

Cicerón

Sobre la naturaleza de los dioses

Prólogo de Luis Unceta Gómez
Traducción de Ángel Escobar



GEDOS

*Sobre la naturaleza
de los dioses*

CICERÓN

Sobre la naturaleza de los dioses

PRÓLOGO DE
LUIS UNCETA GÓMEZ

TRADUCCIÓN DE
ÁNGEL ESCOBAR

GEDOS

Volumen original: Biblioteca Clásica Gredos, 269
Asesor de la colección: Luis Unceta Gómez.

© del prólogo: Luis Unceta Gómez, 2022.

© de la traducción y las notas: Ángel Escobar.

Esta traducción ha sido revisada para la presente edición.

© de esta edición: RBA Libros y Publicaciones, S.L.U., 2022.

Avda. Diagonal, 189 – 08018 Barcelona

www.rbalibros.com

Primera edición en esta colección: mayo de 2022.

RBA · GREDOS

REF.: GEBO620

ISBN: 978-84-249-4103-1

EL TALLER DEL LLIBRE · REALIZACIÓN DE LA VERSIÓN DIGITAL

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, que será sometida a las sanciones establecidas por la ley. Pueden dirigirse a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesitan fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04).

Todos los derechos reservados.

CONTENIDO

PRÓLOGO

por LUIS UNCETA GÓMEZ, 7

SOBRE LA NATURALEZA DE LOS DIOSES, 27

PRÓLOGO

por

LUIS UNCETA GÓMEZ

Que hoy en día un expresidente del gobierno, pongamos por caso, tras una larga y exitosa carrera política, publicara, en lugar de unas memorias, un ensayo sobre teología nos resultaría altamente sorprendente, cuando no pretencioso. Esto es, precisamente, lo que hizo Cicerón con este tratado acerca de la naturaleza de los dioses y otros similares en el periodo final de su vida. Sin embargo, junto al talante intelectual y la insaciable curiosidad de su autor, el papel y las funciones de la religión en la antigua Roma (y, en concreto, en la vida política republicana) justifican plenamente, como veremos, esta posibilidad.

Cicerón ofrece en este texto una completa síntesis de las principales ideas de la filosofía helenística en torno al problema de la divinidad y otras cuestiones relacionadas, como el origen del mundo o la intervención de los dioses en los asuntos humanos, y nos permite con ello confrontar esas ideas con los modos y esquemas de pensamiento romanos. Pero, además, incluye en él informaciones muy valiosas para conocer la religión romana de su época (divinidades, rituales), algo que puede constatarse al consultar cualquier manual sobre esta cuestión, en los que esta obra desempeña un papel fundamental.

Con su ingente obra, Cicerón es, sin duda, uno de los literatos más prolíficos y de mayor alcance de toda la antigüedad romana. Además de su labor como político, orador y abogado, desarrolló una erudición excepcional; no en vano, su biblioteca

despertaba la admiración y la envidia de sus contemporáneos más instruidos. Fue autor de una amplísima obra, con representación de distintos temas y géneros (discursos jurídicos y políticos, tratados de retórica o de filosofía, cartas), y fijó con ella, además, el modelo lingüístico que hoy conocemos como «latín clásico», una unificación normativa que marcó el alejamiento definitivo entre la norma culta escrita y la oralidad de la lengua latina.

A lo largo de su vida, Cicerón estuvo involucrado en hechos políticos de la máxima relevancia y sus escritos se entretejen con esos acontecimientos. Con todo, el detalle de ese recorrido vital y literario escapa a los objetivos y las posibilidades de esta introducción, por lo que, tras una somera presentación de sus principales obras e hitos vitales, se ofrecerá aquí una introducción a la filosofía ciceroniana y su relación con la religión, una clave de lectura de *Sobre la naturaleza de los dioses* (*De natura deorum*), sus objetivos, estructura y contenidos, y, finalmente, una valoración de su trascendencia posterior.

CICERÓN: VIDA Y OBRA

Marco Tulio Cicerón nació en Arpino, una pequeña localidad del Lacio a medio camino entre Roma y Nápoles, el 3 de enero del año 106 a. n. e., en el seno de una familia acomodada del orden ecuestre (*ordo equester*), grupo social que, en esa época, había acumulado amplios derechos e influencia. Desde joven, Cicerón mostró un precoz interés por la filosofía y, habiéndose trasladado a Roma, recibió instrucción de eminentes filósofos, como el epicúreo Fedro, el estoico Diodoto y el académico Filón. La filosofía estaría desde entonces siempre presente en la actividad de Cicerón, quien cultivó a lo largo de toda su vida la amistad con conocidos filósofos.

Con una amplia formación filosófica y oratoria, se embarcó en una fulgurante carrera judicial, que compaginó desde el

principio con una intensa actividad literaria. De esos años de formación datan su primer tratado sobre retórica, *Sobre la invención retórica* (*De inventione*, hacia 86 a. n. e.), y una traducción en verso de los *Fenómenos* de Arato de Solos, poema astronómico helenístico con cierta presencia en *Sobre la naturaleza de los dioses*.

