

**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 as 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*, Eunsa, 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 distinga 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 razionale, 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: πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος (M. van den Bruwae-ne, "Ψυχὴ 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 ueeor 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 uidetur, 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 diuinos”.

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 diuinos habemus eqs”. Ver *De Natura Deorum*, 3.12 “animos praecclarorum hominum [...] diuinos 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 extinguunt 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 preeminente 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*, Paris, 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 corrían 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 “iteraui 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 concreione 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.

Esta doctrina aparece en unos otros textos ciceronianos⁸⁷ y dio lugar a vivaces discusiones⁸⁸. 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 tardíos⁸⁹, 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 celestes⁹⁰. Sin embargo hay estudiosos que consideran creíble el testimonio ciceroniano, a veces sin tener en cuenta

⁸⁷ 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”.

⁸⁸ Un informe completo hasta 1962 de la bibliografía sobre los testimonios ciceronianos del alma-ἐνδελέχεια y formada de *quinta natura* se halla en E. Berti, *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.

⁸⁹ 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.

⁹⁰ Aristóteles, *De caelo*, 1, 270 b 2-3 τὸ πρώτον 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*⁹¹.

Uno de los textos ciceronianos a que hicimos referencia⁹² ha hecho creer a algunos que el primer Aristóteles identificaba la sustancia de los cielos y la del alma⁹³. 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 cielos⁹⁴. Sin embargo lo

⁹¹ 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.

⁹² Cicerón, *Academica*, 1.26.

⁹³ 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".

⁹⁴ 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 Moraux⁹⁵ 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 filósofo⁹⁶.

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.

⁹⁵ 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.

⁹⁶ 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 estudiosos⁹⁷. 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 Pépin⁹⁸ 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 afirma⁹⁹ 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 inmaterialidad¹⁰⁰. No hay sin embargo que olvidar el carácter particular de

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

⁹⁸ J. Pépin, 487.

⁹⁹ Ch. Lefèvre, 41.

¹⁰⁰ 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 inmaterialidad¹⁰¹. 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 idénticas¹⁰² inmediatamente después de haber dicho que no hace diferencia si posea su propia naturaleza particular o sea formada de aire y de fuego¹⁰³. 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.

¹⁰¹ 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.

¹⁰² 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 concretionem mortali”.

¹⁰³ 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*¹⁰⁴. 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 fuego¹⁰⁵.

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 eterno¹⁰⁶. Eso está naturalmente en contradicción con el texto antecedente del mismo libro¹⁰⁷, 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

¹⁰⁴ Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, 1.43 “accedit ut eo facilius animus euadat ex hoc aere [...] Quam regionem cum superauerit animus naturamque sui similem contigit et agnouit 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”.

¹⁰⁵ Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, 1.40-41 “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.

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

¹⁰⁷ Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, 1.22, 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 Estoicismo¹⁰⁸. 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 κυκλοφορητική¹⁰⁹. Este texto, a igual que otro de Hipólito¹¹⁰, muestra con evidencia la ya perfecta fusión del elemento

¹⁰⁸ 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.

¹⁰⁹ 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. Répín, 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*.

¹¹⁰ 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, ὃ 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 Hipólito¹¹¹. Además, en su texto la escatología es ya integralmente estoica: el alma sobrevive algún tiempo, hasta que vuelve a disolverse en el πέμπτον 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 resaltar¹¹². 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*¹¹³.

Parece natural identificar al intermediario que favoreció esta fusión con el estoicismo con el gran mediador Antfoco de Ascalon¹¹⁴. 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).

¹¹¹ Lo ha notado justamente P. Moraux, "Quinta essentia", 1230-1231.

¹¹² 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".

¹¹³ 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".

¹¹⁴ 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 él¹¹⁵.

Pues, si, como atestigua el propio Cicerón en un texto que ya se ha citado¹¹⁶, 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 alma¹¹⁷–, se puede concluir que el sincretismo filosófico de Antíoco 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 promover¹¹⁸. 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-

¹¹⁵ P. ej. en *Academica*, 1.26 y *De finibus*, 4.12.

¹¹⁶ Cicerón, *Academica*, 1.39 (citado antes, nota 100).

¹¹⁷ 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, 1969, X, 52), con el comentario de F. Wehrli, 67, y P. Moraux, "Quinta essentia", 1248 s.; para Heráclides Pónico 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*.

¹¹⁸ 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 umquam 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".

vientes¹¹⁹, 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 difuntos¹²⁰. Hay quien reconoce en este argumentar una afinidad con la doctrina de Euhémero¹²¹; pero me parece más destacado el difuso tema de la heroización por la cultura¹²². 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”¹²³. 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 estudiosos¹²⁴.

La referencia ciceroniana a las costumbres y a las convicciones de la generalidad de la gente supone probablemente la doctrina estoica de las κοινὰ ἔθνη¹²⁵, pero no cabe duda que el interés

¹¹⁹ Menandro ret., III 414, 23-27 Spengel.

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

¹²¹ P. ej. C. Vitelli, *Sull'edizione monadadoriana 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.

¹²² 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.

