

ARGUMENTOS ASTROLÓGICOS: MANILIO BAJO EL SIGNO DE AUGUSTO

Martín Pozzi

Universidad Nacional de Buenos Aires

Es indudable que la astrología ha cumplido un papel importante en diversas sociedades de la antigüedad, y su pervivencia puede rastrearse en la actualidad en muchos aspectos de la vida cotidiana de los individuos. Más allá del carácter irracional y pseudocientífico que parece definirla¹, aun hoy millones de personas confían en mayor o menor medida en sus pronósticos y definiciones. Acabada muestra de esta actitud es el espacio dedicado a los horóscopos en los medios de comunicación así como la vasta divulgación de las publicaciones de índole astrológica.

En la antigüedad romana, la situación no parece haber sido muy distinta. Si bien los testimonios no son abundantes, a grandes rasgos podemos decir que la astrología penetró en Roma desde Oriente y desde Grecia por dos vías distintas, y dirigida a dos públicos también distintos. La amplia difusión del estoicismo y del neopitagorismo en Roma introdujo lentamente en los círculos intelectuales y en las clases acomodadas los conceptos fundamentales de la astrología de cuño helenístico². En este ámbito, la astrología fue considerada desde una perspectiva científica y filosófica, gracias a las doctrinas de Posidonio, que la incluían como lógica premisa del sistema ideológico estoico. Pero esta no fue la única visión de esta disciplina. Entre el pueblo se difundió por medio de los soldados y los sacerdotes de las religiones orientales,

lo que permitió una rápida absorción entre las clases bajas, que la adoptaron no como un sistema filosófico, sino más bien como una superstición misteriosa, perdiendo así el carácter de ciencia que había tenido en el período helenístico.

En esta apretada y esquemática síntesis, no podemos dejar de lado una de las apropiaciones más importantes que esta pseudociencia tuvo en el mundo romano: la adopción de la misma por parte del poder político. Es sabido que tanto Augusto como Tiberio y los demás *principes* la habían adoptado y tenían sus astrólogos de confianza³, a quienes seguían prácticamente como si fueran oráculos. La astrología les brindaba una legitimación celestial tanto para la institución del principado cuanto para sus acciones de gobierno; y lo que es más: justificaba el papel rector de Roma sobre el orbe conocido y la ínsita superioridad del Imperio romano⁴. Y es precisamente en el cruce entre la astrología de los intelectuales y la astrología de los políticos donde se inserta Marco Manilio⁵, autor que nos ocupa en este artículo.

Nada sabemos de él, excepto que escribió un poema en cinco libros de tema astrológico denominado *Astronomica*. Las evidencias internas del texto precisan su fecha de composición entre los gobiernos de Augusto y de Tiberio, aunque la cuestión no está aún resuelta del todo⁶. Si bien una buena parte del texto está dedicada a la exposición de la doctrina astrológica, no es menos cierto que una lectura atenta revela una serie de componentes políticos e ideológicos de notoria importancia, que lo vinculan indisolublemente con una actitud proselitista y obsecuente respecto del poder imperial y las clases dominantes. Esta actitud puede comprobarse a partir del análisis de una serie de implícitos que subyacen en el texto, los cuales se dan como trasfondo de *excursus*, amplificaciones, o –como en el caso que nos ocupa– en las argumentaciones acerca de conceptos claves de la doctrina astrológica. Entre los diversos conceptos, hemos elegido en esta oportunidad ocuparnos del *fatum*, es decir, el destino de un individuo particular que –según la astrología– puede conocerse de antemano por medio del estudio detallado de las estrellas.

Manilio se ocupa de esta problemática en un pasaje del libro IV (vv. 866-935), definiéndola a partir de la integración –no siempre sencilla– de los conceptos de *fides*, *ratio* y *fatum*. El objetivo de este trabajo es entonces desentrañar la particular estrategia discursiva elegida por el

autor y analizar los implícitos textuales que de ella se desprenden.