Habiendo adquirido ya cierto renombre como abogado, en el año 79 a. n. e. decidió emprender un viaje por el mundo helenístico para profundizar en su formación, que duró dos años y lo llevó por diferentes destinos. Allí pudo completar su formación filosófica y, en los años siguientes, desarrolló también una intensa actividad política: fue cuestor en Sicilia en el año 75 —época de la que datan las *Verrinas* (*In Verrem*), sus discursos contra Gayo Verres, despótico político siciliano, por sus abusos de poder en la isla—, para convertirse después en edil (año 69) y en pretor (año 67). Finalmente, como resultado del grandísimo éxito cosechado por las *Verrinas*, en el año 63 a. n. e. fue elegido cónsul, la máxima categoría en la carrera política romana —conocida en latín como *cursus honorum*, la ‘carrera de los honores’—, un cargo que podemos equiparar, salvando numerosas distancias, a la presidencia del gobierno.

De este modo, Cicerón se convertía en un *homo novus*, expresión latina que se refiere al primer miembro de una familia que ingresa en el Senado o, especialmente, que se convierte en cónsul. El consulado era la más alta magistratura republicana, pues se encargaba de la dirección del Estado y de las decisiones militares; era una carga anual, electivo y colegiado (es decir, cada año se elegían dos cónsules), y, dada su importancia, la indicación de los cónsules del año servía como método de datación.

El del consulado de Cicerón fue ciertamente un año convulso, puesto que hubo de reprimir la célebre conspiración de Catilina, el más famoso golpe de Estado de la Antigüedad. Fue una situación excepcional, de la que Salustio ofrece un detallado relato (*De Catilinae coniuratione*, compuesto entre 43 y 40 a. n. e.), y que acabó con la muerte, sin juicio previo, de algunos de los

conjurados, gracias a la promulgación de un *senatus consultum ultimum* ('decreto último del Senado'), medida muy similar al «estado de excepción» de las modernas sociedades democráticas. Este hecho dio a Cicerón la oportunidad de pronunciar sus célebres *Catilinarias* (*In Catilinam*), cuyo comienzo, que sigue teniendo cierta resonancia en el discurso político contemporáneo, seguro que recuerdan quienes hayan estudiado latín en los antiguos programas de bachillerato.

A continuación, Cicerón decidió retirarse de un panorama político convulso y, en el año 60 a. n. e., expresó sus diferencias con la alianza que habían constituido César, Pompeyo y Craso, conocida como «primer triunvirato», lo que, en lo sucesivo, marcó una difícil relación con el primero. Por otra parte, sus decisiones como cónsul le pasaron factura: en el año 58 a. n. e., su adversario Clodio, usando como pretexto las medidas tomadas contra los seguidores de Catilina —ciudadanos romanos, a fin de cuentas, a quienes se hurtó el derecho a un juicio justo antes de su ajusticiamiento—, consiguió que el Senado decretara la confiscación de las propiedades de Cicerón, la destrucción de su casa del Palatino y su exilio en Dirraquio (actual Durrës, en Albania). Tras varios intentos fallidos, Cicerón consiguió finalmente regresar a Roma y retomó su actividad judicial. Aunque el clima de enfrentamiento político resultaba ya opresivo y desembocó en distintos altercados políticos (en uno de los cuales falleció Clodio, su acérrimo enemigo), Cicerón pudo dedicarse también al estudio y, entre los años 55 y 52 a. n. e., compuso obras de tanta relevancia como *Sobre el orador* (*De oratore*), en la que describe el ideal del orador como jefe del Estado, y los tratados de filosofía política *Sobre la república* (*De republica*) y *Las leyes* (*De legibus*), claramente inspirados en las obras homónimas de Platón.

En el año 51 a. n. e., Cicerón asumió el proconsulado de Cilicia, provincia ubicada en la costa meridional de la península de Anatolia. A su vuelta a Roma, se encontró con la grave situación que enfrentaba a Julio César con los conservadores, liderados

por Cneo Pompeyo, y que desembocaría poco después en una guerra civil. Cuando César cruzó el Rubicón, el 10 de enero del año 49 a. n. e., Cicerón, como muchos otros senadores, abandonó Roma y se alojó en una de sus villas en el campo. César intentó buscar su colaboración y llegó a visitarlo para pedirle que regresara a Roma como mediador en el conflicto, pero Cicerón rechazó el ofrecimiento. Con todo, después de la batalla de Farsalia (agosto de 48 a. n. e.), en la que Pompeyo resultó vencido, Cicerón volvió a Roma y trató de reconciliarse con César, que había sido nombrado dictador, pero siempre mantuvo con él una relación complicada. Durante ese tiempo, distanciado otra vez de la vorágine política en su finca de Tusculum (en los montes Albanos, región del Lacio), tuvo tiempo de nuevo para dedicarse al estudio y escribió, entre otras obras, *Bruto* (*Brutus*), una historia de la oratoria romana, y *El orador* (*Orator*), sobre el mejor estilo oratorio, ambas del año 46 a. n. e.

