

M. T. Cicerón

## EL SUEÑO DE ESCIPION

Traducción del latín: *Benedicto Chuaqui*

Comentarios: *Oscar Velásquez*

1. Cuando llegué a Africa como tribuno militar destinado al cónsul M. Manilio en la cuarta legión, nada me fue más grato que reunirme con el rey Massinisa, por justas razones muy amigo de nuestra familia. Cuando llegué a donde él, el anciano, habiéndome abrazado, rompió a llorar y algo después miró al cielo y dijo: "Te doy gracias, Sol Altísimo, y a vosotros, demás Astros Celestiales, porque antes de partir de esta vida contemplo en mi reino y bajo estos techos a P. Cornelio Escipión, por cuyo sólo nombre me recreo; y jamás así se aparta de mi mente el recuerdo de aquel óptimo e invictísimo varón". Después, yo le pregunté por su reino, él por nuestra república, y habiendo hablado mucho de una y otra parte, se nos pasó aquel día.

2. Después, sin embargo, festejados con pompa real, prolongamos la charla hasta avanzada la noche, hablando el anciano sólo del Africano y recordando no sólo los hechos de él, sino también sus palabras. Luego, tan pronto nos retiramos a descansar, fatigado por el viaje y también porque había estado en vela hasta entrada la noche, me cogió un sueño más profundo que lo que solía. Aquí —creo en verdad por lo que habíamos hablado; pues casi siempre pasa que nuestros pensamientos

### SOBRE LA PRESENTE TRADUCCION

No se trata de una buena traducción, a lo menos en cuanto a que se haya vertido el texto original en un español a la altura del latín de Cicerón, que ha sido considerado la expresión más alta del lenguaje humano (STOCK, Introducción a Laelius vel De Amicitia). El propósito ha sido mucho más modesto, sencillamente el conservar, desde luego, el contenido, pero también la estructura de la forma latina dentro de un castellano a lo menos gramaticalmente aceptable. Este punto de vista, que aquí tiene entre otros el riesgo de forzar nuestro idioma en períodos un tanto largos, permite, sin embargo, mantener más fielmente la riqueza sintáctica del texto. En todo caso, en el presente trabajo de traducción de alguna manera se refleja el ritmo de la prosa ciceroniana.

y conversaciones producen en el sueño algo tal cual escribe Enio de Homero, sobre el que en vigilia solía pensar y hablar particularmente muy a menudo— Africano se presentó en esa forma que me era más conocida por su efigie que por su persona. Cuando lo reconocí, ciertamente me horroricé, pero él dijo: “Mantén ánimo y no tengas temor y refiere a la posteridad lo que voy a decir”<sup>1</sup>.

3. “¿Ves aquella ciudad que obligada por mí a obedecer al pueblo romano renueva prístinas guerras y no puede quedarse quieta?” (mostraba ahora a Cartago de entre un cierto lugar claro e iluminado, excelso y pleno de estrellas) “a la cual vienes ahora a combatir como casi un soldado. Destruirás ésta como cónsul en este bienio, te ganarás por ti mismo el sobrenombre que hasta ahora tienes de nosotros como hereditario. Ahora, cuando hayas destruido a Cartago, hayas portado el triunfo, seas censor y hayas ido como legado a Egipto, Siria, Asia, Grecia, serás elegido de nuevo cónsul estando ausente, acabarás la mayor de las guerras y aniquilarás a Numancia. Pero cuando hayas sido llevado en carro al Capitolio, encontrarás la República perturbada por los designios de mi sobrino”.

<sup>1</sup> En esta obra está patente la idea primitiva de los autores de la antigüedad de que a través de los sueños el durmiente podía entrar en contacto con el mundo sobrenatural y recibir revelaciones divinas del porvenir. Pero aparte de ello, las circunstancias en que Cicerón hace surgir el sueño indican que le eran conocidas las vivencias que suelen desencadenar el fenómeno onírico con un determinado contenido (a lo menos un determinado *contenido manifiesto* en términos de la doctrina freudiana). Basten dos citas de Freud y una del propio Cicerón para inferir el significado que el autor parece dar al emotivo encuentro de Escipión con Massinisa como desencadenante del sueño: 1) “...habré de sentar en primer término la afirmación de que en todo sueño puede hallarse un enlace con los acontecimientos del día *inmediatamente anterior*” (subrayado por Freud, pág. 341,

“La interpretación de los sueños”). Y refiriéndose a cierto tipo de sueños: 2) “Los deseos que en ellos se realizan son restos del día, *generalmente de la víspera*, y han poseído en el pensamiento despierto *una intensa acentuación afectiva*” (subrayado por B. Chuaqui; pág. 239, op. cit.). Por lo demás, en el texto mismo Cicerón alude al porqué Ennio solía soñar con Homero; pero más claramente se refiere a la conexión comentada, como lo señala Freud, en *De Divinatione*: “maximeque reliquae rerum earum moventur in animis et agitantur de quibus vigilantes aut cogitavimus aut egimus” (*De Div. II. 140*). CICERO, *De Divinatione*. Loeb Classical Library, 1971.

FREUD, S. *Obras Completas*, Vol. I. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948.

STOCK, St. G. Introducción a *Laelius* vel *De Amicitia*. At the Clarendon Press. Oxford, 1963.

