El debate en torno al arte augural en *De divinatione* de Cicerón

María Emilia Cairo[1]

Submetido em Abril/2015
Aceito em Abril/2015

RESUMEN:
En *De divinatione* de Cicerón se presentan dos posturas en torno a la adivinación: Quinto se pronuncia a favor y Marco en contra de su existencia. A pesar de este desacuerdo en los términos generales de la discusión, ambos coinciden en a) la visión acerca de los auspicios y los sacerdotes que los administran en razón de la legitimidad del arte augural, basada en su antigüedad, b) la importancia para la vida cívica y c) el riesgo de desaparición en virtud de la negligencia de los sacerdotes. En este trabajo se analizan estos tres aspectos y se estudia el empleo del término *divinatio* en el diálogo. Entendemos que el distinto valor que los interlocutores dan a esa palabra es lo que permite la coincidencia sobre la disciplina augural y la divergencia acerca de otras modalidades de adivinación.

Palabras clave: Cicerón – *De divinatione* – augures

ABSTRACT:
In Cicero's *De divinatione* two viewpoints about divination are advanced: Quintus declares that he is in favour of its existence, while Marcus declares that he is against. Despite this disagreement about the general terms of the discussion, they both agree on the following questions related to the auspices and those priests in charge of them: a) the legitimacy of augural art, based on its antiquity, b) its importance for civic life and c) the risk of this art disappearing due to the negligence of priests. In this article these three aspects are analysed, as well as the way in which the word *divinatio* is employed in the dialogue. We understand that the fact that Quintus and Marcus agree on the importance of augural arts, on the one hand, while they still disagree on other forms of divination, on the other hand, is due to their different interpretation of the term *divinatio*.

Keywords: Cicero – *De divinatione* – augurs

[1] Profesora, Licenciada y Doctora en Letras egresada de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Jefe de Trabajos Prácticos del Área Latín de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Becaria postdoctoral del Conicet.

El diálogo *De divinatione* de Cicerón, publicado a mediados de los años 40 a. C., constituye un testimonio de las inquietudes intelectuales de la élite romana de fines de la república. La discusión acerca de la adivinación, la reflexión sobre su lugar en la vida cívica y la referencia a nociones de distintas escuelas filosóficas griegas se contaban entre los intereses de la aristocracia en ese contexto específico caracterizado por la expansión política de Roma, el crecimiento económico y el contacto cultural con el mundo helénico[2].

Uno de los rasgos distintivos del período es la emergencia de la *religio* como un área diferenciada de la cultura romana y como objeto de un discurso, la *theologia*[3]. Participante activo de la escena política, miembro del colegio de augures y estudioso de la filosofía griega[4], Cicerón se erige como una voz central en la conformación del discurso teológico o, como lo denomina M. Beard en un artículo ya clásico en la bibliografía sobre *De divinatione,* del "discurso científico sobre la religión romana"[5].

Este proceso por el cual la *religio* comenzó a percibirse como un campo particular de especulación y discusión encuentra diferentes denominaciones y caracterizaciones en la bibliografía crítica. En el volumen colectivo sobre religión romana editado en 1998, Beard, North y Price designan "diferenciación estructural" al desarrollo de una identidad independiente y singular para las áreas de la cultura romana que hasta fines de la república habían permanecido indiferenciadas. En el campo específico de la religión, este proceso es especialmente claro (Beard, North y Price 1998: 150):

> Religion is the area in which this particular model of change is most helpful. Traditionally religion was deeply embedded in the political institutions of Rome: the political elite were at the same time those who controlled human relations with the gods; the senate, more than any other single institution, was the central locus of 'religious' and 'political' power. In many respects this remained as true at the end of

[2] Schofield 1986: 49, Rüpke 2012: 2, Santangelo 2013: 14.
[3] Momigliano (1984) habla de "theological efforts" para referirse a las reflexiones sobre religión en las obras de Nigidio Fígulo, Varrón y Cicerón.
[4] Schofield 1986: 51: "The position of divination in Roman history and public life fascinated him as a politician and observer of politics. As an augur he enjoyed the advantage of being able to acquire a knowledge of its history, ritual conventions, management and political uses. He had an easy command of the discussions of the subject in Greek philosophy. And last, but by no means least, it was a topic which enabled him to let his powers as a writer and as an orator flow more freely than in most areas of philosophy".
[5] Beard 1986: 45-46: "the theological works in particular are also tentative in the sense that they represent the first attempts at the formation of a scientific discourse on Roman religion. […] Cicero's handling of state religion in his philosophical works does not constitute the argued presentation of an opinion or a view; it constitutes rather the process of formation of a discourse on theology".

> the Republic as it had been two or three centuries earlier. But, at the same time, we can trace -at least over the last Century B.c .— the beginning of a progression towards the isolation of 'religion' as an autonomous area of human activity, with its own rules, its own technical and professional discourse.

Por su parte, J. Rüpke utiliza el término "racionalización" para dar cuente del fenómeno, al que describe de la siguiente manera (Rüpke 2012: 1):

> Rules and principles were abstracted from practice; these were made the object of a specialized discourse, with its own rules of argument, and institutional loci; and, thus codified and elaborated, these then guided future conduct and innovation.

Racionalización supone, pues, reflexión, ordenamiento y clasificación de conceptos: una serie de operaciones que dieron como resultado la elaboración del discurso teológico con el fin de presentar la práctica religiosa como un sistema coherente y consistente[6]. *De divinatione* de Cicerón, con su descripción de distintas modalidades de adivinación, su presentación de distintas posturas filosóficas acerca de ella y su reflexión crítica en torno a los beneficios o perjuicios que reporta, es uno de los textos del período que contribuyen a la transformación de la religión romana en materia diferenciada de discusión[7].

Marco y Quinto: reflexiones acerca del arte augural

La estructura dialógica de *De divinatione* permite la presentación de dos posturas contrarias con respecto al objeto de debate. En el libro I, Quinto argumenta a favor de la existencia de la adivinación sobre la base de los postulados del estoicismo; en el libro II, Marco se dedica a negarla utilizando el método escéptico de los académicos.

A pesar de esta oposición fundamental que organiza el tratado, ambos interlocutores encuentran puntos de coincidencia en lo que se refiere al arte augural romano. Tanto Quinto como Marco afirman la existencia y utilidad de la disciplina y en el libro II se presentan argumentos similares a los del I, aun cuando predomine el tono refutatorio respecto de las restantes modalidades de adivinación.

[6] Rüpke toma como base el concepto de "racionalización" de Max Weber. El término "racional" no supone, como se ocupa de aclarar Santangelo (2013: 6-7), una oposición con respecto a lo "irracional". No implica una decadencia de la adivinación para dar lugar a prácticas más "racionales"; de hecho, la discusión acerca de la divinatio es prueba de la vitalidad de estas prácticas y del interés que suscitaban.
[7] Rüpke 2012: 145-149.

Los tres puntos centrales de acuerdo entre Quinto y Marco acerca del colegio de augures son 1) su carácter legítimo, fundamentado en la antigüedad de los rituales; 2) la importancia de su función para beneficio de la *res publica*; 3) los cambios y alteraciones que sus prácticas han sufrido a lo largo de la historia. A continuación, analizaremos cada uno de estos tres aspectos.

