

LA ADIVINACIÓN EN ROMA: ORÍGENES, FUNDAMENTACIÓN Y CRÍTICA ESPECULATIVA DE SU PRÁCTICA.

David Espinosa Espinosa

“Con tales palabras la Sibila de Cumas anuncia entre rugidos, desde el fondo de su antro, horrendos misterios, en donde la verdad se cubre de sombras”.

(Virgilio, *Eneida*, VI)

“Por tanto, ¿acaso pronosticará mejor un vate, que un navegante, el hecho de que se avecina una tempestad? ¿Acaso podrá llegar a captar la naturaleza de una enfermedad mediante su pronóstico, con mayor agudeza que un médico, o cómo se dirige la guerra con más sabiduría que un general?”.

(Cicerón, *De divinatione*, II, 5)

“Por tanto, es al razonar un suceso cuando se descubre cuál es su causa”.

(Cicerón, *De fato*, 37)

1. INTRODUCCIÓN: CUESTIÓN Y ÁMBITO DE ESTUDIO.

Seguramente no haya habido época en la que, como ahora, los progresos del pensamiento racionalista no contribuyan a la desaparición de la antigua creencia en los presagios, oráculos y profecías, por medio de los cuales se

asevera poder adivinar los misterios del tiempo presente y descorrer el velo del porvenir. Sin embargo, en todas partes vemos multiplicarse las exégesis adivinatorias que parecen devolverle su antiguo vigor a estas pretéritas prácticas. Perdido en la inmensidad de un mundo que no es de su medida, el ser humano busca multiplicar los puntos de apoyo en los que aferrarse. La adivinación, la *superstitio*, parecen ofrecerle precisamente sólidos soportes y conocimientos acerca de su destino, conocimientos que escudriña sin cesar y que siempre se le escapan¹.

Cicerón, *De divinatione*, I, 36.

“Por tanto ¿qué es lo que esperamos?, ¿acaso que los dioses inmortales se paseen con nosotros, mientras nos encontramos en el foro, por los caminos o en nuestra casa? Desde luego que no nos salen al encuentro ellos en persona, sino que lo que hacen es difundir su poder a lo largo y ancho, unas veces encerrándolo en las profundidades de la tierra, y otras infundiéndolo en la naturaleza humana”.

Religión, filosofía y ciencia son tres componentes trascendentales de la realidad humana. Si la primera puede compararse a los pies con los que camina hacia su fin, la filosofía representaría los ojos que escrutan este caminar, y la ciencia la tierra que la pisa en su peregrinación. Las tres se preguntan por los fundamentos vitales del ser humano bajo el cielo y sobre la tierra, radicando la diferencia en la forma consciente, más o menos crítica, con la que el sujeto indaga en el descubrimiento de la realidad y se orienta en ella. Según lo dicho, la adivinación en la Antigüedad era parte integrante del mundo de la religión, de la que incluso constituía una rama importante. Fundamentalmente, existían dos maneras de aproximarse al futuro y aprehender lo desconocido. Por una parte, se encontraba la llamada adivinación natural, inspirada o directa, y, por la otra, la llamada inductiva, indirecta, basada en señales. Constituían dos maneras muy distintas de conocer los secretos del mundo y de entrever el porvenir. En el primer caso, el sacerdote recibía el influjo divino después de ponerse en las condiciones más favorables. Tal adivinación, que escapaba a la comprensión del común de los mortales, logró imponerse en ciertas culturas como la judía o la griega. La otra forma de adivinación, basada en la interpretación de señales,

¹ CAILLOIS, R.: *El hombre y lo sagrado*, F.C.E., México, 1984.

dominaba en la civilización babilónica y, por lo que aquí nos concierne, entre los etruscos y los romanos².

En la Antigüedad clásica las dos actitudes están representadas en toda su pureza. Los griegos adoptaron cierta reserva en lo que a la adivinación por señales se refiere, pero estuvieron conformes con la adivinación natural, sobre todo con la apolínea y la délfica. Los romanos, por el contrario, desconfiaron de todos aquellos que pretendían entrar en contacto directo con la divinidad y se decían capaces de transmitir sus decisiones. En cambio, el estudio sistemático de ciertas señales les permitió establecer un sistema adivinatorio oficial basado en reglas claras y seguras, fuera de toda desviación individual.

El presente trabajo pretende realizar un acercamiento a la percepción y crítica que de las creencias adivinatorias romanas tuvieron algunos de sus contemporáneos, integrantes de las escuelas filosóficas más importantes del momento³. Este panorama resulta ser un fenómeno histórico producto del contexto en el que se inserta: la expansión territorial romana y la crisis institucional e ideológica republicana. Por estas razones, la religión romana tradicional experimentó una descomposición evidente, y la práctica cultural y ritual reflejaba con mayor fidelidad los entresijos del interés político que las creencias íntimas de una población como la romana, instruida, urbana, y cuya mentalidad nada tenía ya de arcaica. En ese proceso de cambio ha de inscribirse la vigorosa irrupción en Roma de nuevos cultos y de nuevas supersticiones, consecuencia natural de su expansión por todo el Mediterráneo.

2. APUNTES SOBRE LA ADIVINACIÓN EN ROMA.

La adivinación, denominada en Grecia *mantiké techné*, era el arte de la profecía, en tanto que *mantis*, nombre del adivino, del profeta, de toda persona que predecía el porvenir, proviene de la raíz *mainomai*, “ser presa del delirio”, y en particular “estar fuera de sí por influjo de la divinidad”. Es el mismo sentido que encontramos en *enthousiadzein*, “estar poseído por un

² BEARD, M., NORTH J., PRICE, S.: *Religions of Rome. Vol. 1, History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

³ Estoica, epicúrea y neoplatónica.

dios”. La importancia y la riqueza semántica de este vocabulario traducen bien el papel desempeñado por la adivinación en la Antigüedad:

Cicerón, *De divinatione*, I, 1.

“Es una vieja creencia, sostenida ya desde los tiempos de los héroes y ratificada, además, por el asentimiento del pueblo romano y de todas las gentes, la de que hay entre los seres humanos una especie de poder adivinatorio al que los griegos llaman mantiké, esto es, la capacidad de intuir y de llegar a saber lo que va a pasar. Se trata de una capacidad extraordinaria y salvadora, caso de existir, en virtud de la cual la naturaleza mortal podría acercarse en muy gran medida a la condición de los dioses”.

La actitud de los romanos hacia la adivinación tuvo un carácter original, aun cuando en este caso, como sin duda en tantos otros, la influencia de Etruria y de Grecia es palpable⁴. Frente a la adivinación inspirada griega, la adivinación inductiva, típicamente estrusco-romana, descansaba en la atenta observación de los fenómenos, *sêmeion*, que la divinidad había producido para indicar el porvenir.

Ansiosos de conservar su antigua alianza con los dioses, la *pax deorum*, sin la cual la ciudad no podía seguir su destino, los romanos desarrollaron un sistema adivinatorio preciso y complejo que gobernaba toda su vida. A lo largo de su historia, los romanos permanecieron en extremo desconfiados respecto a los oráculos y las profecías. Roma, a la inversa de Grecia, no manifestó interés por la adivinación inspirada, considerándola como algo desusado, poco admisible y peligroso.

El caso de los libros sibilinos parece ser una excepción. En una religión que carece de revelación, y que sistemáticamente era hostil a las profecías, la colección sibilina ocupaba un lugar que es necesario precisar. La tradición sitúa su introducción durante el reinado de los Tarquinius cuando, debido a los oráculos proporcionados por la Sibila⁵ de Cumas, fueron depositados, primeramente, en el templo de Júpiter Capitolino, y posteriormente en el de Apolo, creándose una comisión⁶ encargada de custodiarlos y consultarlos

⁴ BLOCH, R.: *La adivinación en la Antigüedad*, México, F.C.E., 1985, p. 94.

⁵ Las sibilas eran profetisas griegas, independientes, que llevaban una vida errante.