El 15 de marzo (las celebérrimas *idus*) del año 44 a. n. e., tuvo lugar el asesinato de Julio César a manos de los autodenominados «libertadores». Cicerón no tomó parte en el magnicidio, que sepamos, pero después trató de apaciguar la gran crisis que se desencadenó, intercediendo por los sublevados. Con todo, la situación quedó lejos de calmarse y Cicerón se enfrentó con Marco Antonio por sus pretensiones tiránicas, contra quien escribió sus famosas y virulentas *Filípicas* (*Philippicae*, 44 a. n. e.), inspirado por el modelo del orador griego Demóstenes, con el objeto de renovar el enorme éxito conseguido con las *Verrinas*. Pese a los intentos de granjearse el apoyo de Octavio, el futuro Augusto, este ataque constituyó el fin de Cicerón. Como cónsul, Marco Antonio (quien había constituido con Octavio y Marco Emilio Lépido el conocido como segundo triunvirato) consiguió que el orador fuera proscrito como enemigo del Estado y ordenó su asesinato, que se produjo el 7 de diciembre de 43 a. n. e. Su cabeza y sus manos fueron expuestas en los *rostra* del Foro, el púlpito desde el que los magistrados y oradores pronunciaban sus discursos, como muda advertencia de los peli-

gros de enfrentarse al poder. Los valores tradicionales de la República quedaron así tocados de muerte y, unos años después, en enero del 27 a. n. e., tras la batalla de Accio, Augusto dio comienzo al régimen imperial.

EL CULTIVO DE LA FILOSOFÍA

Los últimos años de la vida de Cicerón, además de en la dimensión pública, fueron difíciles también en lo personal. Tras divorciarse de su esposa Terencia, a mediados de febrero del año 45 a. n. e. fallece su hija Tulia, con quien mantenía una estrecha relación y cuya pérdida lo sumió en un profundo dolor que le llevó a componer una *Consolación* (*Consolatio*), hoy perdida. La muerte de su hija desencadenó igualmente la disolución de su matrimonio con Publilia, con quien se había casado poco antes. Así, en este tiempo, la filosofía, una vieja conocida a la que frecuentó a lo largo de toda su vida, se convierte para Cicerón en un refugio y un remedio para el dolor.

Entre los años 46 y 44 a. n. e., Cicerón compuso una enorme cantidad de obras: *Hortensio* (*Hortensius*), una exhortación a la filosofía de la que solo conservamos fragmentos; las *Cuestiones académicas* (*Academica*), sobre la teoría del conocimiento, con dos versiones, de cada una de las cuales ha sobrevivido un único libro; *Del supremo bien y del supremo mal* (*De finibus bonorum et malorum*) y las *Disputaciones tusculanas* (*Tusculanae disputationes*), dos diálogos filosóficos sobre ética; *Sobre la naturaleza de los dioses*, que aquí nos ocupa; *Sobre la adivinación* (*De divinatione*), dedicada a la teología y la adivinación; los tratados sobre la vejez, la gloria y la amistad (*De senectute*, *De gloria*, perdido, y *De amicitia*); *Sobre el destino* (*De fato*), conservado fragmentariamente y también sobre cuestiones teológicas; y *Los deberes* (*De officiis*), sobre los principios morales y la conducta social.

Con toda esta producción, Cicerón aspiraba a proporcionar a sus contemporáneos un corpus filosófico escrito en latín que

permitiera difundir las ideas de los grandes filósofos griegos y ofrecer una imagen general de las principales escuelas y corrientes de su época. Una magna empresa para la cual no contaba casi con ningún precedente y con la que pretendió acabar con las connotaciones negativas que la filosofía tenía en Roma. La especulación filosófica era una actividad que casaba mal con el pragmatismo y el carácter tradicional romano, y, cuando empezó a difundirse en Roma, en el siglo II a. n. e., aunque encontró partidarios, como los integrantes del Círculo de Escipión (animado por Escipión Emiliano, el destructor de Cartago), se topó con la oposición de las voces oficiales del nacionalismo romano, como la de Catón el Viejo, que recelaban de todo lo que viniera de Grecia, la potencia cultural del momento, pero también con las típicas resistencias populares, defensoras de la tradición cultural autóctona. Así lo demuestra Plauto, comediógrafo latino de esa misma época en cuya obra (véase, por ejemplo, *Rudens* 968) la palabra *philosophus* se emplea en el sentido despectivo de ‘mentiroso’. Este rechazo llevó incluso a la expulsión de Roma de algunos filósofos en varias ocasiones.

Sin embargo, Cicerón, especialmente tras el periodo turbulento por el que estaba atravesando la República en los últimos años, confiaba en la filosofía como modelo de conducta cierto para el hombre de Estado aristocrático. Y, supeditado a este objetivo, el pensamiento de Cicerón incluye las principales ideas de las escuelas filosóficas helenísticas más difundidas, si bien quizá no suficientemente conocidas.

Las tres corrientes de mayor penetración en la península itálica eran el epicureísmo, el estoicismo y el academicismo. La primera de ellas recibe su nombre de su fundador, el filósofo griego Epicuro de Samos (siglos IV-III a. n. e.) y uno de sus rasgos más característicos es su materialismo. La física epicúrea se basa en el atomismo, es decir, el hecho de que toda la realidad (incluidos los dioses) está formada por átomos. Se trata de un sistema muy ajeno al pensamiento romano tradicional, lo que explica la menor presencia de estas ideas en *Sobre la naturaleza*

de los dioses, muchas de cuyas páginas se dedican a su refutación. En Roma, el epicureísmo tuvo una representación de excepción en el poema didáctico *Sobre la naturaleza de las cosas* (*De rerum natura*), de Tito Lucrecio Caro (siglo I a. n. e.), que Cicerón conoció bien (si es que no editó, cuestión muy debatida). Junto con los escritos de este último, *Sobre la naturaleza de las cosas* constituye nuestra principal fuente de conocimiento de las líneas maestras de esta escuela. Con todo, Cicerón se muestra reacio al materialismo del epicureísmo, que, en su búsqueda de la ataraxia, rechazaba además el compromiso político, y se mostró más afín al pensamiento estoico, aunque con matices.

