C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, 1992, 553-554.

porque en algunos de los textos sobre la *quinta natura* Cicerón deriva con certeza de él<sup>115</sup>.

Pues, si, como atestigua el propio Cicerón en un texto que ya se ha citado<sup>116</sup>, el estoicismo intransigente de los orígenes consideraba incompatible con su propio materialismo la doctrina de la *quinta natura* aristotélica –ya aplicada a la teoría del alma<sup>117</sup>–, se puede concluir que el sincretismo filosófico de Antfoco consiguió luego conciliar los dos elementos, aunque sacrificando la especificidad ideológica de ambos.

5. El último fragmento de la *Consolatio* propone una verdadera apoteosis de Tulia, que el padre tan afligido quiere promover<sup>118</sup>. Eso también era un tema sancionado por los esquemas retóricos, que preveían ambos los motivos desarrollados en el fragmento: tanto la comparación con las figuras mitológicas asumidas entre los dioses como la verdadera divinización del difunto por los sobrevi-

<sup>115</sup> P. ej. en *Academica*, 1.26 y *De finibus*, 4.12.

<sup>116</sup> Cicerón, *Academica*, 1.39 (citado antes, nota 100).

<sup>117</sup> Esta aplicación está atestiguada en relación con el peripatético Critolao [Tertuliano, *De an.*, 5.2; Macrobio, *In Somnium Scipionis*, 1.14.20; fr. 17-18 Wehrli (*Die Schule des Aristoteles*, Basel-Stuttgart, <sup>2</sup>1969, X, 52), con el comentario de F. Wehrli, 67, y P. Moraux, "Quinta essentia", 1248 s.; para Heráclides Póntico v. fr. 98-99 Wehrli (*Die Schule des Aristoteles*, VII, 34), y P. Moraux, "Quinta essentia", 1193 ss.], pero tenía que ser más antigua, como parece demostrado por el texto ciceroniano citado en la nota antecedente. Tertuliano habla de *Critolaus et Peripatetici*.

<sup>118</sup> Cicerón, *Consolatio*, F 23 Vitelli "cum uero –inquit– et mares et feminas compluris ex hominibus in deorum numero esse uideamus et eorum in urbibus atque agris augustissima delubra ueneremur, adsentiamur eorum sapientiae quorum ingeniis et inuentis omnem uitam legibus et institutis excultam constitutamque habemus. Quod si ullum unquam animal consecrandum fuit, illud profecto fuit. Si Cadmi progenies aut Amphionis aut Tyndari in caelum tollenda fama fuit, huic idem honos certe dicandus est. Quod quidem faciam teque omnium optimam doctissimam adprobantibus dis immortalibus ipsis in eorum coetu locatam ad opinionem omnium mortalium consecrabo".

vientes<sup>119</sup>, pero en Cicerón se vuelve personal adquiriendo espesor y riqueza particulares. No estamos aquí al nivel ontológico, como en los fragmentos antecedentes: por un lado la inmortalidad del alma se deduce de las creencias y las costumbres religiosas de la gente; por otro se supone la capacidad de los vivientes de conferir estado divino a los difuntos<sup>120</sup>. Hay quien reconoce en este argumentar una afinidad con la doctrina de Euhémero<sup>121</sup>; pero me parece más destacado el difuso tema de la heroización por la cultura<sup>122</sup>. Tulia es llamada *doctissima*, y este epíteto es una precisa referencia a la beatitud eterna que en el fragmento antecedente se promete a los espíritus "bonis [...] studiis atque artibus expolitos"<sup>123</sup>. Merece la pena recordar que Cicerón ya había desarrollado este tema mucho antes de la muerte de Tulia: en el *Somnium Scipionis* el camino del cielo está abierto no sólo a los grandes políticos, sino también a los artistas y a los estudiosos<sup>124</sup>.

La referencia ciceroniana a las costumbres y a las convicciones de la generalidad de la gente supone probablemente la doctrina estoica de las κοινὰ ἔθνη<sup>125</sup>, pero no cabe duda que el interés

<sup>119</sup> Menandro ret., III 414, 23-27 Spengel.

<sup>120</sup> Una actitud análoga se halla ya en la parte consolatoria del *Epitafio* atribuido a Demóstenes: [Demosth.] 60.34.

