

MARÍA SOCORRO FERNÁNDEZ-GARCÍA

PROBABILISMO, PROVIDENCIA Y LIBERTAD EN EL *DE FATO* DE CICERÓN Y SU RECEPCIÓN EN LORENZO VALLA

INTRODUCCIÓN

De Cicerón se dice que no fue creador de nuevas teorías filosóficas ni tampoco iniciador de nuevos géneros, pero está lejos de ser un servil repetidor, como se le ha calificado tomando al pie de la letra alguna expresión suya¹. Sirve de ejemplo lo que él mismo dice en *Los Oficios*: «porque concediendo como concedo a muchos la ciencia del filosofar, en cuanto a formar un discurso con propiedad, elegancia y claridad, que es el oficio propio de un orador, me parece que tengo justos derechos para apropiármelo»².

Él mismo dice que se dedicó a la filosofía como un recurso; habituado desde sus primeros años a estos estudios, juzgó que el medio más honesto de dar treguas al sentimiento era volverse a la filosofía; en cuyo estudio habiendo gastado mucho tiempo de su juventud por aprenderla, después que comenzó la carrera de los empleos, y se entregó del todo a la República, sólo tenía lugar para ella en aquellos ratos que le dejaban sus negocios o los de los amigos, los cuales empleaba en leer, sin tener tiempo para escribir³.

Sin embargo, su originalidad se muestra no sólo en el acento personal de su expresión sino también en que supo hallar el punto de unión entre la libertad del pensamiento griego y el sentido del orden y de lo social que

¹ Cfr. F. NOVOA, Cicerón, Séneca, *Tratados morales*, Océano, Barcelona, Estudio preliminar, p. XV.

² Cicerón, *Los Oficios*, I, Novoa, p. 162.

³ Cicerón, *Los Oficios*, L. II, cap. 1, Novoa, p. 227.

caracteriza al romano⁴. Su rechazo del epicureismo es una constante; del estoicismo tomará todo lo que es nervio y rigor: la exaltación de las fuerzas morales hacia la virtud fuerte y difícil⁵, pero no es un simple repetidor. Cuando hable de los estoicos dirá, que no los sigue como intérprete o simple traductor de ellos, sino que, como acostumbra, sacará de sus fuentes, según su juicio y discernimiento, lo mejor que hallare y del modo que le parezca más conveniente⁶.

Con relación al probabilismo dirá que no hay impedimento para que siga aquello que le parece probable y evite la arrogancia de afirmarlo todo, huyendo de la temeridad, que tanto se opone a la sabiduría⁷. No cabe duda de que se trata de un método que en su tiempo fue revolucionario; probabilismo, que, en nuestra opinión, en Cicerón, no implica un menoscabo de la verdad: él mismo afirmará que no es de aquellos cuyo ánimo anda siempre vago de unas en otras opiniones sin tener norte fijo⁸. Por el contrario, su postura es que así como algunos establecen ser unas cosas ciertas y otras inciertas, así él apartándose de su opinión, dice que unas son probables y otras no lo son⁹. Es una cuestión de método, pero no ausencia de referencias.

SOBRE LA NOCIÓN DE DESTINO (*DE FATO*) EN LA CULTURA ANTIGUA

De fato, íntimamente relacionada con las otras dos obras de su trilogía: *De natura Deorum* y *De Divinatione*, escrita en una Roma conmocionada por el asesinato de César, recoge un breve monólogo a cargo del propio Cicerón, ya que Hircio, su interlocutor, sólo interviene de manera fugaz. Aquí Cicerón se dedica a exponer fundamentalmente la doctrina estoica referente al destino; intenta mantener un difícil equilibrio entre el determinismo y la libertad humana. Es un tratado que debe ser abordado no sólo como un testimonio esencial sobre los debates antiguos en torno a la noción del destino, sino también como una verdadera obra

⁴ Cfr. F. NOVOA, Cicerón, Séneca, *Tratados morales*, Océano, Barcelona, Estudio Preliminar, p. XV.

⁵ Cfr. F. NOVOA, Cicerón, Séneca, *Tratados morales*, Océano, Barcelona, Estudio Preliminar, p. XVI.