Por su parte, el estoicismo, escuela fundada por Zenón de Citio en la Atenas del siglo III a. n. e., deriva su nombre de la «esto», en concreto de la *stoa poikile*, el ‘pórtico pintado’, una columnata, situada en el lado este del ágora ateniense, que era sede de esta escuela. El estoicismo experimentó notorias evoluciones a lo largo del tiempo y su popularidad en Roma se debe fundamentalmente al ya mencionado Círculo de los Escipiones y, en concreto, a las figuras de Panecio de Rodas y Posidonio de Apamea (a través de este fue como Cicerón obtuvo un amplio conocimiento de esta escuela). El estoicismo, y sobre todo su visión del *fatum*, el ‘destino’ o predestinación, tuvo una especial acogida en Roma, pues encajaba con su religión tradicional y sus sistemas adivinatorios, en oposición a la arbitrariedad que el atomismo epicúreo atribuía al funcionamiento del mundo, y alcanzó algunas de sus expresiones más bellas en las obras de Lucio Anneo Séneca y el emperador Marco Aurelio (quien, con todo, escribió sus *Meditaciones* en griego).

Finalmente, el academicismo se declaraba heredero de la Academia de Platón y, pese a sus evoluciones y los distintos presupuestos que fue desarrollando a lo largo del tiempo, planteaba un cuestionamiento socrático de la verdad y de las otras doctrinas. Respecto a dicha actitud, en realidad, esta escuela resulta más deudora del escepticismo y, en consonancia con este último, presenta una visión agnóstica de la divinidad, la

providencia, el destino o la adivinación. Una visión con la que Cicerón simpatiza y que, de hecho, como se verá más adelante, provocó que ciertos autores cristianos, que admiraban el pensamiento ciceroniano por otros aspectos, vieran en él un precedente antipagano. *Sobre la naturaleza de los dioses* presenta las ideas de estas tres escuelas (y sus profundas discrepancias) sobre el concepto de divinidad y sus implicaciones.

Con sus obras, especialmente las tardías, presentadas al comienzo de esta sección, Cicerón no pretendía crear un sistema filosófico propio, diferente de los anteriores, sino situarse, voluntariamente, en el papel del compilador o divulgador de las distintas corrientes filosóficas helenísticas en Roma, que probablemente no se conocerían bien de otra forma, a pesar del hecho cierto de que sus lectores potenciales se desenvolverían correctamente con la lengua griega.

Esta actitud suscitó, durante el siglo XIX y principios del XX, siguiendo la valoración de Theodor Mommsen (1817-1903), una visión crítica que no solo cuestionaba la originalidad de Cicerón, sino que llegaba a acusarlo de no entender correctamente aquello de lo que estaba hablando. Como en el caso de otras obras latinas —la comedia plautina es un ejemplo claro—, la filosofía ciceroniana se vio lastrada por prejuicios de inferioridad con respecto a sus modelos griegos y solo interesó como vía de acceso a esas fuentes, perdidas en su mayoría.

Estas valoraciones, con todo, fueron puestas en entredicho en lo sucesivo y, en la actualidad, no solo se aprecia el conocimiento de las fuentes, la capacidad de sistematización y la profundidad del pensamiento de Cicerón, sino que se tienen en cuenta también la función práctica que este autor atribuía a la filosofía como guía para conducirse en la vida, especialmente en la vida política, y su convencimiento de los beneficios que esta podía aportar a sus contemporáneos. Así lo expresa el propio Cicerón:

Por lo demás, si alguien se pregunta qué motivo nos impulsó a poner por escrito estas cosas tan tardíamente, no hay nada que

podamos revelar con tanta facilidad. Resulta que, como languidecíamos a consecuencia de la ociosidad y era tal la situación del Estado que su gobierno había de estar, necesariamente, bajo el designio y cuidado de una sola persona, di en pensar, por primera vez, que a nuestros hombres se les había de explicar filosofía, en beneficio del propio Estado, estimando que era de gran interés para honra y alabanza de nuestra ciudad que unos asuntos tan serios e ilustres tuvieran su lugar también en la literatura latina. (*Sobre la naturaleza de los dioses*, I 4)

Pero las aportaciones de Cicerón en el terreno filosófico no acaban aquí. Por una parte, el latín, una lengua de campesinos según una conocida formulación filológica, mostraba, frente a la lengua griega, ciertas limitaciones para la especulación filosófica, que Cicerón consiguió paliar mediante la creación de neologismos, el enriquecimiento de las acepciones de algunas palabras o la fijación de algunas paráfrasis. Además, a través de sus obras, Cicerón adaptó a la lengua y la mentalidad romanas el modelo de diálogo filosófico desarrollado por Platón y Aristóteles, que permitía el desarrollo del pensamiento crítico y la presentación de opiniones discrepantes sobre un mismo tema. A través de esta adaptación al latín, otorgó a esta tradición discursiva una enorme proyección en la cultura occidental, pues el diálogo ciceroniano —que en realidad se articula como una sucesión de monólogos salpicados de algunos apóstrofes— fue utilizado como estructura básica en buena parte de la literatura filosófica posterior. Baste mencionar, entre los numerosos ejemplos que se podrían traer a colación, el diálogo *De los nombres de Cristo* (1585), de fray Luis de León, una de las cimas del Renacimiento español.