El primer elemento a considerar en nuestro discurso es el *fatum*, en tanto eje vertebral de la argumentación. En el pasaje que nos ocupa Manilio presenta dos voces que se contraponen: la del hombre común, incrédulo y timorato, y la del “iniciado” que intenta convencerlo por medio de una serie de argumentos. Este procedimiento, caro al género didáctico, permite por medio de la ficcionalización retórica la presentación de definiciones y opiniones que se vehiculizan en forma de refutaciones a las posibles objeciones que podría plantear el lector/receptor del poema. En primer lugar aparecen las objeciones del hombre común:

*Sed quid tam tenui prodest ratione nitentem
scrutari mundum, si mens sua cuique repugnat
spemque timor tollit prohibetque a limine caeli?
“conditur en” inquit “vasto natura recessu
mortalisque fugit visus et pectora nostra,
nec prodesse potest quod fatis cuncta reguntur,
cum fatum nulla possit ratione videri.” (Astr. IV.866-872)⁷*

(¿Pero de qué sirve escrutar el brillante cielo con una indagación tan débil si la mente de cada uno se opone y el temor aniquila la esperanza y los aparta del umbral del cielo? “La naturaleza” —dice— “se esconde en un vasto refugio, y evita las miradas de los mortales y nuestros pensamientos, y de nada puede servir que todo se rija por los hados puesto que el destino no puede ser visto por ningún sistema”.)

La argumentación del hombre común frente al destino presenta dos objeciones bastante diferentes y de no fácil conciliación. En un primer momento, se desestima la posibilidad de escrutar el cielo puesto que la propia mente y el miedo rechazan el procedimiento. Indudablemente esta argumentación queda trunca, ya que en ningún momento se aclaran los motivos ni el origen de este rechazo, con lo cual la fuerza del argumento se diluye en una especie de protesta banal. La otra objeción que se presenta tiene a la naturaleza como responsable, ya que es ella

precisamente la que retrocede y huye de las miradas de los hombres. Al mismo tiempo, y relacionado con este último argumento, el opositor concluye en que de nada sirve que el destino gobierne todas las cosas puesto que este no puede ser conocido. Como se ha señalado, es claro que esta argumentación no tiene demasiado rigor lógico ni explicativo, ya que los enunciados no son desarrollados ni el contenido fundamentado. Desde este punto de vista, la ficcionalización del opositor en el texto se demarca con una función emotiva: el interlocutor no puede expresarse con claridad y, de este modo, no es un opositor coherente ni válido retóricamente. Es de suponer que un elemento tan importante como la posibilidad de conocimiento del destino bien podría merecer una serie de argumentos más sólidos y detallados que los que el autor aquí presenta. Indudablemente este es un punto débil en la construcción del sentido del texto: la impresión que el lector se lleva es que el oponente no está a la altura de la discusión. ¿Podemos pensar que esta es una estrategia del autor para desacreditar a los oponentes y de esta manera fortalecer la causa de la astrología? Si la respuesta a este interrogante es afirmativa, debemos concluir que es precisamente esta estrategia la que produce un resquebrajamiento en los cimientos de la argumentación favorable a la astrología, y esto se produce básicamente por dos razones. En primer lugar, y como se señala más arriba, el objetivo privilegiado de Manilio es la difusión literaria de la astrología no entre las clases populares, sino entre los estamentos intelectuales, en los cuales indudablemente circulaban argumentos más sólidos —Cicerón en el *De Divinatione* por citar un ejemplo— acerca de la imposibilidad de conocer el destino. Desde esta perspectiva, un lector culto podría detectar sin mayores problemas la degradación de los argumentos y la estrategia descalificadora operada por el autor. Esta percepción necesariamente provocaría una disminución del valor probatorio del procedimiento elegido por el autor. Una objeción en principio válida sería aducir que estos pueden ser argumentos de raíz popular provenientes de individuos sin instrucción ni preparación filosófica. De todos modos, si así fuera —la falta de testimonios que prueben este tipo de argumentos populares en contra de la astrología nos impiden dar una respuesta concluyente— el resultado en términos de estrategia discursiva también sería negativo, ya que los receptores cultos —primeros destinatarios del texto— no verían necesaria la

contraposición con ideas de valor tan escaso, máxime cuando se pasan por alto argumentos más calificados.