4. “Aquí tú, Africano, deberás mostrar a la patria la luz de tu espíritu, de tu ingenio y de tu prudencia. Pero de esa época veo casi el camino bifurcado de los hados. Pues cuando tu edad haya completado ocho septenas de vueltas de la órbita del sol y estos dos números, de los que uno y otro, por una y otra razón, se tienen por perfectos, en el circuito natural hayan dado la suma a ti destinada<sup>2</sup>, la nación toda se entregará a ti solo y a tu nombre, a ti mirarán el senado, a ti todos los próceres, a ti los aliados, a ti los latinos; tú serás el único en que se apoye la salvación de la nación y, para no decir muchas cosas, debes como dictador consolidar la República, con tal que hayas rehuido las impías manos de los parientes”. En esto, como gritó Lelio y gimieron más vehementemente los otros, dijo sonriendo dulcemente: “¡Schtl, ruego no me apartéis del sueño, y oíd un poco lo demás”.

5. “Pero para que seas más celoso para resguardar la República, has de tener esto por cierto: para todos los que hayan preservado, ayudado, engrandecido la patria, ha sido definido en el cielo un lugar seguro donde felices disfruten de una vida sempiterna. Pues para aquel dios supremo que rige todo el mundo<sup>3</sup>, nada que al menos suceda en la tierra es más agradable que las asambleas y empresas de los hombres formadas en justicia; los rectores y preservadores de éstas, habiendo partido de aquí vuelven acá”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> ‘Ocho septenas’, es decir, cincuenta y seis circuitos solares o años.

<sup>3</sup> Este dios supremo o principal no es único, pues le asisten coros de dioses astrales. Tampoco designa, aparentemente, ni al demiurgo ni al bien absoluto, realidades divinas superiores a este dios que aquí se muestra, divinidad esta cósmica y suprema en el mundo, tal vez el Alma del Mundo del Platón del *Timeo*, *Las Leyes* y el *Epinomis*.

<sup>4</sup> La patria es preservada, ayudada y engrandecida en la labor política de las asambleas de una nación ligada por el vínculo del derecho. El estadista gobierna de manera análoga a como el dios supremo al universo. De ahí la complacencia (acceptius) del dios con aquellos que le imitan en más alto grado. “For Cicero”, afirma correctamen-

te G. Luck, “the great statesman is the living embodiment of the universe as a natural order, thus fulfilling on earth the function of the cosmic God” (*Studia Divina in Vita humana*, en *Harvard Theological Review*, vol. 49, 1956, pág. 208). La *República* de Cicerón termina con un sueño místico así como la *República* de su maestro Platón con un mito escatológico. No poco se ha escrito de la comparación de ambos tratados desde la antigüedad. Macrobio, en su *Comentario al Sueño de Escipión*, lo dice con precisión: “aquel (es decir, Platón) organizó la república, éste (es decir, Cicerón) la reestableció; uno expuso cómo debería ser, el otro, cómo fue instituida por nuestros mayores” (Macrobius, Vol. II, Bibl. Teubneriana, I, 1). Una óptica diferen-

6. En esto yo, aunque estaba aterrado no tanto por el miedo a la muerte como por el de las insidias de los míos, pregunté, sin embargo, si vivía el mismo y mi padre Pablo y los demás que nosotros consideramos extintos.

“Pero ciertamente”, dijo, “ellos viven, los cuales han escapado de las cadenas del cuerpo como de una cárcel, pero vuestra vida, que así llaman, es muerte. ¿Acaso no ves a tu padre viniendo hacia ti?”

Cuando lo vi, por cierto, solté un torrente de lágrimas, aquél, sin embargo, habiéndome abrazado y besándome, me prohibía llorar.

7. Y yo, reprimido el llanto, tan pronto comencé a poder hablar, dije: “Pregunto, padre santísimo y óptimo, ya que ésta es la vida, como oigo decir a Africano, ¿por qué permanezco en la tierra?, ¿por qué no me apresuro a venir acá hacia vosotros?”. “No es así”, dijo aquél, “pues al menos que ese dios, de quien este templo es todo lo que ves<sup>5</sup>, te haya liberado de estas prisiones del cuerpo, no puede estar abierta para ti la entrada acá. Pues hombres han sido generados por esta ley, que pro-

te, sin duda, que se revela en la personalidad misma de uno y otro.

Se ha dicho que hay aquí un elemento típicamente romano: las almas de los grandes políticos obtienen la inmortalidad celeste (cf. A.J. Festugière, ‘Les thèmes du Songe de Scipion’, en *Eranos*, 44, 1946, págs. 371-72). Pero el tema era ya sin duda platónico. Es justamente el *rey filósofo*, el más alto contemplador de las ideas y el máximo estadista. Teoría y praxis conviven armónicas en el filósofo rey de la polis. Cicerón no alaba sólo al hombre de acción, sino también la vida teórica, al asimilar la obra del estadista a la del dios del universo. “In raising the life of pure speculation, *bios theoretikós*, he follows Plato and Aristotle, perhaps also Posidonius”, afirma G. Luck en op. cit., pág. 210.

El estadista, pues, viene del cielo y a él vuelve, como que dotado de ánimo humano y escindido desde una mente divina (*humanus autem animus, decerptus ex mente divina*, *Tusc.* V, 38; cf.

