



Universitat
de les Illes Balears

TRABAJO DE FIN DE GRADO

CICERÓN, *DE DIVINATIONE*. LA RELIGIÓN ROMANA EN LA ÉPOCA TARDORREPUBLICANA (s. I a. C.)

Álvaro Heiremans Andreu

Grado de Historia

Facultad de Filosofía y Letras

Año académico 2021-22

**CICERÓN, *DE DIVINATIONE*.
LA RELIGIÓN ROMANA EN LA ÉPOCA
TARDORREPUBLICANA (s. I a. C.)**

Álvaro Heiremans Andreu

Trabajo de Fin de Grado

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de les Illes Balears

Año académico 2021-22

Palabras clave del trabajo:

Adivinación romana, Cicerón, *De divinatione*, época tardorrepública, religión romana

Tutor del trabajo: Francisco Ramis Darder

Autorizo a la Universidad a incluir este trabajo en el repositorio institucional para consultarlo en acceso abierto y difundirlo en línea con finalidades exclusivamente académicas y de investigación.

Autor		Tutor	
Sí	No	Sí	No
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Resumen. La religión es uno de los aspectos por los que más se conoce a la civilización romana y uno de los autores clásicos más relevantes que trató esta cuestión en sus escritos fue Cicerón. De todas sus obras, una de las más destacadas fue *De divinatione* por su redacción durante la transición entre la República y el Imperio (s. I a. C.), pero sobre todo por su énfasis en las prácticas adivinatorias. Por estos motivos esta obra se considera de gran utilidad para el estudio de la religión romana tardorrepblicana y para conocer cómo se relacionaba con la sociedad que la practicaba. Para comprobar ambas cuestiones se ha realizado un análisis de los elementos principales que ocupan su contenido: las divinidades, la adivinación y la religión romana. De esta forma se ha demostrado como las tres actuaban como una herramienta de control utilizada por el poder político romano con la intención de justificar sus acciones durante el final de la República y de ejercer un control sobre la sociedad romana, profundizándose así en la reformulación de la relación existente en la religión y el estado romanos en el s. I a. C.

Palabras clave: adivinación romana, Cicerón, *De divinatione*, época tardorrepblicana, religión romana.

Summary. Romans are known for their religious nature, and one of the most relevant classical sources who studied this factor was Cicero. Of all his works, *De divinatione* was one of the most interesting sources because of its creation during the transition between the roman republic and empire (first century BC) and its contents who emphasized divination practices. For all the reasons mentioned we consider this work very useful to study late republican roman religion and to know its relationship with the society who practiced it. To confirm this statement, we have analyzed how gods, divination, and religion were mentioned in *De divinatione*. In this way we have demonstrated how all each of these elements were built to be used as a control tool by roman politicians to justify their actions at the late roman republic and to exert their control over roman society. Thereby, we have deepened our grasping on the reformulation of the relation between the roman religion and roman state in the first century BC.

Keywords: roman divination, Cicero, *De divinatione*, late roman republic period, roman religion.

ÍNDICE

1. Introducción	1
2. Objetivos	1
3. Fuentes y metodología	2
4. Estado de la cuestión	3
5. Cicerón y la Roma tardorrepublicana.....	6
6. La redacción de <i>De divinatione</i> : metodología y corrientes filosóficas	10
6.1.El contenido y el método de la Academia	10
6.2.Las corrientes de pensamiento: estoicismo y escepticismo.....	11
6.3.Argumentación y contraposición de ideas en <i>De divinatione</i>	13
7. Las divinidades.....	14
8. Las prácticas adivinatorias	16
8.1.Orígenes e intención	16
8.2.La adivinación natural	18
8.2.1. Oráculos y los libros sibilinos	18
8.2.2. Oniromancia: adivinación a través de los sueños.....	20
8.3.La adivinación artificial.....	22
8.3.1. Aruspicina: adivinación mediante la inspección de entrañas	23
8.3.2. Portentos: presagios y apariciones	24
8.3.3. Auspicios: <i>ex caelo, ex avibus</i> y <i>ex tripudio</i>	25
8.3.4. Tablillas, tabas o <i>tali</i>	27
8.3.5. Astrología: la interpretación del zodiaco	28
9. La religión romana en <i>De divinatione</i>	29
10. Conclusiones	31
11. Bibliografía.....	34
12. Fuentes	34

1. Introducción

Las sociedades de la época antigua se caracterizaban por disponer de una serie de elementos comunes, entre los cuales destaca la religión. Su desarrollo permitía al poder político articular un control sobre la población que dirigía, a la vez que era imprescindible para explicar a sus seguidores el funcionamiento del mundo y de los fenómenos que le rodean en un contexto donde la ciencia todavía no se había desarrollado como en la actualidad. En las circunstancias anteriores, una de las civilizaciones antiguas conocidas por su desarrollo religioso e influencia entre sus ciudadanos fue la romana, factor que hace su estudio aún más relevante.

Sin embargo, tanto este elemento como el resto de los componentes que integran la identidad de una población no son estáticos, sino que se transforman a lo largo del tiempo para adaptarse a cada coyuntura histórica. En este sentido, entre todas las posibles épocas que se pueden investigar la más interesante en el caso de la religión es el periodo tardorrepblicano, específicamente el s. I a. C., ya que se trata de un momento de transición entre la República (509 a. C. – 27 a. C.) y el Imperio (27 a. C. – 476 d. C.). Esta circunstancia hace que esta etapa sea de transformaciones considerables. Además, el s. I a. C. también fue importante para la religión romana porque se inició un proceso en el que esta se convertía en un tema de interés para los propios romanos (González Rendón, 2008, p. 353) a la vez que se conformaba como sujeto de un discurso propio (Beard, 1986, p. 46).

Esta atracción por el sistema religioso entre los romanos provocó un aumento de las obras escritas por autores clásicos que trataban este tema. Entre ellos fue relevante Cicerón, que redactó un gran corpus de obras que abarcan desde la política y la filosofía a la religión. Entre estas últimas se debe mencionar *De divinatione* por su metodología y énfasis en la adivinación y sus procedimientos, iniciando de esta forma un debate acerca de su existencia y su papel en la doctrina romana del s. I a. C. Por tanto, consideramos que un estudio que analice las aportaciones de esta obra puede ser relevante para obtener una visión más cercana al pasado de la religión romana de la época tardorrepblicana, así como una mejor comprensión de una de las facetas más famosas y conocidas del mundo romano. En cualquier caso, consideramos que este estudio contribuirá a un mayor entendimiento de una de las civilizaciones, junto a la griega, que se conformó en la Antigüedad como un base fundamental del desarrollo de la sociedad y cultura europea actuales.

2. Objetivos

Este trabajo parte de la premisa de que *De divinatione*, obra escrita por Marco Tulio Cicerón, es de gran utilidad tanto para el estudio de la religión romana durante el final de la época

tardorrepublicana (s. I a. C.) y para entender la forma en la que esta era utilizada para influir en la sociedad que la practicaba.

La veracidad de la hipótesis mencionada se comprueba de varias formas. En primer lugar, se intenta profundizar en el conocimiento del contexto personal, político y de pensamiento de Cicerón y su relación con el contenido aparecido en *De divinatione*. En segundo lugar, se busca ahondar en los puntos principales de la adivinación romana, desde sus orígenes y cómo era entendido dentro de la sociedad romana a sus diferentes metodologías de actuación. En tercer lugar, se quiere indagar en cómo eran conocidas las divinidades tanto en su relación con las prácticas adivinatorias como en su percepción por parte de la sociedad que les rendía culto. Finalmente, se pretende conocer la actitud que los romanos tenían acerca de la religión y los cambios experimentados a lo largo de su desarrollo.

3. Fuentes y metodología

Las fuentes utilizadas para la elaboración de este trabajo se diferencian entre aquellas que son de carácter primario y de las de carácter secundario. Sobre las primeras, se debe precisar que se ha hecho principalmente uso directo de *De divinatione*, ya que su lectura es imprescindible en este estudio para comprobar la validez de la hipótesis y los objetivos. Sin embargo, las consultas a esta fuente se han realizado a partir de diferentes versiones traducidas en lengua romance que, con la intención de estudiar las diferentes posibilidades de traducción, se han contrastado. Ahora bien, las fuentes secundarias han sido utilizadas para completar aquellos apartados que requieren de información que no está presente en *De divinatione*. Aunque este hecho puede entrar en conflicto con la metodología del trabajo, explicada más adelante, en este caso las fuentes secundarias son imprescindibles para entender mejor el contexto de la obra: la primera mitad del s. I a. C. en Roma, la biografía del propio Cicerón y las corrientes filosóficas de pensamiento que influyeron en la metodología de la obra; pero también para comprender más las ideas desarrolladas por el autor, especialmente aquellas aplicadas a la adivinación y a sus formas desarrollo.

Además de las fuentes, es necesario precisar la metodología de este trabajo. Esta se basa en el análisis de *De divinatione*, es decir, que los diferentes apartados de este estudio relacionados con los aspectos analizados de la obra reflejan la perspectiva de Cicerón. En cada apartado se agrupan las ideas obtenidas a partir de su localización en la obra con ejemplos que las confirman. Lo anterior se combina con las fuentes secundarias, que complementan todo lo que no se expresa en la obra pero que igualmente deben tenerse en cuenta para entender lo que Cicerón explica.

Una último aspecto que se hace imprescindible comentar es la estructura utilizada a lo largo de la investigación. El inicio se caracteriza por una serie de apartados que presentan las bases de desarrollo del estudio. A continuación, para adquirir unas nociones básicas sobre *De divinatione* se presentan varias secciones que facilitan la comprensión de los temas analizados posteriormente. En este sentido, son de obligado conocimiento la biografía de Cicerón, las corrientes de pensamiento griegas que daban forma a su pensamiento y el contexto político de Roma durante la primera mitad del s. I a. C. Posteriormente, se inicia la parte más importante del estudio: el análisis de los temas presentados en *De divinatione*. Esta sección se ha dividido en dos secciones. La primera se centra en el estudio de los elementos que protagonizan la argumentación desarrollada a lo largo del texto: las divinidades y la adivinación, sobre la cual hay mucha más información en comparación a la primera, motivo por el que su estudio es más profundo y se centra en sus orígenes y usos, y en los diferentes tipos de prácticas adivinatorias. No obstante, a lo largo de la obra se presentan muchas prácticas diferentes, de modo que se ha hecho una selección de aquellas que son objeto de debate y discusión y se han descartado aquellas que solo aparecen mencionadas. La segunda se centra en la información presentada sobre la religión romana en el contexto tardorrepublicano y también se observa cómo los elementos de la primera sección la articulan. En última instancia, se hace una valoración sobre el grado de cumplimiento de la hipótesis y los objetivos marcados en este trabajo, así como la relación de las fuentes y bibliografía específicas utilizadas para su confección.

4. Estado de la cuestión

De entrada, se ha comentado como la religión romana en el s. I a. C. se sitúa en unas coordenadas espaciotemporales muy específicas que le otorgan unos rasgos peculiares que han llamado la atención de los investigadores. Esto explica que su estudio ya se produjera a partir del siglo XIX, primero en Alemania y después en Francia e Inglaterra. Estas obras inicialmente tuvieron un marcado carácter positivista propio de finales de este siglo e inicios del XX, periodo en el que tuvo protagonismo G. Wissowa gracias a *Religion und Kultus der Römer* (1912), en la que explicaba que la religión romana tardorrepublicana vivía una degradación importante ligada a los cambios en los cultos y la llegada de las corrientes filosóficas griegas, factor enfatizado por el uso de sus instituciones como herramientas de manipulación política (Aldea, 2012, p.54). Sus ideas posteriormente fueron consolidadas a partir de *Römische Religionsgeschichte* (1960), escrito de K. Latte que defendía que la religión romana se estructuraba como una unión de rituales de contenido vacío. También provocó cambios en la forma de estudio porque se empezó a recurrir a la época arcaica para investigar la religión romana, circunstancia que desterró la

desarrollada en la época tardorrepublicana como un elemento en un segundo plano que dependía de la coyuntura política (Aldea, 2012, p.55-56). Después la producción de obras se centró en la creación de monografías que usaron su misma fórmula teórica y entre las cuales fue relevante L. R. Taylor a través de su *Party Politics in the Age of Caesar* (1964). Su innovación fue el énfasis en el racionalismo griego como factor que provocó en la clase política una actitud escéptica hacia la religión, que todavía continuaba sujeta a una manipulación cuyo objetivo era refrendar las decisiones hechas desde el poder (Aldea, 2012, p.56).