La segunda razón que demuestra un elemento discordante en esta argumentación se da a partir de la intertextualidad con un pasaje de Lucrecio. En el libro I, en el llamado "Elogio de Epicuro" (vv. 62-79), Lucrecio elogia el valor de Epicuro al ser el primero en enfrentarse a la religión y liberar a los mortales de su cruel yugo. El paralelismo entre ambos textos es evidente: en Lucrecio Epicuro fue capaz de elevar la vista (*mortalis tollere contra / est oculos ausus*) y vencer el terror que producían el cielo y los dioses (*quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti / murmure compressit caelum*). Más aún, el espíritu de Epicuro se presenta como valeroso (*acrem animi virtutem*) y vigoroso (*vivida vis animi*), con lo cual es capaz de quebrantar los candados de las puertas de la naturaleza (*effringere [...] arta / naturae primus portarum claustra*) y avanzar sobre las murallas del cielo (*processit longe flammantia moenia mundi*). Si ponemos estos conceptos en conjunción con las objeciones al conocimiento del *fatum* en el texto maniliano, podremos ver que son precisamente estas últimas (la naturaleza escondida, la incapacidad de elevar la vista, el terror, la debilidad de espíritu) las que han sido vencidas por Epicuro en el elogio lucreciano. De esta manera, Epicuro bien puede ser un antagonista de este hombre que se opone al conocimiento del destino. Sin embargo, esta atribución no es tan sencilla, desde el momento en que una lectura del poema maniliano nos demuestra la clara filiación estoica que lo anima⁸. Este segundo quiebre de sentido creo que deja perplejo al lector, ya que sin quererlo Manilio ha quedado situado del mismo lado que Epicuro, cuyas ideas acerca del universo critica en varios pasajes de la obra. Es indudable que cualquier lector culto recordaría el pasaje de Lucrecio y lo vincularía con el que aquí comento; más aún si se piensa que el *De Rerum Natura* –no por su temática particular, pero sí en cuanto al género y al objetivo general– es, junto con las *Geórgicas* de Virgilio, el lógico antecedente del poema de Manilio. Y esta vinculación intertextual es tanto más inoportuna, desde el momento en que –según la opinión de Domingo Plácido⁹– el gran ataque que introduce Lucrecio en el pasaje citado es justamente contra los estoicos y su idea de la religión astral establecida como dogma de fe.

En síntesis hemos visto cómo la estrategia que ha esbozado Manilio presenta su propio quiebre al develarse su encadenamiento intertextual con una obra tributaria de un sistema de pensamiento –el epicúreo– contrario a las ideas que intenta defender el autor. De esta manera, no podríamos identificar al adversario como epicúreo ya que precisamente sus argumentos se ven refutados dialécticamente por el intertexto lucreciano. Al mismo tiempo, la degradación de los mismos en un intento por minimizar al opositor no hace más que poner de relieve la existencia de otros argumentos de amplia circulación –incluso dentro del mismo imaginario estoico– que servirían como un oponente más digno. Precisamente me he detenido tanto en esta discusión para demostrar que el esquema argumentativo de Manilio obedece más a una convención literaria que a un sincero interés de confrontación ya con las ideas epicúreas, ya con los mismos estoicos que se oponían a la astrología.

Es ahora el momento de analizar la respuesta del defensor de la astrología, quien se dedicará a invalidar los argumentos del oponente por medio de una compleja construcción discursiva centrada en la presentación de la *ratio* en tanto método prospectivo y científico –de allí que hemos decidido traducir este término por ‘indagación’–. La respuesta del astrólogo se disemina en varios argumentos encadenados en una gradación ascendente. En primer lugar esta indagación se presenta como un producto de la naturaleza:

*quid iuvat in semet sua per convicia ferri
et fraudare bonis, quae nec deus invidet ipse,
quosque dedit natura oculos deponere mentis?* (IV.873-875)

(¿De qué sirve increparse a uno mismo, y rechazar los bienes que ni la propia divinidad ve mal, y abandonar los ojos de la mente que la naturaleza nos ha dado?)