⁶ Cfr. Cicerón, *Los Oficios*, L. I, cap. 2, Novoa, p. 164.

⁷ Cfr. Cicerón, *Los Oficios* L. II, cap. 2, Novoa, p. 228.

⁸ Cfr. Cicerón, *Los Oficios*, L. II, cap. 2, Novoa, p. 228.

⁹ Cfr. Cicerón, *Los Oficios*, L. II, cap. 2, Novoa, p. 228.

filosófica¹⁰. Los tres tratados constituyen la llamada teología ciceroniana¹¹, en cuanto que se dedican a analizar, sobre todo, el problema que entraña la definición de la divinidad, así como el que supone delimitar la relación existente entre ésta y los hombres¹².

Conviene destacar, ante todo, que Cicerón indaga en un concepto de religión fundado en la naturaleza, capaz de revelar por sí misma la existencia de una divinidad con la que incluso tiende a identificarse y basada también en la razón, único recurso frente a los absurdos de la costumbre¹³. Pretendía mostrar que la divinidad también podía ser objeto de estudio filosófico¹⁴.

Como se sabe, el tema del destino ha estado muy presente en la literatura griega. Los conceptos de causa, azar, entendido como lo irregular, han sido objeto de especulación filosófica desde los albores del pensar. Es cierto que el problema no se abordará de una manera sistemática y en toda su extensión hasta la época helenística, al ser formulado por los filósofos epicúreos y por sus antagonistas estoicos. Estos últimos estudiaron con más profundidad el tema, ya que era esencial para su defensa de la existencia de la adivinación. Esta defensa se basaba, precisamente en la actuación benefactora de la providencia divina, la *pronoia*, y sólo resultaba posible si se consideraba que el futuro está determinado desde la eternidad, es decir, si se aprobaba la existencia del destino.

Los estoicos partían del principio de que nada puede llegar a producirse sin que exista una causa; definían el destino como «serie imperecedera de causas». Sin embargo, la idea de destino no siempre obligó a los estoicos a negar expresamente toda posibilidad de libre actuación humana, y tampoco a cuestionar la responsabilidad moral del individuo que protagoniza tal actuación.

¹⁰ Cfr. C. LEVY, *Cicero academicus. Recherches sur les académiques et sur la philosophie ciceronienne*, École française de Rome, Palais Farnèse, 1992, p. 592.

¹¹ Cfr. A. ESCOBAR, «La pervivencia del corpus teológico ciceroniano en España», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4(1997), 189.

¹² Cfr. A. ESCOBAR, *Introducción, traducción y notas al Sobre la Naturaleza de los dioses de Cicerón*, Gredos, Madrid 1999, p. 32.

¹³ Cfr. A. ESCOBAR, *Introducción, traducción y notas al Sobre la Naturaleza de los dioses de Cicerón*, cit, p. 36.

¹⁴ Cfr. A. ESCOBAR, *Introducción, traducción y notas al Sobre la Naturaleza de los dioses de Cicerón*, cit, p. 37.

En el *De fato*, aunque parecen imponerse al final las tesis de Carnéades¹⁵, se concluye con una especie de conciliación general, bastante favorable a los postulados estoicos defendidos por Crisipo. En realidad, Cicerón, además de negar la existencia del destino en términos absolutos y de defender la existencia del azar, consideraba la existencia de la libertad personal –desprovista de cualquier causa natural antecedente– como una especie de necesidad, insoslayable para que la moral, pueda disponer de su único fundamento posible: la responsabilidad del individuo respecto a sus propias actuaciones. Su opinión arranca más de una convicción y de un postulado, que de un argumento probado. Cicerón prefirió que la voluntad tuviese libre albedrío¹⁶.

La pervivencia del *De fato*, justifica que se pueda rastrear su influencia a lo largo de la historia del pensamiento. Plutarco, Alejandro de Afrodisia, S. Agustín. En el Renacimiento, entre otros tenemos a Lorenzo Valla en su *De libero arbitrio* (1437) y también en su *Comentario al De fato* ciceroniano (Venecia, 1485, París 1509), manejado en España por el humanista de origen italiano Marineo Sículo (Valladolid 1514)¹⁷.