A mediados del s. XX se inició el desarrollo con fuerza de la historiografía francesa e inglesa. La primera tuvo como antecedentes a R. Schilling, J. Gagé y H. Le Bonniec en la década de 1950, pero las primeras aportaciones relevantes procedieron de Dumézil y *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà* (1966), ya que introdujo un nuevo enfoque a partir del uso de elementos procedentes de la antropología, la filología y la mitología indoeuropea; y dio a entender que la decadencia religiosa del s. I a. C. permitió el paso hacia una nueva organización construida por Augusto (Aldea, 2012, p. 56-57). La historiografía inglesa tuvo un gran impacto a partir de la década de 1970 a través del artículo «Conservatism and change in Roman Religion» (1976) de John North. A diferencia de las anteriores aportaciones, su propuesta era rupturista porque rechazaba la decadencia religiosa en el s. I a. C. a favor de una evolución que respondía a las nuevas circunstancias sociales de la época (Aldea, 2012, p. 57-58). La renovación en la investigación fue completa después de que J. Liebeschuetz, en su *Continuity and Change in Roman Religion* (1979), propusiera que la manipulación política de la religión se produjera porque ambas estaban ligadas por el aparato estatal romano y no porque hubiese degradación (Aldea, 2012, p.58). En la década de 1980 destacaron nuevas contribuciones a partir de *Religion and Statecraft among the Romans* (1982) de Wardman, que profundizaba en el estudio de la relación entre el poder y la religión; así como de *Rome in the Late Republic* (1985) de Beard y Crawford, que recalcan que para superar las limitaciones de los estudios creados hasta el momento se debía tener en cuenta la influencia que ejercía el presente sobre estos escritos (Aldea 2012, p.59). A finales del siglo XX Beard, North y Price asentaron la tendencia anterior a partir de *Religions of Rome* (1998), en la que introdujeron la posibilidad de separar en varias la religión romana y cómo los cambios sociales de la época tardorrepublicana afectaron al cambio de su vertiente pública (Aldea, 2012, p.59).

Durante el s. XXI se han hecho nuevas aportaciones a través de autores como Rüpke (2007 y 2011) o Scheid, que en *Religion et piété a Rome* expresaba la necesidad de analizar a la sociedad para estudiar la religión romana (González Catalán, 2019, p.3), teoría que cada vez tiene más fuerza en el nuevo siglo debido a que explicaba que los elementos religiosos debían analizarse

en relación a los factores que transformaban a la sociedad tardorrepublicana (Aldea, 2012, p. 60).

En segundo lugar, es necesario destacar que la adivinación romana también ha constituido de forma específica un tema de interés para la investigación contemporánea. Las principales fuentes de información para los estudios realizados fue un conjunto de textos y obras dejadas por algunos autores clásicos, lo que a su vez ya demuestra que los romanos tenían interés en esta misma cuestión. Esta producción se inició de forma segura a partir del final del s. II a. C. y la primera mitad del s. I a. C. Algunos de los autores más importantes de este periodo fueron Marco Terencio Varrón (116-27 a. C.), que en *Res divina* (obra de la que se conservan fragmentos gracias a Agustín de Hipona) aporta datos de interés para conocer la historia de la adivinación a partir de sus conocimientos de la religión y curiosidad de anticuario (Lisdorf, 2015, p. 140); y los escritos de Marco Tulio Cicerón (106-43 a. C.), entre los que destaca *De divinatione*, obra analizada en este mismo trabajo. A partir de la segunda mitad del s. I a. C. también se pueden mencionar a Dioniso de Halicarnaso (60-7 a. C.), autor de origen griego que nos aporta información de carácter histórico (Lisdorf, 2015, p. 141); Tito Livio (59 a. C. – 17 d. C.); o Marco Verrio Flaco (55 a. C. – 20 d. C.) y su *De verborum significatu*, relevante por su desarrollo de información técnica sobre la religión romana de época republicana (Lisdorf, 2015, p. 142). Otras personas que aportan información acerca de la adivinación en la época republicana, aunque cronológicamente posteriores, son Seneca (4 a. C. – 65 d. C.), que aporta información sobre la aruspicina; Cayo Plinio Secundo (23 a. C. – 79 d. C.), que recopiló información de autores anteriores que de otra forma no se conocían, entre ellos Plinio, el cuál seguramente transmitió detalles técnicos de la adivinación romana (Lisdorf, 2015, p. 143); o Marco Servio Honorato (s. V d. C.), que retuvo información procedente de algunos autores ya mencionados como Marco Terencio Varro y Marco Verrio Flaco (Lisdorf, 2015, p. 144).

Mencionadas las fuentes clásicas sobre la adivinación es necesario repasar la trayectoria de los estudios contemporáneos que investigan esta cuestión y cuyo desarrollo fue paralelo a la mencionada historiografía sobre la religión romana. Por este motivo, y para evitar la repetición, solo se incluyen en esta sección aquellas obras especializadas en la adivinación romana. Los primeros estudios modernos se desarrollaron en el campo de la filología clásica, siendo la primera aportación relevante el conjunto de cuatro volúmenes de *Histoire de la divination dans l'antiquité* de A. Bouché-Leclercq. Redactados en la década de 1870, destacaron por su propuesta de que la adivinación satisfacía un impulso religioso, que esta se había convertido en un proceso formal y legal después de perder su naturaleza original, y que la expiación de los prodigios se usaba para reducir el miedo (Lisdorf, 2015, p.123). También fue importante W.

Warde-Fowlers a través de *The Religious Experience of the Roman People* (1911), obra en la que se explica que el origen de la adivinación se encontraba en la necesidad de predecir el tiempo atmosférico en una sociedad agraria, y que posteriormente fue formalizado y desarrollado por el estado para cumplir sus intereses (Lisdorf, 2015, p.123). A partir del segundo tercio del s. XX se produjeron avances en antropología que permitieron el inicio de una investigación realizada desde una perspectiva diferente que acabó sustituyendo a las anteriores. En estas circunstancias las aportaciones más interesantes tuvieron su origen en F. Brunell Krauss (1933), que defendía que los presagios eran un rasgo superviviente de una cultura en un estado más primitivo (Lisdorf, 2015, p.124); o Bayet en *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (1957), donde proponía que los romanos tendían a la visión de los presagios por una disposición psicológica (Lisdorf, 2015, p.124).

A pesar de la innovación de estos estudios, a partir de la década de 1960 se regresó a la tradición filológica inicial a través de R. Bloch y *Les prodiges dans l'antiquité classique* (1963), en la que plantea las influencias griega y etrusca en la adivinación romana y su uso deliberado por la política en épocas de crisis (Lisdorf, 2015, p. 25). También reapareció la idea del miedo como uno de los factores de desarrollo de la adivinación romana a través de B. Gladigow y su *Konkrete Angst und offene Furcht* (1979), ya que enunciaba que la ausencia del orden natural vista en los prodigios provocaba una ansiedad que se resolvía mediante la celebración de rituales que ayudaban a potenciar la cohesión social (Lisdorf, 2015, p.127). A finales de siglo, V. Rosenberg en *Gezähmte Götter – Das Prodigienwesen der römischen Republik* (1998), desarrolló la teoría de Galdigow a la vez que formulaba que los prodigios eran una forma de codificación de la ansiedad provocada por crisis derivadas principalmente de las guerras (Lisdorf, 2015, p.127).

En la actualidad la adivinación romana sigue generando estudios, entre los que destacan los de S. W. Rasmussen. En contra de las tesis presentadas previamente, definía la adivinación como una herramienta que ayudaba a la construcción de la identidad romana (Lisdorf, 2015, p.129). De esta forma se percibe como la investigación adivinación romana, a pesar de su prolongada trayectoria, todavía no se ha agotado a la vez que constituye un temática relevante en la religión romana.

5. Cicerón y la Roma tardorrepublicana

El contenido expresado en *De divinatione* no es totalmente comprensible si no se tienen en cuenta tanto la biografía de Cicerón como la coyuntura sociopolítica en la que se redactó. A finales del s. II a. C. la República se encontraba en una situación de crisis, iniciada a partir de

los intentos de los hermanos Graco de implantar una serie de reformas que solucionaran un problema agrario cada vez más importante, y que en consecuencia generaría conflictos importantes por la oposición entre los *optimates*, partidarios de mantener la autoridad del senado y evitar cualquier tipo de reforma que pusiera en peligro a la tradición, y los *populares*, defensores de la necesidad de mayor poder de las asambleas populares y de la ejecución de reformas que les beneficiaran. Además, de forma paralela Cayo Mario había realizado una reforma que profesionalizó el ejército romano, circunstancia que posteriormente generó un problema de fidelización de los soldados respecto a su general y que contribuye a entender las causas del surgimiento durante el s. I a. C. de líderes políticos que hacían frente al poder del senado romano. De esta forma, a pesar de que el ambiente político romano se mantuvo estable durante la primera década de este siglo, la falta de medidas para hacer frente a los problemas agrarios y las reivindicaciones de los pueblos itálicos habían creado un clima estatal autodestructivo (Everitt, 2001, p.20).

Fue en el contexto anterior en el que nació Marco Tulio Cicerón en el año 106 a. C., en la localidad de Arpino. Originario de una familia de ciudadanos romanos con cierto poder local, durante su infancia vivió en una villa que poseía la familia en las afueras del pueblo. Las ambiciones que tenía su padre tanto para él como para su hermano Quinto Tulio Cicerón permitieron que tuviera acceso a una buena educación (Everitt, 2001, p. 27); factor que también explica que ambos fueran posteriormente enviados a Roma para completar su formación en oratoria y leyes en manos de profesores como Lucio Licinio Craso y Quinto Mucio Scaevola. Este periodo también fue importante para Cicerón porque inició su contacto con la filosofía, retórica y literatura griega (Everitt, 2001, p.34).

De forma simultánea a lo anterior, Marco Livio Druso intentó una reforma en el 92 a. C. con la intención de conceder la ciudadanía romana a los pueblos. No obstante, el rechazo de la maniobra y la posterior muerte de su impulsor provocaron el inicio de la Guerra Social (91 a. C. – 88 a. C.), que enfrentaba a los romanos contra los pueblos itálicos. Durante su trascurso Cicerón participó en el ejército bajo las órdenes de Cneo Pompeyo Estrabón. El conflicto permitió obtener un gran triunfo al *optimatus* Lucio Cornelio Sila, que también recibió permiso el mismo año que finalizaba la guerra para combatir al rey del Ponto en la llamada primera guerra mitridática (88 a. C. – 84 a. C.). Durante este conflicto los *populares* impusieron su control político en Roma a la vez que también llegaban intelectuales del Ponto a Roma, los cuales fueron responsables de introducir a Cicerón en algunas corrientes de pensamiento griegos como el escepticismo de la Academia o el estoicismo, cuestión en la que se profundiza en el siguiente apartado. En cualquier caso, tras la vuelta de Sila hubo conflictos que provocaron

el final de la Primera Guerra Civil (88 a. C. – 82 a. C.) entre *populares* y *optimates*. Sila, líder del segundo grupo, impuso en el 82 a. C. una dictadura que se prolongó hasta el 79 a. C. y que destacó por el impulso de una política represiva basada en las proscripciones y una serie de reformas políticas. Esta época convulsa, resultado de todos los conflictos mencionados, contribuyó a la formación del pensamiento político de Cicerón, basado en la defensa de la República y su tradición (Everitt, 2001, p. 41). Después de la dictadura silana las siguientes disputas importantes fueron la ya iniciada Guerra Sertoriana (80 a. C. – 73 a. C.) en Hispania, y la revuelta de esclavos dirigidos por Espartaco en el 73 a. C. La relevancia de estos sucesos se encuentra en que permitieron que Cneo Pompeyo Magno y Marco Licinio Craso respectivamente se erigieran como los dirigentes de la política romana.