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

Como ya he adelantado, *Sobre la naturaleza de los dioses* es un tratado teológico sobre el concepto de divinidad y su papel en el

mundo. Un tema, de acuerdo con Cicerón, de tal complejidad que «no hay ningún asunto sobre el que exista tal desacuerdo» (I 4). Junto con los tratados *Sobre la adivinación* y *Sobre el destino*, conforma la tríada teológica ciceroniana, concebida por el autor como una unidad que debe ser leída conjuntamente para entender su pensamiento en toda su amplitud.

Sobre la naturaleza de los dioses, que ocupa el primer lugar en esa trilogía, fue compuesto entre agosto y noviembre del año 45 a. n. e., posiblemente sobre modelos griegos como los tratados *Sobre los dioses* (*Perì theôn*) que compusieron Protágoras de Abdera y Posidonio. Sin embargo, distintas referencias en el diálogo permiten suponer que nuestro autor ubicó temporalmente el diálogo en el año 76 a. n. e., una referencia temporal alejada del momento en que lo escribió; de este modo pudo ahorrarse algunos problemas, puesto que todos los participantes en el debate son personajes reales y representan a las tres escuelas filosóficas a las que se ha pasado revista en la sección anterior. Estos son, por orden de intervención, el epicúreo Gayo Veleyo, el académico y pontífice Gayo Aurelio Cota y el estoico Quinto Lucilio Balbo. El propio Cicerón asiste también como testigo imparcial y mudo, aunque finalmente intervenga para tomar partido por los planteamientos estoicos.

La obra parte de la constatación de las discrepancias de los hombres sabios en materia religiosa, así como de la profunda importancia de la religión en la vida de las personas: «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» (I 1). Los romanos entienden la «religión» (en latín *religio*) como una comunidad con los dioses y como un sistema de obligaciones inducido por esa comunidad, y no como un lazo sentimental, directo y personal del individuo con una divinidad. La relación con la divinidad se realiza mediante un conjunto de reglas formales y objetivas, legadas por la tradición. Es así como se entra en contacto con los dioses y se mantiene una correcta relación con ellos, que es, precisa-

mente, lo que distingue «religión» de «superstición». Así lo expresa este tratado:

Pues quienes durante días enteros hacían preces e inmolaciones para que sus hijos sobrevivieran fueron llamados «supersticiosos», una denominación que se extendió después mucho más. Por otra parte, a quienes volvían a tratar con diligencia y —por así decirlo— «releían» todo lo referente al culto a los dioses se les llamó «religiosos», de «releer» [*relegere*] [...]. Así es como, en el caso de «supersticioso» y de «religioso», se llegó a la denominación de un vicio, por un lado, y a la de un elogio, por otro. (*Sobre la naturaleza de los dioses*, III 72).

De hecho, pese a su objetivo principal, el concepto de «religión» es central en este diálogo, de modo que, para entenderlo correctamente y en toda su profundidad, es preciso atender brevemente a los rasgos principales de la religión romana, que difiere de las religiones que conocemos mayoritariamente en Occidente.

Un primer rasgo obvio es el politeísmo, que impone unas estructuras mentales y una concepción de la realidad diferentes a las del monoteísmo, y que contempla incluso la incorporación a este sistema de divinidades adoradas por otros pueblos. Además, se trata de una religión sin libros revelados, sin dogmas y sin ortodoxia. Su exigencia central consiste en la ejecución correcta de los ritos prescritos por la tradición, esto es, la «ortopraxia», que la convierte en un sistema de pensamiento altamente conservador. Esa falta de dogma relega en buena medida las actitudes subjetivas y personales hacia la experiencia religiosa y las ideas individuales acerca de los dioses; es decir, es una religión que disocia la práctica religiosa de la creencia. Y es en este vacío en el que cabe la especulación filosófica del estoicismo y el epicureísmo.

Así, la única imposición al individuo era su participación en los ritos de los grupos de los que formaba parte (de los más limitados, como la familia, al más amplio, la sociedad cívica, pasando por todo tipo de asociaciones, como las profesionales o las

demarcaciones territoriales). Para un romano sería un absoluto contrasentido una afirmación, frecuente en la actualidad, del tipo «soy católico, pero no practicante»; no obstante, al mismo tiempo, era perfectamente factible, y probablemente habitual, que un agnóstico participara activamente en los rituales religiosos del Estado. Por todo ello, la religión desarrolla un importante papel de cohesión social que Cicerón identificó bien: «no sé si, al suprimirse la piedad hacia los dioses, no se elimina también la lealtad, la cohesión entre el género humano y una virtud de suma excelencia: la justicia» (I 3).