⁶ *Decenviri sacris faciundis*.

cuando, en caso de prodigio amenazador, el Senado lo ordenase. Bajo esa apariencia, la adivinación inspirada permaneció en Roma como una donación extranjera, no debiéndose utilizar indeliberadamente.

Los romanos, refractarios a la inspiración profética, eran, al contrario, muy sensibles a la gran cantidad de señales que los dioses les enviaban para manifestar su presencia y expresar su voluntad. La adivinación en Roma, como el conjunto de su religión, siguió las huellas de un espíritu práctico, sistematizador, ansioso de garantizar la vida del ciudadano y de la ciudad, y de conservar el favor divino sin comprometer el desarrollo normal y necesario de toda actividad⁷.

El *omen*, advertencia enviada por los dioses para guiar a los hombres, confirmaba a éstos en sus actividades o bien los apartaba de ellas. El romano no dependía de manera rígida del presagio. Deseoso en todo momento de conservar su libertad de acción, conciliaba esta constante preocupación con su respeto hacia los dioses. Esto es lo que acontecía con los presagios, cuya frecuencia hubiese sido susceptible de paralizar sus actos. En este sentido, podía dar voz y vida a lo que se le anunciaba si declaraba que lo aceptaba: *omen accipere*. Pero podía también quitar valor al presagio funesto declarando que lo rehusaba: *omen execrari, abminari*. O más aún, transformar el sentido mismo del *omen* por medio de palabras adecuadas que modificaran su valor.

Mientras que los *omina* se dirigían al oído, los *auspicia* hacia la vista. Fueron fundamentales en el mundo romano al regir no solamente la conducta individual sino, también, el desarrollo normal de la vida del Estado. El término *auspicia* se refiere literalmente a los signos dados por la observación de las aves, de su vuelo y de sus gritos. Sin embargo, al igual que el nombre griego *oiónos*, se aplica también a diversos presagios visuales como los rayos. La ornitomanía, adivinación fundada en las aves, constituye una de las más importantes⁸.

Una tercera serie de señales para efectuar la adivinación era la representada en Roma por los prodigios, fenómenos raros, excepcionales, que desempeñaban un papel de primer orden en la vida religiosa de la ciudad. Para la mentalidad latina, el prodigio no era sino un signo que prefiguraba, con mayor o menor precisión, un porvenir próximo o lejano, porvenir que era, además, posible modificar por los medios rituales a disposición del

⁷ BLOCH, R., *Op. Cit.*, p. 100.

⁸ BLOCH, R., *Ibidem.*, p. 103.

sacerdote. Constituía, por tanto, un acontecimiento imprevisto, terrible, que expresaba la ruptura de la paz que la ciudad mantenía con los dioses, siendo conveniente apaciguar. Por ello se contaba con un repertorio de medidas propiciatorias y expiatorias, puesto a disposición de las autoridades superiores del Estado, única garantía para la salud de Roma⁹.

La adivinación suscitó un nutrido grupo de sacerdotes de diferente naturaleza. Por una parte se encontraban los augures, encargados de plantear preguntas a los dioses para conocer si estaban de acuerdo o no con la actividad proyectada y con la ceremonia que iba a iniciarse. La pregunta adivinatoria se reducía al mínimo, a un sí o a un no. Entre los numerosos sacerdotes, el augur era, sin duda, el más eminente y sagrado. Sus insignias eran la *capis*, el aguamanil y el *lituus*, bastón curvo con el cual se practicaba la captación de los auspicios¹⁰. Para ello se valían de los *libri augurales*, que agrupaban reglas, reglamentos, formularios y decisiones ya falladas. La captación de los auspicios constituía el más alto privilegio concedido a los magistrados romanos, quienes, según su dignidad y clase, disponían de los *auspicia maiora* o *minora*¹¹.

Por otra parte se hallaban los arúspices, sacerdotes de origen etrusco, especializados en el examen de las entrañas de los animales sacrificados con el objetivo de obtener presagios respecto al futuro. Al animal, ritualmente abatido, se le examinaba en relación al tamaño, la forma, el color o los signos particulares de ciertos órganos, generalmente el hígado¹². En esta dirección, se han conservado numerosas representaciones figuradas, hallándose maquetas de bronce destinadas a un uso didáctico. Además, los arúspices fueron considerados los grandes maestros de la expiación, sabiendo precisar las ceremonias capaces de lavar las manchas, y calmar la ira de los dioses. Este aspecto positivo de su sabiduría era lo que los hacía ser tan apreciados para el Estado romano, atento siempre a mantener la vieja entente entre la ciudad y los dioses¹³.

⁹ BLOCH, R., *Ibidem.*, p. 128.

¹⁰ BLOCH, R., *Op. Cit.*, p. 105.

¹¹ BLOCH, R., *Ibidem.*, p. 105-108.

¹² HAACK, M. L.: *Les haruspices dans le monde romain*, Ausonius, Pessac, 2003, p. 49.

¹³ BLOCH, R., *Ídem.*, p. 53.

3. CRÍTICA A LA ADIVINACIÓN EN ROMA: CICERÓN.

La crítica del pensamiento racionalista romano a la religión, nacida de una profunda meditación y revisión de sus postulados, acontece en el seno de la crisis republicana, concatenación de hechos que originaron un nuevo panorama ideológico y una nueva estructura sociopolítica, en conexión con un conjunto de corrientes de pensamiento renovador. Dicho desarrollo se distingue de etapas precedentes como consecuencia de las nuevas realidades acontecidas en los siglos anteriores. Los poderes unipersonales, los ejércitos clientelares, el lujo oriental, la crisis agraria o el pensamiento helenístico son sólo algunas de ellas¹⁴. La nueva concepción y configuración política requerían un nuevo “sistema de creencias” que complementase, o sustituyera, la religión tradicional, resolviéndose los nuevos retos planteados y satisficiera las nuevas necesidades humanas. Fue el preciso momento en el que la iniciativa pública fue perdiendo peso frente a la iniciativa privada, y las creencias ancestrales frente a los nuevos cultos de origen foráneo.

La religión constituye un fenómeno que se explica dentro de un entorno social determinado, y que puede actuar como agente dinámico o retardatario en la evolución de esa misma sociedad. De la mano de la expansión ultramarina, Roma se familiarizó con las tradiciones y argumentos de la filosofía griega. En base a ello, sus pensadores comenzaron a examinar su propia tradición desde una perspectiva filosófica, cuestionándose, en gran medida, los viejos paradigmas, y enriqueciéndose el discernimiento humano con la aplicación de nuevas categorías de análisis de la realidad¹⁵.

La religión romana tardorrepública sufrió un proceso cuya naturaleza varió en función de los grupos socioeconómicos que lo promovieron. Por una parte, la plebe, ante la insatisfacción con los dioses tradicionales, descuidó sus cultos en beneficio de nuevas creencias y divinidades que resolvieran los problemas creados por la expansión romana en el Mediterráneo¹⁶. Por otra, los grupos dominantes cuestionaron su fundamentación y manipularon su empleo en beneficio propio, consecuencia, sin duda alguna, del nacimiento en Roma del espíritu crítico al final de la República (II-I a.C.), y de la apertura al mundo conocido, que comportó una crisis en la esencia de la

¹⁴ BEARD, M. y CRAWFORD, M.: *Rome in the late Republic: problems and interpretations*, Duckworth, London, 1985, pp. 20-24.

¹⁵ DRACHMANN, A. B.: *Atheism in pagan antiquity*, Ares, Chicago, 1977, pp. 89-119.

¹⁶ BEARD, M. y CRAWFORD, M., *Op. Cit.*, pp. 125-126.

identidad romana, y la integración de personas e ideas de múltiple procedencia en sus estructuras¹⁷.

La sensibilidad religiosa latina se modificó, apreciablemente, con ocasión de la Segunda Guerra Púnica, iniciándose, en opinión de algunos autores, la crisis de la conciencia religiosa romana en el momento en que las victorias de Aníbal hicieron dudar a los romanos de su propia supervivencia. Se hizo sentir la imperiosa necesidad de nuevos ritos y cultos para restablecer la paz con los dioses. Al mismo tiempo, progresó el individualismo y un nuevo concepto ideológico se impuso: el de la sobrehumanización de individuos excepcionales.