1. Legitimidad del arte augural: Ambos interlocutores coinciden en que la institución del colegio de augures y las ceremonias relativas a la toma de auspicios son legítimas en razón de su antigüedad. De acuerdo con los relatos legendarios, Rómulo había fundado la ciudad *auspicato*; poco más tarde, había designado a tres augures, uno por cada tribu fundacional, número que más tarde Numa elevó a cinco.

Este carácter ancestral del colegio de augures los presentaba como los depositarios de la adivinación típicamente romana, por oposición a la disciplina de los etruscos, a la mántica griega y a toda la gran variedad de sacerdotes no oficiales (*vates, harioli, coniectores*, etc.). Un punto fundamental de diferenciación entre la disciplina romana y las otras mencionadas radica en su carácter confirmatorio, no predictivo: los rituales no se realizaban para conocer el futuro, sino para indagar la aprobación o desaprobación de los dioses con respecto a un hecho presente específico[8]. Asimismo, constituía una decisión del oficiante el aceptar o no un signo y adjudicarle un significado positivo o negativo[9].

La afirmación de que los augures datan de los tiempos de la fundación de Roma se encuentra en el comienzo del diálogo, en I.3: *Principio huius urbis parens Romulus non solum auspicato urbem condidisse, sed ipse etiam optumus augur fuisse traditur* ("primero se cuenta que Rómulo, padre de la ciudad, no sólo fundó la urbe después de haber tomado los auspicios, sino que también él mismo fue un augur excelente")[10]. A continuación se subraya, junto con el carácter ancestral de la práctica, su existencia ininterrumpida a lo largo de la historia: *Deinde auguribus et reliqui reges usi, et exactis regibus nihil publice sine auspiciis nec domi nec militiae gerebatur* (I.3, "desde entonces, los demás reyes también utilizaron los augurios y, expulsada la monarquía, nada se llevaba a cabo públicamente sin auspicios, ni en el hogar ni en el ejército"). Se

[8] Jocelyn 1966: 101, Scheid 1987-1989: 132, Rosenberg 2007: 298.
[9] Scheid 1987-1989: 130, Linder y Scheid 1993: 49.
[10] La descripción de Rómulo como augur aparece también en I.30: Lituus iste vester, quod clarissumum est insigne auguratus, unde vobis est traditus? Nempe eo Romulus regiones direxit tum cum urbem condidit ("Este báculo vuestro que, famosísimo, ha augurado de manera insigne, ¿de dónde os ha sido traído? Naturalmente, con él Rómulo separó las regiones en el momento en que fundó la ciudad").

destaca de este modo la continuidad y estabilidad de la práctica religiosa, pese los cambios sufridos en lo referente a la organización política de la *urbs*.

La presencia de los augurios tanto en la fundación de Roma como a lo largo de su historia es destacada por Marco en el libro II. Al referirse a Rómulo lo describe como *qui urbem auspicato condidit* (II.70, "el que fundó la ciudad después de haber tomado los auspicios") y señala la presencia esencial del rito augural en todo emprendimiento guerrero: *Bellicam rem administrari maiores nostri nisi auspicato noluerunt* (II.76, "nuestros ancestros no quisieron emprender ninguna guerra si no era con los auspicios"). Aun cuando a lo largo de su argumentación Marco se dedique a plantear dudas en torno a las afirmaciones de Quinto, la legitimidad de la institución augural nunca es puesta en tela de juicio.

2. Centralidad del rito augural para el sostenimiento de la república: Ambos interlocutores coinciden en señalar que el colegio de augures juega un papel fundamental en la pervivencia y funcionamiento de las instituciones republicanas. La íntima vinculación entre la autoridad civil y la religiosa asegura la armonía dentro de la vida en comunidad. Quinto lo expresa de la siguiente manera en I.89[11]:

> *Testis est nostra civitas, in qua et reges augures et postea privati eodem sacerdotio praediti rem publicam religionum auctoritate rexerunt*.
>
> Testigo es nuestra ciudad, en la cual no sólo los reyes augures sino también, después de ellos, los particulares, provistos del mismo sacerdocio, gobernaron la república con la autoridad de los rituales religiosos[12].

La utilización de la palabra *auctoritas* para referirse a los augures establece un parangón con el poder del que estaban investidos los funcionarios públicos. Esta coincidencia obedece, según explica Bouché-Leclercq[13], a que los augures no eran sacerdotes en el sentido propio del término, puesto que no se vinculaban con los *sacra*, rituales bajo el control de los *pontifices*. Su papel era más bien político: asistir a los

[11] Pease (1963: 254) explica que aquí se destaca la influencia que los privati –es decir, los miembros del colegio, considerados "ciudadanos privados" (Wardle 2006: 320)– tuvieron sobre la conducción de los asuntos públicos.
[12] Las traducciones latín-español nos pertenecen.
[13] En DAGR, "augures".

magistrados en los comicios y participar junto con los pontífices de la *inauguratio* y *exauguratio* de las magistraturas y de los templos[14].

La vinculación entre la esfera política y la religiosa es uno de los elementos distintivos de la organización romana: por un lado, los magistrados supervisan el culto oficial; por el otro, los especialistas religiosos participan de las ceremonias públicas[15]. Beard, North y Price lo explican del siguiente modo (1998: 29):

> The authority exercised by the priestly colleges can only be understood in relation to the authority of magistrates and senate. In general, the initiative in religious action lay with the magistrates: it was they who consulted the gods by taking the auspices before meetings or battles; it was they who performed the dedication of temples to the gods; it was they who made public vows and held the games or sacrifices needed to fulfil the vows. The priest's role was to dictate or prescribe the prayers and formulae, to offer advice on the procedures or simply to attend.

Ahora bien, esta conexión entre las esferas política y religiosa no consiste solamente en la participación conjunta de augures y magistrados en la realización de los rituales, sino, fundamentalmente, en el hecho de que los sacerdotes del colegio eran miembros de la élite. No existía una casta sacerdotal independiente y separada del orden social, sino que la clase gobernante controlaba también la esfera religiosa[16]. De esta manera, como explica Rüpke (2006: 229-232), la religión actuaba como fuente de legitimación. Mediante el gobierno y control de las instituciones religiosas, el grupo dominante se renovaba constantemente como agente de control, impidiendo que se estableciera toda autoridad independiente de la élite[17]. Al mismo tiempo, la religión contribuía a reafirmar la identidad de los *nobiles* en tanto grupo social (Rosenberg 2007: 292):

> Roman nobiles acted within a dense network of structures and mechanisms guaranteeing, reproducing, and sanctioning both the vertical and horizontal integration of classes, groups, and individuals. Their identity manifested itself in a rich repertoire of rituals and other symbolic forms of (self-) representation, such as triumphs and funeral processions.