*Tusc.* I, 118, *De Nat. Deorum* I, 27, *De Senectute* 78, todas citadas por F. E. Rockwood en *Cicero's Tusculan Disputations I and Scipio's Dream*, 1970 (1903), Oklahoma, pág. 6).

<sup>5</sup> El templo de este dios príncipe es el universo todo, en el que habita y al que rige en toda la extensión de su poder providente, cf. *Timeo* 37d: “en cuanto el padre que lo engendró (scil. al mundo) lo vio moviéndose a sí mismo y viviente, un *santuario (ágalma)* que ha llegado a ser de los dioses eternos”. Para una justificación de *ágalma* como *santuario*, y por consiguiente, de la cita del *Timeo* en esta nota, ver F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, págs. 99-102.

Hay también en la voz *templo* reminiscencias romanas: “a place of observation marked of by the augur with his staff; applied also to the heavens as divided by the augur when about to observe the omens” (F. E. Rockwood, op. cit., pág. 7).

tegen aquel globo llamado tierra, que ves en medio de este templo; y a ellos ha sido dada el alma de entre aquellos sempiternos fuegos que llamáis astros y estrellas, que globosos y redondos y animados por mentes divinas realizan sus círculos y órbitas con celeridad admirable<sup>6</sup>. Por

<sup>6</sup> La divinidad de los astros es ya consagrada por la antigua mitología, pero su culto e importancia religiosa entre griegos primero y romanos después, es posterior. La importancia de la religión astral es ya en tiempos de Cicerón inmensa. Dos hombres clave imponen su sello en esta línea: Platón y Eudoxo. Al parecer es en vida de ambos —la segunda parte del s. IV a. de C.— que el culto de las divinidades celestes se impone en definitiva. Platón afirma cómo desde niños se acostumbran los hombres a observar y escuchar los sacrificios y ceremonias rituales, “percibiendo y observando, asimismo, las postraciones y adoraciones que hacen al salir y ponerse el sol y la luna los griegos y bárbaros todos en sus desgracias y bienandanzas de todo género, sin poder pensar que no son dioses, antes bien, convencidos hondamente de su divinidad hasta no poder admitir sospecha alguna en contra de ella...”, *Leyes* X, 887-d-e, trad. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Y son justamente los dioses astrales el centro de sus argumentos en favor de la existencia de los dioses, así como las leyes que introducen su culto obligatorio en la ciudad. El *Timeo* y el *Epinomis* traen innumerables y valiosos testimonios de esto. No debe olvidarse por otra parte que Cicerón tradujo al latín el *Timeo* en versión conservada en buena medida.

El mundo con sus ciclos estelares es un dios: “sic deus ille aeternus hunc perfecte beatum deum procreavit” (*Tim.* 34B, trad. de Cicerón, 6, 21, ed. W. Ax, Bibl. Teubneriana 1938; cf. *Tim.* 40B, trad. Cic. 10, 36). La defensa de los dioses fue de la divinidad del cielo,

y el responsable de esto fue Platón. “When philosophy with Plato and Aristotle took up the defence of the belief in gods it pointed to the purposeful structure of the universe which could not be understood unless a supreme being had created it, and unless it were animated by a world soul. Philosophy pointed to the ceaseless and regular revolutions of the heavenly bodies as a proof of their divinity” (el interesante trabajo de Martin P. Nilsson, “The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies”, en *Harvard Theological Review*, vol. XXXIII, 1940, 1, págs. 7-8).

Eudoxo era ya conocido de la Academia hacia el 370 a. de C. Su descubrimientos astronómicos —que revelaban la armonía matemática de las revoluciones celestes— contribuyen a prestigiar a los dioses astrales. Es posible que Eudoxo haya sido el principal propagador de las prácticas babilónicas entre los griegos. Como afirma A. J. Festugière en ‘Platon et L’Orient’, *Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire anciennes*, III, 21, 1947, pág. 18, “Le culte des astres est l’un des principaux caractères de la religion babylonienne. Eudoxe a connu ce culte, il a introduit dans l’un de ses ouvrages la théorie des dieux du mois”.

Eudoxo imaginó la hipótesis de las esferas concéntricas, por las que cada planeta describe una figura curva como de un *ocho*, en la superficie de una esfera. Intentó así describir geométricamente los movimientos planetarios. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 12, 107 3b, 17 ss.

lo cual, el alma, tanto por ti como Publio y todos los píos, ha de ser retenida en la custodia del cuerpo y no ha de migrar de la vida de los hombres sin el mandato de aquél por el cual aquella ha sido dada a vosotros, para que no parezcáis haber rechazado el deber humano asignado por dios”.

8. “Pero, Escipión, tal como este abuelo tuyo, como yo que te engendré, así cultiva la justicia y la piedad, que siendo grande para con los parientes y propincuos, es máxima para con la patria. Esta vida es la vía al cielo y a esta reunión de los que ya vivieron y, desprendidos del cuerpo, habitan aquel lugar que ves (era ahora ese círculo reluciente con esplendísimo candor entre las llamas), el cual vosotros, como habéis tomado de los griegos, llamáis orbe lácteo”<sup>7</sup>.