<sup>121</sup> P. ej. C. Vitelli, *Sull'edizione mondadoriana della 'Consolatio' di Cicerone*, 40-41. En sentido contrario, justamente, P. Boyancé, "L'apothéose de Tullia", *Revue des Études Anciennes*, 1944 (46), 179-184, 180-181.

<sup>122</sup> Ver P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Étude d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris, 1937 (cit. *Le culte des Muses*); F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, cap. IV. Sobre el tema parecido de la poesía fuente de inmortalidad ver A. Setaioli, "Orazio e l'oltretomba", en A. Setaioli (ed.), *Orazio: Umanità politica cultura*, Atti del Convegno di Gubbio, 20-22 ottobre 1992, Perugia, 1995, 53-66, 63-65.

<sup>123</sup> Cicerón, *Consolatio*, F 22 Vitelli.

<sup>124</sup> Cicerón, *Somnium Scipionis*, 18 "quod docti homines neruis imitati atque cantibus aperuerunt sibi reditum in hunc locum, sicut alii qui praestantibus ingeniiis in uita humana diuina studia coluerunt".

<sup>125</sup> Lo pone en duda G. Benkner, 7.

se transfiere del nivel de la realidad objetiva al de la sanción conferida por el reconocimiento de los hombres, del que se hace depender la divinización y la inmortalidad del difunto. Como siempre, Cicerón no puede en el fondo renunciar a este reconocimiento. De esta manera el concepto de la inmortalidad del alma se acerca peligrosamente al de la supervivencia de la fama después de la muerte —un tema omnipresente y muy destacado en Cicerón—.

El propio autor nos ofrece la clave para entender correctamente el texto: el intento de sus esfuerzos para promover la apoteosis de Tulia es conseguir que ésta sea reconocida y aceptada por todos: "ad opinionem omnium mortalium". Ya se ha mencionado que Cicerón tuvo la intención de levantar un *fanum* —un templo— en honor de su hija divinizada, del cual habla en numerosas cartas del período sucesivo a su muerte<sup>126</sup>. Era ésta una idea de que pueden aducirse muchos paralelos<sup>127</sup>, pero lo que merece la máxima atención en los textos de Cicerón es la preocupación por lo que va a pasar después de su propia muerte —*cum non ero*<sup>128</sup>—. En vez de esperar que podrá entonces reunirse con su hija, está preocupado por la idea de que los hombres olviden a Tulia, si él mismo no provee mientras que aún vive para que eso no pase. Parece que la inmortalidad dependa sólo de la memoria de los sobrevivientes<sup>129</sup>. Eso significa que incluso en la *Consolatio*, es decir en su intento más coherente y sin duda más sincero para otorgar alguna solidez de fundamento a la tesis de la inmortalidad del alma, Cicerón no

<sup>126</sup> Ver P. Boyancé, "L'apothéose de Tullia" *REA* 1944 (46), 179-184; D. R. Shackleton Bailey, 404-413; Y. G. Lepage, "Cicéron devant la mort de Tullia d'après sa correspondance", *LEC*, 1976 (44), 245-258.

<sup>127</sup> Ver P. Boyancé, *Le culte des Muses*, 331-334; R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana, 1942, 102. Véase *CE* 1551e.1-2. El propio Cicerón (*Ad Atticum*, 12.18.1) dice que está leyendo a escritores que recomiendan levantar templos a los difuntos. Menandro rétor, en el texto citado en la nota 119, habla de imágenes de culto de los difuntos.

<sup>128</sup> Cicerón, *Ad Atticum*, 12.18.1. Ver antes, § 1, fin, y nota 20.

<sup>129</sup> La idea es bastante común en las inscripciones funerarias y en los escritos consolatorios: ver A. Setaioli, "Il destino dell'anima", notas 184-192.