¹²³ Cicerón, *Consolatio*, F 22 Vitelli.

¹²⁴ Cicerón, *Somnium Scipionis*, 18 “quod docti homines neruis imitati atque cantibus aperuerunt sibi reditum in hunc locum, sicut alii qui praestantibus ingeniis in uita humana diuina studia coluerunt”.

¹²⁵ 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 muerte¹²⁶. Era ésta una idea de que pueden aducirse muchos paralelos¹²⁷, 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*¹²⁸–. 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 sobrevivientes¹²⁹. 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

¹²⁶ 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.

¹²⁷ 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.

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

¹²⁹ 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 consolarse¹³⁰; 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

¹³⁰ 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 Ronconi¹³¹: 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 sostén 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 representarían 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

¹³¹ 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 Renucci¹³² negó cualquier influjo del *Somnium* en el texto del *Paraíso* 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”¹³³. Renucci quedó aislado en esta posición, que ha sido rechazada, entre otros, por el dantista austriaco Georg Rabuse¹³⁴, 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 estructura¹³⁵. 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 tesis¹³⁶.

Si igualmente débiles son los argumentos de Moore¹³⁷ y de Curtius¹³⁸ en favor de la presencia del *Somnium* en Dante, mayor

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

¹³³ Dante, *Paradiso*, 22.151.

¹³⁴ 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.

¹³⁵ 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).

¹³⁶ Justificadas críticas a Rabuse en A. Ronconi, “Dante interprete di Cicerone”, 203-204.

¹³⁷ 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 Ronconi¹³⁹. 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 *Paraíso* ha sido demostrada luminosamente por Alfonso Traina¹⁴⁰, que señala cuatro fases de la contemplación de Dante, cada una de las cuales tiene su correspondencia en el *Somnium Scipionis*¹⁴¹.

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*¹⁴² y nos ofrece un fiel resumen al comienzo de *The Parlement of Foules*¹⁴³,

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).

¹³⁸ E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948 (2^a 1954), 363, opina que el encuentro de Dante con su antepasado Cacciaguیدا en el paraíso supone lo de Escipión con su abuelo.

¹³⁹ 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).

¹⁴⁰ 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, 2^a 1986, 305-335.

¹⁴¹ 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.

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

con una referencia incluso al comentario de Macrobio¹⁴³. 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 latinos¹⁴⁵. 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 Cicerón¹⁴⁶, pero lo hace superponiendo de manera mecánica, y por consecuencia forzada, referencias al Dios cristiano a las ideas expresadas por el modelo¹⁴⁷.

¹⁴³ Chaucer, *The Parlement of Foules*, 29-84.

¹⁴⁴ Chaucer, *The Parlement of Foules*, 110.

¹⁴⁵ 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.

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

¹⁴⁷ 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 referencia¹⁴⁸ 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. Dante¹⁴⁹ 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

¹⁴⁸ Cicerón, *Laelius*, 13-14. Cf. antes, notas 43-44.

¹⁴⁹ 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 él¹⁵⁰. 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*¹⁵¹. 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”¹⁵²; y en este escrito, a igual que en el *Laelius*, él busca la prueba de la supervivencia “di quella viva Beatrice beata”¹⁵³.

Todavía del *De senectute* Dante cita¹⁵⁴ las palabras de Catón¹⁵⁵ 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 eternitate è contrario”. Mas todo el final del *De senectute* está recibido y elaborado en las últimas páginas del *Convivio*¹⁵⁶, 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 veces¹⁵⁷, no sólo en relación con la doctrina, sino también con las imágenes de que se reviste¹⁵⁸, aunque en

¹⁵⁰ E. Moore, *Studies in Dante*, I, 258.

¹⁵¹ Dante, *Monarch.*, 1.1.4.

¹⁵² Dante, *Convivio*, 2.8.9.

¹⁵³ Dante, *Convivio*, 2.8.7.

¹⁵⁴ Dante, *Convivio*, 4.21.9.

¹⁵⁵ Cicerón, *De senectute*, 77.

¹⁵⁶ Dante, *Convivio*, 4.28.1-7.

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

¹⁵⁸ 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 cristiana¹⁵⁹; pero está presente en todo el contexto, incluso donde no está directamente mencionado¹⁶⁰.

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, uidendi, neque uero eos solos conuenire aueo, quos ipse cognoui, sed illos etiam de quibus audiui et legi et ipse conscripsi”¹⁶¹ (“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 siguiente¹⁶²: “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 Moore¹⁶³, corrigen el

¹⁵⁹ 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”.

¹⁶⁰ 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”.

¹⁶¹ Cicerón, *De senectute*, 83. Ver, antes, nota 23.

¹⁶² Dante, *Convivio*, 4.28.6.

¹⁶³ 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 *vostrí*, 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 Ronconi¹⁶⁴, 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 Tulia. Es emblemático que Dante lo exprese –con una pequeña corrección en el posesivo¹⁶⁵– 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

¹⁶⁴ A. Ronconi, "Dante interprete de Cicerone", 198.

¹⁶⁵ 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.