La crítica a las creencias religiosas recayó, por parte de los autores antiguos, en torno a sus causas y efectos. La objeción básica era aquella que situaba su origen en la ignorancia y los problemas de la mayor parte de la población. En este sentido, los dioses serían una invención, fruto de la ingenuidad y del temor ante lo desconocido, siendo la religión, básicamente, falta de erudición. Su remedio, en este sentido, radicaría en la instrucción y el desarrollo y ejercicio de la crítica¹⁸.

Cicerón, *De divinatione*, I, 4.

“Al preguntarnos también nosotros que juicio merece la adivinación, y puesto que tememos asentir con ligereza a una cuestión falsa o insuficientemente conocida, lo que debemos hacer, según parece, es comparar los argumentos entre sí de manera concienzuda, una y otra vez, como lo hicimos en aquellos tres libros que escribimos acerca de la naturaleza de los dioses. Pues, aunque el asentimiento a la ligera y el error son cosas reprobables en cualquier asunto, lo son muy especialmente en este tema, en el que se debe juzgar qué importancia hemos de conceder a los auspicios, a los ritos divinos y a la religión, porque existe el peligro de que incurramos en un engaño impío al desatender tales asuntos, o bien en una superstición propia de ancianas al aceptarlos”.

¹⁷ MOATTI, C.: *La raison de Rome: naissance de l'esprit critique à la fin de la République (Ile-Ie siècle avant Jésus-Christ)*, Éditions du Seuil, París, 1997, pp. 23-54.

¹⁸ FERNÁNDEZ, E.: “Razón y religión en la encrucijada: Pensar lo sagrado”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 6, (2001), pp. 230.

Esta crítica conecta con el ataque a la *superstitio* frente a la *religio*. Toda superstición, fuente de miedos e inseguridades, y de desviación de la norma religiosa, nacería no de la realidad, sino de una deformación o distorsión de la misma por parte del individuo, por una ignorancia de las causas y de la razón de ser de las cosas¹⁹. La superstición, para los autores antiguos, ponía en peligro la estabilidad y seguridad de Estado. Su superación se hacía, por tanto, necesaria²⁰.

Cicerón, *De divinatione*, II, 72.

“Por tanto, ha de rechazarse también esa adivinación procedente de los sueños al igual que las demás. Pues, a decir verdad, la superstición que se ha ido extendiendo entre las gentes ha oprimido el espíritu de todos prácticamente, y se ha enseñoreado de la debilidad humana. Pero, quiero que esto se entienda muy bien, al suprimirse la superstición no se está suprimiendo también la religión, pues lo propio del sabio es mirar por las tradiciones de los mayores, mediante la conservación de los ritos sagrados y de las ceremonias; la belleza del mundo y el orden de los fenómenos celestes obliga a reconocer que existe una naturaleza eminente y eterna, y que el género humano ha de levantar su vista y admirarla.

Por ello, mientras que la religión, que está unida al conocimiento de la naturaleza, debe incluso propagarse, los vástagos de la superstición han de ser arrancados todos ellos, porque la superstición te acucia, te urge, y, a donde quiera que te dirijas, te persigue..., ya estés atendiendo a un vate o a un presagio, ya te dediques a inmolar o a observar un ave, si ves a un caldeo o a un arúspice, si relampaguea, si truena, si se produce una descarga del cielo, si se produce cualquier nacimiento o suceso que se asemeje a una aparición”.

En el seno de la profunda convulsión que experimentó la República tardía, se hizo sentir una nueva tendencia. Profecías, oráculos, prestidigitadores y adivinos se multiplicaron. Al mismo tiempo, las antiguas creencias adivinatorias iban a servir de precioso instrumento de poder en

¹⁹ MOATTI, C., *Op. Cit.*, pp. 173-783.

²⁰ BEARD, M. y CRAWFORD, M., *Op. Cit.*, p. 225.

manos de los ambiciosos²¹. En este contexto, los generales y políticos romanos no dudaron en utilizarlas para sus propios fines²².

Cicerón, *De divinatione*, II, 18.

“¿Acaso no está claro que fue a consecuencia del estupor inicial de los hombres, ya que sintieron temor ante los truenos y ante las emisiones procedentes de los rayos, por lo que se creyó que era Júpiter, poderoso sobre todas las cosas, quien los producía? Así lo tenemos escrito en nuestras crónicas: “No está permitido celebrar los comicios del pueblo cuando Júpiter truena o relampaguea”. Esto se instituyó, probablemente, por causa del Estado, al desearse que hubiera causas que permitieran impedir la celebración de los comicios”.

Desde entonces, oráculos, presagios y prodigios fueron empleados para justificar la vocación de los grupos que ambicionaban el poder, contribuyendo, como era natural, a la gestación de un movimiento escéptico, crítico y de desafección entre las clases cultivadas²³.

Pasado, presente y futuro debían estar fijados por el destino para que la visión del adivino pudiera ejercerse con respecto al ineluctable *fatum*, puesto en contacto con el ser humano a través de la divinidad. En función de esta conciencia crítica presente en filósofos como en escritores, la adivinación, sin dioses, dejaba de tener sentido²⁴.

Cicerón, *De divinatione*, II, 8.

“Si todo ocurre a consecuencia del destino, ¿de qué me sirve la adivinación? Por tanto, ¿dónde está esa capacidad adivinatoria de los estoicos? Si todo esto ocurre a consecuencia del destino, no es posible en absoluto que la adivinación nos advierta, a fin de que seamos más cautos, porque, actuemos como actuemos, ocurrirá aquello que va a pasar. Pero resulta que, si esto puede esquivarse, no existe destino alguno, así como

²¹ ROMÁN ALCALÁ, R.: “El cambio del paradigma religioso: Lucrecio y la crítica a la religión como instrumento de poder”, *Endoxa*, 7, (1996), pp. 115-133.

²² BLOCH, R., *Op. Cit.*, p. 132.

²³ VERNANT, J. P.: *Divination et rationalité*, Éditions du Seuil, París, 1974, pp. 9-10.

²⁴ BLOCH, R., *Op. Cit.*, p. 14.

tampoco existe la adivinación, ya que ésta se refiere a las cosas que van a pasar, cuyo advenimiento pueda evitarse gracias a una expiación”.

La primera crítica contra la concepción tradicional y popular de los dioses surgió en Grecia. La filosofía socrática reconocía su existencia como fuerzas rectoras, pero negaba su aspecto antropomorfo²⁵. No fue hasta época helenística, fruto de una larga tradición de reflexión y reacción hacia las creencias religiosas y su práctica, cuando numerosas escuelas filosóficas sentaron las bases de la crítica romana²⁶:

- **Estoicismo:** desde posiciones panteístas, defendía que la divinidad, de naturaleza ígnea, carecía de aspecto antropomorfo. Consideraba la mitología y la teología invenciones humanas para explicar alegóricamente la realidad. Prescribían el culto público como un medio de participar de la divinidad y llegar a ser como ella. Finalmente denostaban la falta estética de los sacrificios.
- **Epicureísmo:** reconocía el antropomorfismo de los dioses, estimados eternos y libres, fuera de la esfera humana. Reducía la religión al rango de mera institución social. El culto público mostraría el respeto humano hacia unos seres que vivían según el ideal humano. Los sentidos y los sueños proporcionaban evidencia de su existencia. Criticaba la mitología tradicional y las creencias populares.
- **Nueva Academia:** hacía uso del método ecléctico propio del escepticismo. Sostenía que el hombre no podía alcanzar la certeza absoluta en ningún campo, aunque sí un cierto tipo de opiniones verosímiles, surgidas después de comprobar todos los argumentos de una cuestión y de valorar sus probabilidades de certeza. Mantenía que era igual de erróneo afirmar o negar la existencia de los dioses, cuya realidad no podía ser probada. Admitía la existencia de los dioses como un postulado práctico y permitía la participación en el culto convencional. Por último, negaba su aspecto antropomorfo y la posibilidad de intervenir en el destino de la humanidad.