consigue superar un voluntarismo meramente intelectualista. Él quiere convencerse a sí mismo y a los demás que su hija sobrevive a la dolorosa separación, pero su supervivencia depende de los esfuerzos del padre que todavía vive. No es exagerado hablar de exigencia potencialmente religiosa, la cual sin embargo no logra acabar en una fe férvida. Por supuesto desaparece en la *Consolatio* la eventualidad negativa de la alternativa socrática, que siempre vuelve a asomarse en los otros escritos después de todas las argumentaciones en favor de la inmortalidad. En su obra consolatoria Cicerón las emplea todas –sin cuidar demasiado la compatibilidad de sus distintos niveles–, para convencerse de la supervivencia de Tulia. Él mismo nos atestigua que en su estado de aflicción recurrió a todos los medios posibles para consolarse<sup>130</sup>; mas la carta a Atico anteriormente citada demuestra que Cicerón no puede ni siquiera imaginar una inmortalidad cierta y objetiva, que después de la muerte haga esperar la reunión con nuestros queridos difuntos. Él no consigue apropiarse, en la perspectiva de la fe, de la actitud que otorgaba a su propio Catón en el final del *De senectute* –donde sin embargo no hay que olvidar que la esperanza de reunirse con el hijo difunto se coloca en el interior de la eventualidad positiva de la perdurable alternativa socrática–.

No creo que pueda haber duda de que precisamente los textos de la *Consolatio*, que conllevan su propia participación emotiva, tienen la máxima importancia para lograr una idea de la actitud más sincera y genuinamente personal de Cicerón en relación con el problema de la inmortalidad.

6. Las conquistas de la filología moderna ponen a los intérpretes de hoy en una posición privilegiada respecto a los lectores de los siglos pasados. Éstos no estaban en condición, por ejemplo, de reconstruir las ideas desarrolladas por los escritores antiguos en

<sup>130</sup> Cicerón, *Consolatio*, F 16 Vitelli (= *Tusculanae Disputationes* 3.76) “erat enim in tumore animus et omnis in eo temptabatur curatio”. No será ilegítimo extender este sincretismo de la postura filosófica general al ámbito particular de los argumentos en favor de la inmortalidad.

obras transmitidas sólo fragmentariamente. Era éste el caso de la *Consolatio* ciceroniana, que, como se ha intentado demostrar, tiene una importancia capital para determinar la actitud más sincera y personal del autor en relación con el problema de la inmortalidad.

Se podría pensar que para un escritor como Dante, que trata repetidamente de este problema con referencias explícitas a las obras ciceronianas, el inconveniente sea de gravedad particular, porque precisamente en la *Consolatio* Cicerón tomaba una posición unívoca, que podía aparecer cercana a la doctrina del cristianismo, universalmente aceptada en el tiempo de Dante. Sin embargo una suposición parecida incurriría en la falta de descuidar la manera de leer a los clásicos que tenían Dante y toda la Edad Media, como ha sido explicada, por ejemplo, por mi maestro Alessandro Ronconi<sup>131</sup>: el hombre medieval no se propone comprender los textos en el marco del tiempo en que aparecieron por primera vez, sino convertirlos en instrumentos para expresar exigencias e ideas de su propio tiempo y de su propia cultura. Para Dante también los escritos de los antiguos constituyen voces de actualidad, con las que hay que enfrentarse en un debate sobre cuestiones abiertas, posiblemente para encontrar sosten a su propia posición. Pues no hay que extrañarse si, aunque ignore la postura unívoca de la *Consolatio*, él saca de Cicerón solamente los elementos que se refieren a la eventualidad positiva de la alternativa socrática, y al mismo tiempo los absolutiza por presentarlos como si ya en la fuente representaran la verdad incondicional. No demasiado diferente —ya se ha visto— es la postura de unos cuantos intérpretes católicos modernos.

Antes de examinar la manera de Dante de utilizar su fuente ciceroniana principal para el problema de la inmortalidad, es decir el *De senectute*, hay que decir algo sobre su relación con el escrito donde el tema de la supervivencia encuentra su desarrollo literario más directo y orgánico: el *Somnium Scipionis*. La crítica ha pasado

<sup>131</sup> A. Ronconi, "Dante interprete di Cicerone", en *Interpretazioni letterarie nei classici*, Firenze, 1972, 189-210 (reelaboración del artículo "Cicerone", *Enciclopedia Dantesca*, I, Roma, 1970, 991-997), 189.

de un extremo al otro. El dantista francés Renucci<sup>132</sup> negó cualquier influjo del *Somnium* en el texto del *Paraiso* donde parece más evidente: la mirada que Dante echa desde el cielo de las estrellas fijas hacia la tierra, que le aparece como "l'aiuola che ci fa tanto feroci"<sup>133</sup>. Renucci quedó aislado en esta posición, que ha sido rechazada, entre otros, por el dantista austriaco Georg Rabuse<sup>134</sup>, que, por su parte, afirmó que el *Somnium Scipionis* tiene una importancia capital en la *Divina Comedia*, y, junto al comentario de Macrobio, influye en su estructura<sup>135</sup>. Rabuse va demasiado lejos al dedicar ensayos enteros al intento de establecer, entre el *Somnium* y el poema de Dante, un gran número de supuestas relaciones, que se fundan solamente en interpretaciones forzadas y muy poco útiles para demostrar su tesis<sup>136</sup>.