Paralelamente, Cicerón inició una carrera como abogado a partir del 79 a. C., principalmente a través de la defensa de los afectados por las proscripciones silanas, contexto en el que ya empezó a utilizar activamente sus dotes oratorias; e inició un viaje por el mediterráneo oriental con paradas en Atenas para perfeccionar su oratoria y profundizar sus estudios en filosofía (Everitt, 2001, p. 64), y Rodas, donde contactó con el estoico Posidonio. En el 77 a. C. regresó a Roma e inició su carrera política después de ser nombrado cuestor de Sicilia en el 75 a. C., cargo que explica la posterior redacción de *In Verrem* en el 71 a. C. para defender a los isleños de la mala praxis ejercida por el gobernador Cayo Verrero. En los años siguientes fue nombrado edil (69 a. C.) y pretor (66 a. C.). Ese mismo año llevó a cabo su primera intervención en el contexto político (Everitt, 2001, p. 85), la *Pro Lege Manilia*, a favor de la aprobación de una ley que concedía un poder extraordinario a Pompeyo para hacer frente a Mitrídates IV del Ponto, al que se enfrentó en la tercera guerra mitridática (75 a. C. – 63 a. C.). Cabe recalcar que fue en estos momentos en los que los grupos políticos cada vez estaban más divididos cuando Cicerón impulsó su proyecto político basado en la reconciliación (Everitt, 2001, p. 85). En el 63 a. C. accedió al consulado después de imponerse al *popular* Lucio Sergio Catilina, el cual fue derrotado de nuevo en las siguientes elecciones de ese mismo año. La frustración resultante tanto de las circunstancias anteriores como del contexto social le llevaron a iniciar una conspiración para derrocar al senado. Cicerón, que fue informado de esta trama, emitió las *Catilinarias* para denunciar la situación, detenida en febrero del 62 a. C. con la muerte de Catilina.

A finales de ese mismo año Pompeyo regresó a Roma tras una serie de campañas triunfales en el Mediterráneo oriental. En los siguientes años Cayo Julio César se consolidó como uno de los protagonistas de la política romana después de la creación del Primer Triunvirato en el 60 a. C. junto a Craso y Pompeyo; y la obtención del consulado del 59 a. C. Al año siguiente

Cicerón fue exiliado de Roma a causa de una conjura política iniciada por Publio Clodio Pulcro, que a instancias del triunvirato le acusó de abusar de sus poderes durante su consulado para ejecutar a ciudadanos romanos, haciendo referencia a las circunstancias en las que murió Catilina. No obstante, al año siguiente pudo regresar después de llegar a un acuerdo con César y Pompeyo (Everitt, 2001, p. 161). En el 53 a. C. se disolvió el Primer Triunvirato después de la muerte de Craso en la batalla de Carras y Pompeyo propuso a Cicerón como candidato para ocupar la vacante surgida en el colegio de augures, cargo que desempeñó durante el 52 a. C. y que ayuda a entender los conocimientos demostrados sobre la adivinación y sus prácticas en algunas de sus obras. Simultáneamente también inició la redacción de algunas de sus obras políticas, que eran una extensa crítica a la situación de crisis de la República, entre las que destacan *De oratore* (55 a. C.), en la que exponía su visión en la educación política (Everitt, 2001, p. 179); *De re publica* (51 a. C.) e inició la redacción de *De legibus*, ambas inspiradas en obras de Platón. A finales de esta década, mientras el *optimatus* César estaba ocupado en la Guerra de las Galias (58 a. C. – 51 a. C.), Pompeyo, que en ese momento pertenecía a la facción de los *populares*, impulsó unas reformas que provocaron el envío de antiguos cónsules para administrar provincias. En las circunstancias anteriores Cicerón se vio obligado a actuar como gobernador de Cilicia en el 51 a. C. y regresó a Roma en el 50 a. C.

En los años siguientes la relación entre César y Pompeyo se rompió completamente a partir del inicio de la Segunda Guerra Civil (49 a. C. – 45 a. C.). Cicerón, que había huido de Roma, permaneció durante las primeras campañas del conflicto junto a Pompeyo, con el que se reunió en Epiro. Posteriormente regresó en el 48 a. C. a Roma y se reconcilió con César. Sin embargo, desde el 46 a. C. decidió permanecer recluido en Tusculum y, en un contexto donde la autocracia de César era cada vez mayor, decidió recuperar su faceta como autor (Everitt, 2001, p.252). De esta forma redactó un importante conjunto de obras, algunas de las cuales eran dedicadas a la filosofía: *Paradoxa stoicorum* (46 a. C.), *Hortensius* (45 a. C.), *Académica Priora* (45 a. C.), *De finibus bonorum et malorum* (45 a. C.) y *Tusculanae Quaestiones* (45 a. C.); mientras que otras trataban temas como la teología y la religión: *De natura deorum* (45 a. C.); *De divinatione* (44 a. C.); y *De fato* (44 a. C.). Estas últimas se escribieron en el contexto de la política religiosa introducida por César (Momigliano, 1984, p.205). Su obra final, *De officiis* (44 a. C.), fue escrita después de la vuelta de Cicerón a la vida pública (Everitt, 2001, p. 258).

Tras la muerte de César en los Idus de Marzo del 44 a. C., entraron en la escena política romana el lugarteniente de César, Marco Antonio, y su hijo adoptivo Cayo Julio César Octaviano. Cicerón decidió apoyar públicamente a este último y lo enfrentó contra el primero,

al que también criticó duramente mediante la redacción de sus *Philippicae*. A pesar de esto, ambos líderes políticos se reconciliaron a partir de la formación del Segundo Triunvirato (43 a. C. – 38 a. C.) junto con Lépido. En estas circunstancias Marco Antonio, a pesar de la opinión contraria de Octaviano, incluyó el nombre de Cicerón en las nuevas proscipciones impulsadas por este triunvirato, factor que provocó finalmente su muerte en el 43 a. C.

En definitiva, es indudable que Cicerón fue un personaje de gran relevancia política durante el s. I a. C., cuyo pensamiento en este campo deriva de una mezcla de la tradición romana, tanto mitológica como histórica, su propia experiencia y la filosofía política griega (Farias, 2002, p.232). En estas circunstancias, *De divinatione* constituye un testimonio de las inquietudes de la élite romana en la época tardorrepública (Cairo, 2015, p.124) en un contexto de crisis religiosa por la pérdida de sus tradiciones (Guillén Cabañero, 1999, p.18).

6. La redacción de *De divinatione*: metodología y corrientes filosóficas

6.1. El contenido y el método de la Academia

El análisis de un escrito como *De divinatione* exige un repaso a su contenido para poder situar mejor los elementos que se mencionan a lo largo del estudio. Esta obra se presenta en forma de dos volúmenes de contenido similar, aunque también diferentes por los distintos enfoques atribuidos a cada una de sus partes. Por un lado, en el Libro I Quinto Tulio Cicerón, hermano del autor, defiende un discurso estoico a favor de las prácticas adivinatorias y vincula su existencia a la de los dioses a través de una argumentación basada en la experiencia histórica (Schofield, 1986, p.55), es decir, se abruma al lector con ejemplos, casi de una forma bruta, para favorecer la elección de la opinión mostrada por este discurso (Cabrera, 2020, p.35) a la vez que se desarrollan los fundamentos de cada tipo de práctica adivinatoria. Por el contrario, el Libro II es una contestación del propio Cicerón a todos los argumentos y ejemplos propuestos por su hermano a través de un discurso escéptico con la intención de negar la adivinación. Este proceso se desarrolla mediante la mezcla de argumentos filosóficos y la invención retórica propia de la oratoria romana (Cabrera, 2020, p. 34).

A partir de lo anterior se observa que Cicerón escribió *De divinatione* con una estructura, metodología y argumentación específicas que hacen necesario su estudio si se quiere comprender su contenido. Para empezar, la división de la obra en dos libros no es casual, sino que tiene la intención de ilustrar la libertad dogmática que caracteriza a la metodología de la Academia de Platón (Schofield, 1986, p.58), escuela de la que se consideraba parte el propio Cicerón (*Div.* II 150). En términos generales, este método se basaba en la valoración de ideas defendidas por diferentes grupos a partir de la aportación de opiniones tanto a favor como en

contra (Valbuena, 1955; citado por Farias, 2002, p.225-226). Así, y teniendo en cuenta que Cicerón era conocido por su faceta como orador, de modo que buscaba convencer con sus discursos (Heibges, 1969, p. 304), *De divinatione* se escribe en estos términos para que cada lector extraiga su propio significado, pues estaba redactado para que este pudiera tender hacia cualquiera de las dos visiones independientemente de la propia opinión del autor (Schofield, 1986, p.63). Esta intención también explica la utilización de recursos con la intención de otorgar un peso equivalente a los argumentos presentados por cada parte, como la construcción de interlocutores con condiciones sociales y políticas similares (Beard, 1986, p.44).

Además, la elección del método de la Academia también se vio motivada por otro factor. De forma paralela a la expansión ultramarina romana se habían introducido un conjunto de corrientes de pensamiento griegas que iniciaron una tendencia a examinar la tradición romana a partir de la nueva perspectiva que aportaban (Espinosa, 2008, p.49). En estas circunstancias es necesario recordar que tanto el estoicismo del Libro I como el escepticismo del Libro II son de origen griego, lo que ayuda a entender como Cicerón entró en contacto con ellas. Si sumamos lo anterior al hecho de que en sus obras tendía a exponer las diferentes posturas en torno a un tema y las adaptaba al marco romano (Cairo, 2015, p.142), Cicerón se convertía en un foco de innovación debido a su voluntad de integrar completamente la filosofía griega con el pensamiento tradicional romano (Beard, 1986, p.36). La relevancia de esto último se encuentra en que para poder cumplir esta intención era necesario el uso del método de la Academia, ya que le permitía abordar los problemas derivados de este intento de adaptación de la filosofía griega al contexto romano (Beard, 1986, p.42).

6.2. Las corrientes de pensamiento: estoicismo y escepticismo

De divinatione presenta en sus volúmenes dos visiones opuestas de las que se debe conocer su argumentación y el motivo de su utilización en el método de la Academia. Por un lado, en el Libro I Cicerón hace uso del estoicismo. La tradición explica que esta forma de pensamiento surgió a partir de Zenón de Citio, nacido en Chipre, que en el 312 a. C. emigró a Atenas. Allí estudió las ideas de varias escuelas filosóficas e incorporó las ideas de aquellas que más servían a su propósito (Smiley, 1934, p.645). Posteriormente divulgó su filosofía en la *Stoa Poikilé*, ubicado en la esquina noroeste del *agora* de Atenas y origen del nombre usado por sus discípulos, espacio lógico para ello si tenemos en cuenta su condición como extranjero y su procedencia de una familia mercantil (Shaw, 1985, p.20). En los siglos siguientes la expansión del estoicismo se produjo a partir de personas helenizadas ubicadas en la frontera con el mundo considerado como griego (Shaw, 1985, p.21). Su presencia en Roma se empieza a hacer notable

a partir de la época de Escipión el Africano junto con el neopitagorismo y el epicureísmo (Guillén Cabañero, 1999, p.18) gracias a los esfuerzos de Panecio de Rodas (Smiley, 1934, p.650). En cualquier caso, el estoicismo se convirtió en la filosofía predominante a finales del s. II a. C. por su adecuación a la forma de pensamiento romana (Guillén Cabañero, 1999, p.19). En estas circunstancias llega a Cicerón, al que le parecía útil porque había creado un sistema que vinculaba cohesivamente todos los elementos para la comprensión del universo (Shaw, 1985, p.31), siendo la propia naturaleza un sistema holístico (Shaw, 1985, p.32) que ayuda a entender la relación expresada en la obra entre las deidades y la naturaleza. Algunos de sus principios incluyen la creencia en la ley de causa y efecto que explica, por ejemplo, la argumentación que vincula la existencia de los dioses y la de la adivinación, ya que para Quinto las primeras debían intervenir para que se produjera la segunda; y el rechazo del concepto de azar o casualidad debido a que se consideraba como incapaz de imitar la verdad transmitida por las divinidades (*Div. I 13*).