²⁵ DRACHMANN, A. B., *Op. Cit.*, pp. 5-14.

²⁶ ATTRIDGE, H. W.: “The philosophical critique of religion under the early empire”, *ANRW II*, 16, 1, (1978), pp. 45-60; DRACHMANN, A. B., *Op. Cit.*, pp. 104-119.

Encontramos este tipo de crítica, igualmente, en fuentes romanas no filosóficas. Destacan por su radicalidad autores como Plinio el Viejo, Varrón o Lucano, quienes rechazaban la mitología, la multiplicidad de los dioses, su antropomorfismo, los sacrificios, el culto a las imágenes, la adivinación, la providencia y la predestinación humana, todo ello fuente de humillación y degradación del hombre²⁷.

Cicerón, *De natura deorum*, I, 42-43.

“He expuesto hasta aquí lo que más parecen sueños de locos que meditadas opiniones de filósofos. No son, en efecto, mucho menos absurdas que las creaciones de los poetas, tan nocivas a causa del encanto mismo de su estilo; pues los poetas han representado a los dioses encendidos por la cólera y enloquecidos por la concupiscencia, y han desplegado ante nuestras miradas sus guerras y sus combates, sus luchas y sus heridas, sus odios, sus enemistades y sus querellas, sus nacimientos y sus muertes, sus quejas y lamentaciones, sus abiertas e intemperantes pasiones, sus adulterios, sus encarcelamientos, sus uniones con los seres humanos y el nacimiento de una progenie mortal hija de un progenitor inmortal.

Junto a los errores de los poetas pueden clasificarse las doctrinas monstruosas de los magos y la loca mitología de Egipto, así como también las creencias del vulgo, que son un simple amasijo de incongruencias nacidas de la ignorancia de la verdad”.

Cicerón, *De natura deorum*, II, 70-72.

“¿Veis, pues, cómo de una válida y verdadera filosofía de la naturaleza se ha llegado por evolución a esos dioses fantásticos y ficticios? La perversión ha sido la fuente de creencias falsas, crasos errores y supersticiones apenas por encima del nivel de los cuentos de viejas. Sabemos a qué se parecen los dioses, qué edad tienen, conocemos sus vestiduras y sus distintivos y también sus genealogías, sus uniones matrimoniales y sus parentescos, y todo lo que se refiere a ellos ha sido distorsionado de acuerdo con la semejanza de la debilidad humana. Aparecen en escena incluso con sus ánimos turbados por las pasiones: oímos hablar, en efecto, de sus enamoramientos, de sus aflicciones, de sus iras; según los mitos, no faltaron

²⁷ ATTRIDGE, H. W., *Op. Cit.*, pp. 60-63.

entre ellos guerras y batallas, y esto no solamente cuando, como ocurre en Homero, dos ejércitos están en lucha y los dioses toman sus posiciones en uno u otro e intervienen en su ayuda, sino que de hecho sostuvieron también sus propias guerras, por ejemplo, con los Titanes y con los Gigantes. Estas leyendas y estas creencias están llenas de necedad; y están llenas de insensateces y absurdos de todas clases”.

Por su singularidad, importancia argumentativa, e influencia sociopolítica, es necesario detenerse en la persona y obra de Cicerón. Representante de las escuelas neoacadémica y estoica, hace de la crítica a la religión romana un destacado ámbito de reflexión y producción bibliográfica. Tal adscripción, muy distinta entre sí, respondía a un mismo desafío filosófico, y muestra el elevado nivel de especulación al que se había logrado llegar en esa época, gracias, sobre todo, al interés que habían ido suscitando los planteamientos estoicos en materia teológica.

Cicerón concibió sus escritos *De natura deorum*, *De divinatione* y *De fato* como una especie de trilogía. Los temas que aparecen en ellos se consideraban íntimamente ligados entre sí: la existencia de la adivinación dependía, en última instancia, de que pudiera demostrarse la existencia de una divinidad de carácter providente, que era lo que sancionaba la práctica de la adivinación, mientras que el concepto de destino dependía en gran medida, sobre todo en el pensamiento estoico, de aquel que se tuviera de divinidad, al tiempo que sustentaba, desde un punto de visto teórico, la creencia en la adivinación. Qué mejor forma de exponer los aspectos de la crítica a la religión romana que hacerlo a través de sus palabras.

Cicerón, *De divinatione*, I, 51.

“Si nos atenemos a él²⁸, quedará bien sentado cuál es el tema sobre el que estamos tratando: los dioses existen, su providencia administra el mundo y son estos mismos dioses quienes deliberan acerca de los asuntos humanos, tanto acerca de aquellos que afectan al conjunto de los hombres, como a los particulares. Si mantenemos esto, resulta ciertamente necesario que los dioses revelen el futuro a los hombres mediante signos”.

²⁸ *De natura deorum*.

En *De divinatione* intervienen en el diálogo Cicerón, quien introduce la obra y pronuncia la charla contenida en el libro segundo, y su hermano, Quinto, quien expone sus tesis en defensa de la existencia de la adivinación desde un punto de vista estoico. El libro segundo constituye un alegato ciceroniano frente a la concepción estoica de la adivinación, y, más aún, frente a los embustes que solía propiciar la mántica, practicada en la época y también denunciada por Quinto al final de su discurso. A diferencia de lo que ocurre en *De natura deorum*, este tratado carece de una conclusión propiamente dicha. Quinto, no obstante, se muestra hacia el final de la obra claramente propenso a aceptar la mayoría de las críticas dirigidas por Cicerón hacia los postulados de su escuela²⁹.

Es probable que Cicerón, augur en ejercicio desde marzo del año 52 a.C., y vivamente interesado por estas cuestiones, considerase urgente, en el momento de escribir *De divinatione*, llevar a cabo una crítica profunda de la superstición y de la superchería, que se habían ido abriendo camino tanto en el ámbito público como en el privado, frente a la religión romana tradicional, que la población percibía como un complejo apenas comprensible de ritos arcaicos. En este sentido, Cicerón manifiesta un total escepticismo en relación a los métodos adivinatorios. Aunque su hermano Quinto representa en el diálogo el punto de vista de la tradición, no atenúa la severidad con que Cicerón juzga los abusos a los que daba lugar el empleo de los presagios y los prodigios³⁰. Veamos, pues, algunos textos en los que aparecen dichas actitudes.

▪ QUINTO:

Cicerón, *De divinatione*, I, 32.

“Pues bien, de la misma manera, si el deber y cometido de la adivinación no puede realizarse sin que la adivinación exista, pero puede uno equivocarse alguna vez y no percibir la realidad, es suficiente para corroborar la existencia de la adivinación el que se haya podido adivinar algo una sola vez, de modo que no parezca en absoluto que ha pasado fortuitamente. Por lo demás, los ejemplos de este tipo son innumerables; por tanto, hay que reconocer que la adivinación existe”.

²⁹ VERNANT, J. P., *Op. Cit.*, p. 55.

³⁰ ATTRIDGE, H. W., *Op. Cit.*, p. 62.

Cicerón, *De divinatione*, I, 38.

“Desde luego, el hecho de que este poder existe en realidad se concluye del siguiente razonamiento de los estoicos: “Si los dioses existen y no revelan a los hombres con antelación lo que va a pasar, o es que no los aprecian, o es que ignoran lo que va a suceder, o juzgan que saber lo que va a pasar, o es que ni siquiera los propios dioses son capaces de manifestarlo. Mas ni dejan de apreciarnos, ni ignoran lo que ellos mismos han establecido y dispuesto, ni saber o que va a suceder, en modo alguno deja de interesarnos, ni lo consideran ajeno a su majestad, ni puede ser que desconozcan el futuro. Por tanto, no puede ser que los dioses existan y no manifiesten el futuro mediante señales. Pero los dioses existen, luego dan señales. Y, si dan señales, no pueden dejar de darnos alguna vía para el conocimiento de su significado, porque, si no, en vano darían señales; y, si dan una vía, no puede dejar de existir la adivinación; por tanto, la adivinación existe”.