Contemplando todo desde él, las demás cosas me parecían brillantes y admirables. Eran ahora esas estrellas que nunca hemos visto desde este lugar, y una magnitud de todas las cosas que nunca hemos sospechado que existiera, de entre las cuales era mínima la que, última desde el cielo, próxima desde la tierra, lucía con luz ajena. Mas las esferas de las

<sup>7</sup> El *cielo* propiamente tal parece aquí justamente esta *vía lactea*, el extremo y más divino círculo del universo, con el que Platón hace girar en rapidísimo curso de un día, toda la esfera de las estrellas fijas, no planetarias. Timeo la llama revolución de *lo mismo*, “el período del ciclo único y más inteligente” (*Tim.* 39c; para los sentidos de *cielo* en Aristóteles, cf. *De Caelo*, I, 9, - 278b 9 ss.). Desde esa alta esfera parece Escipión contemplar el mundo, y allí también parecen tener su habitáculo celeste los grandes estadistas. Es esta la esfera *celeste y extrema que comprende todas las restantes*, como dice Cic. más abajo, afirmando que *ella misma es el dios supremo que preserva y contiene las otras, en la cual están fijos aquellos cursos de las estrellas que giran sempiternos*. El *dios supremo* entonces (summus deus) es justamente el *orbe lácteo*.

Esta doctrina viene defendida por Aristóteles en su libro *lambda* de la *Me-*

*tafísica* (cap. VI). “Por tanto”, afirma, “si siempre se repite cíclicamente lo mismo, *tiene que subsistir siempre algo que actúe del mismo modo*”. Eso que *siempre actúa del mismo modo* no es el motor inmóvil sino justamente lo que el llama más adelante (cap. VII), *ho prótos ouranós*, es decir, la esfera de las estrellas fijas. Es *primero*, pues, como comenta Ross: “This is ‘first’, counting from the outer edge of the universe” (comm. ad. loc., cf. *De Caelo* 288a 15, 292b 22). En un grado superior a esta entidad celeste, y por tanto más divino, viene la *primera causa*, el Dios motor inmóvil, que *mueve en cuanto amado*. Así es como debe entenderse la afirmación de Arist., *ésta* (la causa primera), *es en efecto, según hemos dicho, causa de lo que siempre es lo mismo* (*Lambda* cap. VI., trad. García Yebra); esto mismo es el orbe de las estrellas fijas, que Cic. llama *orbe lácteo*.

estrellas superaban fácilmente la magnitud de la tierra. Ya la misma tierra me pareció tan pequeña que me avergonzaba de nuestro imperio, con el que abarcamos casi un punto de ella.

9. Como la seguía mirando, dijo Africano: “Pregunto, ¿hasta cuándo estará tu mente fija en la tierra?, ¿acaso no ves a qué templos has venido? Todas las cosas están unidas por nueve círculos o mejor esferas, de las cuales hay una celeste, la extrema, que comprende todas las restantes, ella misma es el dios supremo que preserva y contiene las otras, en la cual están fijos aquellos cursos de las estrellas que giran sempiternos. Bajo él yacen siete que giran hacia atrás con movimiento contrario al cielo, de las cuales una posee aquella que en la tierra denominan Saturnina. Después está aquel fulgor próspero y saludable para el género de los hombres que se dice de Júpiter; luego el rutilante y horrible para la tierra que llamáis Marte; después, abajo, ocupa casi la región media el sol, guía y príncipe y moderador de las restantes luces, mente del mundo y rector, de tanta magnitud que con su luz ilumina y llena la totalidad de las cosas. A éste como compañeros siguen los cursos el uno de Venus, el otro de Mercurio, y en el ínfimo orbe gira la luna encendida por los rayos del sol. Abajo ahora ya no hay nada sino lo mortal y caduco fuera de las almas dadas por obsequio de los dioses al género de los hombres; sobre la luna son eternas todas las cosas<sup>8</sup>. Pero la que es medial y novena, la tierra, no se mueve y es ínfima, y en ella se ejercen los pesos de todas las cosas por su natural gravedad”.

10. Habiendo mirado estas cosas estupefacto, cuando me rehíce, dije: “¿Qué es esto?, ¿qué es este sonido tan grande y dulce que llena mis oídos?”. “Este es —dijo— aquél que se produce por el impulso y movimiento de las propias esferas, descompuesto en intervalos desiguales, pero definidos regladamente en partes proporcionales y que, temperando lo agudo con lo grave, produce afablemente diversas consonancias. Pues, tan grandes movimientos no pueden ser incitados en silencio, y la naturaleza hace que los extremos de una parte suenen graves, de la otra parte en cambio agudos. Por cuya razón, aquella esfera estelífera más alta del cielo, cuya conversión es más rápida, se mueve con un sonido

<sup>8</sup> *Supra lunam sunt aeterna omnia*. Afirmación de conocido sabor aristotélico. En la región celeste todo movimiento es eterno y las substancias son incorrup-

tibles, mientras que en la región sublunar hay movimiento, corrupción y cambio.

agudo y claro, en cambio, esta lunar e ínfima, con uno muy grave. Pues la tierra, la novena, permaneciendo inmóvil en un solo sitio, siempre está fija ocupando el lugar medio del mundo. Mas aquellas ocho esferas, entre las cuales la misma fuerza tienen dos, producen siete sonidos distintos en intervalos, el cual número es casi el nudo de todas las cosas. Hombres doctos, habiendo imitado esto con cuerdas y cantos, abrieron para sí el regreso a este lugar, así como otros que de prestantes talentos cultivaron en la vida humana divinos estudios<sup>9</sup>. Los oídos humanos llenos con este sonido ensordecieron<sup>10</sup>; y ningún sentido está en vosotros más embotado, así como el pueblo que vive junto a ese lugar donde el Nilo se precipita desde altísimos montes a aquellas que se denominan Catadupta, debido a la magnitud del sonido carece del sentido auditivo.