Por otro lado, en el Libro II Cicerón escoge para enfrentarse a la argumentación del Libro I el escepticismo, una forma de pensamiento que ponía en duda cualquier hecho que no se pudiera refutar. Sus orígenes se remontan a finales del s. IV a. C. a partir de las enseñanzas de Pirrón de Elis, las cuales posteriormente llegaron a la Academia de Platón a mediados del s. III a. C. a partir de la elección de Arcesilao como director de la escuela. El escepticismo se mantuvo como la filosofía dominante hasta inicios del s. I a. C., siendo uno de los últimos representantes Carnéades, en el cuál ha basado Cicerón su forma de presentación tan característica (DeFilippo, 2022, p.314). La influencia del personaje anterior y la experiencia previa de la Academia con esta corriente de pensamiento permitieron ver a Cicerón que era útil en su metodología para poder contraponer los argumentos (Momigliano, 1984, p. 201-202). Algunos de las tesis defendidas por Cicerón y que se relaciona con el escepticismo incluyeron el ataque a la ley de causa y efecto porque implicaba que todo era presa de un destino incambiable (*Div. II 24*) y la defensa de la existencia de la suerte para entender porque se producen ciertos hechos que a primera vista parecen de origen divino (*Div. II 15*). También se lleva a cabo un ataque a la ambigüedad de los mensajes y las circunstancias en las que se produce la adivinación, principalmente la de tipo natural (*Div. II 126*); y pone en duda la construcción de un corpus de aprendizaje en la de tipo artificial debido a la existencia de diferentes tradiciones para interpretar un mismo signo (*Div. II 28*).

6.3. Argumentación y contraposición de ideas en *De divinatione*

Aunque se ha mencionado como el contenido de ambos tomos se contraponen, es necesario matizar una serie de cuestiones porque realmente este hecho no es tan claro. La primera es la presencia de ideas en las que Cicerón y su hermano Quinto expresan su acuerdo. Las más importantes son la existencia de los dioses; la utilidad del arte augural por su legitimidad construida a partir de la tradición, el beneficio que aporta para el estado romano, y los cambios que ha experimentado a lo largo de su desarrollo (Cairo, 2015, p.126); y la necesidad de mantener la religión. En estos casos Cicerón tenía una serie de intereses y podía hacer uso del escepticismo para mostrar su acuerdo con las líneas generales de una teoría, a pesar del rechazo de aquellos detalles más particulares (DeFilippo, 2022, p. 317), como es el caso de la existencia de la adivinación. La segunda es un rechazo de la adivinación por causas no relacionadas con que suponga una forma de comunicación entre las personas y los dioses, sino por la presencia de una superstición que afectaba negativamente a la religión romana. De esta forma, a través del rechazo de estas prácticas se conseguía separar la religión de la superstición (Momigliano, 1984, p.208). Además, esto se confirma aún más si se tiene en cuenta que Cicerón se limitaba a poner en duda la explicación estoica sobre la existencia de la adivinación, ya que no demostraba que esta no se pudiera producir (DeFilippo, 2022, p. 324). La tercera es la consideración de que la oposición de temas discutidos no es equitativa debido a que Quinto y Cicerón no abordan las diferentes tipologías adivinatorias con la misma extensión y precisión. De esta forma, el interés de los estoicos por la naturaleza explica que Quinto se exprese en mayor longitud acerca de la adivinación natural que la artificial, mientras que Marco hace lo contrario (Altman, 2008, p. 110) a causa de su creencia en la utilidad de estas prácticas para la religión y Roma. En cualquier caso, a partir de todo lo anterior se puede comprobar que la lectura de *De divinatione* puede llegar a ser confusa debido a la presencia de una serie de contradicciones en diferentes grados de importancia. Por tanto, el lector no solo debe convertirse en adivino para interpretar la forma oscura de redacción de Cicerón (Altman, p. 2008, 117), sino que también necesita tener la capacidad de detectar aquella información expresada entre líneas (Altman, 2008, p.108).

A modo de síntesis, se ha podido observar que la redacción de *De divinatione* se ubica en un contexto muy específico que es muy importante conocer para entender la intención de la obra, entre otras cosas, por la presencia de las referencias a hechos inmediatamente coetáneos a su escritura, como la muerte de Cneo Pompeyo en Egipto (*Div. II 22*) o la manipulación de los libros sibilinos para nombrar a Julio César rey (*Div. II 112*). Teniendo en cuenta el rumbo que

había tomado la República en el s. I a. C., a través de la discusión de la adivinación Cicerón buscaba propagar el *mos maiorum* y la creencia en los dioses (González Rendón, 2009, p.356) para difundir la auténtica religión (Schofield, 1986, p.57), así como provocar un cambio en los valores de los ciudadanos romanos (Guillén Cabañero, 1999, p.23-24) que permitiera revertir los cambios que se habían producido en Roma tras la Segunda Guerra Púnica (218 -201 a. C.). Así que no se trata únicamente de una obra de intencionalidad religiosa, sino que también es relevante por su utilidad política.

7. Las divinidades

A lo largo de *De divinatione* se comprueba como los dioses constituyen una parte del debate en torno a la adivinación, pero no son el tema principal. Aun así, la relación cercana entre ambas, que Quinto, hermano de Cicerón, expresa a través de la vinculación entre la existencia de las deidades y la autenticidad de las prácticas adivinatorias (*Div. I 9*), permite conocer información sobre las primeras y su papel dentro de la religión romana y del imaginario de sus creyentes, entre otras cuestiones.

Para empezar, es necesario tener en cuenta tres factores para comprender mejor los términos en los que las divinidades son mencionadas y la información que nos aportan de ellas. El primero es que los dioses son mencionados de dos formas, a través de una alusión directa a un dios específico o se habla de ellos en términos genéricos. En el primer caso los teísmos se utilizan para denominar a algunos astros o para dirigirse a la deidad, siendo los más habituales Júpiter, Juno, Minerva, Mercurio, Venus y Neptuno; que a su vez eran acompañados en algunas ocasiones de epítetos, como Júpiter Óptimo Máximo, Juno Lacinia o Juno Sospita, entre otros, que enfatizaban ciertos aspectos de su comportamiento o naturaleza. Esto nos muestra que las divinidades romanas fueron pensadas con la intención de que tuvieran una identidad y personalidad propias. En el segundo caso las deidades aparecen vinculados a una serie de afirmaciones de carácter general que expresan patrones de comportamiento similar. Es en esta línea en la que se expresa la información aportada en esta obra y que se desarrolla en este apartado.

En segundo lugar, se debe tener presente el papel que tienen las divinidades en las prácticas adivinatorias. Si consideramos este tipo de ejercicios como una forma de comunicación, los dioses son imprescindibles porque actúan junto a las personas como sujetos activos en un intercambio de mensajes. En algunos casos, sobre todo ligados con formas de adivinación que permiten una relación más personal entre ambos, se puede conocer la divinidad específica que intenta transmitir una información; mientras que en otros no se puede precisar. Por ejemplo, se

explica como Aníbal soñó que Júpiter le permitió llevar a cabo la guerra en territorio itálico en el contexto de la Segunda Guerra Púnica (*Div. I 49*); pero también como unas hormigas alimentaron con migas a Midas, interpretado como un mensaje que predecía su futura elocuencia (*Div. I 78*). Esta circunstancia permite conocer mejor la importancia de la adivinación en el plano religioso romano.

En tercer lugar, es imprescindible tener presente que las deidades aparecen como seres con emociones muy similares a las humanas. Los casos en los que las divinidades expresan advertencias a las personas, ya sean por enfado o por preocupación; y el hecho de que sea habitual la realización de ritos para aplacar a las divinidades o para conseguir una actitud favorable hacia a las personas, por ejemplo, mediante la inmolación (*Div. II 28*), implica que los dioses pueden tener reacciones emocionales hacia los seres vivos.

A continuación, a partir de las consideraciones previas se pueden observar una serie de puntos destacables. El primero es el interés que supuestamente demuestran las deidades hacia las personas y su vinculación con las causas por las cuáles hacen uso de la adivinación. Quinto en su argumentación explica que tenían la capacidad de captar todo lo iba a ocurrir en el futuro (*Div. I 127*), aunque Cicerón lo matiza porque defiende que no se puede incluir aquello en lo que intervenga el azar o la suerte (*Div. II 18*). También se expresa que tenían una actitud amable hacia los humanos en general (*Div. I 82*), lo que induce a pensar que las divinidades usaban la adivinación para el beneficio de sus creyentes (*Div. I 117*). Cicerón duda de esta actitud tan positiva, pero menciona que si pueden tener reacciones frente a las personas. Por tanto, se observa que los dioses tienen un interés especial por los humanos, independientemente de si su actitud es positiva o no. En este contexto, la adivinación y los ritos para aplacar o conseguir sus favores se conforman como algunos de los mecanismos disponibles para que los dioses establecieran una relación más íntima con las personas en comparación al resto de seres vivos.

El segundo punto se vincula con el papel de las deidades romanas en el mundo pensado por los romanos y la conexión existente entre ambos. A partir de Quinto se conoce que la función de las divinidades era administrar el mundo y decidir el porvenir de la humanidad de forma general e individual (*Div. I 117*); a la vez que difundían su poder a lo largo del mundo, impregnando la naturaleza y el espíritu humano. Esto último permitía el desarrollo de la adivinación (*Div. I 79*) debido a que se establecían las bases de los canales necesarios para la comunicación entre dioses y humanos. De este modo, se puede considerar que las divinidades no son entidades inertes ni estáticas dentro del mundo, sino que se relacionan con la naturaleza y los seres que la habitan. En este sentido, son sujetos activos y dinámicos dentro del mundo porque son los responsables de mantener su existencia a la vez que manipulan el destino de sus

habitantes, especialmente el de los humanos debido a la presencia de la adivinación y la cercanía ya mencionada en comparación con el resto de las especies. Sin embargo, si tenemos en cuenta que se ha usado el nombre de las divinidades para hacer referencia a los astros y que se conoce que estos se ubicaban en un lugar alejado de la tierra (*Div.* II 91), se puede interpretar que para los romanos los dioses se ubicaban entre las estrellas, o como mínimo alejados de las personas, independientemente de su intervención sobre el mundo.

8. Las practicas adivinatorias

Para empezar, el origen etimológico del término adivinación es latino y se vincula a *DIVINARE*, el cual a su vez procede del vocablo *DEUS* (Guillén Cabañero, 1999, p.394). En cuanto a su significado, debemos tener en cuenta que existen dos perspectivas desde la que se puede estudiar este fenómeno: aquella construida en la Antigüedad y la creada actualmente. Sobre la primera, Quinto define la adivinación desde una perspectiva humana como la capacidad para predecir las cosas supuestamente fortuitas (*Div.* I 9). Sin embargo, si tenemos en cuenta el punto de vista práctico también es adecuada la proporcionada por Crátipo, que la considera como la habilidad de reconocer, observar e interpretar los signos que los dioses envían a las personas (*Div.* II 130). Esta última nos permite observar cómo era percibida esta práctica en el mundo romano, así como su importancia en la religión y, en consecuencia, como definidora de la vida cotidiana de sus creyentes.

En relación a la segunda, se ha recurrido a la definición realizada por Rüpke:

Divination is a form of individual acting in situations of uncertainty which identifies and articulates consent and dissent by using certain social roles to interpret standardized signs and to ritually deal with them. In such a performance a specific appropriation of social roles and religious traditions is indicated. (2014, p. 9).