▪ CICERÓN:

Cicerón, *De divinatione*, II, 5, 3.

“Por tanto, he de responder a lo que has dicho, pero de tal modo que no llegue a afirmar nada y me lo pregunte todo, dudando la mayoría de las veces y desconfiando incluso de mí mismo”.

Cicerón, *De divinatione*, II, 4.

“Pues, si no cabe adivinación alguna acerca de las cosas que se hallan sometidas a los sentidos, ni a cerca de las que se basan en un aprendizaje, ni a cerca de aquellas sobre las que se diserta en filosofía, ni a cerca de las que se desarrollan en el seno del Estado, ya no puedo entender de qué cosas se ocupa tal adivinación, pues, o debería ser de todas ellas, o bien se le ha de dar al menos una materia en la que pueda desarrollarse. Pero ni la adivinación se ocupa de todo, ni hay tema alguno o materia a cuyo frente podamos situarla. Mira, por tanto, no sea que no exista adivinación alguna”.

Cicerón, *De divinatione*, II, 5.

“Por tanto, ¿acaso pronosticará mejor un vate, que un navegante, el hecho de que se avecina una tempestad? ¿Acaso podrá llegar a captar la naturaleza de una enfermedad mediante su pronóstico, con mayor agudeza que un médico, o cómo se dirige la guerra con más sabiduría que un general?”

Pero he advertido, Quinto, que tú, con gran cautela, establecías una diferencia entre la adivinación y los pronósticos, que son el resultado de una habilidad o de un saber, así como entre la adivinación y aquellas cosas que se perciben a través de los sentidos o a través del uso de determinadas técnicas; y la definías así: la adivinación es la predicción e intuición de aquellas cosas que pasan por azar. Para empezar, has vuelto a lo mismo, pues la intuición del médico, como la del navegante y como la del general, se refiere a cosas que pasan por azar”.

Cicerón, *De divinatione*, II, 7.

“Y es que no hay nada tan contrario a la razón y a la seguridad como la suerte, de modo que, a mi parecer, ni siquiera a un dios le corresponde el saber lo que va a pasar por casualidad o azar; porque, si es que lo sabe, eso es lo que va a suceder a buen seguro; pero, si es a buen seguro como va a suceder, no existe suerte alguna; por lo demás, la suerte existe; por tanto, no cabe intuición alguna de aquellas cosas que pasan por azar.

Ahora bien, si niegas la existencia de la suerte y dices que cuanto ocurre y cuanto va a pasar está determinado por el destino desde el principio de los tiempos, modifica tu definición de adivinación, la cual consistía, según decías, en la intuición de aquellas cosas que pasan por azar. Y es que, si no puede ocurrir, pasar o suceder nada, salvo aquello que, desde el principio de los tiempos, era seguro que iba a pasar en un momento preestablecido, ¿cómo puede existir la suerte? Eliminada ésta, ¿qué lugar queda para la adivinación, la cual has dicho que consiste en la intuición de aquellas cosas que pasan por azar? Y eso que, según decías, cuanto ocurre o va a pasar está basado en el destino... Cosa de viejas, desde luego, y un cúmulo de superstición es el propio nombre del destino; pero, sin embrago, mucho se habla de este destino entre los estoicos”.

Cicerón, *De divinatione*, II, 10.

“Y es que, si no puede preverse que vaya a pasar nada de aquello que ocurre por casualidad, ya que no puede ofrecer seguridad de ninguna clase, no existe adivinación alguna; pero si, es posible llegar a preverlo, por el hecho de tratarse de una cosa segura y sometida al destino, tampoco cabe adivinación alguna, porque ésta se refiere a aquellas cosas que pasan por azar”.

Cicerón, *De divinatione*, II, 25-26.

“Si ha de pensarse que son signos de los dioses, ¿por qué fueron unos signos tan oscuros, siendo que, para que entendiésemos lo que iba a suceder, convenía que se diesen las revelaciones abiertamente, o que no se diesen ni siquiera de manera oculta, si no querían que se descifrasen?”

Además, cualquier interpretación que sirve de fundamento a la adivinación se dirige con frecuencia, según sea el talento de las personas, hacia muchas, diversas, e incluso contrarias direcciones. Porque, al igual que en las causas judiciales es una interpretación la del acusador y otra la del defensor, resultando, sin embargo, creíble la del uno y la del otro, así, en todos los asuntos que parecen poder investigarse a través de una interpretación, se halla un doble discurso. Por otra parte, es una gran necesidad hacer a los dioses responsables de aquellas cosas que produce unas veces la naturaleza y otras la casualidad, en vez de buscar cuáles son las causas de tales cosas”.

Cicerón, *De divinatione*, II, 61.

“También me pregunto lo siguiente: si es un dios el que nos ofrece esas visiones, al objeto de que podamos ver las cosas de antemano, ¿por qué no nos las ofrece cuando estamos despiertos, en vez de cuando estamos dormidos? Ya que esto no ocurre, hay que pensar que los sueños no son de carácter divino. Pero, además, ¿qué necesidad había de rodeos y de requiebros, de modo que tengamos que servirnos de los intérpretes de sueños, en lugar de decirnos la divinidad, directamente, “haz esto, no hagas eso”, y en lugar de ofrecer tal visión al que se encuentra despierto, en vez de ofrecérsela al que duerme?”.

La relativa vehemencia con que Cicerón trata toda esta cuestión revela, sin duda, interés y preocupación, y es comparable, en cierto modo, a la ya mostrada por Lucrecio para referirse a los males que acarrea, desde una perspectiva epicúrea, la opresora *religio*, percibida por él como *superstitio*. El racionalismo de tipo pragmático que, hasta cierto punto caracteriza el discurso ciceroniano, puede entenderse, seguramente, como un último intento por preservar la tradición ritual y religiosa que había sustentado al Estado desde sus orígenes. Conviene destacar, en cualquier caso, que Cicerón no creería en la supuesta tradición. Más bien cabe entender que, desde su perspectiva, ante una situación de crisis evidente, tanto en el aspecto político, como en el social, se imponía dar un paso atrás por creer que todavía era posible un replanteamiento del papel que había de desempeñar la religión en el seno del Estado y de la sociedad³¹.

Por otra parte, en *De natura deorum*, Cicerón analiza el problema que entrañaba la definición de la divinidad, así como el que suponía delimitar la relación existente entre ésta y los hombres. Pretendía mostrar, en última instancia, que la divinidad también podía ser objeto de estudio filosófico. De acuerdo con el modelo dialógico seguido por Cicerón, de inspiración aristotélica, el *De natura deorum* está constituido, en realidad, por una sucesión de cuatro monólogos extensos: el de Gayo Veleyo y el de Gayo Aurelio Cota en el libro primero, el de Quinto Lucilio Balbo en el segundo, y el de Cota, que interviene así por segunda vez, en el tercero. Los interlocutores reflejan personalidades muy marcadas y diversas entre sí, y ofrecen sus doctrinas en un tono acorde con el carácter ideológico de sus respectivas escuelas. Veleyo expone los principios característicos del ideario epicúreo, basado en el atomismo de origen democriteo. Cota, desde la aparente medida característica de la Escuela Académica, y con un talante de notable escepticismo, hace lo propio criticando las teorías de Veleyo y las del estoico Balbo. Por último, Cicerón interviene en el principio de la obra, presentándose a sí mismo como un oyente imparcial, pese a su condición de académico, y vuelve a aparecer cuando el diálogo concluye, decantándose en su valoración por la tesis estoica de Balbo, que es la que resulta, a su juicio, más próxima a lo verosímil³².

³¹ BEARD, M. y CRAWFORD, M., *Op. Cit.*, pp. 70.

³² VERNANT, J. P., *Op. Cit.*, p. 60.

▪ VELEYO:

Cicerón, *De natura deorum*, I, 1-4.