Este vínculo con el aspecto comunitario del individuo, que concierne al individuo solo en cuanto miembro de una comunidad, implica, por tanto, una necesaria dimensión política en todo el hecho religioso. Y, de hecho, el desarrollo de la religión estaba controlado por el aparato político del Estado. La autoridad religiosa estaba atomizada en distintos colegios sacerdotales, entre los que, en época republicana, destacan los siguientes: los pontífices, con el pontífice máximo a la cabeza, que asistían a los magistrados en materia religiosa; los augures, colegio al que perteneció Cicerón, encargados de la adivinación; los *quindecimviri sacris faciundis*, quince sacerdotes encargados del ritual y custodios de los libros sibilinos; los flamines, un sacerdocio antiguo, como demuestra su relación etimológica con *brahmán*, consagrados al culto de los integrantes de la tríada arcaica: Júpiter, Marte y Quirino (respectivamente el *flamen Dialis*, el *flamen Martialis* y el *flamen Quirinalis*); o las vestales, el único cuerpo sacerdotal compuesto por mujeres, que tenían que renunciar a la maternidad (la cual, en la mentalidad romana, definía la esencia de la femineidad) para el ejercicio de ese cargo.

Pero, aunque todos estos colegios tenían delegadas distintas funciones y decisiones religiosas, la máxima autoridad la detenía siempre el Senado. De hecho, las magistraturas tenían bien definidas algunas atribuciones religiosas (como la toma de los auspicios por parte de los cónsules) y era normal que la clase dirigente alternara o incluso simultaneara cargos políticos y re-

ligiosos, que estaban, a todos los efectos, entrelazados en el *cur-sus honorum*.

En el momento convulso y de profunda transformación política y social como el que vive Cicerón, no es de extrañar que, dada la íntima relación de la religión con los entresijos de la vida política, algunos investigadores, siguiendo la opinión expresada ya por algunos autores antiguos, hayan establecido un paralelismo entre el declive de los asuntos políticos y cierta crisis de valores que hizo declinar la religión romana tradicional; una situación que solo pudo reconducir el advenimiento del régimen imperial. Sin embargo, otras voces ofrecen una visión más matizada y cuestionan esta idea de deterioro, aunque sea innegable la contaminación de la práctica religiosa con intereses políticos espurios. Como ilustración de esto último, puede recordarse el enfrentamiento entre Cicerón y Clodio, y cómo el segundo, aprovechando el exilio de Cicerón, construyó un templo en el terreno que antes ocupaba su casa en el Palatino, con la mera intención de impedir su reconstrucción. Fuese como fuese, de lo que no cabe duda es de que es en las postrimerías de la República cuando surge una reflexión teórica sobre el concepto de religión, algo que, según Jörg Rüpke, tuvo unas importantes consecuencias y alteró la actividad y la autoridad tradicionales. Y Cicerón fue una de las principales voces en ese debate.

SOBRE LA NATURALEZA DE LOS DIOS:
ESTRUCTURA Y CONTENIDOS

De natura deorum comienza con una dedicatoria a Marco Junio Bruto, amigo de Cicerón y también autor de obras filosóficas, a la que sigue un prólogo autobiográfico en el que Cicerón explica las motivaciones de su proyecto y defiende el método académico.

El resto de la obra, de la que hemos perdido una parte importante del tercer libro, lo componen cuatro extensas inter-

venciones de los participantes en el debate. En el libro I, Gayo Veleyo expone la teología epicúrea (la composición del mundo, las enseñanzas de Epicuro acerca de los dioses, y el antropomorfismo y la apacibilidad de estos, entre otros temas). A continuación, esta intervención es refutada, extensamente y punto por punto, por Gayo Aurelio Cota, representante de los académicos. En el libro II, le llega el turno a Quinto Lucilio Balbo, quien expone la teología estoica y aborda aspectos como las pruebas de la existencia de los dioses, el origen, forma y cualidades de la divinidad, o las pruebas de que los dioses gobiernan el universo. Estas teorías son, de nuevo, refutadas por Gayo Aurelio Cota en el libro III.

Como se ve, la obra concede el papel central y la autoridad en materia religiosa a Cota, que, además de representante de la Academia, es pontífice. Es decir, Cota encarna la religión oficial romana en su función más alta, que, al margen de las elucubraciones filosóficas, se basa en la autoridad de los antepasados (*auctoritate maiorum*). En su respuesta a Balbo, Cota se expresa del siguiente modo:

[con respecto a la existencia de los dioses] (en lo que todos están de acuerdo, salvo los impíos a lo sumo; lo que es a mí, ni con fuego podría arrancásemme del espíritu), ¿cómo es que tú no me enseñas en absoluto por qué aquello que me ha sido propiamente inculcado *mediante la autoridad de los mayores* es así propiamente? (*Sobre la naturaleza de los dioses*, III 7)

En la mentalidad romana, existe un indudable divorcio entre la religión tradicional y la especulación filosófica. La veracidad de los dioses la aseguran las enseñanzas de los antepasados, la tradición establecida y su dimensión comunitaria, cívica, no la reflexión teológica. Por ello, sorprende el posicionamiento final de Cicerón a favor del estoicismo y en contra de los argumentos de Cota («Cuando se dijo esto, nos separamos, de modo que la intervención de Cota le parecía más veraz a Veleyo, mientras que

a mí me parecía la de Balbo más próxima a lo verosímil», III 95). Este final, entre otros argumentos, ha llevado a defender que a la obra le falta una revisión final.