De carácter mucho más racional que la primera, enfatiza el hecho de que su existencia es permitida por una serie de intereses particulares desde el poder y como cada sociedad la adapta para que se ajuste a los roles sociales que quiere perpetuar.

8.1. Orígenes e intención

La adivinación es un fenómeno presente en otros pueblos que existieron en la Antigüedad. Los druidas galos, los magos persas, los caldeos y su estudio de los astros, entre otros, son algunos de los ejemplos que utiliza Cicerón para mostrar la diversidad de formas y pueblos que la utilizan. En este contexto, el origen de la adivinación romana se puede estudiar tanto desde una perspectiva conceptual como temporal. Sobre la primera se destacan las influencias recibidas de Grecia y Etruria (Bloch, 1985; citado por Espinosa, 2008, p. 46), y de hecho Cicerón ya nos

informa que el uso de las prácticas etruscas fue el origen de las posteriormente usadas por los romanos, como es el caso del análisis de las descargas en el cielo y de los presagios (*Div. I 92*). La herencia dejada por esta civilización se articulaba en el mundo romano principalmente a través del uso de la etrusca disciplina (*Div. I 20*) y de algunos libros versados en la observación de las entrañas y de los rayos, entre otros (*Div. I 35*).

En relación a lo segundo, la adivinación ya estuvo presente en Roma desde la creación de la ciudad. Cicerón explica que Rómulo, en el contexto de la narración fundacional de Roma, era augur y que había consultado los auspicios (*Div. I 3*) para conocer si era propicia su creación. No se trata de un fenómeno puntual y aislado, sino que a lo largo de *De divinatione* se aportan más casos en los que se demuestra el uso de augures durante la época monárquica, como el caso de la elección de Ato Navio como augur del monarca Tarquinio Prisco (*Div. I 31-32*). Aunque esta información puede generar bastantes dudas en cuanto a su verosimilitud, ya que se encuentra relacionada con un periodo en el que la historia y la mitología se dividen en una frontera muy difusa, Cicerón también incluye otras anécdotas situadas cronológicamente en la fase republicana que demuestran como su uso ha permanecido hasta su época. Un caso es el del augur Tiberio Sempronio Graco, padre de los hermanos Graco, que consultó a los arúspices después de que fueran atrapadas dos culebras en su casa (*Div. I 36*). De este modo, se entiende que Cicerón exprese que la adivinación fuera percibida como parte de la tradición dejada por las generaciones anteriores (*Div. I 86*).

Otra cuestión que también es necesario abordar es el motivo de uso de la adivinación por parte de Roma en términos generales y específicos. Cicerón indica que podría haberse utilizado para explicar el miedo irracional ante ciertos hechos (*Div. I 5*), circunstancia lógica si se considera que su uso inicialmente estaba limitado a aquellos sectores que concentraban el poder político y que después se trasladó al sacerdocio a partir de la autoridad que les concedía la religión (*Div. I 89*). En estas circunstancias la adivinación se conforma como una herramienta de control social que primero fue utilizada por el poder civil y después se trasladó al religioso, pues sus practicantes eran conscientes del gran poder que poseía (*Div. I 3*). De esta forma, no se hacía nada en época de paz ni de guerra sin consulta previa a través de la adivinación (*Div. I 95*). En cuanto a las técnicas utilizadas por los romanos para cada una de las prácticas conocidas, no solo se debe tener en cuenta la herencia etrusca y griega previamente mencionada, sino que debe añadirse la creencia en la existencia de una relación entre el entorno en el que se producía la adivinación y su desarrollo. Por ejemplo, se explica como la observación de los astros por parte de egipcios y babilonios tenía relación con la ocupación de un territorio caracterizado por zonas planas extensas y de gran amplitud (*Div. I 93*), pues la falta de obstáculos impedía que

no hubiera dificultades en la observación del cielo. Este tipo de circunstancias puede ayudar a entender mejor que los romanos prefirieran el uso de la adivinación artificial y no la natural.

8.2. La adivinación natural

La adivinación de tipo natural agrupa a un conjunto de prácticas caracterizadas por la recepción de mensajes a partir de la inspiración encontrada en la naturaleza, la cual transmitía a su vez un tipo de turbación divina a la persona (*Div. I 34*), haciéndola así receptiva a los mensajes transmitidos por las deidades. Estas generaron bastante desconfianza en Roma y eran consideradas como peligrosas, con la excepción de los libros sibilinos (Espinosa, 2008, p.46). Además, debido a que este proceso no dependía de un aprendizaje específico, sino más bien de la capacidad adivinatoria intrínseca de la persona, no todo el mundo podía cubrir las necesidades que generaba esta clase de prácticas. En este sentido, Quinto, hermano de Cicerón, explica que las personas que intervenían en los oráculos destacaban por tener unas capacidades adivinatorias desarrolladas al máximo (*Div. I 34*). En cualquier caso, en función de cómo se recurría a esta inspiración divina y la forma en la que se transmitía el mensaje se pueden diferenciar dos formas principales: los oráculos y la oniromancia.

8.2.1. Oráculos y los libros sibilinos

Los oráculos eran una práctica de carácter consultivo en la que una persona, que ejercía como intérprete, transmitía mensajes de origen divino a partir del fenómeno del delirio. Esto último es el factor que diferencia esta práctica respecto a otras formas de adivinación natural, ya que según Quinto los dioses se introducían directamente en las personas para hablar a través de ellas (*Div. I 37*). Además de lo anterior, los oráculos también se veían limitados por el espacio en los que se desarrollaba, ya que solo eran válidos unos lugares concretos para su desarrollo. En relación a esta cuestión, Quinto deja intuir que el motivo detrás de este factor era la presencia de una fuerza telúrica que permitía la transmisión de los mensajes (*Div. I 38*), como el caso del oráculo de Delfos. Por tanto, los oráculos se vinculaban a espacios concretos que poseían un elemento, fuerza o energía que los hacía óptimos para que se ejecutara correctamente el delirio. En cualquier caso, todo lo anterior demuestra que el delirio era el gran condicionante de las prácticas oraculares. No solo las exigencias para su desarrollo son mayores debido a que las personas que podían interpretar los oráculos y los espacios en los que se producían eran muy concretos; sino que la posesión del intérprete, intrínseca en el proceso, permitía una comunicación entre dioses y hombres más directa y la hace más íntima en comparación a otras formas de adivinación.

En segundo lugar, del mismo modo que hemos abordado tanto el proceso de comunicación como las circunstancias en las que se puede producir el oráculo, es necesario reflexionar sobre el mensaje transmitido. Después de que se produzca el delirio la persona que lo experimentaba debía interpretar la información comunicada por la divinidad para después expresarlo a la persona que había hecho la consulta. El método concreto de interpretación no se conoce de forma precisa, pero el éxito y prestigio que tenían algunos oráculos, como el de Delfos, induce a Quinto a pensar que sus mensajes eran verídicos (*Div. I 37*). Aunque este vincula lo anterior a la mencionada fuerza telúrica presente los oráculos, Cicerón considera que no es así debido a que se especifica que la antigüedad de estos lugares había provocado una pérdida de esta fuerza (*Div. II 117*), hecho para él ilógico porque no podía concebir que una fuerza divina se pudiera extinguir de una zona con el paso del tiempo. En su lugar, propone una explicación mucho más racional en la que los mensajes oraculares se expresaban de forma “oscura”, lo que permitía adaptar su contenido independientemente de la consulta (*Div. II 111*), es decir, que se redactaban de forma ambigua para asegurar su triunfo.

En cualquier caso, debemos tener en cuenta que los oráculos no estaban muy presentes en la civilización romana. Aunque en la Grecia continental eran abundantes las zonas en las que se desarrollaba el delirio, como es el caso de Delfos; en la Península Itálica no se conocía un espacio físico en el que se ejerciera de forma relevante. En su lugar, esta forma de adivinación se concentraba y se expresaba en el ámbito romano a través de los llamados libros sibilinos (*Div. I 4*), un conjunto de documentos que contenía mensajes oraculares escritos por las profetisas conocidas como Sibilas. El origen mitológico de estas era variado, pero se conoce en relación a Roma que la sibila Cumas, durante el reinado de Tarquinio el Soberbio, ofreció al monarca un conjunto de nueve libros que inicialmente fueron rechazados por su precio excesivo. Después de cada rechazo la Sibila quemó tres de esos libros, dejando únicamente tres que Tarquinio compró solo después de hacer unas consultas. Estos volúmenes, que se conservaron en el templo de Júpiter Capitolino, fueron consultados por primera vez en el 496 a. C. Sin embargo, alrededor de inicios del s. I a. C. el templo se quemó, perdiéndose su contenido. Este solo fue restituido después de que se hallara en territorio jonio un conjunto de versos de origen sibilino.

De todas formas, se debe tener en cuenta que su consulta se encontraba totalmente reglamentada. Solo se podían consultar los libros sibilinos por petición del senado y normalmente solo recurrían a ellos en unas circunstancias extraordinarias caracterizadas por la presencia de un signo que indicaba una gran desgracia para los romanos (Grimal, 1981, p.478-479). El método de selección de pasajes que debían interpretarse es desconocido, aunque se

creo que habría algún tipo de aleatorización involucrada (Lisdorf, 2015, p. 174); y las personas encargadas de interpretarlos pertenecían al *duunviri sacris faciundis*, una magistratura de carácter religioso que llegó a integrar un número variable de personas, aunque durante la época de Cicerón fueron unas diez (*Div. I 4*) que eran conocidas como los sacerdotes de Apolo (Liv. 10.8.2; citado por Lisdorf, 2015, p. 175). El contenido en sí mismo era “oscuro” según Cicerón, que argumenta que deliberadamente no se incluían las menciones a personas y épocas concretas ligadas a cada pasaje (*Div. II 110*), y que su forma de escritura respondía a la propia de un poeta y no del delirio (*Div. II 112*), ya que estos presentaban una métrica en verso hexámetro (Lisdorf, 2015, p.174).

En modo de síntesis, tanto los oráculos como los libros sibilinos son formas de adivinación que implican la intervención del llamado delirio, aunque se diferencian por el hecho de que los primeros emiten sus mensajes de forma directa y los segundos los dejaron por escrito para ser consultados con posterioridad. Además, ambos se caracterizaron por la presencia de un factor de manipulación inherente, ejemplificado a través de la mención de como Filipo II de Macedonia tenía a la Pitia a su servicio (*Div. II 118*); y como se intentó nombrar a César rey a partir de interpretaciones hechas de los libros sibilinos (*Div. II 110*).

8.2.2. Oniromancia: adivinación a través de los sueños

La oniromancia es una práctica adivinatoria en la que los dioses se comunicaban con las personas mientras su conciencia se encontraba en el mundo onírico. La forma en la que se desarrollaba la dotaba de un componente más privado que público, ya que el contexto en el que se producía era mucho más personal (Santangelo, 2013, p.70). No obstante, esto no impide que los sueños tuvieran consecuencias en la esfera pública, sobre todo la política, si afectaba a personas de gran autoridad, como los magistrados (Santangelo, 2013, p. 71). En este sentido, Quinto aporta un serie de ejemplos que hacen referencia a personajes conocidos en la antigüedad, ya fueran históricos o mitológicos, influenciados por los sueños. Entre ellos destacan Hécuba y Príamo de Pérgamo, el rey Ciro de los persas, Aníbal de Cartago, el tirano griego Falaris de Agrigento, y los mismos narradores de la obra, Cicerón y su hermano Quinto, entre otros. De esta forma también se puede constatar que la oniromancia no era propia del mundo romano, sino que también era común en otras sociedades antiguas como la griega, la persa o la púnica, entre otros.