Este primer argumento se construye como una pregunta calcada de la anterior, como puede observarse en el paralelismo *quid prodest / quid iuvat*, y por medio de la metáfora de los “ojos de la mente”, que retoma varios elementos de la alocución del adversario. Si para el oponente la naturaleza vedaba los misterios en su seno (*conditur vasto*

natura recessu) y estos huían de la visión humana (*mortalisque fugit visus*), para Manilio es justamente la naturaleza la que le brinda al hombre el procedimiento para poder descubrirlos (*dedit natura oculos mentis*). En cierta forma el argumento es parcial, ya que no demuestra ostensiblemente que este método permita develar el destino, sino simplemente lo caracteriza un tanto poéticamente como un órgano de percepción sensible. Visto de esta manera, el gran implícito aquí es la técnica astrológica, ya que la simple observación por medio de la *ratio* de los *munera caeli* no permite a nadie conocer directamente el *fatum*.

Por otra parte, en este pasaje podemos postular el entrecruzamiento de dos ejes distintos y complementarios: la posibilidad y la utilidad. Hemos visto que el opositor se quejaba de la inutilidad de la empresa ya que la mente la rechazaba, así como el miedo la obstaculizaba. Al mismo tiempo, negaba la posibilidad del conocimiento ya que por ningún medio era posible conocer el destino. Retomando el argumento del defensor de la astrología, podemos ver que este respondería parcialmente a la objeción de la posibilidad, pero no a la de la utilidad. Si combinamos ambas alocuciones, es claro que el esquema argumentativo resultante podría tener dos lecturas implícitas: una causal donde la utilidad depende de la posibilidad (“es inútil esforzarse en conocer el destino porque es imposible conocerlo”) y otra concesiva donde no hay un nexo de causalidad entre la utilidad y la posibilidad (“es inútil esforzarse en conocer el destino aunque fuera posible conocerlo”). Evidentemente el autor responde a nuestra hipótesis causal, aunque parcialmente: si esta *ratio* nos permite conocer el destino, entonces no es una empresa vana. Y lo hace parcialmente ya que –como hemos visto– en ningún momento aclara ostensiblemente que esta *ratio* permita develar el destino, sino que debemos llegar a esta conclusión a partir de la metáfora del descubrimiento de la naturaleza. Por último, si tomamos en consideración la lectura concesiva, la respuesta de Manilio deja irresuelto el problema de la utilidad del procedimiento postulado como independiente de la posibilidad del conocimiento del destino. Es decir, el defensor de la astrología pasa por alto la objeción basada en la inutilidad del conocimiento del *fatum*, dando por sentado el interés que este despertaría en todos los individuos.

No agrega más argumentos la continuación de la respuesta del

astrólogo, que se completa con un elogio de la *ratio* en tanto indagación científica:

*Perspicimus caelum, cur non et munera caeli,
inque ipsos penitus mundi descendere census
seminibusque suis tantam componere molem
et partum caeli sua per nutricia ferre
extremumque sequi pontum terraeque subire
pendentis tractus et toto vivere in orbe?
Quanta et pars superet rationem discere noctis,
iam nusquam natura latet; pervidimus omnem
et capto potimur mundo nostrumque parentem
pars sua perspicimus genitique accedimus astris.* (IV.876-885)

(Contemplamos el cielo, ¿por qué no también sus dones, y descender hasta las más recónditas riquezas del mundo, armar una gran mole a partir de sus propias semillas, y llevar la descendencia del cielo a través de su nutrición, y llegar hasta el mar más lejano, y ascender a las elevaciones de la tierra y habitar completamente el mundo? Y aprender a calcular cuánto resta de la noche. En ningún lugar se esconde la naturaleza, por entero la hemos examinado y dominamos el mundo capturado y siendo una parte de él percibimos a nuestro creador y lo alcanzamos como vástagos de los astros.)