Si igualmente débiles son los argumentos de Moore<sup>137</sup> y de Curtius<sup>138</sup> en favor de la presencia del *Somnium* en Dante, mayor

<sup>132</sup> P. Renucci, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, Paris, 1954, 192, n. 756.

<sup>133</sup> Dante, *Paradiso*, 22.151.

<sup>134</sup> G. Rabuse, "Dantes Jenseitsvision und das *Somnium Scipionis*" (cit. "Dantes Jenseitsvision"), en G. Rabuse, *Gesammelte Aufsätze zu Dante*. Als Festgabe zum 65. Geburtstag des Verfassers, Wien-Stuttgart, 1976, 1-21 (anteriormente en *WS*, 1959 (72), 144-164), 1-6.

<sup>135</sup> G. Rabuse, "Dantes Antäus-Episode, der Höllengrund und das *Somnium Scipionis*", en *Gesammelte Aufsätze zu Dante*, 76-112 (anteriormente en *Archiv f. Kulturgesch.*, 1961 (43), 18-51), 76. Sobre Macrobio en Dante ver G. Rabuse, "Die Identifikation der Spuren des Macrobius in Dantes Göttlichen Komödie", en *Gesammelte Aufsätze zu Dante*, 288-295 (anteriormente en *Festschrift f. R. Palgen*, Graz, 1971, 155-160).

<sup>136</sup> Justificadas críticas a Rabuse en A. Ronconi, "Dante interprete di Cicerone", 203-204.

<sup>137</sup> E. Moore, *Studies in Dante*, I, *Scripture and Classical Authors in Dante*, Oxford, 1896 (reimpr., New York, 1968), 262, cree posible que Dante, *Inferno*, 2.76-78 sea influido por Cicerón, *Somnium Scipionis*, 17; E. Moore, *Studies in Dante*, III, *Miscellaneous Essays*, Oxford, 1903, 14, compara el sistema astronómico del *Somnium* y el de Dante (P. Renucci, 192, n. 754, señala que era el sistema generalmente aceptado en la Media Edad; también G. Rabuse, "Dantes Jen-

atención merecen en cambio las correspondencias formales y textuales señaladas por Ronconi<sup>139</sup>. Esas comprueban que Dante utilizaba el *Somnium* como modelo lingüístico y literario; sin embargo la mencionada descripción de la mirada hacia la tierra echada del cielo de las estrellas fijas queda el único lugar donde pueda asirse una apropiación de los contenidos del escrito de Cicerón.

La continuada presencia del modelo ciceroniano en este texto fundamental del *Paraiso* ha sido demostrada luminosamente por Alfonso Traina<sup>140</sup>, que señala cuatro fases de la contemplación de Dante, cada una de las cuales tiene su correspondencia en el *Somnium Scipionis*<sup>141</sup>.

De todas formas podemos estar seguros de que Dante conocía el escrito ciceroniano, que gozaba de difundida popularidad en la Media Edad, gracias al comentario de Macrobio. Dante lo utilizó en su poema al igual que hicieron, un poco más tarde, otros dos grandes poetas del fin de la Edad Media –Chaucer y Petrarca–, aunque de manera distinta en ambos.

Chaucer alude repetidamente al *Somnium Scipionis*<sup>142</sup> y nos ofrece un fiel resumen al comienzo de *The Parlement of Foules*<sup>143</sup>,

---

seitsvision", 1976, 4); E. Moore, *Studies in Dante*, III, 40, n. 1, acerca a Dante, *Paradiso*, 22.143-144 a Cicerón, *Somnium Scipionis*, 17 (reservas en A. Ronconi, "Dante interprete di Cicerone", 203).

<sup>138</sup> E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948 (21954), 363, opina que el encuentro de Dante con su antepasado Cacciaguida en el paraíso supone lo de Escipión con su abuelo.