“En filosofía son muchas las cosas que, hasta ahora, no se han explicado en absoluto de manera suficiente, pero resulta especialmente difícil y oscura la cuestión referente a la naturaleza de los dioses, una cuestión de gran belleza para el conocimiento del espíritu y necesaria para encauzar la práctica religiosa.

La mayoría ha dicho que los dioses existen, como es lo más verosímil y como todos concluimos, bajo la guía de la naturaleza. Pero resulta que las diferencias y los desacuerdos entre quienes dijeron que los dioses existen son tan grandes que enumerar sus opiniones no tendría fin, pues son muchas las cosas que se dicen sobre cuál es la figura de los dioses, sobre el lugar en que se asientan y sobre su modo de vida, y se debate acerca de ellas con muy gran desacuerdo entre los filósofos. Pero el desacuerdo es grande, sobre todo, respecto a lo que constituye el principal motivo de discusión: si resulta que los dioses no hacen nada, no se esfuerzan por nada y se desentienden de todo cuidado y gobierno de las cosas, o si, por el contrario, son ellos quienes lo han hecho y organizado todo desde un principio, así como quienes lo dirigen y mantienen en movimiento por tiempo infinito. En tanto esta cuestión no se dirima, por necesidad se hallará la humanidad sumamente desorientada e ignorante de unos asuntos que son de la máxima importancia.

Y es que ha habido y sigue habiendo filósofos que estiman que los dioses no se preocupan en modo alguno de los asuntos humanos. Si su opinión es verdadera, ¿qué sentido pueden tener la piedad, la devoción o la práctica religiosa? Porque de todo esto se ha de rendir un tributo puro y limpio al numen de los dioses en la medida en que éstos puedan advertirlo, y en la medida en que se haya rendido algún tributo, por obra de los dioses inmortales, al género humano. Pero si los dioses, por su parte, no pueden ayudarnos, ni quieren hacerlo, ni cuidan de nosotros en modo alguno, ni advierten lo que hacemos, ni procede de ellos nada que pueda influir en la vida de los hombres, ¿qué motivo hay para ofrecer a los dioses inmortales cualquier tipo de culto, de honor o de súplica? Además, la piedad, al igual que las restantes virtudes, no puede permanecer bajo una envoltura de simulación y fingimiento; junto con ella habría que eliminar,

necesariamente, la devoción y la práctica religiosa, de cuya supresión se deriva una vida de desorden y una gran confusión”.

Cicerón, *De natura deorum*, I, 42-43.

“He expuesto hasta aquí lo que más parecen sueños de locos que meditadas opiniones de filósofos. No son, en efecto, mucho menos absurdas que las creaciones de los poetas, tan nocivas a causa del encanto mismo de su estilo; pues los poetas han representado a los dioses encendidos por la cólera y enloquecidos por la concupiscencia, y han desplegado ante nuestras miradas sus guerras y sus combates, sus luchas y sus heridas, sus odios, sus enemistades y sus querellas, sus nacimientos y sus muertes, sus quejas y lamentaciones, sus abiertas e intemperantes pasiones, sus adulterios, sus encarcelamientos, sus uniones con los seres humanos y el nacimientos de una progenie mortal hija de un progenitor inmortal.

Junto a los errores de los poetas pueden clasificarse las doctrinas monstruosas de los magos y la loca mitología de Egipto, así como también las creencias del vulgo, que son un simple amasijo de incongruencias nacidas de la ignorancia de la verdad”.

Cicerón, *De natura deorum*, I, 43.

“Todo el que considere el carácter sin fundamento e irracional de estas doctrinas debe mirar a Epicuro con reverencia, y catalogarle a él como a uno de esos mismos dioses sobre cuya naturaleza estamos discutiendo. Pues sólo él se dio cuenta, primero, de que los dioses existen, porque la naturaleza misma ha impreso una noción de ellos en los espíritus de todo el género humano. Pues ¿qué linaje o qué raza de hombres hay que no posea, sin haber sido enseñados, una idea anticipada de los dioses? Tales nociones las designa Epicuro con el hombre de "prólepsis", es decir, una especie de representación intuitiva de una cosa, preconcebida ya y sin la cual nada puede ser entendido, investigado o discutido”.

Cicerón, *De natura deorum*, I, 44.

“Como podéis ver, pues, lo que constituye los cimientos de nuestra investigación ha sido perfectamente colocado ya. La creencia, en efecto, en los dioses no se ha establecido en virtud de una autoridad, una costumbre o

una ley, sino que descansa en un unánime y permanente consenso de la humanidad; su existencia es, por consiguiente, una inferencia necesaria, puesto que poseemos un instintivo o innato concepto de ellos; ahora bien, una creencia que todos los hombres de una manera natural comparten debe ser necesariamente verdadera; por tanto debe admitirse que los dioses existen”.

Cicerón, *De natura deorum*, I, 48.

“Pero si la figura humana supera la forma de todos los demás seres vivos, y dios es un ser vivo, la divinidad debe poseer la figura que es la más bella entre todas; y puesto que se ha convenido que los dioses son sumamente felices y nadie puede ser feliz sin virtud, y la virtud no puede existir sin la razón, y la razón se encuentra solamente en la figura humana, se sigue de ello que los dioses poseen la forma del hombre. Sin embargo, su forma no es corpórea, sino que solamente se asemeja a la sustancia corporal; no contiene sangre, sino un elemento semejante o análogo a la sangre”.

Cicerón, *De natura deorum*, I, 54-56.

“Resultado de esta teología fue en primerísimo lugar vuestra doctrina de la Necesidad o el Hado, lo que llamáis "heimarmene", la teoría de que todo acontecimiento es resultado de una verdad eterna y de una ininterrumpida secuencia de causas. Pero ¿qué valor se puede dar a una filosofía que piensa que todo acontece por obra del hado o la fatalidad? Esta es creencia propia de viejas, y aun de viejas incultas. Y viene luego vuestra doctrina de la "mantiké" o Adivinación, que nos sumergiría hasta tal punto en la superstición, si consintiéramos en escucharos, que daríamos culto a los arúspices, augures, traficantes de oráculos, videntes e intérpretes de sueño”.

▪ COTA:

Cicerón, *De natura deorum*, I, 60.

“Pregúntame sobre el ser y la naturaleza de dios y seguiré el ejemplo de Simónides quien, habiéndole hecho la misma pregunta el tirano Hierón, le

pidió que le concediera un día de tiempo para considerarlo; al día siguiente, cuando Hierón le repitió la pregunta, le pidió dos días, y así fue haciéndolo varias veces multiplicando siempre el número de días por dos; y, cuando Hierón sorprendido le preguntó por qué hacía tal cosa, replicó: "porque cuanto más largamente considero la cuestión más oscura me parece".

Cicerón, *De natura deorum*, I, 62.

"Pero mira cuán generosamente me porto contigo: no voy a atacar los dogmas que vuestra escuela comparte con otros filósofos, como, por ejemplo, el que ahora está sobre el tapete, puesto que casi todos los hombres, y yo mismo no menos que cualquier otro, creen que los dioses existen, y en consecuencia no impugno esto. Sin embargo, considero que la razón o prueba que tú aduces no es lo bastante sólida. Tú dijiste que era una razón suficiente para que nosotros admitiéramos que los dioses existen el hecho de que todas las naciones y razas de la humanidad creen tal cosa. Pero este argumento no es concluyente y tampoco es verdadero. En primer lugar, ¿cómo sabes tú qué es lo que creen las razas extranjeras?"

Cicerón, *De natura deorum*, I, 65.

"Concedo la existencia de los dioses. Enséñame, pues, cuál es su origen, dónde habitan, cuál es su naturaleza corporal y espiritual y su modo de vida; deseo, en efecto, conocer estas cosas. Para todo ello usas y abusas del dominio ilegítimo de los átomos. A partir de ellos formáis y creáis todo lo que viene a hollar la tierra, como se dice. Ahora bien, en primer lugar, no hay tales átomos, pues no hay nada que carezca de cuerpo, sino que todo el espacio está lleno de cuerpos materiales. Donde no puede existir ningún vacío, no puede existir ningún cuerpo indivisible".