Indudablemente el pasaje citado presenta notables ecos del *makarismos* virgiliano de las *Geórgicas* II.490 (*felix, qui potuit rerum cognoscere causas*), así como también se adentra en los principios básicos de la doxología estoica¹⁰. Más allá de que es evidente que tanto Lucrecio como Virgilio funcionan como los intertextos más fuertes y sólidos del poema, no es menos cierto que este ejemplo ostensiblemente marca una vinculación estrecha con un modelo literario y extra científico. Es decir, cualquier lector culto repondría la vinculación entre esos textos, dejando de lado el hecho de que la argumentación que se venía sosteniendo —la posibilidad de conocer el destino— ha quedado disipada bajo el peso de una autoridad indiscutible en el

campo intelectual romano. Con esto quiero decir que este procedimiento connota una actitud mucho más literaria que científica o didáctica desde el momento en que se abandona el hilo discursivo que se desarrollaba y se inserta este *excursus* de neto corte estoico y de ecos virgilianos. Sabemos por otra parte que la posición de Virgilio no es clara respecto de la filosofía estoica, pero esto no es lo que le preocupa a Manilio, sino simplemente su inclusión como un adorno literario y un guiño de complicidad con el lector.

El pasaje es también una refutación a las objeciones del oponente pero, como ya he adelantado, de una manera parcial y poco científica. El opositor decía que la naturaleza se escondía; Manilio dice que la naturaleza no se esconde. Aquel sostenía que de nada servía que el destino gobernara todo, puesto que no se podía conocer; Manilio astutamente argumenta que conocemos todo y dominamos lo capturado. Nuevamente escapa por la tangente, ya que en ningún momento se refiere en concreto a la posibilidad de conocer el destino, sino que simplemente el hombre –por medio de esta *ratio*– puede dominar el mundo y conocer sus secretos. Del destino, ni una palabra.

A esta primera introducción del estoicismo le sigue una formulación más concreta y definitoria que incluye la presencia de la divinidad en cada uno de los seres humanos, el viaje de las almas entre el cielo y la tierra, la unidad esencial entre el macrocosmos y el microcosmos y la teoría de los cuatro elementos:

*an dubium est habitare deum sub pectore nostro
in caelumque redire animas caeloque venire,
utque sit ex omni constructus corpore mundus
aetheris atque ignis summi terraeque marisque
spiritus aut motu rapido qui iussa gubernet,
sic esse in nobis terrenae corpora sortis
sanguineasque animas animo, qui cuncta gubernat
dispensatque hominem? [...] (IV.886-893)*

(¿Acaso podemos dudar que la divinidad habita en nuestro pecho, y que las almas bajan del cielo y vuelven al cielo, y que de la misma manera que el universo está compuesto de una

argumento pesimista, brillando entonces como acceso posible a los dictados del *fatum* a partir de una imagen especular:

[...] *quid mirum, noscere mundum
si possunt homines, quibus est et mundus in ipsis* (IV.893-894)

(¿Qué tiene de admirable que los hombres conozcan, si pueden, el universo si el universo está en ellos mismos?)

Nuevamente estamos frente a una argumentación parcial que recurre a un procedimiento metonímico: el proceso cognoscitivo –la *ratio*– se vincula con otra dimensión que en principio le es ajena: la introspección subjetiva que implica que el objeto de conocimiento esté en el mismo sujeto que intenta percibirlo. Desde un punto de vista epistemológico, esta pretendida identidad sujeto/objeto no garantiza necesariamente un conocimiento más verdadero ni más directo. Por otra parte, es claro que la estrategia del autor ha sido responder en parte a algunas objeciones de su oponente –la incapacidad de la *ratio* y el ocultamiento de la naturaleza– pero no concretamente a la objeción de la posibilidad del conocimiento del destino.