Teniendo en cuenta estos elementos, se comprende que el debate acerca de la disciplina augural tenga una peculiaridad con respecto a la discusión sobre otras artes

[14] Véase también Jocelyn 1966: 93-95.
[15] Jocelyn 1966: 92, Beard, North y Price 1998: 18-23, Bendlin 2000: 119. Por ejemplo, los quindecimviri no consultaban los libros sibilinos sin el expreso pedido del senado.
[16] Jocelyn 1966: 93, Horster 2007: 331.
[17] Rüpke 2006: 229: "This divinatory system produced a piecemeal legitimation of the use of power".

adivinatorias. Ambos interlocutores forman parte de la clase dominante y, además, Marco pertenece al colegio de augures, como Quinto se ocupa de señalar en más de una ocasión[18]. Por consiguiente, si bien en el libro II se refuta la autoridad o la credibilidad de otras modalidades de *divinatio*, no sucede lo mismo en el caso de los auspicios, que afecta directamente a los personajes del diálogo. Marco expresa su postura al respecto en II.70:

> Non enim sumus ii nos augures qui avium reliquorumve signorum observatione futura dicamus. Et tamen credo Romulum, qui urbem auspicato condidit, habuisse opinionem esse in providendis rebus augurandi scientiam (errabat enim multis in rebus antiquitas), quam vel usu iam vel doctrina vel vetustate immutatam videmus; retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurium, collegio auctoritas.
>
> Pues no somos esos augures que dicen las cosas futuras con la observación de las aves y los demás signos. Y sin embargo creo que Rómulo, que fundó la ciudad según los auspicios, tenía la opinión de que existía la ciencia del augurio en las cosas que debían preverse (pues la antigüedad erraba en muchos asuntos). La vemos alterada por el uso o por la doctrina o por el paso del tiempo, pero para la opinión del vulgo y para las grandes utilidades de la república se mantienen la costumbre, la religión, la disciplina, el derecho augural y la autoridad del colegio.

De este párrafo pueden derivarse varias conclusiones importantes. En primer lugar, se establece con claridad la diferencia fundamental entre los *auspicia* romanos y los rituales de otros pueblos. El objetivo del rito augural no es predecir el futuro sino obtener el beneplácito de los dioses en referencia a un emprendimiento humano. En este sentido, al referirse a los tiempos de Rómulo, Marco señala que quizás en aquel momento sí se entendía que podía haber cierto valor predictivo en los augurios, pero que esto, en todo caso, se debía a que *errabat in multis rebus antiquitas* y que dicha noción se corrigió con el paso del tiempo.

En segundo lugar, luego de aludir a los cambios y alteraciones sufridas –sobre lo que nos extenderemos en el punto 3–, Marco concluye que, a pesar de ser pasible de críticas, la disciplina se debe mantener *ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae* ("en pos de la opinión del vulgo y para gran beneficio de la república")[19]. Se evidencia así la plena conciencia acerca de la interconexión entre los rituales

[18] Por ejemplo, en I.105: Quid de auguribus loquar? Tuae partes sunt, tuum inquam, auspiciorum patrocinium debet esse ("¿Qué diré acerca de los augures? Es tu parte, digo, debe ser tuya la defensa de los auspicios").

[19] De manera similar se había expresado en II.28: haruspicina, quam ego rei publicae causa communisque religionis colendam censeo ("el arte de los arúspices, al que considero digno de ser cultivado a causa de la república y de la religión común")

adivinatorios y el gobierno de los *nobiles*: controlar el culto oficial es controlar el poder y la defensa de la *religio* se plantea como una obligación civil[20]:

> […] nel de divinatione l'approccio alla religione è subordinato al suo interesse pubblico. La divinazione è trattata come tema di interesse generale e della collettività e per la collettività (Troiani 1984: 951).

Así pues, a pesar de la discrepancia en torno a la utilidad y beneficio de la *divinatio* en general[21], Quinto y Marco comparten la valoración positiva de la disciplina augural. Este acuerdo no se vincula con el saber sobre el porvenir, sino exclusivamente con la función de los auspicios como rituales esenciales de la vida pública.

3. Variaciones históricas de la práctica: Como ya se ha señalado en el ítem anterior, en los dos libros se alude a los cambios que la disciplina augural ha sufrido a lo largo de su historia. Es decir, si bien se elogia y defiende su permanencia en función de los beneficios que aporta al buen funcionamiento de la *res publica*, al mismo tiempo se señalan cambios que, en general, se describen en términos de *neglegentia*.

La retórica de la decadencia se despliega a lo largo del libro I. Quinto, aludiendo explícitamente al rol de Marco como augur, le dirige en forma directa las críticas sobre el funcionamiento del colegio en los párrafos 25-29. Si bien afirma la confiabilidad de los auspicios[22], critica el accionar de los sacerdotes en tanto no atienden a ellos con el escrúpulo necesario. Más adelante, en I.105, explica este declive en la disciplina como fruto de la falta de voluntad de los augures, que no se abocan al estudio profundo de los signos:

> *Sed difficultas laborque discendi disertam neglegentiam reddidit; malunt enim disserere nihil esse in auspiciis quam quid sit ediscere*
>
> Pero la dificultad y el trabajo de aprender han dado como resultado esta negligencia elocuente; en efecto, prefieren argumentar que no tienen valor los auspicios antes que aprender qué son.

[20] Linderski 1982: 16 y 36.

[21] Quinto considera beneficiosa la adivinación desde el comienzo de su discurso, ya que la considera una vía de comunicación con la esfera divina (I.1): Magnifica quaedam res et salutaris, si modo est ulla, quaque proxime ad deorum vim natura mortalis possit accedere ("Esta cierta cosa, si acaso existe, es magnífica y provechosa, y a través de ella la naturaleza mortal podría acceder con proximidad al poder de los dioses"). Por el contrario, Marco entiende que no supone una ventaja contar con esas técnicas: quae, si fato omnia fiunt, nihil nos admonere potest ut cautiores simus (II.21, "Estas cosas, si todo sucede por el hado, en nada pueden aconsejarnos que seamos más cautos"); atque ego ne utilem quidem arbitror esse nobis futurarum rerum scientiam (II.22, "y yo ciertamente considero que el conocimiento de las cosas futuras no es útil para nosotros").

[22] I.25: Auspicia vero vestra quam constant! ("verdaderamente, ¡qué claros son vuestros auspicios!").

El descuido señalado ha arrojado un resultado impensable: que los sacerdotes extranjeros superen a los augures en un ritual religioso típicamente romano[23] (I.25):

> Quae quidem nunc a Romanis auguribus ignorantur (bona hoc tua venia dixerim), a Cilicibus, Pamphyliis, Pisidis, Lyciis tenentur.
>
> Ciertamente, ellos [=los augurios] son ignorados por los augures romanos (esto lo he dicho con tu autorización) y son mantenidos por los cilicios, los panfilios, los pisidios y los licios.

Otra consecuencia importante de la negligencia del colegio es la alteración en la propia realización de los rituales e incluso la desaparición de algunas modalidades. En relación con la primera posibilidad, Quinto se refiere específicamente al *tripudium sollistimum*, esa forma de augurio vinculada a la comida de las aves sagradas y que resulta de la combinación de dos tipos de *auspicia oblativa*: por un lado, aquellos relacionados con la alimentación de animales; por otro, el relativo a la caída de objetos al suelo sin intervención humana[24]. Se consideraba, pues, un signo positivo que los pollos consagrados al arte augural comieran con tanto ímpetu que la comida cayera al piso durante la ingesta. La crítica de Quinto se refiere a la transformación de un signo oblativo en uno *inpetrativum*, ya que se mantenía a las aves sin comer y luego se les daba una masa (*offa*), por lo cual era inevitable que algunos bocados cayeran. Para Quinto, los auspicios así obtenidos resultan forzados (*auspiciis coactis* en I.27, *coactum tripudium* en I.28).