Cicerón, *De natura deorum*, I, 74.

"En cuanto a vuestra fórmula "una semejanza de cuerpo" y "una semejanza de sangre", ¿qué significado le dais? Que vosotros tenéis un mejor conocimiento de la cuestión yo lo admito libre y gulosamente y, lo que es más aún, me alegro mucho de que así sea; pero, una vez ello se ha expresado en palabras, ¿por qué uno de nosotros ha de ser capaz de entenderlo y otro no? Pues bien, yo entiendo qué es el cuerpo y qué es la

sangre, pero no comprendo lo más mínimo qué es una "semejanza de cuerpo" y una "semejanza de sangre". Tú no pretendes ocultarme la verdad, como solía hacer Pitágoras con los extraños, ni hablas de manera oscura deliberadamente como Heráclito, sino que, hablando francamente entre nosotros, ni tú mismo lo entiendes".

Cicerón, *De natura deorum*, I, 76-77.

"No faltan en este punto múltiples razones con las que pretendéis demostrar que los dioses tienen la forma de los hombres; en primer lugar, porque nuestra mente posee una noción preconcebida de tal carácter que cuando un hombre piensa en dios, es la forma humana la que a él se le presenta; en segundo lugar, porque supuesto que la naturaleza divina está por encima de todas las demás cosas, la forma divina debe ser también necesariamente la más bella, y ninguna forma es más bella que la del hombre; la tercera razón que aducís es que ninguna otra figura puede ser morada o habitación de la inteligencia".

Cicerón, *De natura deorum*, I, 85.

"Pues bien: si los dioses no tienen la apariencia de los humanos, como he demostrado, ni tampoco una forma del tipo de la de los cuerpos celestes, ¿por qué dudas en negar la existencia de los dioses? No te atreves a ello. Esto ciertamente es un rasgo de sabiduría, si bien en esta cuestión no es al pueblo a quien temes, sino a los propios dioses. Yo, personalmente, he conocido epicúreos que veneran toda clase de imágenes, si bien sé muy bien que, en opinión de algunos Epicuro en realidad abolió los dioses, pero los conservó verbalmente a fin de no ofender al pueblo de Atenas".

▪ BALBO:

Cicerón, *De natura deorum*, II, 4.

"La primera parte apenas parece exigir argumentos. Pues, cuando levantamos la mirada a lo alto, hacia el firmamento y contemplamos los cuerpos celestiales, ¿qué cosa puede ser tan evidente y tan clara como que

allí debe existir algún poder que posea una inteligencia trascendente por la que esas cosas sean gobernadas?".

Cicerón, *De natura deorum*, II, 5-7.

"De aquí que, tanto en nuestra propia nación como entre otras gentes, la reverencia hacia los dioses y el respeto a la religión se hagan cada vez más fuertes y más profundos. Y esto no es inexplicable o casual; ello se debe, en primer lugar, al hecho de que los dioses con frecuencia manifiestan su poder con su presencia corporal. Asimismo, las profecías y predicciones de los acontecimientos futuros, ¿qué otra cosa demuestran sino que las cosas futuras pueden aparecerse, manifestarse, pronosticarse o predecirse a la humanidad? De ahí vienen precisamente los términos "aparición, advertencia, portento, prodigio".

Cicerón, *De natura deorum*, II, 45.

"Nos queda ahora por considerar cuáles son las características propias de la naturaleza divina; y en esta cuestión nada es más difícil que separar el espíritu del hábito de la visión corporal. Esta dificultad ha sido la causa de que tanto las gentes sin formación en general como aquellos filósofos que se parecen a las gentes sin educación sean incapaces de concebir los dioses inmortales sin emplear las figuras de los seres humanos; lo superficial que es esta forma de pensar, refutada ya por Cota, no requiere de mi parte ninguna discusión más. Pero suponiendo que poseamos una idea definida y preconcebida de una divinidad, en primer lugar, con calidades de ser vivo y, en segundo lugar, con la categoría de un ser que no tiene nada superior a él en toda la naturaleza, no puedo encontrar nada que satisfaga esta preñoción o idea previa que poseemos más plenamente que, en primer lugar, el juicio de que este mundo, necesariamente tiene que ser la más excelente de todas las cosas, es él mismo un ser vivo y un dios".

Cicerón, *De natura deorum*, II, 75-76.

"Declaro, pues, que el mundo y todas sus partes fueron ordenados al comienzo y han sido gobernados durante todo el tiempo por la providencia divina; esta tesis nuestra escuela suele dividirla en tres secciones. La primera se basa en el argumento que prueba que los dioses existen; una vez

concedido esto, tiene que admitirse que el mundo es gobernado por su sabiduría. La segunda demuestra que todas las cosas se hallan bajo el influjo de una naturaleza dotada de sensación y que el universo es llevado por ella de la forma más bella; y, una vez demostrado esto, se sigue de ello que el universo fue engendrado por causas primeras vivas. La tercera sección se reduce al tópico de la admiración que nos produce la maravilla de la creación celeste y terrestre.

Cicerón, *De natura deorum*, II, 77-78.

“Y si concedemos que los dioses son inteligentes, admitimos también la providencia divina, y una providencia que se ejerce en cosas de la máxima importancia. Y del hecho de la existencia de los dioses, suponiendo que existan, como ciertamente existen, se sigue necesariamente que ellos son seres vivos o animados y no solamente seres animados o vivos sino también dotados de razón y unidos entre sí en una especie de comunidad social, gobernando el único mundo como si fuera una unión confederada o un estado”.

▪ CICERÓN:

Cicerón, *De natura deorum*, III, 14.

“...siguen los sucesos futuros; pues nadie puede eludir o huir las cosas futuras. Pero, con frecuencia ni tan siquiera es útil conocer lo que va a ocurrir; es, en efecto, una desgracia sufrir tormentos inútiles, y carecer del último pero común solaz de la esperanza, especialmente cuando vuestra escuela afirma también que todos los acontecimientos están predeterminados por el hado, y que el hado es lo que desde toda la eternidad ha sido verdad: ¿qué bien es, pues, saber que algo va a suceder, o cómo puede ello ayudarnos a evitarlo, siendo así que ello ciertamente tiene que ocurrir? Además, ¿de dónde procede vuestro arte de la adivinación? ¿Quién encontró la fisura en el hígado? ¿Quién cayó en la cuenta del canto de la corneja? ¿Quién advirtió la forma en que caía la suerte? Y yo creo en estas cosas, y no puedo despreciar el báculo augural de Atto Navio, al que tú hiciste referencia; pero ¿cómo llegaron a ser comprendidos esos modos de adivinación? Eso es lo que los

filósofos tienen que enseñarme, sobre todo supuesto que tus adivinos mienten en multitud de cosas”.

Cicerón, *De natura deorum*, III, 15.

“Así, pues, Balbo, en la medida en que depende de tí, todavía no comprendo que los dioses existan; creo en su existencia, pero los estoicos no la explican lo más mínimo”.

Cicerón, *De natura deorum*, III, 23-24.

“Dijiste muchas veces que el mundo es la única fuente de todas las cosas creadas, y que la capacidad de la naturaleza no incluye el poder de crear cosas desemejantes a ella misma: ¿he de admitir yo que el mundo es no solamente un ser vivo, y un sabio, sino también un tocador de lira y un flautista, porque da a luz hombres hábiles en estas artes? Pues bien, ese padre de vuestra escuela estoica no aduce en realidad ninguna razón por la que tengamos que pensar que el mundo es racional, ni tan siquiera para que pensemos que es un viviente. El mundo, por consiguiente, no es dios; y, no obstante, no hay nada superior al mundo, porque no hay nada más bello que él, nada más adecuado para nuestra salud, nada más agradable a la vista o más regular en su movimiento.

Si todos los movimientos y todos los sucesos que mantienen una regularidad periódica constante se afirma que son divinos, ¿por qué, dime, no deberemos también decir que son divinas las fiebres tercianas y cuartanas, como quiera que nada puede haber más regular que el proceso de sus accesos periódicos? Todos los fenómenos de esta clase exigen una explicación racional. Y en vuestra incapacidad para dar esta explicación, os refugiáis en dios como en lugar sagrado”.