En consonancia con ello, como puede apreciarse en un rápido repaso, *Sobre la naturaleza de los dioses* incluye reflexiones sobre distintos aspectos, pero también, como ya he adelantado, informaciones valiosísimas sobre la religión romana tradicional: rituales, costumbres, creencias, anécdotas, advocaciones divinas... Es bien conocida, por ejemplo, la digresión sobre el origen y las características de las divinidades romanas (II 60-70), en la que se pasa revista a distintas divinidades y se trata de explicar sus atribuciones mediante un mecanismo de reflexión etimológica. Así, por ejemplo, de la diosa Ceres, patrona de la agricultura y la fecundidad, se dice lo siguiente:

Por otra parte, su madre [de Prosérpina], como encargada de «traer» las cosechas es «Ceres», como «traerás» [*geres*], con la primera letra cambiada; de la misma manera, casualmente, que los griegos, pues ellos también la denominaron Deméter, como si fuera *gê méter* [‘madre tierra’]. (III 67)

Es muy posible que todas estas informaciones encontraran un apoyo en las *Antigüedades de los asuntos humanos y divinos* (*Antiquitates rerum humanarum et divinarum*), de Marco Terencio Varrón, que había sido publicada dos o tres años antes de que Cicerón comenzara a trabajar en su obra. La obra no nos ha llegado, aunque conocemos fragmentos a través de los textos de Agustín de Hipona y sabemos que en ella Varrón aborda una extensa investigación sobre los orígenes de la religión romana.

Así pues, cualquiera que se interese por cuestiones religiosas del mundo antiguo encontrará en estas páginas, a pesar de lo heterogéneo de los temas tratados y la dificultad de algunos pasajes, una valiosísima fuente de información.

REPERCUSIÓN POSTERIOR DE
SOBRE LA NATURALEZA DE LOS DIOS

En los apartados anteriores, me he referido ya en varias ocasiones a la enorme repercusión de la obra de Cicerón y, en concreto, de su obra filosófica, que permitió a la sociedad romana y, por extensión, a Occidente el acceso a la filosofía griega de época helenística.

En concreto, *Sobre la naturaleza de los dioses* es un texto seminal en la tradición filosófica occidental y tuvo un gran impacto posterior. Durante la Antigüedad tardía fue leído y conocido por los padres de la Iglesia y algunos de ellos lo utilizaron como argumento de autoridad para defender el error de la religión de los gentiles, pues las tesis estoicas en favor del monoísmo fueron entendidas como una muestra de las reticencias de Cicerón hacia el politeísmo pagano que podía ser compatible con los planteamientos del cristianismo.

Minucio Félix lo utiliza como modelo para su *Octavio* (*Octavius*, 197), un diálogo entre el autor, un cristiano y un pagano. Del mismo modo, Arnobio en *Contra los gentiles* (*Adversus nationes*, principios del siglo IV) y Lactancio en sus *Instituciones divinas* (*Divinae institutiones*, 311), entre otros apologistas, hacen también un uso extenso de la obra. De hecho, gracias a las citas de ambos autores, se conservan fragmentos del libro III, la respuesta al estoicismo por parte de Cota. Arnobio transmite una anécdota, seguramente inventada, según la cual el Senado habría ordenado la destrucción de las copias de *De natura deorum*, puesto que en él Cicerón demostraba el error del paganismo, destruía la autoridad de los antiguos y confirmaba el cristianismo. Y también Agustín de Hipona entra en diálogo frecuente con *Sobre la naturaleza de los dioses* en su obra *La ciudad de Dios* (*De civitate Dei contra paganos*, escrita entre los años 412 y 426). De este modo, de la mano de los apologistas, surgió un nuevo Cicerón, cuya elocuencia, valorada convencionalmente por cualquier autor cristiano, se convertía en un arma

propagandística infalible a favor del cristianismo y en contra del paganismo.

Este interés por la obra en el periodo patrístico aseguró su supervivencia en época carolingia (de la que proceden los manuscritos más antiguos conservados, tres en total). Posteriormente, el Renacimiento trajo una recuperación de la obra alejada ya de polémicas religiosas. Petrarca incluyó *De natura deorum* entre sus libros favoritos, y Lorenzo Valla imita el diálogo ciceroniano en *Sobre el placer (De voluptate, 1431)*, en el que hace hablar a un epicúreo, un estoico y un cristiano. Se valora a Cicerón en esta época no solo por ofrecer un modelo formal, sino también por constituir la principal vía de conocimiento de la filosofía antigua.

Andando el tiempo, la apropiación cristiana de Cicerón sufrió una inversión total, pues durante la Ilustración fue utilizado precisamente para atacar el pensamiento cristiano. En la Querrela entre los antiguos y los modernos, Cicerón salió muy bien parado: se valoraron su obra, sus cualidades oratorias, su educación, su republicanismo y su capacidad educativa. Y, en concreto, *De natura deorum*, considerado por Voltaire probablemente el mejor libro de la Antigüedad, fue utilizado por autores como Montesquieu como un argumento fuerte en favor de su racionalismo anticlerical. Los autores franceses utilizaron el diálogo ciceroniano como una fuente de inspiración general, pero David Hume le rindió el tributo más explícito en sus *Diálogos sobre la religión natural (Dialogues Concerning Natural Religion, 1779)*, en el que intentó sistematizar su pensamiento sobre religión.