En cuanto al olvido de algunas formas de augurio, Quinto da el ejemplo específico de los *nuptiarum auspicia* en I.28, de los cuales sólo queda el nombre[25], y habla en general de la desaparición de varias modalidades: *Itaque multa auguria, multa auspicia,* […] *neglegentia collegii amissa plane et deserta sunt* (I.28, "en consecuencia,

[23] Como parte de su crítica, Quinto incluye la historia del rey Deiotaro en I.26-27, ejemplo de extranjero caracterizado por su obediencia a los auspicios. Puede hallarse una observación similar en I.90: Eaque divinationum ratio ne in barbaris quidem gentibus neglecta est […], et in Persis augurantur et divinant magi, qui congregantur in fano commentandi causa atque inter se conloquendi, quod etiam idem vos quondam facere Nonis solebatis ("el mismo principio de la adivinación no es rechazado, por cierto, en las naciones bárbaras […], ¬incluso entre los persas auguran y adivinan los magos, que se congregan en un lugar sagrado para comentar y dialogar entre sí, cosa que también solíais hacer vosotros, hace tiempo, en las nonas").

[24] Pease 1963: 131, n. 3.

[25] I.28: Nihil fere quondam maioris rei nisi auspicato ne privatim quidem gerebatur, quod etiam nunc nuptiarum auspices declarant, qui re omissa nomen tantum tenant ("antiguamente, casi nada de importancia se llevaba a cabo, ni siquiera en privado, sin haber tomado los auspicios, lo cual también ahora demuestran los adivinos de las bodas quienes, perdida la costumbre, retienen solamente el nombre").

muchos augurios, muchos auspicios, se han perdido y abandonado por completo a causa de la negligencia del colegio").

Estas apreciaciones son avaladas por Marco en el libro II. En el párrafo 70, que hemos citado en el apartado anterior, admite que la disciplina se mantiene por su utilidad y beneficios, a pesar de que esté *vel usu vel doctrina vel vetustate immutatam* ("alterada ya por el uso, ya por la doctrina, ya por el paso del tiempo"). Poco más adelante (II.71) expresa su acuerdo con la idea de declive de la disciplina, diciendo que los auspicios de su tiempo no son tales sino *simulacra auspiciorum* y que ya no existen verdaderos especialistas en el arte augural: *apud maiores nostros adhibebatur peritus, nunc quilubet* ("en la época de nuestros mayores se presentaba un perito, ahora cualquiera")[26]. Con respecto al *tripudium solistimum* en particular, coincide con Quinto en que resulta *coactum* por cuanto carece de intervención divina (II.73):

> Nunc vero inclusa in cavea et fame enecta si in offam pultis invadit et si aliquid ex eius ore cecidit, hoc tu auspicium aut hoc modo Romulum auspicari solitum putas?
>
> Ahora, por cierto, encerrada en una jaula y agotada por el hambre, si marchara hacia un trozo de comida y algo cayera de su boca, ¿tu considerarías que esto es un auspicio y que de ese modo Rómulo solía tomar auspicios?

Resulta de interés investigar a qué obedece esta retórica de la decadencia que se despliega en torno al funcionamiento del colegio de augures. ¿Se trata de una autocrítica de Cicerón, que busca señalar los errores cometidos por él mismo y por sus colegas? ¿Quizás de una invitación a recuperar las costumbres ancestrales del arte augural? Y esa decadencia en materia de religión, ¿está destinada exclusivamente al colegio de augures o se dirige a las nuevas y diversas formas de *divinatio* en boga en el momento?

Santangelo (2013) no ve en el libro II una auténtica crítica al funcionamiento del colegio de augures sino una muestra de la complejidad del discurso teológico del siglo I a. C.. En el seno de los debates de la época, la acusación de negligencia no es de ninguna manera literal: por el contrario, constituye una de las tantas formas de hablar de religión. La propia existencia del debate sobre los rituales y ceremonias es prueba fehaciente de la vitalidad y del interés por la *religio*[27].

[26] Peritus se define como qui silentium quid sit intellegat; id enim silentium dicimus in auspiciis quod omni vitio caret (II.71, "el que comprende qué es el silencio; pues en los auspicios llamamos silencio a lo que carece de todo vicio").
[27] Santangelo 2013: 35.

Si bien coincidimos con estas apreciaciones, consideramos innegable que, más allá de la opinión de Cicerón autor –punto sobre el que la crítica se ha extendido largamente[28]–, en *De divinatione* sí se encuentra esa acusación de negligencia dirigida al colegio de augures[29]. Y aun cuando forme parte de una retórica del declive que, sin duda alguna, es síntoma del interés creciente de la élite por reflexionar acerca de la religión, de todos modos debe intentar explicarse por qué en el tratado se hacen observaciones expresas sobre las transformaciones en el funcionamiento del colegio de augures.

Según Bakhouche (2002/4: 10), la crítica de Cicerón está dirigida a la utilización de la adivinación al servicio de intereses particulares; Krostenko (2000: 384) se refiere específicamente a los cambios experimentados en materia religiosa en tiempos de Julio César. Al conectar su estirpe con la diosa Venus y adjudicarse a sí mismo un estatus divino[30], César consolida su poder sobre la base de los símbolos religiosos. Como consecuencia, el ámbito de la *religio* participa del poder dictatorial y deja de ser patrimonio de los *nobiles* (Krostenko 2000: 384):

> The use of certain religious symbols and some of the justifications provided by the religious system had evolved from a language of competition between rival nobles struggling for temporary supremacies into the vanguard and sustenance of dictatorship.

En vez de constituir un elemento en manos de la élite en pos del funcionamiento del equilibrio colectivo y del bien común, la religión es manipulada políticamente y pierde así su finalidad primordial. La *neglegentia* de la que se habla en el libro II sería, entonces, aquella que ha permitido este desvío en la implementación del arte augural; los augures son objeto de acusación por cuanto han posibilitado esta distorsión.

Se ha observado cómo ambos interlocutores, a pesar de estar enfrentados en líneas generales, comparten su visión acerca de los augurios y los sacerdotes que los administran. Esta coincidencia de posturas se fundamenta en los tres puntos arriba estudiados: legitimidad del arte augural basada en su antigüedad, importancia para la

[28] Cf., entre otros, Heibges 1969, Beard 1986: 33-35 y 44-45, Schofield 1986: 47 y 55-57, Santangelo 2013: 17ss.
[29] El propio Santangelo, que admite que Cicerón contribuye a forjar el discurso acerca de la decadencia de las instituciones religiosas, dice que en De divinatione opta por presentar los cambios religiosos de la época como algo positivo, es decir, como muestra de la versatilidad de la religión romana. No obstante, se ve obligado a indicar en nota al pie que los párrafos II.36-37 y II.70.74 sí presentan la idea de declive, matizando de esta manera su afirmación anterior.
[30] Cf. Krostenko 2000: 383-384.

vida civil de la república y riesgo de desaparición o deformación de la disciplina a partir de la negligencia de los sacerdotes.