<sup>9</sup> *in vita humana divina studia coluerunt*. Los 'divinos estudios' tienen que ver sin duda con aquella región donde lo divino habita, es decir, el cielo. La vida del filósofo como *don celeste* es fundamental en el *Timeo* y aparece claramente figurada en la alegoría del sol y de la caverna en la *República*. cf *Timeo* 47 A ss donde la vista, por la que podemos contemplar los cielos, es considerada como el mayor regalo jamás obtenido por el hombre. Ahora bien, en Cicerón, la vida de acción del estadista se basa en la contemplación del universo celeste. Por eso afirma G. Luck en su artículo *Studia divina in Vita humana*, vol. cit. p. 217, "the *Somnium* proclaims that both philosopher and Statesman represent the highest way of life".

Nótese aquí la analogía entre los *hombres doctos* que con cuerdas y cantos se abrieron paso al cielo y los que *cultivaron* divinos estudios. Si las esferas celestes manifiestan su sabiduría y armonía divina con un sonido dulce (*ducis sonus*) y matemático, la *imitación* (*imitati*) que abre el camino al cielo puede también ser *musical*. La *música* es al *estudio* como el rito a la vida.

Aristóteles refiere la teoría de la *armonía de las esferas* a los pitagóricos

(cf *Metaf.* I, 5, 985b 23 ss) y aunque la rechaza, no deja de concederle ingenio y originalidad (cf *De Caelo* B 9, 290b 12 ss). Para un lector diligente de Platón como Cic., no podía pasar inadvertida la relación música-filosofía clara y bellamente expresada en el *sueño del Fedón* (60e ss). "Sócrates", le dice el dios, "haz música y practícala"; y eso es lo que un varón de *prestantes talentos* como Sócrates cultivó, "como que la filosofía es la más grande música, siendo esto lo que yo hacía" (*ibid*). La filosofía es música porque es armónica, numérica y esférica; en una palabra, *celeste*. Los *estudios divinos* no son sólo contemplación sino, como lo alude la palabra *studium*, fundamentalmente una *ocupación del alma* (cf. Cic. *Inv.* 1,25).

<sup>10</sup> Cf. Aristóteles, *De Caelo* B 9, 290b 12: "Y puesto que parece ilógico que ninguno de nosotros se ha percatado de este sonido, ellos (los pitagóricos) dicen que la causa de esto es que tal sonido viene con nosotros desde el nacimiento, de modo que no hay silencio contrario que lo distinga, pues sonido y silencio se distinguen por contraste de uno con otro. Y así, a los hombres no parece sucederles algo diferente de como a los herreros, acostumbrados al ruido".

Pero este sonido de todo el mundo por la rapidísima conversión es tan grande que los oídos de los hombres no lo pueden captar, así como no podéis mirar el sol de frente y vuestra agudeza y sentido son vencidos por sus rayos”.

Yo, admirando estas cosas, dirigía, sin embargo, repetidamente los ojos a la tierra.

12. Entonces Africano dijo: “Veo que todavía contemplas la sede y morada de los hombres. Si ella te parece así de pequeña como es, has de mirar siempre estas cosas celestiales y despreciar las humanas<sup>11</sup>. Pues tú ¿qué celebridad puede conseguir del discurso de los hombres o qué gloria a la que haya de aspirarse? Ves que en la tierra se habita en escasos y estrechos lugares y que entre estas mismas casi máculas donde es habitada yacen vastas soledades y que los que habitan la tierra están tan dispersos que entre ellos nada puede manar de unos a otros y que ellos están situados en parte oblicua, en parte transversal y en parte opuestamente a vosotros, de los cuales ciertamente no podéis esperar ninguna gloria”<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> La contemplación de las realidades celestes incitan a ver los asuntos humanos en su dimensión adecuada; frente a aquellas realidades, éstos son despreciables: *illa humana contemnito*. Un tema conocido en la literatura helenística, en que la comparación del universo y de la tierra se asocia a la ascensión del alma a través del cosmos (cf. A. J. Festugière, ‘Les thèmes du Songe de Scipion’, *Eranos* 44, p. 378). En esta dimensión encuadra la famosa exclamación de Séneca —citada por el mismo autor— *o quam ridiculi sunt mortalium termini!* (Quaest. Nat. I, praef. = Luciano, *Icarom.* 18). He aquí pues un ejemplo ciceroniano de un *sueño con ascensión celeste* (Festugière, Vol. cit., p. 385) ya conocido en la literatura antigua.

<sup>12</sup> El tema de la gloria es también conocido de la antigüedad. Es por la gloria que se obtiene una suerte de inmortalidad; y ella se alcanza por acciones grandes y nobles. “¡Que la gloria (*euklia*) de los vuestros consuele vuestra pena!”,

exclama Pericles en Tucídides II, 44, “sólo el amor de la honra (*to filótimon*) no envejece”. Una vez más la gloria es asociada aquí por Cic. al reconocimiento que los demás tienen de los actos de alguno, un reconocimiento realizado fundamentalmente por la palabra. De ahí su cercanía con *celebritas*, que alude a la condición de *ser frecuentado*; y como lo muestra Cic. en otro lugar (*Inv.* 2, 166) *gloria est frequens de aliquo fama cum laude*. Se la asocia asimismo a *fama*, que explicita mejor el *aspecto verbal* de la gloria. “¿Ahora qué interesa que de ti *hablen* los que nazcan después?”, afirma el Africano más adelante. Pero es así como puede *esperarse* gloria (*expectare gloriam*), o puede ella *dilatarse* (*vestra se gloria dilatari*) entre los hombres; una gloria además circunscrita a los azares de la geografía y el tiempo.