Posteriormente, como ya he comentado, la filosofía de Cicerón cayó en el descrédito, aunque posteriormente haya sido revalorizada. En la actualidad, fuera del ámbito académico, Cicerón interesa fundamentalmente por su dimensión política, por lo que no es posible hablar de recepciones contemporáneas de este tratado. Y, en general, la filosofía ha quedado completamente desligada de la actividad de los dirigentes, por lo que tampoco es posible buscar entre ellos rastros de su influencia.

BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

La bibliografía sobre Cicerón es ingente y, en este apartado, me limitaré a ofrecer unas sucintas indicaciones para quien quiera profundizar en su vida, su producción y la obra que aquí se presenta. Sobre la figura y la obra de Cicerón, resulta muy completo el volumen *The Cambridge Companion to Cicero*, editado por Catherine Steel (Cambridge, Cambridge University Press, 2013), que dedica su segunda parte a su recepción. Quien busque una breve introducción tiene a su disposición en español el muy recomendable *Cicerón*, a cargo de José Miguel Baños (Madrid, Ediciones Clásicas, 2000), con una selección de textos. Entre las muchas biografías de Cicerón, se pueden destacar la conocida *Cicero: The Life and Times of Rome's Greatest Politician*, de Anthony Everitt (Londres, Random House, 2001), traducida al español con el escueto título de *Cicerón* (Barcelona, Edhasa, 2007), o la de Francisco Pina Polo, *Marco Tulio Cicerón* (Barcelona, Ariel, 2005, reeditada en 2016).

Sobre la filosofía en Roma, puede verse la monografía de Jean-Marie André, *La philosophie à Rome* (París, PUF, 1977). Sobre los rasgos principales del estoicismo y su penetración en Roma, es muy recomendable la introducción de Antonio Cascón al *Manual* de Epicteto (Barcelona, RBA, 2021).

Sobre la filosofía de Cicerón, puede verse Paul MacKendrick, *The Philosophical Works of Cicero* (Londres, Duckworth, 1989). Acerca de la consideración de la filosofía de Cicerón a lo largo de todo el XIX y comienzos del XX trata el capítulo de Elisabeth Begemann, «Damaged Go(o)ds. Cicero's Theological Triad in the Wake of German Historicism», en William H. F. Altman (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Cicero* (Leiden/Boston, Brill, 2015, pp. 247-280). Y, entre las reivindicaciones posteriores de la filosofía de Cicerón, puede mencionarse, entre otros trabajos, el de Pierre Boyancé, «Les méthodes de l'histoire littéraire: Cicéron et son œuvre philosophique», *Revue des Études Latines* (1936), 288-309.

La introducción de la traducción de P. G. Walsh (Cicero, *The Nature of the Gods*, Oxford, Clarendon Press, 1997) ha sido de gran ayuda en la redacción de esta presentación, especialmente en el apartado final sobre su repercusión en la posteridad, cuyos datos proceden mayoritariamente de las páginas xxxix-xlv. Quien desee profundizar más en la obra puede consultar el estudio de Bruce F. Harris, *Cicero as an Academic: A study of the De natura deorum* (Auckland, University of Auckland, 1961).

La concepción del latín como una lengua de campesinos en origen se la debemos a Jules Marouzeau, 1925: «Le latin, langue de paysans», en *Mélanges linguistiques offerts à J. Vendryes* (París, Champion, 1925, pp. 251-264). Wilfried Stroh dedica, en *El latín ha muerto, ¡viva el latín!* (Barcelona, Ediciones del subsuelo, 2012), interesantes páginas al lenguaje filosófico de Cicerón (pp. 67-73) y el surgimiento del latín clásico (pp. 127-145), así como a la relación de los autores cristianos con la obra ciceroniana (pp. 147-163).

Al pensamiento teológico ciceroniano dedica José Guillén Cabañero su *Teología de Cicerón* (Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1999), con gran presencia, como no podía ser de otro modo, de *Sobre la naturaleza de los dioses*. Sobre el inesperado desenlace del diálogo, puede verse Joseph G. DeFilippo, «Cicero vs. Cotta in *De natura deorum*», *Ancient Philosophy* 20/1 (2000), pp. 169-187.

En lo que respecta a las cuestiones religiosas, los aspectos cívicos de la religión romana han sido claramente expuestos por John Sheid en obras como *La religion des romains* (París, Armand Colin, 1996). Sobre las estructuras mentales que favorece el politeísmo, resulta muy enriquecedora la lectura de Maurizio Bettini, *Elogio del politeísmo* (Madrid, Alianza, 2016). Mary Beard, John North y Simon Price presentan en *Religions of Rome* (vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 114-140) una visión más matizada sobre el supuesto declive de la religión en la República tardía. Muy recomendable es también la reciente obra de Jörg Rüpke, *Panteón. Una nueva historia de la religión romana* (Madrid, Akal, 2021).

**SOBRE LA NATURALEZA
DE LOS DIOSES**