En primer lugar, de la misma forma que los oráculos la oniromancia tenía un componente básico e imprescindible para su desarrollo: el espíritu humano. Tanto Quinto como Cicerón nos hablan de su intervención en este tipo de ejercicios, pero las perspectivas que cada uno utilizaba

determinaba una forma diferente en la que se producía. Por un lado, Quinto defiende que este espíritu de la persona derivaba del divino, lo que permitía la existencia de un canal que conectaba a dioses y humanos (*Div. I 70*), hecho que a su vez tampoco implicaba explícitamente que hubiera comunicación entre ambos, pues solo se establecía la base sobre la que los sueños eran posibles. Además, Quinto recurrió al griego Posidonio para explicar cómo se podía producir. Él defendía la necesidad de cumplimiento de tres condiciones para la transmisión del mensaje en el mundo onírico: un espíritu humano capaz de observar el futuro, unos dioses que se comuniquen con las personas mientras duermen (*incubatio*), y un aire lleno de espíritus que transmitiera los mensajes (*Div. I 64*). Por otro lado, Cicerón expresaba que el espíritu humano podía experimentar unas agitaciones que provocaban los sueños, y que los supuestos mensajes divinos se creaban a partir de aquello que la persona visualizaba mientras se encontraba despierto (*Div. II 63*).

En segundo término y después de haberse aclarado el proceso implícito en la oniromancia, es necesario hablar de los mensajes que se transmiten. Para empezar, Quinto, hermano de Cicerón, explica que la información se transmite en forma de imágenes o escenas (*Div. I 42*) que no son comprensibles para aquellos que experimentan el sueño. Por este motivo se hacía imprescindible la intervención de un intérprete para decodificar su contenido en datos procesables que fueran de interés para la persona que consultaba su significado. Además, estos presentaban diferentes intencionalidades, de forma que algunos informaban a sus destinatarios; mientras que otros advertían de sucesos trágicos para que se evitaran. De los primeros destacaron los casos del sol que el rey persa Ciro observó a sus pies y que le indicaba que su reinado se prolongaría durante treinta años (*Div. I 46*); la aparición de una hembra que comunicaba a Sócrates que su muerte se produciría en tres días (*Div. I 52*); y la visión de Tiberio Sempronio Graco por su hermano Cayo para expresarle que iba a fallecer de la misma forma que él (*Div. I 56*). De los segundos, en cambio, se explican los casos de Tarquinio el Soberbio, que fue aconsejado que alejara de su entorno a Bruto de Acio para evitar los daños causados por su futura traición (*Div. I 45*); y de Aníbal, que detuvo la extracción del oro de un templo de Juno después de que esta le amenazara con arrebatarse el ojo que todavía conservaba si procedía con la maniobra (*Div. I 48*). Una tercera variable que también debe considerarse fue la creencia en la existencia de sueños considerados como verdaderos y de otros como falsos, tratándose en este último caso de un mensaje no procedente de los dioses. Sobre esta cuestión Quinto explica que la falta o exceso de satisfacción de los impulsos corporales provocaban que las partes menos sensatas del espíritu no puedan reprimirse, factor que en consecuencia creaba los falsos sueños (*Div. I 60*). Para evitar este problema se propuso el desarrollo de ciertos

hábitos saludables (*Div. I 62*). Cicerón, en cambio, defendía que la gente que soñaba era susceptible de sentir ciertas cosas que no son reales (*Div. II 120*).

Un último punto que es necesario comentar es el papel de las divinidades en la oniromancia. Cicerón critica duramente la posibilidad de su intervención, y no el hecho de que las personas experimenten sueños de significado desconocido. A partir de la premisa de que los dioses envían los sueños en beneficio de la persona, también cuestiona los motivos por los cuales el mensaje se transmitía de forma tan críptica (*Div. II 132*), así como las circunstancias. Sobre esto último, no entiende porqué debía producirse durante el sueño de la persona (*Div. II 126*) si esta tenía el pensamiento más claro cuando se estaba despierto. Desde ahí dedujo que no podía haber fuerza divina que produjera los sueños y que eran los pronosticadores los que aconsejaban a aquellos que consultaban siguiendo el sentido común (*Div. II 144*). También apunta al hecho de que no puede construirse una base de conocimientos que permita establecer una relación entre el signo transmitido durante el sueño y su significado, ya que la variedad misma de los sueños hace de ello una tarea imposible.

En cualquier caso, a partir del repaso de los elementos que intervienen en la oniromancia se demuestra que se hacía uso de la desorientación de los sentidos experimentada por las personas mientras estaban dormidas para que los intérpretes pudieran manipular el mensaje sin que la esta fuera consciente. De esta forma su uso, independientemente de si la intervención de los dioses era real o no, es bastante conveniente para justificar todo tipo de acciones en contextos determinados que por otras vías no sería posible.

8.3. La adivinación artificial

La adivinación artificial agrupa a un conjunto de prácticas basadas en la anotación de una serie de signos de diferentes procedencia que posteriormente eran interpretados directamente o mediante el uso de tratados o documentos previos que lo explicaran (*Div. I 33*). De esta forma se buscaba comprobar si el anuncio era beneficioso o perjudicial para el afectado (Struck, 2014, p.311). Esta forma de desarrollo implicaba una acumulación de conocimientos que afectaba tanto al intérprete, que aumentaba su sabiduría en relación a la interpretación a lo largo de su vida; así como de cara a generaciones posteriores, ya que se escribieron y conservaron tratados que perfeccionaron la ejecución de estas prácticas. En consecuencia, el número de personas involucradas en estas prácticas era mucho mayor porque no se dependía del talento natural adivinatorio inherente a cada humano. Por tanto, la adivinación artificial presenta un método que se puede considerar como científico.

8.3.1. Aruspicina: adivinación mediante la inspección de entrañas

La aruspicina es la práctica adivinatoria basada en la interpretación surgida de la inspección de las entrañas de un animal, un tipo específico de augurio. El origen de la disciplina usada por los romanos era etrusco, pues se narra como una persona que araba la tierra en la zona de Tarquinio dejó a Tages, un ser de aspecto infantil y de grandes conocimientos. Como consecuencia de este hecho se reunió la gente de Etruria en torno a este sujeto, que transmitió todos los conocimientos básicos de la aruspicina, mientras las aportaciones posteriores surgieron a partir de la experiencia propia de sus practicantes (*Div. II 50*). De esta forma, los romanos recurrieron a su uso después de incorporar a los etruscos a su dominio, ya que se obligó por decreto del senado que diez personas de estos pueblos recibieran la formación en esta disciplina (*Div. I 92*). No obstante, tampoco fueron los únicos en llevar a cabo este procedimiento porque se mencionan otros lugares en los que se ejercía: Caria, Élide, Egipto o Cartago; aunque cada uno de ellos poseía un procedimiento y lectura diferentes (*Div. II 28*). En cualquier caso, a partir de lo narrado en *De divinatione* se pueden extraer varios datos sobre esta práctica.

En primer lugar, el fundamento detrás de esta disciplina era la intervención divina. Quinto explica como ellos podían usar sus poderes para eliminar las entrañas o modificarlas para que se transmitiera de la forma más ajustada a su voluntad después de ser interpretado por los arúspices (*Div. II 37*). Además, para asegurar que se comunicaba el mensaje las deidades también guiaban a la persona en la elección del animal cuyas entrañas se acababan explorando (*Div. I 118*). De esta forma, la intervención divina era imprescindible para que se ejecutara de forma adecuada.

En segundo lugar, se mencionan algunos de los animales sobre los que era posible realizar la aruspicina. Entre ellos destacaron el ternero, el cordero, el toro, el buey e incluso la gallina. De esta forma, se comprueba que no todos los animales eran susceptibles de ser utilizados en la aruspicina, aunque es cierto que tampoco se especifica el criterio seguido para la elección de una u otra especie. También se habla de los órganos que se observaban durante la exploración de las entrañas. Aunque aparecen la hiel, el corazón o los pulmones, el más destacado fue sin duda el hígado. En este caso tampoco se vuelve a explicar porque este era el más relevante ni cual era el criterio de elección de aquello que se tenía que inspeccionar.

Una última cuestión que Cicerón explica es el proceso de la exploración de las entrañas, aunque lo hace de forma muy superficial. En términos generales, el arúspice debía diseccionar el animal y observar la presencia o ausencia, parcial o total, del órgano explotado. También debía buscar si había fisuras o no. No se detallan que otros elementos generaban interés del

arúspice, pero los mencionados por Cicerón no debían ser los únicos. A continuación, en función de los indicios observados como fruto del proceso anterior se extraía una interpretación que indicaba el beneficio o adversidad entorno a la cuestión consultada (*Div.* II 28). No obstante, tampoco eran las únicas funciones mencionadas, ya que también se expresó como se podía usar para advertir de peligros causados por el fuego o el agua, y anunciar herencias y pérdidas; e incluso se detalla que la ausencia del hígado era el indicio que proporcionaba la interpretación más negativa para el consultor (*Div.* II 32).

8.3.2. Portentos: presagios y apariciones

Los portentos eran una clase específica de augurios que hacían referencia a situaciones o fenómenos que no se producen frecuentemente (*Div.* II 49) y que anunciaban que un hecho concreto se iba a producir en el futuro, el cual podía ser positivo o negativo. En este último caso lo anunciado podía cambiarse si se actuaba de forma contundente (*Div.* I 29). El origen de la práctica adivinatoria centrada en la interpretación de los portentos era también etrusco, ya que la metodología relacionada con su ejecución formaba parte de aquellos conocimientos que heredaron los arúspices (*Div.* II 92), de modo que eran estos los encargados de su interpretación. No obstante, también era una forma de adivinación conocida entre otros pueblos como el griego, ya que se menciona como en Sicilia se llamaba galeotes a los dedicados a esta forma de adivinación (*Div.* I 39).

A partir de lo que explica Cicerón en *De divinatione* se puede incluir en esta categoría a los presagios y apariciones. Son dos conceptos que deben matizarse, ya que se diferencian en la forma en la que se manifestaban. Por un lado, los presagios eran anunciados por las propias personas (*Div.* I 102). Un caso de este tipo presentado por Quinto, hermano de Cicerón, se relaciona con la hija del cónsul Lucio Paulo que, en el contexto de la guerra contra el rey Perses, le explicó a su padre que el “Persa” había muerto (*Div.* I 103). Aunque el mensaje hacía referencia a la muerte de un perro con ese mismo nombre, se anunciaba la victoria posterior a favor de los romanos y la derrota del monarca.

Por otro lado, las apariciones se comunicaban a través de fenómenos de la naturaleza cuya explicación aparentemente no era lógica. Por ejemplo, se explica como Tiberio Graco, padre de los hermanos Graco, capturó dos serpientes en su casa. Él recurrió a los arúspices, que le afirmaron que si dejaba ir al macho debía morir su esposa, mientras que si era la hembra la que escapaba fallecería él. Pocos días después de liberar a la segunda acabó muerto (*Div.* I 36). Otros casos, de mensaje más positivo, incluyen la predicción de la riqueza de Midas después de que unas hormigas le alimentaran mientras dormía cuando era pequeño; así como de la

oratoria y elocuencia de Platón tras posarse en sus labios unas abejas mientras se encontraba en su cuna (*Div. I 78*).

Una última cuestión que se debe tratar es que Cicerón enfatizó el hecho de que esta forma de adivinación era exitosa debido a que solo a partir de una interpretación posterior al presagio en sí mismo se podía considerar que el fenómeno constituía un portentoso (*Div. II 66*); pero también denuncia que las divinidades comunicaran sus mensajes sin incluir algún tipo de solución en aquellos casos más perjudiciales para la persona que los recibía (*Div. II 54*), a pesar de que este hecho iba en contra de la predisposición favorable de los dioses hacia los humanos que ya se ha mencionado anteriormente. Además, defiende que todos los fenómenos incluidos en los portentosos, aunque se consideren a primera vista extraños y antinaturales porque no se producían frecuentemente, solo se podían producir si tenían origen natural (*Div. II 60*), lo que también anulaba la intervención divina en el proceso adivinatorio. En cualquier caso, lo importante es que este tipo de prácticas demuestran una manipulación por parte de sus intérpretes, que solo construían el mensaje después de que el portentoso se hubiera producido, ya que solo en retrospectiva se puede realizar exitosamente la interpretación.