Para explicar cómo se articula esta concurrencia de opiniones con el desacuerdo que estructura el diálogo y, sobre todo, cómo la postura en general escéptica de Marco admite sin embargo la importancia de los auspicios, en el siguiente apartado estudiaremos el empleo del término *divinatio* en el diálogo. Entendemos que el distinto valor que los interlocutores dan a esa palabra es lo que permite la coincidencia sobre el arte augural y la divergencia acerca de otras modalidades de adivinación.

El término *divinatio* y su utilización en el diálogo

La palabra *divinatio* es definida por Quinto en el inicio de su intervención: *praesensionem et scientiam rerum futurarum* (I.1, "el presentimiento y conocimiento de las cosas futuras"). Poco más adelante, en I. 9, especifica que las "cosas futuras" son aquellas *quae fortuitae putantur* ("que son consideradas fortuitas"), es decir, aquellas que se creen fruto del azar cuando se ignora el mecanismo divino que las dispone, al que puede accederse mediante la adivinación[31]. Presenta, asimismo, una etimología del término, al que relaciona con *divi*, "dioses": este origen daría cuenta del carácter divino del conocimiento adquirido a través de las técnicas adivinatorias[32].

A lo largo del libro I, Quinto desarrolla el argumento *e consensu omnium*, consistente en presentar la existencia de rituales adivinatorios en distintos pueblos del mundo conocido como prueba de la existencia y utilidad del arte[33]; en los párrafos 25-33 y 97-108 se ocupa específicamente de las ceremonias romanas.

Como apunta Lisdorf (2007: 21), el tratado de Cicerón constituye el primer testimonio del empleo de la palabra *divinatio* como término que se refiere al conjunto de modalidades de rituales adivinatorios. En textos anteriores, aparece con dos acepciones: como la capacidad de un adivino o sabio de llegar a ver lo que está oculto a la

[31] En II.19 Marco busca rebatir esta definición señalando que no son compatibles las nociones de fortuna, por un lado, y de hado, por el otro: Si enim nihil fieri potest, nihil accidere, nihil evenire, nisi quod ab omni aeternitate certum fuerit esse futurum rato tempore, quae potest esse fortuna? ("pues si nada puede suceder, nada ocurrir, nada pasar sino lo que desde toda la eternidad había sido cierto que sucedería en un momento determinado, ¿qué puede ser la fortuna?). No obstante, en esta intervención Marco pasa por alto que Quinto no ha hablado de "cosas fortuitas" sino de cosas "que se consideran fortuitas", aun cuando no lo son.

[32] Itaque ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen nostri a divis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt ("por consiguiente, así como en muchas otras cosas, nosotros hemos hecho mejor que los griegos: los nuestros derivaron el nombre para este importante asunto de la palabra 'dioses', mientras que los griegos, según interpreta Platón, lo derivaron de 'manía'").

[33] Cf. I.12, I.90, I.94.

percepción humana ordinaria o como término que define un tipo especial de discurso jurídico, aquel utilizado por los aspirantes a actuar como fiscales para que el juez decidiera quién era el más apto para desempeñar esa función en un juicio[34]. Según Lisdorf, entonces, es Cicerón quien realiza la operación de adjudicar carácter divino a la posibilidad de conocer que el vocablo designaba previamente[35]. Cuando en el primer libro Quinto plantea la categoría de *divinatio* como abarcadora de todos los rituales, romanos y extranjeros, que se utilizan para obtener conocimiento sobre el futuro, inaugura una nueva acepción del término[36].

Hecha esta observación acerca de los distintos sentidos de la palabra *divinatio*, y del empleo novedoso que propone Quinto, regresamos al planteo inicial: ¿cómo se explica el visto bueno de Marco en lo que se refiere a la existencia y utilidad de la disciplina de los augures en el contexto de una argumentación general en contra de la adivinación? ¿Por qué motivo, si se dedica a rebatir la postura de Quinto punto por punto, queda en pie el arte augural? La respuesta radica, a nuestro entender, en un diferente empleo de la palabra *divinatio*, tal como lo sugiere la siguiente afirmación de II.74:

> Quis negat augurum disciplinam esse? Divinationem nego.
>
> ¿Quién niega que exista la disciplina de los augures? Niego la adivinación.

Es decir, cuando Quinto lo acusa de derribar el arte augural dentro del rechazo de la adivinación, Marco establece una distinción: la *augurum disciplinam* no forma parte de

[34] Lisdorf 2007: 22. Véase también Santangelo 2013: 54-56.

[35] Lisdorf 2007: 23: "Considering the use of this verb before Cicero where we do not find any explicit connection with gods, it would be a meaningful derivation. It could explain the mysterious use in the criminal process. The etymology would still accommodate the use by Cicero since he merely adds the gods in the process of making clear what is hidden to normal human perception. We can thus conclude that the core meaning of the Latin term divinare before Cicero probably was "to make clear" (what is hidden to normal human perception)".

[36] Cf. Santangelo 2013: 48: "Divinatio is not a traditional category; quite the contrary. One should also be cautious in establishing an equivalence between Roman divinatory practice, and the concept of divination as Cicero presents it. Divinatio is an activity that enables foreknowledge of the future, and notably other aspects of the future that fall outside the remit of human control". La observación de Santangelo es adecuada: hasta el texto de Cicerón no se había empleado el término para dar cuenta de las prácticas adivinatorias y no es del todo exacto hablar de divinatio para dar cuenta de su conjunto. No obstante, de esa manera lo emplea Quinto a lo largo del primer libro, al incluir los distintos ejemplos de rituales romanos y extranjeros bajo esta denominación; Marco así lo reconoce en II.26: Artificiosa divinationis illa fere genera ponebas: extispicum eorumque qui ex fulgoribus ostentisque praedicerent, tum augurum eorumque qui signis aut ominibus uterentur ("Incluías aquellos géneros artificiales de adivinación: la de los extispicios, la de los que predicen a partir de rayos y portentos, la de los augures y la de los que hacen uso de signos y portentos").

la *divinatio* que niega. Propone, pues, una clasificación diferente del objeto de discusión, ya que no incluye estos rituales dentro de la categoría de *divinatio.*

En este aspecto, Cicerón plantea una visión diferente de la que aparece en algunos pasajes de *De legibus* y *De natura deorum*, que comentaremos brevemente a continuación. En el primero, el personaje de Marco afirma que la adivinación incluye la ciencia de los augures, así como otras formas de interpretación del futuro a partir de los signos divinos, lo cual es consecuencia de la existencia de los dioses (*Leg.* II.32):

> Divinationem, quam Graeci μαντικ→ν appellant, esse sentio, et huius hanc ipsam partem, quae est in avibus ceterisque signis, quod disciplinae nostrae. Si enim deos esse concedimus, eorumque mente mundum regi, et eosdem hominum consulere generi et posse nobis signa rerum futurarum ostendere, non video cur esse divinationem negem.
>
> Creo que la adivinación, a la que los griegos llaman mántica, existe, y le pertenece esta misma parte que le pertenece a nuestra disciplina, aquella que se encuentra en las aves y en los demás signos. Pues si aceptamos que los dioses existen y que el mundo es gobernado por su pensamiento, y que ellos cuidan al género humano y que pueden mostrarnos los signos de las cosas futuras, entonces no veo por qué negaría que existe la adivinación.