Panecio (c. 185-109 a. de C.) y Posidonio (c. 135 c. 50 a. de C.), filósofos que estuvieron en estrecha relación con el occidente romano, tuvieron en alta

13. "Distingues además la propia tierra rodeada y circundada como por ciertas fajas y ves dos de ellas, más separadas entre sí y apoyadas de una y otra parte en los mismos vértices del cielo, haberse quedado yertas por el hielo, en cambio aquella mediana y mayor quemarse por el ardor del sol. Dos son habitables, de las cuales aquella austral, donde quienes pisan allí imprimen huellas opuestas a vosotros, en nada toca a vuestra estirpe. Ahora esta otra sometida al aquilón, la cual habitáis, piensa en qué pequeña medida os concierne. Pues toda la tierra, que es tenida por vosotros, angostada en los vértices, en los lados más ancha, es como una pequeña isla circundada por aquel mar que en la tierra llamáis Atlántico, Magno, Océano, que a pesar de tan gran nombre ves cuán pequeño es. ¿De estas mismas tierras cultivadas y conocidas, pudo tu nombre o el de alguno de nosotros traspasar acaso este Cáucaso que ves o cruzar aquel Ganges? ¿Quién oirá tu nombre en las últimas regiones restantes del sol saliente o poniente sea en el aquilón o en el austro? Desechadas éstas, ves ciertamente en cuán angostas regiones quiere ser dilatada vuestra gloria. Ahora estos mismos que hablan de nosotros, ¿cuánto tiempo más hablarán?"

15. "Más aún, si aquella generación de futuros hombres quisiera transmitir los honores de cada uno de nosotros, recibidos de padre en padre,

estima el concepto. En este último, sobre todo, "la gloire est liée à l'immortalité de l'âme et constitue un bien en soi" (E. Tiffou, *Essai sur la pensée morale de Salluste à la lumière de ses prologues*, p. 82. Ver su interesante cap. IV, *La Gloria: Retrospective étude comparée chez Salluste et Cicéron*) Para Tiffou, la verdadera gloria, en relación al cosmos, obtiene en Posidonio su clarificación cuando se concibe al hombre como un puente entre lo eterno y lo efímero. Cicerón fue alumno de Posidonio.

Del punto de vista propiamente romano, Tiffou ve al concepto de gloria en íntima relación con el interés del estado (p. 89). Adquiere, pues, connotaciones claramente políticas: "ainsi, pour le Romain, la gloire revient, avant tout, à la cité" (op. cit., p. 90). Esta

visión es claramente compatible con el estadista del *Sueño* y su amor por la patria.

La gloria humana y mundana es pequeña como la tierra vista desde la esfera celeste; pero la gloria verdadera, parece implícito en Cic., está en los cielos. Como lo afirma Tiffou: "Seuls les hommes qui sont appelés à la contemplation de l'univers, peuvent parler de la gloire" (op. cit., p. 102). No hay por tanto una condenación de la gloria sino, propiamente, un situar el concepto en una dimensión cósmica, favoreciendo con ello una mejor comprensión de por qué los hombres deben esforzarse en la virtud política, y por qué la naturaleza celeste de los premios que la acompañan. Cf. también G. Luck en op. cit., pp. 216-18.

sucesivamente a sus descendientes, por los cataclismos y conflagraciones de la tierra, que en determinado tiempo es necesario acontezcan, no podemos alcanzar no tanto una gloria eterna, sino ni siquiera duradera. ¿Ahora qué interesa que de ti hablen los que nazcan después, cuando nada hablaron los que nacieron antes, que fueron no menos numerosos y ciertamente mejores hombres? Especialmente porque nadie entre estos mismos por los cuales puede oírse nuestro nombre puede retener en la memoria lo de un solo año. Pues los hombres miden corrientemente el año tan sólo por el retorno del sol, eso es de un solo astro. Pero cuando todos los astros hayan regresado allá mismo de donde partieron y en largos intervalos hayan restaurado la misma configuración de todo el cielo, entonces puede llamarse aquél verdaderamente un año retornante, en el cual apenas oso decir cuán numerosos siglos de hombres estén contenidos. Pues así como otrora el sol pareció a los hombres obscurecerse y extinguirse cuando el espíritu de Rómulo penetró en estos mismos templos, cuando el sol se haya apagado otra vez en la misma parte y en el mismo tiempo, entonces, vueltos todos los signos y estrellas a su principio, habéis de tener un año completo. Debéis saber que de ese año ni siquiera ha sido recorrida la vigésima parte <sup>13</sup>”.

17. “Por lo cual si te desesperas por el retorno a este lugar, en el que todas las cosas están dispuestas para hombres grandes y prestantes, ¿cuánto vale esta gloria de los hombres que apenas puede concernir una exigua parte de un solo año? Por lo tanto, si quieres mirar a lo alto y contemplar esta sede y eterna morada, no te entregues a las opiniones del vulgo ni pongas las esperanzas de tus cosas en premios humanos.