<sup>139</sup> A. Ronconi, "Dante interprete di Cicerone", 204-205 (Dante, *Paradiso*, 17.95-96 – Cicerón, *Somnium Scipionis*, 12 y 14; *Paradiso*, 15.64-65 – *Somnium Scipionis*, 17; *Purgatorio*, 15.119 – *Somnium Scipionis*, 29 fin).

<sup>140</sup> A. Traina, "«L'aiuola che ci fa tanto feroci». Per la storia di un topos", en *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, I, Bologna, 21986, 305-335.

<sup>141</sup> A. Traina, 308-309. En detalle: Dante, *Paradiso*, 22.133-135 – Cicerón, *Somnium Scipionis*, 16; *Paradiso*, 22.136-138 – *Somnium Scipionis*, 20; *Paradiso*, 22.139-150 – *Somnium Scipionis*, 17; *Paradiso*, 22.151-153 – *Somnium Scipionis*, 21.

<sup>142</sup> P. ej. en *The Hous of Fame*, 2.514; 916; y en otros lugares.

con una referencia incluso al comentario de Macrobio<sup>143</sup>. El poeta inglés representa a sí mismo leyendo el escrito ciceroniano para introducir, mediante una refinada alusión metaliteraria, su propio sueño, que describe poco después como consecuencia de esta lectura, precisamente como Cicerón justifica el sueño del Emiliano por una experiencia inmediatamente anterior de la vigilia. La derivación obedece a exigencias de técnica literaria más que a un interés efectivo por el contenido.

Por el contrario, Petrarca, en el primero y segundo libro de su *Africa*, utiliza ampliamente el contenido moral y filosófico del *Somnium Scipionis*, y a veces reproduce literalmente la dicción ciceroniana en sus hexámetros latinos<sup>145</sup>. Quizá sea ésta la razón por qué la materia ciceroniana queda bastante inerte y no llega a encenderse de renovada luz poética. Es evidente la voluntad de Petrarca de cristianizar a Cicerón<sup>146</sup>, pero lo hace superponiendo de manera mecánica, y por consecuencia forzada, referencias al Dios cristiano a las ideas expresadas por el modelo<sup>147</sup>.



<sup>143</sup> Chaucer, *The Parlement of Foules*, 29-84.

<sup>144</sup> Chaucer, *The Parlement of Foules*, 110.

<sup>145</sup> Véase, p. ej., Petrarca, *Africa*, 1.179-181 ~ Cicerón, *Somnium Scipionis*, 11; *Africa*, 1.334-340 ~ *Somnium Scipionis*, 14; *Africa*, 1.460-480 ~ *Somnium Scipionis*, 15; *Africa*, 1.483-489 ~ *Somnium Scipionis*, 16; *Africa*, 1.490-499 ~ *Somnium Scipionis*, 13; *Africa*, 2.353-354 ~ *Somnium Scipionis*, 16 fin; *Africa*, 2.360-377 ~ *Somnium Scipionis*, 21; *Africa*, 2.387-402 ~ *Somnium Scipionis*, 20-22; *Africa*, 2.473-477 ~ *Somnium Scipionis*, 25; *Africa*, 2.531-534 ~ *Somnium Scipionis*, 26.

<sup>146</sup> Lo nota también P. Courcelle, "La postérité chrétienne du 'Songe de Scipion'", *REL*, 1958 (36), 205-234, 232.

<sup>147</sup> En los pasajes derivados del *Somnium Scipionis* el Dios cristiano está mencionado en *Africa*, 1.465; 470; 486; 498. La comparación más instructiva es la entre *Africa*, 1.483-486 "pietas [...] que debita uirtus / magna patri, patrie maior, sed maxima summo / ac perfecta Deo" y *Somnium Scipionis*, 16 "pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est". Esta actitud no es inesperada en un poema que después de la invocación inicial a las Musas (*Africa*, 1.1-10) continúa por otra invocación a Cristo (*Africa*, 1.10-18).

Dante, en cambio, imita y desarrolla no tanto la doctrina como la representación de la experiencia del protagonista, que sólo indirectamente está vinculada al contenido doctrinal, y por lo tanto es potencialmente aplicable, sin esfuerzos y con aliento poético autónomo, a la visión cristiana de la *Divina Comedia*. Tanto en Cicerón como en Dante la contemplación, desde lo alto, de la tierra en toda su pequeñez hace dirigir la atención del protagonista hacia las realidades del cielo.