En el primer libro de *De natura deorum*, hallamos nuevamente esta definición del arte augural como una clase de *divinatio* (*ND* I.55):

> Sequitur μαντικὴ vestra, quae Latine divinatio dicitur, qua tanta inbueremur superstitione si vos audire vellemus, ut haruspices augures harioli vates coniectores nobis essent colendi.
>
> Luego sigue vuestra "mantiké", que en latín se llama "adivinación", por la cual, si quisiéramos escucharos, nos llenaríamos de una superstición tan grande que adoraríamos a los arúspices, a los augures, a los adivinos, a los vates y a los intérpretes de los sueños.

Estas palabras se enmarcan en la crítica que Cayo Veleyo, el personaje epicúreo, dirige a los estoicos. La negación de la existencia de los dioses implica el desprecio de la adivinación en todas sus formas, tanto aquellas pertenecientes al culto romano (*haruspices, augures*) como aquellas modalidades extraoficiales (*harioli, vates, coniectores*[37]), dado que son consideradas como *superstitio*. Sin entrar en mayores consideraciones acerca de la etimología del término[38], baste con señalar que aparece en Cicerón cargado de connotación negativa: más que una noción opuesta a la de *religio*,

[37] Acerca de los distintos tipos de especialistas religiosos, véase Rüpke 2009: 229.
[38] Para un estudio pormenorizado del término en distintas obras de Cicerón, cf. Santangelo 2013: 38-47. Acerca de la definición de superstito en ND II.72, ver Bakhouche 2002/4: 8-9.

se presenta como su degeneración, su caricatura[39]. Se fundamenta en una credulidad excesiva, considerada propia de las ancianas o de las hechiceras[40] y asociada a la ignorancia y a la transgresión de la norma religiosa.

En el discurso de Marco de *De divinatione* II también aparece la ecuación *divinatio* = *superstitio*[41]: se descarta la adivinación por considerarla vinculada al pensamiento mágico, lejana de la filosofía[42]. En II.148 es señalada como fuente de confusión e ignorancia:

> Explodatur igitur haec quoque somniorum divinatio pariter cum ceteris. Nam, ut vere loquatur, superstitio fusa per gentis oppressit omnium fere animos atque hominum imbecillitatem occupavit.
>
> En consecuencia, se reprueba también esta adivinación de los sueños junto con las demás clases. Pues, a decir verdad, la superstición, extendida entre los pueblos, ha oprimido los espíritus de casi todos los hombres y se apoderó de su debilidad.

La adivinación se descarta por entenderse como superstición; no obstante, a diferencia de lo que ocurre en el fragmento de *De natura deorum,* la disciplina augural no queda comprendida dentro del conjunto de técnicas que conforman la *divinatio*. La distinción queda clara poco después (II.148):

> Nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri.
>
> Y verdaderamente (pues quiero que esto se comprenda rápidamente) no se quita la religión al sacar la superstición. Pues no sólo es propio del sabio velar por las instituciones de los mayores con los sacrificios y ceremonias que deben mantenerse, sino que también la belleza del mundo y el orden de las cosas celestiales me obligan a confesar que existe cierta naturaleza sobresaliente y eterna, y que ella debe ser sostenida y admirada por el género humano.

Todas las especies de *divinatio* se entienden como formas de superstición y deben ser erradicadas para liberar a los hombres de la confusión y la oscuridad. Pero esto no

[39] Cf. Bakhouche 2002/2004: 8.

[40] Véase I.7 (est enim periculum, ne aut neglectis iis impia fraude aut susceptis anili superstitione obligemur), II.19 (Anile sane et plenum superstitionis fati nomen ipsum), II.125 (Quam multi vero qui contemnant eamque superstitionem imbecilli animi atque anilis putent), II.129 (Utrum philosophia dignius, sagarum superstitione ista interpretari an explicatione naturae?).

[41] Véase por ejemplo II.100: tamen etiam mea sponte nimis superstitiosam de divinatione Stoicorum sententiam iudicabam ("sin embargo, también por mi voluntad juzgaba demasiado supersticiosa la opinión de los estoicos acerca de la adivinación").

[42] Cf. II.129: Utrum philosophia dignius, sagarum superstitione ista interpretari an explicatione naturae? ("¿Cuál de las dos cosas es más digna de la filosofía: interpretar esto con la superstición de las brujas o con la explicación de la naturaleza?").

implica de ningún modo –Marco se preocupa por subrayarlo– eliminar la *religio*, ya que en la dicotomía superstición / religión la adivinación pertenece al primer término[43].

En este fragmento, además, Marco define qué entiende por *religio*. En primer lugar, es el área de la actividad humana que tiene como fin celebrar y admirar el orden del universo y las fuerzas divinas que lo organizan. En segundo lugar, se plasma en instituciones, sacrificios y ceremonias establecidos por los ancestros y transmitidos de generación en generación: pertenece, pues, a la esfera de la comunidad política. Se entiende así por qué los factores previamente analizados –la legitimidad en razón de su antigüedad y la utilidad para la vida cívica– ubican a la disciplina augural dentro del ámbito de la *religio*.

Debe indagarse por qué, desde el punto de vista de Marco, la *divinatio* es independiente de la *religio* y no forma parte de ella, dado que allí radica el eje de la controversia con Quinto. El motivo de esta exclusión radica, a nuestro entender, en la voluntad de Marco de subrayar que los rituales de los augures no están destinados a conocer el porvenir, es decir, no brindan conocimiento acerca del futuro. Su finalidad es obtener la anuencia de los dioses para un emprendimiento determinado y, para ello, era fundamental que el ritual se observara escrupulosamente, llevado a cabo por las personas indicadas, en el espacio correspondiente y mediante las acciones acostumbradas.

Esta centralidad de los pasos seguidos por el augur se vincula con otro de los rasgos distintivos de la religión romana: consiste en un "saber hacer" práctico, es decir, en el conocimiento de los gestos, palabras, objetos y acciones adecuados para llevar a cabo los rituales correctamente[44]: *croire c'est faire*, según la formulación de Linder y Scheid (1993: 49)[45]. Dicha característica ha sido tomada como fundamento de las variadas acusaciones de "formalismo vacío", según las cuales la religión oficial romana consistía en un conjunto de actos rituales mecánicos sin ningún tipo de creencia que lo sostuviera, alejada de la religión "verdadera" y sincera de los tiempos primitivos[46]. No obstante, como observan, entre otros, Linder y Scheid (1993: 53-62), Feeney (1997: 12-13), King (2003: 275-281), Rüpke (2006: 215) y Orlin (2007: 58), este tipo de críticas

[43] Linderski 1982: 14.
[44] King (2003: 297-301) y Orlin (2007: 58) utilizan el término orthopraxis para referirse a la correcta realización de los rituales.
[45] Véase también King 2003: 298.
[46] Esta tesis es sostenida principalmente por Religion und Kultus der Römer, publicado en 1902. Cf. Bendlin 2000: 116-118.

toma como punto de partida la noción cristiana de "creencia", según la cual la fe consiste en un sentimiento interno de cada individuo mediante el cual se alcanza cierta comunicación íntima con la divinidad. Como recuerda Troiani (1984: 932-933) religión no equivale a credo; el acto religioso se resuelve en el cumplimiento de rituales con la preocupación de que se repitan exitosamente:

> All'epoca del nostro autore questa religione – risente della propaganda cristiana la nostra moderna esigenza di chiarire se fosse 'sentita' o meno – è una grande istituzione pubblica, un ingranaggio essenziale e primario per il funzionamento della res publica.