Finalmente, el último esquema en el cual me centraré (vv. 896-935) se desarrolla a partir de un elocuente elogio del hombre, que a manera de *excursus* cierra la argumentación. El texto postula la superioridad del hombre frente a los animales ya que aquel es capaz de hablar, investigar las causas de las cosas –utilizar la *ratio*– y dominar diversos oficios. Lo que me interesa destacar en este largo *excursus* es el factor común que caracteriza al hombre en el dominio de la sociedad y la civilización:

[...] *qui cuncta regit, secessit in urbes,
edomuit terram ad fruges, animalia cepit
imposuitque viam ponto* [...] (IV.903-905).

([el hombre] que todo lo gobierna, se apartó hacia las ciudades, dominó la tierra para que le diera frutos, capturó los animales e impuso un camino al mar.)

El vocabulario utilizado connota una intención humana productora de civilización. Términos como *urbes*, *terram* y *viam* definen un entretejido social en sus componentes fundamentales. Por su parte, los verbos *regit*, *secessit*, *edomuit*, *cepit* e *imposuit* dan forma a este entretejido a partir de acciones fundamentales de civilidad como el dominio, el control, la protección y el gobierno. Es decir, este hombre que gobierna todas las cosas (*qui cuncta regit*) está presentado como un héroe civilizador que logra dominar las tierras, los mares y los animales feroces con el solo objetivo de formar una sociedad. Y en este sentido, no es extraña la mención de un concepto fundamental romano, que sienta de algún modo en el imaginario las bases de todas las instituciones políticas y sociales, como la *fides*¹². Entre las facultades del hombre está la de buscar la *fides* (*in tanta fidem petimus*, IV.911), y este concepto creo que es un punto pregnante en la argumentación maniliana. En primer lugar la *fides* implica un compromiso recíproco entre dos partes, una vinculación necesaria que une a dos individuos con un mismo objetivo, y de algún modo esto es lo que intenta mostrar Manilio en su cosmovisión: un cielo y una tierra profundamente entrelazados por una razón divina y común. En segundo lugar la *fides* puede significar también el sentimiento de confianza y de buena fe que alguien o algo pueda inspirar: en este caso son los astros en conjunción con la razón poderosa los que supuestamente, según el autor, brindarían esta confianza y alejarían el temor del interlocutor pesimista que niega la posibilidad de conocer el destino. En síntesis, la *fides* como concepto institucional insta en el texto una dimensión social que se aúna con la perspectiva civilizadora del hombre, tal como se describe en el *excursus* que hemos citado.

No deseo extenderme más en este análisis discursivo puesto que creo haberme detenido en los elementos más importantes y ricos en cuanto al sentido del texto. Sólo me resta ahora analizar el final de la respuesta de Manilio, que produce una última vinculación de gran importancia: Augusto.

*Ne dubites homini divinos credere visus,
iam facis ipse deos mittisque ad sidera numen,
maius et Augusto crescet sub principe caelum.* (IV.933-935)

(No dudes en atribuirle al hombre una visión divina, ya tú mismo creas dioses y los envías hacia las estrellas, y mucho más grande se hará el cielo con el principado de Augusto).

A partir del contenido de los pasajes analizados podemos ver la superación final de las capacidades del hombre. Ya no alcanza con el hecho de que el hombre comparta por simpatía universal las características de la divinidad, sino que el hombre mismo es capaz de crear a los dioses y ascenderlos al cielo. Indudablemente la razón de estos versos hay que buscarla en la costumbre de la deificación: César fue deificado en el 42 a.C. y Augusto en el 14 d.C. Dado que desconocemos la fecha exacta de la composición del texto no sabemos si esta última alabanza de Manilio hacia Augusto fue escrita una vez muerto el *princeps* o mientras vivía. De todos modos, lo que es claro es que Manilio no ha desaprovechado la ocasión para manifestar su adhesión a Augusto y festejar su deificación. La vinculación de este texto con el poder político del momento –y esta alabanza a Augusto sin mayor relación con el contexto es una muestra cabal de la misma– no puede pasarse por alto a riesgo de perder un componente fundamental en la producción del sentido textual. De esta manera la presencia de Augusto en el texto, que se manifiesta en diversas partes del poema, cierra esta argumentación con el peso político y la autoridad discursiva máxima a la que un poeta de la época podía aspirar.