8.3.3. Auspicios: *ex caelo, ex avibus y ex tripudio*

Los auspicios son un tipo concreto de augurios que se diferencian porque el término hace referencia a las señales observables en el cielo, concretamente aquellas relacionadas con las aves y los rayos. Estos inicialmente permitían predecir el futuro, pero posteriormente se utilizó para conocer cuál era la opinión de las divinidades ante las consultas hechas por los humanos; diferencia importante respecto al resto de pueblos que la practicaban, ya que mantuvieron su primer uso (*Div. II 70*). De esta forma se entiende que la observación de los auspicios no era únicamente practicada por los augures romanos. Por otro lado, esta disciplina se encuentra estrechamente vinculada con los orígenes de Roma, ya que presuntamente fue el tipo de técnica utilizada por Rómulo en la leyenda fundacional de la ciudad (*Div. I 3*). Aunque Cicerón no especifica el proceso anterior, el origen de la disciplina y la mención de este caso son un indicativo de la importancia que esta práctica pudo tener en el mundo romano. En cualquier caso, a lo largo de *De divinatione* se ha hecho referencia principalmente a tres tipos de auspicios en función del elemento observado: los rayos (*ex caelo*), el vuelo y canto de las aves (*ex avibus*, conocido también en Grecia como ornitomanía) y los patrones de alimentación de gallinas (*ex tripudio*).

La primera de estas, el auspicio *ex caelo*, era una forma de adivinación basada en la observación de los rayos. Su origen es etrusco, ya que Cicerón expuso como el fundamento de

la interpretación de estos auspicios se producía a partir de su división del cielo en dieciséis partes (*Div. II 42*). También se cree que pudo ser la más antigua de las formas de interpretación de los auspicios a causa de la mención de un decreto del colegio de augures en el que se determinaba que las aves podían anunciar un tripudio (*Div. II 73*). En relación al proceso adivinatorio, a partir de la división del cielo los romanos podían establecer el origen del rayo y observar la dirección que tomaba, es decir, que el movimiento del rayo era aquello que los augures posteriormente interpretaban. Una cuestión de interés es la discusión del origen de estos signos. Aunque se deja entender que algunos sectores lo consideraban como un mensaje procedente de Júpiter, Cicerón utiliza la explicación estoica que explicaba como este surgía a partir de la división en las nubes provocada por las emanaciones de la tierra (*Div. II 44*). Sobre cómo se generaba la interpretación, se menciona que existía una falta de coherencia debido a que la aparición de los rayos “de izquierda” era considerado como favorable, excepto durante la celebración de los comicios, de modo que la elección del criterio que determinaba que era favorable o no era resultado de la manipulación política (*Div. II 42-43*).

La segunda, el auspicio *ex avibus*, era otra práctica adivinatoria basada en la interpretación posterior a partir de la observación de los patrones de vuelo y el canto de las aves. En el primer caso el augur observaba la posición y la dirección de desplazamiento del pájaro; mientras que en el segundo se estudiaba el tipo de sonidos emitidos. Sobre esta última, Cicerón también destaca que el augur también debía conocer el valor interpretativo de aquellas situaciones en las que no había señales, es decir, en las que se producía un silencio (*Div. II 71*). En cualquier caso, se explica como el fundamento detrás de esta forma de adivinación era la divinidad, que a través de su mente controlaba el movimiento del cuerpo de los pájaros (*Div. I 120*). En relación al tipo de aves usadas, se explica que existían diferencias entre los pueblos extranjeros y los romanos. De los primeros se afirma que usaban muchas especies diferentes, mientras que los romanos usaban muchas menos (*Div. II 76*), como el cuervo y la corneja. Otra diferencia era la forma de interpretación, pues se explica como los pueblos escogieron que lado de llegada de los signos era considerado favorable, los romanos “de izquierda” y el resto “de derecha”, en función de qué lado proporcionaba el mayor número de lecturas de buen carácter (*Div. II 82*). Aun así, en ocasiones los romanos consideraban favorables algunos signos procedentes “de derecha”, como el vuelo del cuervo (*Div. I 12*). En cuanto a su uso y al oficiante, Cicerón nos explica el cambio experimentado por esta práctica entre sus orígenes y la época tardorrepública. Si antes tenía uso principalmente en el ámbito militar, después solo la utilizó la población civil (*Div. II 77*); de la misma forma que originalmente era un experto el intérprete y que posteriormente los requisitos necesarios para interpretar se redujeron (*Div. II 34*).

El tercer y último tipo de signo, el auspicio *ex tripudio*, se caracteriza por el estudio de la alimentación de las aves en unas circunstancias determinadas. Se trata del tipo de auspicio del que menos información se ha aportado. Cicerón expresa como el método de consulta en estos casos consistía en que un cuidador de pollos diera de comer a los animales para obtener un signo a partir de como consumían sus alimentos. Se consideraba un tripudio pleno, es decir, muy positivo, en los casos en los que le caía alimento de la boca al suelo (*Div. II 72*). Sin embargo, se hace una crítica muy dura a esta práctica debido a que consideraba que se estaban forzando las condiciones para conseguir una interpretación que se alineara con los intereses de sus practicantes (*Div. II 73*).

En resumen, después de estudiar estas prácticas adivinatorias se ha demostrado la existencia de un vínculo importante entre los intereses de sus practicantes y los resultados de los auspicios. Las tres se encuentran manipuladas con intenciones de carácter político, de modo que sus resultados benefician al estado romano. Se trata de un hecho que Cicerón admite porque no rechaza la sabiduría augural, sino la adivinación (*Div. II 74*).

8.3.4. Tablillas, tabas o *tali*

Las tablillas son una forma de adivinación basada en el uso de tabas o dados de forma equivalente a los *astrágalos* griegos. Por este motivo disponían únicamente de cuatro caras útiles en las que se escribían unos números que se colocaban de forma que las parejas del 1 y el 6 y del 3 y el 4 se encontraran en caras opuestas respectivamente (Hook y Stephens, 1996, p. 59). Su método de uso consistía en la introducción de las tabas en una urna que después se revolvía y cuyo contenido se lanzaba fuera. De esta forma se dejaban a la vista unos números que después se interpretaban. Entre los resultados posibles Cicerón menciona la obra la “jugada de Venus” o *veneirum*, el mejor resultado posible de las tabas y en la que se revelaban cuatro números diferentes; lo que contrasta con la peor jugada, que era aquella en la que todos eran iguales (Hook y Stephens, 1996, p. 59). Otro detalle interesante que también menciona es la existencia de unas tabas muy conocidas entre los romanos y que se situaban en Praenestre. Cicerón explica como Numero Sufustio recibió en sueños la orden de hendir un pedernal en una roca de la cual posteriormente surgieron unas tabas de roble. Además, paralelamente se produjo un signo que indicaba la buena reputación de estas tabas y por el cual se hizo construir un receptáculo donde guardarlas. *Div. II 85-86*)

En relación a su contexto de uso, el método de utilización de estas tabas, así como la equiparación que hizo Cicerón con jugar a la morra y la supuesta intención de generar engaño y superstición (*Div. II 85*), hacen pensar que estas podían utilizarse en un contexto lúdico. Sobre

sus practicantes, solo se explica que no era apreciado entre magistrados ni personas con cierto rango (*Div. II 87*), lo que implica que debía tener su nicho entre las clases más populares.

En última instancia se ha de destacar que, a diferencia de otras prácticas adivinatorias, Quinto no la acepta por su presunta intención de obtener ganancias (*Div. II 132*); mientras que Cicerón elimina completamente su carácter adivinatorio al implicar que es el azar la que produce el surgimiento de una jugada y otra (*Div. II 121*). Aunque la argumentación de Cicerón llegara a ser inválida, Quinto da a entender que no aceptaba todas las formas de adivinación y solo consideraba válidas aquellas en las que se pudiera producir la intervención clara de los dioses. Por tanto, a pesar del rechazo por parte de Quinto y Cicerón, las tabas son igualmente utilizadas con esas intenciones adivinatorias por parte de la población romana. Se trata de un ejemplo que visualiza la crítica general que Cicerón hace en relación a como la adivinación y, en consecuencia, la religión, están siendo cada vez más dañadas por la superstición.

8.3.5. Astrología: la interpretación del zodiaco

La astrología era una disciplina adivinatoria encargada del estudio e interpretación de las señales observadas en los astros. De origen cananeo, seguramente llegó a Roma a partir de la influencia cultural procedente del mundo griego. En este sentido, todos los referentes que nos menciona Cicerón precisamente tienen sus orígenes en esta zona: Anquialo, Casandro y Escílax de Halicarnaso, siendo Eudoxo de Cnido el más destacado según aquellos inmersos en esta práctica (*Div. II 87*).

Para empezar, un detalle muy importante que se debe mencionar es que los conocimientos expresados por Cicerón en *De divinatione* no hacen referencia a la astrología en general, sino a una rama de esta dedicada a lo que actualmente se conoce como el horóscopo. Esto se puede observar porque en el hecho de que la explicación que Cicerón realiza de lo que considera como fundamentos de la astrología solo hacen referencia al zodiaco; y porque también se menciona como algunos conocidos astrólogos se mostraban opuestos a esta práctica (*Div. II 87-88*), lo que no tendría sentido si se vinculara con la astrología en su conjunto. En consecuencia, su rechazo no es hacia la disciplina general, sino solo a la vertiente del horóscopo, de la que criticaba que no existiera una única lectura del cielo porque esta variaba en función de la posición del observante (*Div. II 92*) y que las personas podían cambiar una condición de nacimiento, lo que implicaba que no había una determinación absoluta de la vida de la persona (*Div. II 96*).

Sobre el funcionamiento del horóscopo, se explica como este se fundamentaba en la creencia de que existía una relación entre la vida de las personas y la posición de los astros en el momento

de su nacimiento. Este vínculo se explica, según Cicerón, a partir de la consideración de que en el cielo existía un círculo astral conocido como *zodiakós*, el cual se dividía en un número determinado de partes en función de cómo se colocan las estrellas en cada momento, esto último conocido actualmente como signos del zodiaco. Este círculo poseía una fuerza que se predisponía en función de los “errantes”, unos astros concretos que se correspondían con algunos de los planetas observables en el cielo sin necesidad del telescopio. La posición de estos errantes durante el nacimiento de la persona determinaba la pertenencia a un signo u otro, ya que se creían que sus movimientos y el del sol producía el cambio de las estaciones y de la composición del aire, el elemento que finalmente acababa determinando la vida y carácter de la persona desde su nacimiento (*Div. II 89*). Por tanto, el horóscopo deja entrever que los romanos creían en el destino, el cual quedaba fijado a partir de la posición de los astros en el momento de nacimiento.

Finalmente, Cicerón no solo explica el fundamento de esta disciplina, sino que profundiza más en ella a través de la mención de como la luna regulaba este proceso a partir de su conjunción con los “errantes”, determinando la afinidad de estos con el signo de la persona; y como también podían establecer una relación que afectaba a la persona a partir del ángulo formado entre estos planetas con el signo zodiacal actuando como origen de este. Como casos del proceso anterior, Cicerón mencionó la formación figuras como los “triángulos” o “cuadrados” (*Div. II 89*).

En definitiva, la astrología en este caso se diferencia del resto de prácticas adivinatorias de tipo artificial por su origen no etrusco y porque los mensajes transmitidos eran diferentes, ya que determinaban cual era el destino de las personas y no la predisposición de los dioses respecto a ciertos eventos.

9. La religión romana en *De divinatione*

La religión romana en *De divinatione* a simple vista no es el tema protagonista que se desarrolle directamente lo largo de sus dos tomos. Sin embargo, el motivo de su redacción está íntimamente ligado con la religión de la época tardorrepública. Estas circunstancias explican que se pueda obtener información sobre su estado a partir de la lectura de aquello que Cicerón nos transmite indirectamente.