En Roma la creencia descansa en la noción de que los rituales públicos en tanto acción comunitaria permiten acceder a la voluntad de los dioses al tiempo que aportan un grado de unidad cultural. El rito constituye una vía de comunicación a la vez con los dioses y con los conciudadanos, un mecanismo de cohesión social a la vez que una forma de veneración de la divinidad. Rüpke (2009: 97) lo explica en estos términos: "*rituals can be thought of as a system of sign that, from the actor's point of view, serves to communicate with the gods, and is at the same time a medium of human communication*"[47].

Estas puntualizaciones permiten advertir por qué Marco no quieren incluir los ritos augurales dentro de la esfera de la *divinatio*: si se la define como *praesensio et scientia rerum futurarum*, tal como Quinto ha hecho en el comienzo del diálogo, entonces la toma de auspicios no corresponde a esta categoría en tanto no tiene como fin indagar el porvenir.

Así, el ataque contra la negligencia del colegio que hemos reseñado anteriormente se entiende como un llamado de atención para evitar que los augurios se conviertan en *superstitio*, riesgo al que están expuestos si se entienden como mecanismo para averiguar el futuro[48]. Santangelo (2013: 46-47) observa que a fines de la república el término *superstitio* se vincula generalmente a prácticas extranjeras; al diferenciar los auspicios de las demás clases de *divinatio*, Marco pone de relieve una característica netamente romana de la disciplina.

[47] Cf. también Bakhouche 2002: 10.
[48] Goar 1968: 247: "In the passages of almost Lucretian fervor quoted above [se refiere a II.148-149], the real purposes of De divinatione become clear; to eradicate belief in all forms of divination; to uphold true religion, sharply differentiated from superstition; and to insist that all the rites of Roman religion be maintained".

Conclusión

De divinatione es un texto estructurado a partir de la oposición entre la defensa de la existencia y utilidad de la adivinación y el ataque a la validez de la disciplina. El formato dialógico permite presentar ambas posturas: mientras que en el libro I Quinto, desde una perspectiva basada, en líneas generales, en los postulados estoicos, defiende las distintas modalidades adivinatorias como herramienta para obtener de los dioses cierto saber sobre el futuro, en el libro II Marco se dedica a rebatir la argumentación considerando a la adivinación como vana *superstitio*.

En este esquema antagónico hemos distinguido, no obstante, un importante punto de acuerdo: ambos interlocutores coinciden en valorar positivamente la existencia de la disciplina augural. Subrayan el carácter ancestral de la toma de auspicios, que se sostiene de forma ininterrumpida desde el acto fundacional de Rómulo, y señalan su importancia para la armonía de la vida en comunidad, ya que la continuidad del ritual augural asegura el adecuado funcionamiento de la *res publica*. A pesar de las variaciones que la disciplina ha sufrido – consideradas tanto por Quinto como por Marco en términos de decadencia en razón de la negligencia de los propios augures–, no se duda en celebrar su existencia y destacar su importancia para la vida cívica.

Utilizando la terminología utilizada por Varrón en *Antiquitates rerum divinarum*, puede aseverarse que Quinto y Marco difieren en el plano del *genus physicon* de la teología: no sólo por la oposición siempre reconocida en lo que se refiere a sus distintas valoraciones e la adivinación (si es o no útil para los hombres, si constituye una vía legítima o no de comunicación con los dioses), sino también, y fundamentalmente, porque cada uno posee una definición diferente de la *divinatio*. Para Quinto este término designa al conjunto de técnicas romanas y extranjeras mediante las cuales es posible indagar la voluntad de los dioses y adquirir cierto saber sobre el futuro. Para Marco, por el contrario, los rituales romanos quedan excluidos de esta denominación, dado que no tienen como objetivo conocer el porvenir; se niega la *divinatio* en tanto conocimiento del futuro.

En esto radica la diferencia entre la afirmación *non video cur esse divinationem negem* que hallábamos en *De legibus* y la frase *divinationem nego* que se encuentra aquí. En realidad, no se trata de un cambio de opinión de Cicerón en lo que se refiere al empleo de las técnicas adivinatorias, es decir, una transición desde la creencia en los auspicios hacia una postura más escéptica. Lo que se ha modificado entre un texto y el

otro es la relación de la disciplina augural con la noción de *divinatio*: mientras que en el primer texto quedaba comprendida en esta categoría, en *De divinatione* se discute esa misma vinculación. Para Quinto, la adivinación sí forma parte del ámbito de la *religio,* ya que constituye una herramienta válida para que los hombres se relacionen con los dioses. Para Marco, por el contrario, *divinatio* es sinónimo de *superstitio* y quedan comprendidas en ella las técnicas extranjeras que buscan conocer el futuro. La toma de auspicios y el colegio de augures, herencia ancestral e institución de la república, constituyen la auténtica *religio* romana.

La discusión se establece, pues, en el ámbito de la especulación filosófica: dos interlocutores que se caracterizan como miembros de la élite intelectual de fines de la república examinan las perspectivas de distintas escuelas en torno a la adivinación como forma en que el hombre se vincula con la divinidad. Exponer ideas, discutir opiniones y presentarlas ante la audiencia del texto, tal es el objetivo que se declara al final del diálogo (II.150):

> Cum autem proprium sit Academiae iudicium suum nullum interponere, ea probare quae simillima veri videantur, conferre causas et quid in quamque sententiam dici possit expromere, nulla adhibita sua auctoritate iudicium audientium relinquere integrum ac liberum, tenebimus hanc consuetudinem a Socrate traditam.
>
> Puesto que es propio de la Academia no interponer ningún juicio propio, aprobar lo que parece más verosímil, comparar las causas, manifestar qué puede decirse para qué opinión y, sin añadir ninguna autoridad suya, dejar entero y libre el juicio de sus oyentes, mantendremos esta costumbre transmitida desde Sócrates.