Como hemos visto, a partir de una inocente objeción de un opositor a la astrología, Manilio ha aprovechado la ocasión para vehiculizar una serie de conceptos ideológicos y políticos bajo una aparente respuesta. Espero haber demostrado que el esquema retórico puesto en juego por el autor presenta una serie de quiebres de sentido que disminuyen su eficacia como argumentación filosófica y lógica. A esto hemos sumado la vinculación con el texto lucreciano, que no aporta más que un nuevo haz de relaciones negativas, desde el momento en que el pretendido enfrentamiento entre dos escuelas filosóficas –el epicureísmo lucreciano y el estoicismo maniliano– se unifican en un todo a partir de la identificación del elogio de la *ratio* con el elogio de Epicuro.

He mostrado también que la argumentación de Manilio intenta utilizar—no siempre con éxito— los conceptos de *ratio* y *fatum*, a partir de la búsqueda de una interrelación coherente entre los mismos, para intentar demostrar que el conocimiento del destino es posible y necesario. Estas afirmaciones se demuestran parcialmente y mediante la apelación a categorías no inherentes al objeto específico —la *ratio*—, sino provenientes de la ideología estoica, presentadas con un supuesto rigor lógico y expositivo, que en verdad es el gran ausente en el texto.

Al mismo tiempo, estos conceptos, junto con el de *fides*, exceden, en nuestra opinión, la mera función de organizadores discursivos de la argumentación. Puestos en relación con el *excursus* sobre el hombre civilizador, generan una serie de implícitos que recorren el texto. A partir de su definición particular, tanto el *fatum* como la *ratio* implican la presencia del individuo como parte de un tejido social, con el cual interactúa y a partir del cual se define como tal. La *fides* no hace más que confirmar este implícito, reforzando e institucionalizando dicha vinculación interpersonal dentro de un marco regulatorio. Y si de marco regulatorio hablamos no debemos olvidar la presencia de Augusto, el cual, a la manera de un dios gobierna sobre todo y sobre todos. La serie de asociaciones que podemos plantear es prácticamente infinita. Así como dios gobierna el mundo y todos obedecemos sus mandatos, pues así está esculpido en el *fatum*, del mismo modo Roma debía ser gobernada por alguien y ese alguien debía ser obedecido. Esta sería la natural consecuencia de ese hombre civilizador que domó las tierras, construyó las ciudades y dominó al mar. En síntesis, creo haber demostrado que tras el velo de una lírica y casi libertaria razón que le permite al hombre dominar todas las cosas e incluso conocer su propio destino, acecha un ojo censor tributario de la ideología imperial. De este modo, la argumentación aparentemente vacía e ilógica de un poeta ni tan rudimentario ni tan inocente como en primera instancia se nos presenta, se llena de un destino politizado y mucho más humano que divino.

NOTAS

- 1 CUMONT (1960:xiii) la define como una alianza monstruosa de superstición y matemática.
- 2 Sobre la difusión y la evolución de la astrología en Grecia y Roma sigue siendo provechoso consultar a CUMONT (1960), a pesar del tiempo transcurrido desde su primera redacción (1912). Entre la abundante bibliografía sobre este tema, se pueden consultar los trabajos de MARTÍNEZ GÁZQUEZ (1994), BARTON (1994) y PÉREZ JIMÉNEZ (1994). Una abundante y muy útil bibliografía presenta PÉREZ JIMÉNEZ (2001:133-204).
- 3 Para este aspecto pueden consultarse CRAMER (1996) y BARTON (1994:42).
- 4 Cf. Pozzi (2000:129-134).
- 5 Para una introducción general a la obra de Manilio pueden consultarse con provecho: GOOLD (1977:xi-cxxiii), HÜBNER (1984:126-320), SALEMME (1983) y STEELE (1932:320-343). Una lista de bibliografía actualizada sobre Manilio puede consultarse en el sitio Electronic M@nilius (<http://manilio.f2g.net>).
- 6 Sobre este tema pueden consultarse GOOLD (1977:introducción) y BALDWIN (1987). Un buen resumen de esta problemática se puede hallar en NEUBURG (1993:243-257).
- 7 Citamos por la edición de FLORES (2000-2001). La traducción de los pasajes es nuestra.
- 8 Cf. I.118-172, donde se pasa revista a las diversas teorías sobre el origen y la naturaleza del universo.
- 9 PLÁCIDO (1997:94, n. 3).
- 10 SCARCIA (2001:427): Séneca, *Nat. Quaest.* 6.5.2 y *De Otro* 5.4-5.