LORENZO VALLA Y SU *DE LIBERO ARBITRIO*¹⁸

Valla no es un puro filólogo o un puro gramático. La filología asume con Valla un tinte filosófico, es decir, el aspecto de una filosofía de la vida que es la misma alegría de vivir, la cual surge no sólo en sus tratados filosóficos sino también en sus trabajos literarios. La filología con Valla se vuelve filosofía del lenguaje¹⁹. Su gran preocupación por la elegancia y

¹⁵ Sobre la posición de Carneades en el *De Fato*, Cfr. C. LEVY, *Cicero academicus. Recherches sur les académiques et sur la philosophie cicéronienne*, École française de Rome, Palais Farnèse, 1992, pp. 593-602.

¹⁶ Cfr. A. ESCOBAR, *Introducción, traducción y notas al De Fato de Cicerón*, Gredos, Madrid 1999, pp. 275-281.

¹⁷ Cfr. M. del C.R. SANTANA, «El In Ciceronis librum de Fato commentarium De Giorgio Valla y el Liber de Parcis de Lucio Marineo siculo», *Excerpta philologica* 4-5 (1994-1995), 393-399. Cfr. A. ESCOBAR, *Introducción, traducción y notas al De Fato de Cicerón*, cit, pp. 282-283.

¹⁸ Citamos los textos *De Libero arbitrio* de la edición de ANFOSSI, Florencia 1934 recogidos en G. SAIITA, *L'umanesimo*, Steb, Bologna 1949, pp. 251-259. y la traducción de P. SANTIDRIÁN, VVAA., *Humanismo y Renacimiento*, Alianza, Madrid 1986, pp. 43-51.

¹⁹ Cfr. G. SAIITA, *L'umanesimo*, Steb, Bologna 1949, p. 192.

por la elocuencia está presente en su obra. Su culto casi místico por el latín expresado en su obra *Elegantiarum liguae latinae libri sex*, de 1444, constituye un punto de partida de todo un estilo del hacer renacentista²⁰.

En su *De Libero arbitrio*, obra póstuma publicada en 1594, aborda un tema que se convertirá en tópico de los escritores del renacimiento. Se presenta en forma de diálogo y se propone responder al quinto libro *De consolatione philosophiae* de Boecio, para dilucidar si la presciencia de Dios y la libertad humana son compatibles. Responde afirmativamente y lo razona diciendo que la posibilidad de un acontecimiento futuro no supone que se haya de considerar como causa de ese acontecimiento. La pregunta acerca de si la predestinación divina deja algún resquicio a la libertad humana queda sin contestar, ya que en última instancia la voluntad divina es un misterio que hay que aceptar por fe²¹, como dice Rico al respecto, Valla cifra en la *charitas* y no en los *praecepta philosophiae* la respuesta al misterio de la predestinación²².

En el diálogo, un tal Antonio Glarea, hombre muy culto, da su opinión sobre este problema y Valla lo analiza y confronta hasta llegar a una definición definitiva, lo hace bajo su espíritu crítico con un acento racionalista que influirá después en otros autores modernos.

En la introducción acentúa su rebelión contra la filosofía escolástica, la cual parece que ha sido fuente de herejías²³. La vía que él quiere empezar no es una vía nueva, porque tiene como desdén el seguir las huellas de los filósofos antiguos, porque la religión cristiana contiene en sí los documentos para resolver las cuestiones esenciales de la vida humana. Valla es independiente en su pensamiento²⁴.

²⁰ Cfr. P. SANTIDRIÁN, *VVAA.*, *Humanismo y Renacimiento*, Alianza, Madrid 1986, p. 34.

²¹ Cfr. P. SANTIDRIÁN, *VVAA.*, *Humanismo y Renacimiento*, cit., p. 35.

²² Cfr. L. VALLA, *De libero arbitrio*, M. ANFOSSI (ed.), Florencia, 1934, p. 9. cit. por F. RICO, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Alianza, Madrid 1993, pp. 61-62

²³ Cfr. G. SAITTA, *L'umanesimo*, Steb, Bologna 1949, p. 252. Sobre la oposición de Valla a la filosofía escolástica, cfr. P. SANTIDRIÁN, *VVAA.*, *Humanismo y Renacimiento*, cit., p. 22 y F. RICO, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Alianza, Madrid 1993, p.120, y cfr. P. KRISTELLER, *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Institut d'Études Médiévales, Montreal 1967. pp. 75-78.