Más agudamente que algunos intérpretes modernos Dante parece valorar el *Somnium Scipionis* en su significado real: una representación literaria, no la exposición dogmática de verdades teológicas. Por supuesto eso se debe en parte a las exigencias religiosas del cristianismo, que impiden al gran poeta italiano tomar el *Somnium* como modelo de la estructura de base de la *Divina Comedia*. De todas formas es cierto que cuando Dante se refiere a Cicerón para sostener la tesis de la inmortalidad del alma utiliza obras distintas del *Somnium Scipionis*. Además, mientras que el tema literario de la contemplación del alto de los cielos reaparece en el poema, las argumentaciones filosóficas ciceronianas están en cambio utilizadas en una obra de carácter teórico: el *Convivio*.

Un ejemplo muy instructivo para comprender la actitud de Dante anteriormente esbozada es su cita del texto del *Laelius* al que antes se hizo referencia<sup>148</sup> para señalar que allí, a pesar de su adhesión sentimental a la tesis de la inmortalidad, Cicerón propone intacta la alternativa socrática y caracteriza su propio *Somnium Scipionis* como una representación meramente literaria e hipotética de la realidad ultramundana. Dante<sup>149</sup> relata en cambio que utilizó precisamente el *Laelius*, junto con Boecio, para consolarse de la muerte de Beatrice. El *Laelius* de Cicerón afirma que no hay que lamentar la muerte de Escipión ni si él sobrevive en beatitud ni si está totalmente aniquilado, pero es evidente que Dante considera solamente la eventualidad positiva, es decir la que está de acuerdo con sus propias convicciones cristianas. Precisamente

<sup>148</sup> Cicerón, *Laelius*, 13-14. Cf. antes, notas 43-44.

<sup>149</sup> Dante, *Convivio*, 2.12.1-4.

la consolación sacada del *Laelius* ciceroniano y de Boecio se sublimó después, nos dice Dante, en un férvido impulso hacia la filosofía.

La obra ciceroniana a que Dante se refiere más frecuentemente para sostener la inmortalidad es, como ya se ha dicho, el *De senectute*. Esto escrito, junto con el *De officiis*, es en absoluto el más utilizado por él<sup>150</sup>. Para el poeta el *De senectute* era un clásico reconocido e insuperable: “quis senectutem a Cicerone defensam resumeret defensandam?”, se pregunta en su *De monarchia*<sup>151</sup>. Según Dante el *De senectute* afirma la inmortalidad del alma más claramente que cualquier otra obra de Cicerón: “questo par volere Tullio, spezialmente in quello libello de la Vegliezza”<sup>152</sup>; y en este escrito, a igual que en el *Laelius*, él busca la prueba de la supervivencia “di quella viva Beatrice beata”<sup>153</sup>.

Todavía del *De senectute* Dante cita<sup>154</sup> las palabras de Catón<sup>155</sup> sobre el alma divina encerrada en el cuerpo, o, según la formulación dantesca, “de l’altissimo abitaculo venuta in loco lo quale a la divina natura e a la etternitate è contrario”. Mas todo el final del *De senectute* está recibido y elaborado en las últimas páginas del *Convivio*<sup>156</sup>, en un texto sobre la vejez y la preparación a la muerte, que se refiere también al destino ultramundano del alma. Cicerón está citado directamente dos veces<sup>157</sup>, no sólo en relación con la doctrina, sino también con las imágenes de que se reviste<sup>158</sup>, aunque en

<sup>150</sup> E. Moore, *Studies in Dante*, I, 258.

<sup>151</sup> Dante, *Monarch.*, I.1.4.

<sup>152</sup> Dante, *Convivio*, 2.8.9.

<sup>153</sup> Dante, *Convivio*, 2.8.7.

<sup>154</sup> Dante, *Convivio*, 4.21.9.

<sup>155</sup> Cicerón, *De senectute*, 77.

<sup>156</sup> Dante, *Convivio*, 4.28.1-7.

<sup>157</sup> Dante, *Convivio*, 4.28.3 cita a Cicerón, *De senectute*, 71; *Convivio*, 4.28.6 cita *De senectute*, 83.

<sup>158</sup> Ver, p. ej., Dante, *Convivio*, 4.28.3-4, que elabora las imágenes de la muerte como puerto y como caída de un fruto maduro de Cicerón, *De senectute*, 71.