11 Para las relaciones entre la astrología y el estoicismo, cf. BARTON (1994), cap. 2 "Greece and Rome" y PÉREZ JIMÉNEZ (1994).

12 Para una discusión muy pormenorizada del término *fides*, cf. HELLEGOUARC'H (1972), s.v., y FREYBURGER (1986).

BIBLIOGRAFÍA

BALDWIN, B. (1987) "Dating Manilius' *Astronomica*". En: *Maia*, vol. 39, pp. 101-103.

BARTON, T. (1994) *Ancient Astrology*, London, Routledge.

CERVELLERA, M. A. – LIUZZI, D. (edd.) (1989) *L'Astronomia a Roma nell'età augustea*, Galatina, Congedo.

CRAMER, F. H. (1950) "Expulsion of Astrologers from Ancient Rome". En: *Classica et Mediaevalia*, vol. 12, pp. 9-50.

————— (1996) *Astrology in Roman Law and Politics*, Chicago, Ares.

CUMONT, F. (1960) *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York, Dover.

FREYBURGER, G. (1986) *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris, Les Belles Lettres.

FERABOLI, S. – FLORES, E. – SCARCIA, R. (edd. y notas) (2000-2001) *Manilio: il poema degli astri*, Milano, Lorenzo Valla-Mondadori, 2 vol.

FLORES, E. ver FERABOLI.

GOOLD, G. P. (ed.) (1977) *Manilius Astronomica*, Cambridge, Loeb.

HELLEGOUARC'H, J. (1972) *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, Les Belles Lettres.

HÜBNER, W. (1994) "Manilius als Astrologe und Dichter". En: *ANRW*, vol. 32.1, pp. 126-320.

LIUZZI, D. (1993) *Manilio fra poesia e scienza*. Lecce.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J. (1994) "Astronomía y astrología en Roma".

PÉREZ JIMÉNEZ, A. (ed.) *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento*, Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 143-160.

NEUBURG, M. (1993) "Hitch your Wagon to a Star: Manilius and his Two Addressees". En: *MD*, vol. 31, pp. 243-282.

PÉREZ JIMÉNEZ, A. (1994) "La doctrina de las estrellas: tradición histórica de una ciencia". En: PÉREZ JIMÉNEZ, A. (ed.) *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento*, Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 1-42.

PÉREZ JIMÉNEZ, A. (2001) "Cien años de investigación sobre la astrología antigua". En: *MHNH*, vol. 1, pp. 133-204.

PLÁCIDO, D. (1997) Lucrecio: *De la naturaleza de las cosas*. Notas de D. P., Barcelona, Altaya.

POZZI, M. (2000) "Nosotros y los Negros: Lecturas de la desigualdad social en *Las Astronómicas* de Manilio". En: *Actas de las X Jornadas de Estudios Clásicos*, Universidad Católica Argentina, pp. 129-134.

SALEMME, C. (1983) *Introduzione agli Astronomica di Manilio*, Napoli.

SCARCIA, R. *VER FERABOLI*.

STEELE, R. B. (1932) "The *Astronomica* of Manilius". En: *AJPh*, vol. 53, pp. 320-343.