²⁴ Cfr. P. SANTIDRIÁN, *VVAA.*, *Humanismo y Renacimiento*, cit., p. 33.

Valla no reconoce otro testimonio que el de la razón razonante. Por eso su disgusto por la filosofía y por la teología se manifiesta en el disgusto por el autoritarismo, que avanza en nombre de la razón y en nombre de la revelación como lo opuesto a la potencia del juicio crítico, que es la verdadera libertad del espíritu, por la cual, la discusión sobre la libertad, como otros han observado justamente, presenta una característica que lo distancia de los numerosos tratados escolásticos medievales sobre la conciliación de la presciencia divina con la libertad humana.

Los temas centrales que se pueden destacar en el *De libero arbitrio* de Valla son la posibilidad de armonizar la presciencia de Dios con la libertad humana²⁵ y con la necesidad en general²⁶. Si Dios prevé el futuro no puede suceder más que lo que él ha previsto. Cuestión que adquiere toda la relevancia especulativa cuando se pone en relación con el tiempo. No hay problema en admitir que el conocimiento del pasado o del presente no tiene que ver con la influencia de este conocimiento sobre el hecho en cuestión pero ¿qué sucede con el futuro?²⁷. Si Dios conoce el futuro como tal, este futuro es necesario. Si es así no hay lugar para la libertad. Valla apela a la naturaleza²⁸ y a distinguir entre lo necesario y lo verdadero para poder salvar la libertad humana y la presciencia divina, aunque no está tan claro que se resuelva, porque si corresponde a la naturaleza de las cosas o de los hombres el actuar de un modo u otro, esto tiene que ver con la omnipotencia divina que ha hecho las cosas de un modo determinado. Valla intenta separar providencia y potencia en Dios pero no logra resolver la cuestión de la providencia y la necesidad. Valla es consciente de ello, por lo que recurre en último término a la fe y al misterio²⁹.

La influencia ciceroniana de su obra se manifiesta en su racionalismo ético, aunque tiende más hacia la filosofía epicúrea que hacia el estoicismo, hay rasgos que muestran la influencia que el Arpinate produjo en su pensamiento.

²⁵ Cfr. L. VALLA, *De libero arbitrio* pp 18-19. *Sobre el libre albedrío*, trad. Por P. SANTIDRIÁN, VVAA., *Humanismo y Renacimiento*, Alianza, Madrid 1986, p. 47.

²⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 19-20 y SANTIDRIÁN, cit., p. 48.

²⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 20 y SANTIDRIÁN, cit., p. 49.

²⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 20 y SANTIDRIÁN, cit., p. 50.

²⁹ Cfr. G. SAITTA, *L'umanesimo*, Steb, Bologna 1949, p. 258.

PERVIVENCIA CICERONIANA EN EL *DE LIBERO ARBITRIO* DE VALLA

1. La racionalidad

Para Cicerón la lógica es algo más que un instrumento de pensamiento, es ya filosofía. Se esfuerza desde el principio por aclarar la fuerza racional de los enunciados y por considerar lo posible dentro del ámbito de la lógica. Sostiene que la cuestión acerca de lo que puede o no puede ocurrir es algo oscuro que se incluye por entero dentro de la lógica³⁰.

Además, considera el método como condición de posibilidad de acceder a lo probable, no como simple interés intelectual sino como algo necesario para la vida. «¿Qué vida sería la nuestra quitado el método, no sólo de la disputa, sino aun el de arreglar el modo de vivir?»³¹. Valla, en cambio, rechaza la lógica aristotélica pero cifra en la elegancia y orden del lenguaje la base para la exposición del pensamiento.

Ahora bien, Cicerón y Valla defenderán la libertad humana no como un resultado lógico de una argumentación perfecta sino como un principio del que no se puede prescindir, apelando a la fe y al misterio. En ambos casos, su pretensión de total racionalidad se ve alterada por la introducción de otros postulados.