Dante aparezcan coloreadas de significación cristiana<sup>159</sup>; pero está presente en todo el contexto, incluso donde no está directamente mencionado<sup>160</sup>.

Un gran interés presenta una corrección de Dante al texto de Cicerón. En el *De senectute* Catón, hablando con Lelio y Escipión, dice: "equidem efferor studio patres uestros, quos colui et dilexi, uideñdi, neque uero eos solos conuenire aueo, quos ipse cognoui, sed illos etiam de quibus audiui et legi et ipse conscripsi"<sup>161</sup> ("deseo ardientemente ver a vuestros padres, con quienes tuve relaciones amistosas, y quiero reunirme no sólo con los que conocí personalmente, sino también con los de quienes oí y leí y yo mismo escribí").

Dante cita la frase separada del contexto. Desaparece la mención de la actividad catoniana de historiador y sobre todo la referencia a los padres de Lelio y Escipión, que no podría comprenderse fuera del contexto. El texto tradicional de Dante es el siguiente<sup>162</sup>: "a me par già di vedere e levomi in grandissimo studio di vedere li nostri padri, che io amai, e non pur quelli, ma eziandio quelli di cui udí parlare" ("ya me parece ver y me pongo en gran deseo de ver a nuestros padres, que quise, y no sólo a ellos, sino también a los de los que oí hablar"). Es verdad que algunos, que siguen una vieja corrección ya aceptada por Moore<sup>163</sup>, corrigen el

<sup>159</sup> Ver, p. ej., Dante, *Convivio*, 4.28.3 "così noi dovremo calare le vele de le nostre mondane operazioni e tornare a Dio con tutto nostro intendimento e cuore".

<sup>160</sup> Dante, *Convivio*, 4.28.7 "uscir le pare dell'albergo e ritornare nella propria mansione" – Cicerón, *De senectute*, 84 "ex uita ita discedo tamquam ex hospitio, non tamquam ex domo"; Dante, *Convivio*, 4.28.7 "uscir le pare di mare e tornare a porto" – Cicerón, *De senectute*, 71 "in portum ex longa nauigatione esse uenturus".

<sup>161</sup> Cicerón, *De senectute*, 83. Ver, antes, nota 23.

<sup>162</sup> Dante, *Convivio*, 4.28.6.

<sup>163</sup> E. Moore, *Studies in Dante*, I, 271. En relación con los problemas textuales de este pasaje ver C. Vasoli / D. De Robertis, *Dante Alighieri, Opere minori*, tomo I, parte II (*Convivio*), Milano-Napoli, 1988, 866, que también escriben *vostri* en el texto.

*nostri* de Dante en *vostris*, en función de la comparación con el *De senectute*, pero me parece cierto que el texto dantesco exige precisamente esta diferencia respecto al ciceroniano. Lo ha sostenido persuasivamente Ronconi<sup>164</sup>, que además hace notar que en Dante desaparece cualquier alusión a los grandes de la historia –es decir el eco romanizado del final de la *Apología* de Platón– y quedan solamente las relaciones privadas.

Esta página del *Convivio* trata de la vicisitud humana de cada uno, no de la experiencia individual de Dante; pero el calor y la participación del escritor quizá hayan contribuido, juntos con las exigencias estructurales del contexto, a la personalización de la referencia a los antepasados mediante el posesivo de primera persona. Dante, que recurre a Cicerón para demostrarse a sí mismo que su querida Beatrice sigue viviendo en gloriosa inmortalidad, estaba por supuesto sensible a la idea de una reunión ultramundana con los difuntos. Cicerón, se ha visto, atribuye este humanísimo sentimiento a su Catón en el *De senectute*, que espera encontrar después de la muerte a su hijo difunto, pero no parece sentirlo en sí mismo al morir Tullia. Es emblemático que Dante lo exprese –con una pequeña corrección en el posesivo<sup>165</sup>– precisamente por una cita del *De senectute*.

Aldo Setaioli  
 Universidad de Perugia  
 Istituto Filologia Latina  
 Via del Verzaro, 61  
 05100 Perugia Italia  
 aldosetaioli@tin.it

<sup>164</sup> A. Ronconi, "Dante interprete de Cicerone", 198.

<sup>165</sup> A menos que –como nota A. Ronconi, "Dante interprete di Cicerone", 198– Dante no leyera *nostros* en Cicerón, como en una corrección del Parisinus Ashburnamensis 454, del siglo X.