<sup>13</sup> Se refiere al *gran año*, que Cic. señala en *De Natura Deorum* II, 51 del siguiente modo: “de los movimientos dispares de éstos (los planetas), los matemáticos dieron nombre al *gran año*, que se realiza cuando la conversión del sol, la luna y los cinco planetas se ha completado hasta alcanzar una misma conjunción, una vez recorridos todos los espacios” (trad. aprox.). El gran año debía contar con unos 12.000 a 15.000 años ordinarios, según afirma Rockwood en op. cit., pág. 17, agregando que los matemáticos calculan ahora tal período en 25.000 años o más.

Si bien se considera una idea de antigua data —atribuible a los pitagóricos o a Heráclito— aparece manifiesta en el *Timeo* (39cd), que el mismo Cic. traduce como *absolutum annum perfectumque* (*Timaeus* c9). El gran año, pues, se completa cuando todos los cuerpos celestes vuelven a sus mismas posiciones relativas (cf. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, pp. 116-17). Como lo afirma Cic. aquí: *vueltos todos los signos y estrellas a su principio, restauran la misma configuración de todo el cielo*.

La virtud misma debe llevarte de sus ilícebras al verdadero decoro<sup>14</sup>. Lo que de ti otros hablen que lo vean ellos mismos, pero hablarán a pesar de todo. Pero toda aquella opinión queda en esas angostas regiones que ves y nunca acerca de ninguno fue perenne y se entierra con la muerte de los hombres y extingue en el olvido de la posteridad”.

18. Habiendo dicho esto, dije: “Pero yo, Africano, si bien por los méritos para con la patria está abierto como el camino a la entrada del cielo, aunque desde mi infancia, habiéndome iniciado en los pasos de mi padre y de ti, no falté a vuestra honra, ahora, sin embargo, por tanto premio ofrecido, me esforzaré mucho más celosamente”. Y él: “Pues tú esfuerzate y has de tener por cierto que no eres mortal, sino este cuerpo, pues tú no eres aquél al que revela esta forma, sino el espíritu de cada uno es cada cual, no esa figura que puede ser señalada con el dedo<sup>15</sup>. Has de saber, pues, que dios eres tú, si bien dios es quien vive, quien

<sup>14</sup> Es la virtud misma la que, por sus propios encantos, ha de conducir al hombre hacia la gloria verdadera. Comparar con la afirmación de Salustio: ‘nam divitiarum et formae gloria fluxa atque fragilis est, virtus clara aeternaque habetur’ (*De Con. Cat.*, 1).

<sup>15</sup> Una clara referencia al famoso texto del *Alcibiades I* de Platón (p. 130 c.): “Pero puesto que ni el cuerpo ni la combinación de ambos es el hombre, nos resta, creo, o decir que es nada, o si es algo, el hombre no resulta ser otra cosa que alma (*psujé*)”. P. Boyancé había ya visto tal referencia en su artículo *Cicéron et le ‘Premier Alcibiade’* *Revue des Etudes Latines* 41, 1963, p. 222. Esto no debería contradecir lo que R. Harder afirma, viendo este texto en referencia a la *Leyes*, sobre todo la p. 959b, donde se dice que es justamente el alma inmortal lo que realmente cada uno de nosotros es. ‘Ueber Ciceros Somnium Scipionis’, en *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, 1930, citado por Boyancé, op. cit. La afirmación del *Alcibiades* no es de paso, sino argumentativa y capital en el texto (no así la de las *Leyes*), por lo que,

unido al hecho de ser este diálogo el punto de partida del estudio sistemático de Platón en la antigüedad, confirma un aspecto interesante de la formación platónica de Cic. Al establecerse que cada uno de nosotros es su *espíritu* (*mens*) se establece la inmortalidad de cada cual. Nótese que Cic. usa *mens* donde Platón usó *psujé*. Es probable, como afirma Boyancé en ‘Sur le Songe de Scipion’, *L’Antiquité Classique* 11, 1942, p.: “Cicéron ne paraît pas distinguer entre *mens* et *animus*”.

La definición de hombre como *mens* tiene profundas connotaciones de orden moral. Estas se hacen manifiestas en el *esforzarse* del hombre en la virtud —aquí en especial la del estadista—, la que es *como el camino de entrada al cielo*. Estas implicancias de orden moral van unidas al precepto délfico del *conócete a ti mismo*. Un lugar paralelo en *Tusculanas I*, 22, 52: *cum igitur ‘nosce te’ dicit, hoc dicit: nosce animum tuum* (cf. *Alcib. I*, 130e). Aquí en Cic., conocer su alma es... saber que *no* se es mortal, pues el hombre no es su cuerpo sino su espíritu.

siente, quien recuerda, quien prevé, quien así rige, modera y mueve ese cuerpo al que está antepuesto como aquel dios supremo este mundo, y como el propio dios eterno mueve el mundo en parte mortal, así el alma sempiterna el frágil cuerpo”<sup>16</sup>.