2. Naturaleza de la posibilidad

Tanto en Cicerón como en Valla la relación que se establece entre el conocimiento de lo que va a ocurrir y la necesidad de que de hecho ocurra, pasa por cuál sea la naturaleza de lo posible. Cicerón, se enfrenta a la postura de Diodoro, que sostiene que sólo es posible lo que es verdadero o va a ser verdadero; y dice que lo que va a ser es necesario; y lo que no va a ser es imposible. Frente a Diodoro, Crisipo, dirá que las cosas que no van a ser pueden llegar a ser, como romper esta joya, aunque no vaya a ocurrir nunca³². Para Diodoro lo posible ahora se convierte en necesario, en el sentido que si no es ni será, es imposible y por lo tanto no cabe otra posibilidad más que el que sea³³. Para los estoicos era muy importante, en

³⁰ Cfr. Cicerón, *De Fato*, Introducción.

³¹ Cfr. Cicerón, *Los Oficios*, L. II, Cap. II.

³² Cfr. Cicerón, *De Fato*, VII, 13.

³³ Cfr. P.-M. SCHUHL, *Le Dominateur et les possibles*, PUF, París 1960, p. 12.

efecto, distinguir lo necesario de lo posible. Por eso admite Cicerón que algo puede ser posible aunque de hecho no llegue a realizarse.

Cicerón, al interpretar estas cuestiones como problemas lógicos, apunta a una cuestión que no es trivial. El mismo dirá que es más difícil caer en la cuenta de esas dobles de la lengua que ser entendido en la salida y puesta de los astros³⁴.

No cabe duda que es importante resolver la relación que existe entre posibilidad lógica, como lo no contradictorio y posibilidad real como lo que puede ser, si se quiere salvar la libertad y no caer en un determinismo necesario. La licitud del concepto de lo posible nunca existente, es una cuestión de calado metafísico que no se puede pasar por alto. Lo posible que nunca va a existir no es lo imposible, por lo tanto no se le pueden atribuir las mismas características³⁵.

Sin embargo, ante la pregunta sobre qué valor tiene lo posible³⁶ entramos en otro orden. Para Diodoro, sólo es posible lo que es verdadero³⁷. Entendiendo por verdadero lo que va a ser o ha sido, que en ese caso ya es necesario. Dirá en este sentido que pensar así es admitir que nada sucede que no haya sido necesario y que lo que puede ser es o será y que el futuro, igual que el pasado, no puede cambiarse de verdadero a falso; pero la inmutabilidad se manifiesta en el pasado; en el futuro, sin embargo, porque no se manifiesta, a algunos les parece que ni siquiera la hay. La cuestión es que esa inmutabilidad del pasado es una inmutabilidad de orden lógico.³⁸

La tesis de que no es posible nada que no esté siendo ni vaya a ser se basa en que nada imposible puede seguirse de algo posible. Si de dos casos que se excluyen se realiza uno, entonces el otro es imposible; si hubiera sido posible, algo que puede ser se habría convertido en algo que no puede ser³⁹. Esto es lo que negará Crisipo. Se acepta la posibilidad de lo que ahora no es, sólo con la condición de que vaya a ser desde el punto de vista veritativo. Será verdad que es. Se rechaza por lo tanto, lo posible que

³⁴ Cfr. Cicerón, *De Fato*, IX, 17.

³⁵ Cfr. A.M. PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990, p. 554.

³⁶ Cfr. Cicerón, *De Fato*, IX, 17.

³⁷ R. SORABJI, *Necessity, cause and blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Duckworth, London, 1980, p. 109.

³⁸ Cfr. A. QUEVEDO, «Posibilidad e indeterminación. Aristóteles frente a Diodoro Crono», *Thémata*, 6(1989), 131.

³⁹ Cfr. A.M. PUELLES *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990, p. 554.

nunca será, lo posible no necesario. Se están mezclando los planos veritativos y reales⁴⁰. Es imposible que lo no necesario sea porque es imposible que lo verdadero sea falso. Esto no es legítimo, desde el punto de vista metafísico. No hay ningún auténtico derecho a sostener que todo cuanto acontece es algo de lo que ya antes de que sucediera era verdad que había de suceder. Los pronósticos sólo son verdaderos cuando se cumplen, pero antes no son ni verdaderos ni falsos, porque no está dada la realidad para que su verdad y su falsedad se determinen.