En cambio, en el plano de la *theologia civilis*, es decir, en el discurso religioso vinculado al funcionamiento de la *res publica,* el acuerdo entre los interlocutores es total. El rito augural y el colegio que lo sostiene aseguran la persistencia de la organización política republicana; esto, a su vez, garantiza la continuidad de la élite intelectual en la conducción de los asuntos religiosos. La misma acusación de *neglegentia* puede entenderse en este marco como una advertencia ante el riesgo de perder dicha estabilidad. Si los auspicios son manipulados, si se subordina la práctica religiosa a los intereses particulares de ciertos políticos, entonces el saber augural pierde su carácter especializado y los augures dejan de ser sus depositarios exclusivos. Si los auspicios se emplean para conocer hechos futuros, en vez de para establecer la *pax deorum*, pierden su esencia romana[49] y comienzan a utilizarse como profecías[50].

[49] Krostenko 2000: 365: "M. stresses the strictly approbative, rather than predictive, role of Roman augurs not by explaining that role as such but by holding up in contrast the augural practice of a less

El hecho de que Marco, desde su lugar de augur, reconozca las falencias del colegio en tiempos recientes pero igualmente abogue por mantener sus ceremonias, da cuenta de que las preocupaciones políticas están por encima de la especulación filosófica. El *genus phýsicon* de la teología es susceptible de discusión, de análisis, de deliberación. *De divinatione* es prueba de ello: Cicerón expone aquí, como en otros textos de corte filosófico, las posturas que distintas escuelas presentan en torno a un tema y las resignifica en el contexto romano. Este tipo de discurso teológico estimula la contraposición de argumentos y el ejercicio intelectual de señalar las posibles flaquezas de cada teoría; como pertenece a la esfera de la reflexión, no es pertinente hablar de "contradicción", "incoherencia" o "hipocresía" entre la exposición de ideas y el papel de augur del personaje de Marco[51].

En *De divinatione* no se plantean discusiones en el nivel del discurso sobre la religión en general y sobre el arte augural en particular. Poner en duda su utilidad o su legitimidad implica cuestionar la entera organización de la *res publica*, ya que la religión es una actividad intrínsecamente institucional[52]. La coincidencia de opiniones acerca de la disciplina de los augures, que resulta excepcional en un texto estructurado sobre la base de la oposición y el contraste, pone de manifiesto el esencial acuerdo de la élite romana del siglo I en materia de *religio*, entendida como actividad institucionalizada que contribuye al establecimiento de jerarquías en torno al saber sobre los dioses y a los modos de relacionarse con ellos.

---

sophisticated Italic people. In short, the handling of exempla from foreign cultures also polarizes M. and Q. While Q. is open to them, M. generally ignores them; but when he does attack foreigners or foreign practices as such, he suggests that he is the defender of true Roman identity".

[50] En este sentido, es central el capítulo 4 de Santangelo 2013. Allí se describe el proceso de ascenso de la profecía como técnica adivinatoria característica de los arúspices, sacerdotes no romanos que progresivamente fueron adquiriendo su lugar dentro del sistema religioso romano. Cicerón podría entonces estar criticando este desplazamiento de los augures.

[51] O, incluso, del autor Cicerón, como se ha señalado en la bibliografía crítica en más de una oportunidad. Cf. Heibges 1969.

[52] Troiani 1984: 928: "On sostanza nella mentalità corrente al tempo di Cicerone religione voleva dire il culto di quelle forze che manifestano la loro potenza (e quindi la loro esistenza) sulle vicende della repubblica e sono, dunque, di volta in volta introdotte nel culto di stato. La filosofia può escogitare un sistema nel quale queste 'divinità' siano più o meno acconciamente spiegate ed organizzate (ad esempio, il sistema della filosofia stoica esposto nel secondo libro del de natura deorum). Ma questa è speculazione soggeta ai contraddittorii, mentre la religione-culto degli dèi è una pubblica (e fondamentale) istituzione".

Referencias bibliográficas

1. Ediciones del texto

PEASE, A. S., *M. Tulli Ciceronis De Divinatione Libri Duo*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

WARDLE, D., *Cicero On Divination Book 1*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

2. Bibliografía crítica

BAKHOUCHE, B., "Quelques reflexions sur le *De divinatione* de Cicéron, ou du texte au contexte", *L'information littéraire* 54, 2002/4; pp. 3-12.

BEARD, M., "Cicero and Divination: the Formation of a Latin Discourse", *JRS* 76, 1986; pp. 33-46.

BEARD, M., NORTH, J. y PRICE, S., *Religions of Rome*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BENDLIN, A., "Looking Beyond the Civil Compromise: Religious Pluralism in Late Republican Rome", en BISPHAM, E. y SMITH, C. (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*, Edimburgo: University of Edimburgh, 2000; pp. 115-135.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de l'adivination dans l'Antiquité*, Paris : Grenoble, 2003.

DAREMBERG, C. et SAGLIO, E., *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris : Hachette, 1877-1919 [edición en línea de la Université de Toulouse II-Le Mirail].

FEENEY, D. C., *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts and Beliefs,* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

GOAR, R. J., "The Purpose of *De divinatione*", *TAPhA* 99, 1968; pp. 241-248.

HEIBGES, U., "Cicero, a Hypocrite in Religion?", *AJP* 90.3, 1969; pp. 304-312

HORSTER, M., "Living on Religion: Professionals and Personnel", en RÜPKE, J., *A Companion to Roman Religion*, Oxford: Blackwell, 2007; pp. 331-341.

JOCELYN, H. D., "The Roman Nobility and the Religion of the Republican State", *JRH* 4.2, 1966; pp. 89-104.

KING, "The Organization of Roman Religious Beliefs", *CA* 22, 2003; pp. 275-312.

KROSTENKO, B. A., "Beyond (Dis)belief: Rhetorical Form and Religious Symbol in Cicero's *de Divinatione*", *TAPhA* 130, 2000; pp. 353-391.

LINDER, M. y SCHEID, J., "Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne", *Archives des sciences sociales des religions* 81, 1993; pp. 47-61.

LINDERSKI, J., "Cicero and Roman Divination", *PP* 37, 1982; pp. 12-38.

LISDORF, A., *The Dissemination of Divination in Roman Republican Times. A Cognitive Approach*, Tesis doctoral, Copenhague, 2007.

MOMIGLIANO, A., "The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century B. C.", *CP* 79.3, 1984; pp. 199-211

ORLIN, E., "Urban Religion in the Middle and Late Republic", en RÜPKE, J., *A Companion to Roman Religion*, Oxford: Blackwell, 2007; pp. 58-70.

ROSENBERG, V., "Republican *Nobiles*: Controlling the Res Publica", en RÜPKE, J., *A Companion to Roman Religion*, Oxford: Blackwell, 2007; pp. 292-303.

RÜPKE, J., "Communicating with the Gods", en ROSENSTEIN, N. y MORSTEIN-MARX, R., *A Companion to Roman Republic*, Oxford: Blackwell, 2006; pp. 215-235.

RÜPKE, J., *Religion of the Romans*, Cambridge-Malden: Polity Press, 2009.

RÜPKE, J., *Religion in Republican Rome. Rationalization and Ritual Change*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2012.

SANTANGELO, F., *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

SCHEID, J., "La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux", *Opus* 6-8, 1987-1989; pp. 125-136.

SCHOFIELD, M., "Cicero for and against Divination", *JRS* 76, 1986; pp. 47-65.

TROIANI, L., "La religione e Cicerone", *RSI* 96, 1984; pp. 920-952.