19. “Pues lo que siempre se mueve es eterno<sup>17</sup>, lo que en cambio induce movimiento a algo y eso mismo es agitado desde alguna parte, cuando el movimiento tiene fin, es necesario cese de vivir. Porque sólo lo que se mueve a sí mismo, ya que nunca se abandona a sí mismo, nun-

<sup>16</sup> “Has de saber pues que dios eres tú”, etc: *deum te igitur scito esse*. Sin duda la sentencia capital del *sueño*. El hombre es su espíritu, y su espíritu es lo único inmortal y divino en él. Reminiscencias del *Protréptico* de Aristóteles, algunos de cuyos fragmentos se conservan en Cic., y cuyo perdido protréptico, el *Hortensio*, fuera escrito a imitación de aquél. *hóste dokein pros ta álla theón einai ton ánthropon* (frag. 10C, Ross: ‘de modo que parece que... dios es el hombre’). Trae Arist. a colación una frase de Hermótimo o Anaxágoras, que resume perfectamente esta afirmación central: *ho nóus gar hemón ho theós*: ‘dios es pues nuestro nous’. San Agustín cita un trozo del Hortensio de parecida resonancia: *aeternos animos ac divinos habemus* (*De Trinitate* 14, 19, 26). No es cuestión de oponer aquí Platón con Arist.: “D’ailleurs, Cicéron, en qualifiant l’homme ou l’âme humaine de ‘Dieu’, ne brisait pas avec la doctrine de Platon” (Ch. Jossierand, ‘L’Ame-Dieu’ en ‘L’Antiquité Classique’, 1935 t. IV, p. 144).

Las ideas centrales que conforman la afirmación de Cic., son desde antiguo atribuidas a autores como Eurípides (se cita: *ho nóus gar hemón estin en hekástó theós*: un dios en cada uno es nuestro nous’. —frag. 1018, Nauck), Anaxágoras o Empédocles (recordar frag. 112: “y yo entre vosotros, un dios inmortal,

no un mortal, camino honrado, como merezco, ceñido de cintas y coronas floridas”); tuvieron resonancia en toda la antigüedad. Como lo afirma J. Pe-pin: “Que la connaissance de soi, non seulement conduise à la connaissance de Dieu, mais se confonde avec elle, que l’intellect de l’homme soit de nature divine, ce sont des idées connexes promises, on le verra, au plus grand succès” (*Idées Grecques sur l’homme et sur Dieu*, Paris 1971, p. 73).

Un lugar paralelo en *Tusculanas* 1, 65: *Quae autem divina? Vigere, sapere, invenire, meminisse. Ergo animus, ut ego dico, divinus est, ut Euripides dicere audet, deus, et quidem, si deus aut anima ignis est, idem est animus hominis.*

<sup>17</sup> *Nam quod semper movetur aeternum est*. Todo este párrafo sigue casi literalmente el texto del *Fedro* 245c. Hasta este momento Cic. ha tratado de demostrar más que la eternidad del alma su divinidad. Ahora es el momento para él de probar su eternidad; y esa es la finalidad del texto del *Fedro*. Así es como P. Boyancé —‘Sur le Songe de Scipion’, p. 22— afirma: “L’analogie de Dieu et de l’âme a pour objet de démontrer la divinité de l’âme, non son éternité. Celui-ci est seulement affirmée, postulée pour renforcer l’analogie et ne sera proprement démontrée que par la preuve du Phedre (*animus sempiternus... Nam...*)”

ca cesa ni siquiera de moverse. Incluso para el resto de las cosas que se mueven, es ésta la fuente, éste el principio del movimiento. Del principio, sin embargo, no existe ningún origen, pues del principio nace todo, el mismo en cambio no puede nacer de nada. Porque no sería principio lo que se generara de alguna parte; si bien nunca nace, tampoco nunca perece. Extinguido ahora el principio, ni el mismo renacerá de otra cosa ni nada creará de sí, ya que es necesario que todo nazca del principio. Así sucede que el movimiento es el principio a partir de aquello que se mueve por sí mismo. El, sin embargo, no puede nacer ni morir. O de otro modo es necesario que sucumba todo el cielo y perezca toda la creación sin que obtenga ninguna fuerza por la cual se mueva impulsada inicialmente”.

20. “Puesto que está patente ahora que es eterno lo que se mueve por sí mismo, ¿quién hay que niegue que esta naturaleza ha sido dada a las almas? Inanimado es pues todo que se agita por impulso externo; lo que es en cambio animado, eso se excita por un movimiento interno y propio. Pues esta es la propia naturaleza del alma y su fuerza. Si de todas las cosas existe sólo ella que se mueva a sí misma, ciertamente no ha nacido y es eterna. ¡Ejerce ésta en las mejores cosas! Óptimas son las preocupaciones por la salvación de la patria, y el espíritu movido y ejercitado por ellas volará más velozmente a esta sede y morada suya y lo hará tanto más veloz, si ya entonces, cuando esté incluido en el cuerpo, emerja afuera y, contemplando lo que existe alrededor, se separe cuanto pueda del cuerpo<sup>18</sup>. Pues las almas de los que se entregaron a los placeres del cuerpo y se mostraron casi como sus servidores y que por el impulso de las lujurias obedientes a los placeres violaron las leyes de los dioses y de los hombres, desprendidas de los cuerpos revolotean alrededor de la misma tierra y no regresan a este lugar sino torturadas por siglos”.

El se alejó; yo fui abandonado por el sueño.

<sup>18</sup> Esa la tarea de la filosofía, según la tradición órfico-pitagórica recogida por el *Fedón*.