Por otro lado, para que un pronóstico sea verdadero, no hace falta que lo pronosticado se haya dado necesariamente, sino que se haya dado de facto. Para que algo llegue a realizarse no es necesaria su necesidad; son suficientes, por un lado, su posibilidad y, por otro, la efectiva actuación de la causa que lo produce⁴¹.

En Valla se plantea la misma cuestión cuando se problematiza el que la presciencia de Dios determine lo que vaya a ser. El conocimiento de lo posible no hace que lo posible vaya a ser necesario en tanto que posible⁴². Valla recurre al misterio y a la naturaleza, pero no se detiene a diferenciar los distintos planos de la posibilidad que están en juego, cuando habla de lo que Dios conoce tanto en el presente y pasado como en el futuro⁴³.

3. La necesidad y libertad

Cicerón quiere rescatar a toda costa la libertad humana; para ello va a hacer uso del concepto de naturaleza. Critica la determinación física del clima⁴⁴ y defiende la necesidad del libre albedrío⁴⁵, Él mismo dice que no es necesario insistir en el destino, si todas las cosas pueden explicarse por naturaleza o por fortuna ⁴⁶.

Cicerón quiere defender la libertad ya que presenta como una verdad de evidencia que el movimiento voluntario tiene en él mismo su propia

⁴⁰ Este es el gran escollo que ha perdurado a lo largo de la historia de la filosofía a la hora de abordar estas cuestiones. Cfr. J. VUILLEMIN, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Les Éditions de minuit, París, 1984, p. 9. También A. LLANO, *Sueño y vigilia de la razón*, Eunsa, Pamplona 2001, pp. 215-216.

⁴¹ Cfr. A.M. PUELLES, *Teoría del objeto puro*, cit., p. 555.

⁴² Cfr. L. VALLA, *De libero Arbitrio*, SANTIDRIÁN, p. 49.

⁴³ Cfr. P.-M. SCHUHL, *Le Dominateur et les possibles*, cit., p. 28.

⁴⁴ Cfr. Cicerón, *De Fato*, IV, 8.

⁴⁵ Cfr. Cicerón, *De Fato* V, 11.

⁴⁶ Cfr. Cicerón, *De Fato*, III, 6.

causa⁴⁷. Aunque se encuentra con la dificultad de la serie causal. Así dirá que los que dicen que las cosas futuras son inmutables y que lo verdadero en el futuro no puede convertirse en falso, confirman la necesidad del destino, pero se atienen a la fuerza de los enunciados; los que introducen una cadena infinita de causas, éstos atan la mente humana a la necesidad del destino, privando al hombre del libre albedrío⁴⁸.

Los epicúreos quieren liberarse del determinismo mediante el clinamen de los átomos, aunque es un modo de transformar el determinismo como encadenamiento de causas por el determinismo ciego. Nada puede impedir ni predecir la desviación de los átomos. Cicerón rechaza esta postura⁴⁹ y acude a la noción de naturaleza y a la noción de causa distinguiendo distintos tipos de causas.

Por lo que se refiere a la naturaleza, afirmará que igual que quien impulsó hacia delante el cilindro le dio el principio del movimiento, pero no la propiedad de rodar, así la visión imprimirá el objeto y, por así decir grabará su propia imagen en el espíritu, pero nuestro asentimiento mantendrá su poder, de manera que impulsado desde fuera, como se ha dicho del cilindro, en lo sucesivo será movido por su propia fuerza y naturaleza⁵⁰. Para él es la naturaleza misma del propio ser indiviso la que se mueve por el peso y la gravedad y esa es la causa por la que se desplaza. De la misma manera no hay que buscar una causa externa para los movimientos voluntarios de las almas: pues el movimiento mismo voluntario contiene en sí la naturaleza de estar en nuestro poder y obedecernos, y ello no sin causa, pues la causa de ello es su naturaleza misma⁵¹.