Cicerón, *De natura deorum*, III, 40.

“¿Por qué, pues, hemos de añadir también a él otros dioses y numerosos? ¡Y qué grande es la muchedumbre de éstos! A mí, al menos, me parecen ser realmente muy numerosos; pues vosotros contáis entre los dioses a todas y cada una de las estrellas, y las llamáis mediante nombres de animales tales como Cabra, Escorpión, Toro, León, o mediante nombres de cosas inanimadas, tales como Argo, Ara o Corona”.

Cicerón, *De natura deorum*, III, 95.

“Aquí terminó la conversación, y nos marchamos, Veleyo pensando que era más verdadero el discurso de Cota, mientras que yo creía que el de Balbo se acercaba más a una semejanza de verdad”.

Por último, *De fatum* recoge un supuesto diálogo entre el autor y su discípulo Aulo Hircio, exponiendo, fundamentalmente, la doctrina estoica referente al destino, la cual no era vista con desagrado por parte de Cicerón. En esta dirección, los conceptos de destino, causa y azar comenzaron pronto a prefigurarse y a ser objeto de una intensa especulación filosófica, documentándose con amplitud tanto en la obra de los filósofos presocráticos como en la de Platón y Aristóteles. No obstante, el planteamiento del problema no se realizó de una manera sistemática y extensa hasta época helenística, momento en el que fue formulado por parte de epicúreos y estoicos. Fueron estos últimos quienes estudiaron con mayor profundidad el tema, primordial para su defensa de la existencia de la adivinación, basada, precisamente, en la actuación benefactora de la providencia divina. Los estoicos, partiendo del principio de que nada puede llegar a producirse sin que exista una causa, definían el destino como “serie imperecedera de causas”. Ha de destacarse, no obstante, que la aceptación de 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 actuación³³.

▪ CICERÓN:

Cicerón, *De fato*, 6.

“Me pregunto, por tanto: si no existiera absolutamente ninguna denominación, ninguna definición, ningún concepto de destino, si la mayoría de las cosas ocurriesen por azar, porque sí, por casualidad, ¿acaso sucederían de manera distinta de cómo suceden? ¿A qué responde, entonces,

³³ BEARD, M. y CRAWFORD, M., *Op. Cit.*, p. 80.

recurrir al destino, cuando, sin él, el fundamento de todas las cosas puede atribuirse a la naturaleza o bien al azar?”.

Cicerón, *De fato*, 28.

“Y tampoco nos perturbará el denominado “razonamiento ocioso”; caso de obedecerlo, no haríamos en la vida absolutamente nada. Y es que argumentan así: “si tu destino es el de reponerte de esa enfermedad, te repondrás, recurras al médico o no; del mismo modo, si tu destino es el de no reponerte de esa enfermedad, no te repondrás, recurras al médico o no; y tanto lo uno como lo otro es tu destino, luego de nada sirve recurrir al médico”. Correctamente se califica este tipo de razonamiento de ocioso e inactivo, pues mediante el mismo razonamiento se elimina de la vida cualquier actuación”.

Cicerón, además de negar el azar, consideraba la existencia de la libertad personal como una especie de necesidad, insoslayable para que la moral pudiera disponer así de su único fundamento posible: la responsabilidad del individuo respecto a sus propias actuaciones.

Cicerón, *De fato*, 37.

“Por tanto, es al razonar un suceso cuando se descubre cuál es su causa”.

Recapitulando. No es, pues, casualidad, que el intenso debate teórico que se desprende del estudio y análisis de sus obras, manifestación del sentir de una época, acontezca en un contexto de quiebra política y renovación ideológica. La crítica a la adivinación en Roma refleja, fielmente, la crisis final de un sistema y, asimismo, el inicio de una nueva sensibilidad, sobre la que el cristianismo había de arraigar con fuerza no mucho después.

La evolución de los tiempos y la modificación de las conciencias crearon para la adivinación una situación compleja e inestable, perdiendo bajo el Imperio su popularidad y trascendencia. Los más célebres oráculos vieron decrecer su clientela, mientras que métodos como la astrología y la magia vieron aumentar su prestigio³⁴.

³⁴ BLOCH, R., *Op. Cit.*, p. 150.

4. BIBLIOGRAFÍA.

- ATTRIDGE, H. W. (1978): "The philosophical critique of religion under the early empire", *ANRW II*, 16, 1, Berlín: pp. 45-78.
- BAYET, J. (1969): *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Payot, París.
- BEARD, M. y CRAWFORD, M. (1985): *Rome in the late Republic: problems and interpretations*, Duckworth, London.
- BEARD, M., NORTH J., PRICE, S. (2000): *Religions of Rome. Vol. 1, History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BEARD, M., North J., PRICE, S. (2001): *Religions of Rome. Vol. 2, Sourcebook*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BLOCH, R. (1985): *La adivinación en la Antigüedad*, F.C.E., México.
- CAILLOIS, R. (1984): *El hombre y lo sagrado*, F.C.E., México.
- CAQUOT, A. y LEIBOVICI, M. (1968): *La divination*, P.U.F., París.
- CICERÓN, M. T. (1999): *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar, Madrid, Gredos.
- CICERÓN, M. T. (1999): *Sobre la naturaleza de los dioses*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar, Madrid, Gredos.
- DRACHMANN, A. B. (1977): *Atheism in pagan antiquity*, Ares, Chicago.
- FERNÁNDEZ, E. (2001): "Razón y religión en la encrucijada: Pensar lo sagrado", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 6, pp. 221-246.
- HAACK, M. L. (2003): *Les haruspices dans le monde romain*, Ausonius, Pessac.
- NAVA CONTRERAS, M. (1998): "La argumentación en torno al problema del destino en el *De Fato* de Cicerón", *Florentia Iliberritana*, 9, pp. 263-282.
- MACMULLEN, R. (1981): *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, London.
- MOATTI, C. (1997): *La raison de Rome: naissance de l'esprit critique à la fin de la République (IIe-1e siècle avant Jésus-Christ)*, Éditions du Seuil, París.
- OTÓN SOBRINO, E. (1997): "Superstición y religión verdadera en Lucrecio", *Cuadernos de Filología Clásica, Estudios latinos*, 12, pp. 29-38.
- PANIKKAR, R. (1996): "Religión, filosofía y cultura", *Ilu. Revista de Ciencias de la Religión*, 1, 125-148.

- PLÁCIDO, D. (2005): “La racionalité historique du scepticism sophistique”, *Dialogues d’histoire ancienne, supplément 1*, Press Universitaires de Franche-Comté, Paris: 23-33.
- PIGANIOL, A. (Coord.) (1996): *La Divination dans le monde etrusco-italique. Les écrivains du deuxième siècle et l’etrusca disciplina*, vol. VIII, Caesarodunum, 65.
- ROMÁN ALCALÁ, R. (1996): “El cambio del paradigma religioso: Lucrecio y la crítica a la religión como instrumento de poder”, *Endoxa*, 7, pp.115-133.
- VERNANT, J.-P. (1948): “La divination. Contexte et sens psychologique des rites et des doctrines”, *Journal de Psychologie*, VI, pp. 299-325.
- VERNANT, J. P. (1974): *Divination et rationalité*, Éditions du Seuil, Paris.

Resumen

El presente trabajo centra su atención en el cuestionamiento de determinadas prácticas religiosas por parte de las elites romanas, quienes, imbuidas en un nuevo complejo cultural de procedencia extranjera, formularán desde una perspectiva racional una nueva manera de vislumbrar la realidad.

Palabras clave: Adivinación; Religión romana; Pensamiento racionalista; Cicerón; Roma.

Abstract

The present work centres its attention on the criticism of certain religious practices by Roman elites, who, imbued with a new cultural complex of foreign origin, will formulate from a rational perspective a new way of glimpsing the reality.

Key words: Divination; Roman religion; Rationalist thought; Cicero; Rome.