Valla apela a la naturaleza de un modo muy similar. Si el futuro previsto por Dios es cierto, esto no debe atribuirse a la necesidad sino a la naturaleza, a la voluntad, a la potencia. La acción voluntaria se sustrae a la necesidad en tanto que voluntaria, aunque eso no significa que Dios pueda conocer lo que vaya a hacer. El hecho de que Dios conozca lo voluntario como tal no convierte lo voluntario en necesario⁵².

⁴⁷ Cfr. Cicerón, *De Fato*, X, 25.

⁴⁸ Cfr. Cicerón, *De Fato*, IX, 20.

⁴⁹ Cfr. P.-M. SCHUHL, *Le Dominateur et les possibles*, cit., p. 20.

⁵⁰ Cfr. Cicerón, *De Fato*, XIX, 43.

⁵¹ Cfr. Cicerón, *De Fato*, XI, 25.

⁵² Cfr. L. VALLA, *De libero arbitrio*, Anfonssi, pp. 20-23.

La voluntad como *causa sui* es lo que salva la libertad, tanto en Valla como en Cicerón. Pertenece a la naturaleza de la voluntad el autodeterminarse, lo que no impide que sea conocida por Dios esa autodeterminación⁵³.

Por último, por lo que se refiere a la causa, Cicerón habla de distintos tipos de causa. Por una parte, hay diferencia entre lo que es de manera que sin ello no pueda suceder algo, y lo que es de manera que con ello necesariamente ha de suceder algo. Ninguna de esas cosas es causa, porque ninguna produce por fuerza propia la cosa, en cuya causa se dice. Causa no es aquello sin lo que no llega a ser nada, sino lo que, cuando ha acaecido aquello de lo que es causa, lo produce necesariamente⁵⁴. La distinción entre lo que influye realmente en el ser y lo que se conoce como lo que ha influido, vuelven a ser los dos planos que permiten salir del determinismo⁵⁵.

De este modo, -seguimos parafraseando a Cicerón- si todo enunciado es verdadero o falso, no se sigue que haya causas inmutables y eternas que impidan que suceda algo que de otra manera no iría a suceder. Son causas fortuitas, no incluidas en la naturaleza del mundo, las que hacen que sea verdadero lo que se va a decir así: «Catón vendrá al senado»⁵⁶. Y sin embargo, es tan inmutable que vendrá, cuando es verdadero, como haber venido; y no hay por qué temer el destino o la necesidad. Pues es necesario reconocer que si este enunciado: «Hortensio vendrá al Tusculano» no es verdadero, se sigue que es falso.

Es la razón de lo sucedido la que descubre la causa. Pues ella misma obliga a admitir que ciertas cosas son verdaderas desde toda la eternidad, que no están unidas a causas eternas y que están libres de la necesidad del destino⁵⁷.

Lévy dirá al respecto que Cicerón piensa que Crisipo en el fondo no se diferencia demasiado de Diodoro y su necesitarismo, ya que si admite que las predicciones sobre las acciones humanas son verdaderas, es

⁵³ Cfr. C. LÉVY, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. École française de Rome, Palais Farnèse 1992, pp. 594-595.

⁵⁴ Cfr. Cicerón, *De Fato*, XVI, 36.

⁵⁵ Cfr. Cicerón, *De Fato*, XV, 34. «Así no debe entenderse el concepto de causa como si aquello que antecede a cada cosa fuera su causa, sino que es causa, más bien, aquello que antecede a cada cosa de una manera eficiente».

⁵⁶ Cfr. Cicerón, *De Fato*, XII, 28.

⁵⁷ Cfr. Cicerón, *De Fato*, XVI, 38.

necesario identificar lo posible con lo verdadero⁵⁸, sin embargo, Crisipo quiere rechazar la necesidad, pero no quiere que acontezca nada que no esté precedido por causas, por ello, establece una distinción entre clases de causas, dice que unas son perfectas y principales (básicas), otras auxiliares y próximas (iniciadoras). De este modo, cuando decimos que el destino produce todas las cosas por causas que anteceden, no queremos decir: por causas perfectas y principales, sino por causas auxiliares y próximas.

Universidad de Burgos

⁵⁸ Cfr. C. LÉVY, *Cicero Academicus*, cit., pp. 598.