Para empezar, el contexto histórico nos muestra como este periodo de Roma es una época de transición en el que los fundamentos de la República se están poniendo en duda y en la que llegan ideas procedentes de otras partes controladas por los romanos, especialmente Grecia. En este sentido, el hecho de que Cicerón haya escrito *De divinatione* con las perspectivas estoica

y escéptica no solo responde al uso del método de la Academia y a la adaptación de la filosofía griega en el pensamiento romano, sino también al hecho de que debía existir una parte de la población que compartía cualquiera de las dos visiones. La inestabilidad propia de esta época provocó que algunos sectores, entre los que se incluía Cicerón, abogaran por el mantenimiento de la República a través del respeto a la tradición, contra la cuál no debía actuarse (*Div.* I 35). Esta preocupación se refleja en la obra a partir de la mención de algunos de los cambios sufridos respecto a antaño, principalmente en relación con la adivinación. Uno de ellos fue el paso de su uso con la intención de predecir el futuro a otras que buscaban conocer la disposición de los dioses respecto a ciertas actuaciones de los humanos, los mensajes que envían y como se deben interpretar (*Div.* II 130). También se expresa como los augures en las bodas desaparecieron, reduciéndose así su actuación en el ámbito privado, y como los auspicios perdieron importancia en favor de la aruspicina, único método consultado en momentos importantes (*Div.* I 28). En relación a lo anterior, Cicerón atribuye estos cambios a una adivinación cada vez más contaminada por la superstición (*Div.* II 149), motivo por el cual no aceptó ninguna de sus formas. Quinto, por su parte, admitió solo una pequeña cantidad y dejó fuera al resto porque su práctica no se basaba en el aprendizaje o la habilidad natural, sino en la ganancia económica (*Div.* I 132). Por tanto, las prácticas adivinatorias se convirtieron en un foco de problemas de cara al futuro de la religión romana.

En segundo lugar, otra circunstancia que llama la atención es la mención en varias ocasiones de la existencia de una relación entre la doctrina y el estado romano. En este sentido, se debe recordar que Cicerón no se opone a la religión (*Div.* II 148); y deja entrever como se ha producido un acercamiento entre ambas. A pesar de que la mayoría de los casos expuestos por Quinto se producen durante la monarquía y los inicios de la República, y que la adivinación forma parte de la tradición que ha acompañado a Roma desde sus orígenes, se explica como esta se transformó progresivamente en un conjunto de ceremonias cuyo objetivo era el mantenimiento de la creencia dentro de la población y el beneficio del estado (*Div.* II 70 y 75). En este sentido, progresivamente la adivinación y la religión romana fueron dotadas de un carácter práctico (Bloch, 1985, p.100; citado por Espinosa, 2008, p. 47). Otro factor que apoya este proceso fue el hecho de que Cicerón especificara una serie de casos en los que la manipulación de los ritos adivinatorios era evidente y se producía para obtener mensajes o lecturas específicas que se alinearan con los intereses de los practicantes, normalmente personajes destacados de la vida pública. Esta mala praxis se producía principalmente a través de los intérpretes, los cuáles formaban parte de una institución del propio estado romano, circunstancia que demuestra una vez más la imbricación entre religión y estado en estas

circunstancias. Un caso claro es el supuesto mensaje transmitido en los versos sibilinos por los cuáles debía nombrarse rey a César (*Div. II 110*). Por tanto, en el periodo tardorrepublicano se estaba tendiendo cada vez más a la estatalización de la religión.

Un último punto que debe mencionarse es el papel de las divinidades, cuya existencia nunca se ha puesto en duda (*Div. II 41*); así como su presencia desde la fundación de Roma. También se menciona cómo existía una gran variedad de ritos para aplacar u obtener su favor, y que no todos era útiles para cada deidad. Por ejemplo, se especifica como los animales sacrificados para Apolo no eran correctos para Diana (*Div. II 38*). A partir de los casos anteriores se observa que los dioses tenían un papel importante dentro de la religión romana, independientemente de la época. Esto tiene relación con lo comentado en el apartado de divinidades, debido a que sus funciones de supervisión del mundo y control del destino de las personas hacía imprescindible conocer cuál era su predisposición antes de llevar a cabo cualquier acción. De esta forma, las deidades actuaron como la justificación que necesitaban sus practicantes para ejecutar acciones afines a sus intereses; y la adivinación era el instrumento que establecía el canal de comunicación básico para que los dioses se comunicaran con los humanos.

En conjunto, a partir de *De divinatione* Cicerón nos muestra una religión en transformación en la que la superstición y la tradición son los elementos que están luchando para determinar su dirección de desarrollo en la época imperial, ya que la nueva configuración política derivada de todo lo sucedido requería un nuevo sistema de creencias que modificara a la religión tradicional (Espinosa, 2008, p.49). Un aspecto ya notable de esta religión es su estrecha vinculación con el estado romano, de modo que tiende al alejamiento de las personas en beneficio de Roma y se conforma como una forma de control y disciplina social (Acerbi, 2014, p.17). Así, las divinidades y la adivinación fueron manipuladas y se articularon de una forma concreta para transmitir unos mensajes que justificaran las actuaciones en beneficio del estado, e impulsadas por parte de los grupos políticos dirigentes en este periodo.

10. Conclusiones

Una vez desarrollados todos los apartados de este trabajo se han podido constatar una serie de cuestiones en torno al cumplimiento de la hipótesis y los objetivos. En primer lugar, se ha comprobado como *De divinatione* es apta y relevante para el estudio de la religión romana en la etapa final de la época tardorrepublicana, así como su relación con la sociedad romana. Su lectura ha demostrado que la información no solo se ha podido obtener de forma directa a partir de las declaraciones de Cicerón y su hermano Quinto, sino que también es necesaria la lectura entre líneas para aprovechar al máximo posible los datos que aporta mediante, ya que así se

puede entender aquello que no se explica pero que sí se intuye. Esto último se aplica principalmente a todo lo que Cicerón escribe en relación a las divinidades y sus relaciones con los humanos y el entorno, así como a la religión romana para conocer su estado en el s. I a. C. y sus tendencias de cara al futuro, debido a que ambas realmente son cuestiones secundarias en comparación al tema principal, las prácticas adivinatorias. También se debe tener en cuenta que *De divinatione* forma parte de un conjunto de seis volúmenes ciceronianos que discutían aspectos del pensamiento religioso romano junto a *De natura deorum* y *De fato*, lo que ayuda a entender que no todos los temas sean explicados con la misma precisión, centrándose en este caso en la adivinación.

En segundo lugar, se ha conocido en qué medida el contexto personal, político y de pensamiento de Cicerón han sido relevantes para la redacción de *De divinatione*. La situación de crisis política de la República y todos los conflictos derivados de esta, así como su carrera política, determinaron su proyecto político y sus preocupaciones. En este sentido, gracias a su capacidad de maniobra dentro de este panorama tan inestable pudo actuar durante mucho más tiempo en comparación con otras figuras políticas destacadas como Sila o Pompeyo. De la misma forma, la expansión ultramarina de Roma y la consecuente llegada de las corrientes de pensamiento griegas a partir de conflictos como las guerras mitridáticas, la educación que Cicerón recibió durante su juventud en oratoria y filosofía griega, y el posterior interés por la misma, al igual que los contactos que mantuvo con personas destacadas en este último campo, contribuyeron a que él se decantara por el método de la Academia. A su vez, su experiencia previa con las filosofías del estoicismo y escepticismo fue imprescindible para la construcción del discurso y de la argumentación empleada a lo largo de la obra. De esta forma, se considera muy difícil la interpretación y análisis del contenido de la obra si no se conocen previamente las circunstancias del autor.

En tercer lugar, el *De divinatione* permite comprender como la adivinación era concebida por un sector del mundo romano, concretamente el seguidor de la doctrina estoica, como un mensaje de las divinidades y cuáles eran sus canales de transmisión más habituales. En la de tipo natural eran el delirio o el sueño, posibles gracias a la habilidad propia del individuo; y en la artificial fueron la observación de los fenómenos ocurridos en el mundo natural, realizable a partir de un proceso de aprendizaje. En cada una de ellas se destacaba como el papel del intérprete y el contexto en el que se traducía el mensaje eran imprescindibles para que tuvieran éxito de cara a sus consultores. También permite entender como la adivinación era una práctica común durante la Antigüedad, y como las aportaciones de pueblos como los griegos en la adivinación natural, los etruscos en la artificial y los caldeos en la astrología fueron

imprescindibles para que los romanos desarrollaran sus prácticas. No obstante, es necesario matizar que el conocimiento demostrado por Cicerón en relación a las diferentes formas de adivinación es irregular. Por ejemplo, la falta de precisión en la astrología o la poca información de las tablillas contrasta con la larga explicación referente a los auspicios y aruspicina en general. Consideramos que esta circunstancia puede haberse producido por dos motivos: porque la importancia y extensión de estas prácticas en el mundo romano era variable, lo que hacía algunas más relevantes que otras; o porque su experiencia vital condicionó su acceso al conocimiento de estas prácticas. En relación con esto último, se destaca como Cicerón fue augur en el 52 a. C. y por ello su acceso a los procesos relativos a los auspicios pudo ser mucho más fácil. En cualquier caso, la herencia dejada por la adivinación es palpable en la actualidad, como es el caso de todo lo relacionado con el horóscopo.

En cuarto lugar, esta obra ha permitido conocer el papel de las divinidades dentro del imaginario romano. La información obtenida en este sentido hace referencia principalmente a ellas de forma general. Las deidades podían ser percibidas de diferentes formas o presentar caracteres diferentes en función del aspecto que se enfatizaba a través del epíteto asociado a su nombre. Otra cuestión que se ha comprobado ha sido como su existencia era imprescindible para un funcionamiento correcto del mundo, ya que eran considerados como sus supervisores y también la infundían con su energía. Además, los dioses eran los encargados de manejar y determinar el destino de los seres vivos, principalmente los humanos, a los cuales podían demostrar cierto favoritismo debido a la voluntad de comunicarse con ellos a través de la adivinación. Respecto a la información que aporta esta obra sobre las divinidades de forma específica, aunque se conoce algún dato a partir de los ejemplos utilizados por Quinto y Cicerón, *De divinatione* presenta carencias de contenido importantes en este aspecto, así que sería necesario su uso y contrastación con otras obras para un futuro estudio que ahonde en esta cuestión.

Finalmente, Cicerón nos ha mostrado a partir de la lectura entre líneas que la religión en la época tardorrepública estaba en plena transformación a causa del choque entre la superstición, considerada como contaminadora de la adivinación, y la tradición, que había acompañado a la religión a lo largo de todo su desarrollo a través de los periodos monárquico y republicano. Simultáneamente, la tradición se vio afectada por el contexto político del s. I a. C, factor que acabó reformulando las condiciones en las que se debía expresar la religión y que supusieron una tendencia hacia su estatalización, es decir, su progresivo alejamiento a los deseos de sus practicantes en favor del estado. De esta forma su importancia para controlar a la sociedad romana fue en aumento, ya que permitía la justificación de las maniobras políticas

durante la crisis de la República a partir de la venia presuntamente concedida por los dioses y conocida vía la adivinación. En pocas palabras, nos hallamos ante una metamorfosis de la religión tardorrepública que afecta sobre todo al culto público y que culmina en la época imperial a través de la creación de una forma de adoración dedicada a la máxima autoridad y símbolo del estado romano, el emperador. No obstante, es necesario matizar que debido a que Cicerón vivía la misma época en la que se estaban produciendo estos cambios, el proceso concreto no se ha detallado con toda la precisión posible de la misma forma que tampoco se puede conocer si el autor era consciente de este proceso a partir de *De divinatione*, lo que haría necesaria el uso de otras fuentes para profundizar en los mecanismos específicos de transformación de la religión romana en el s. I a. C.

11. Fuentes

- Cicerón, M. T. (1955). *Los Oficios*. (M. Valbuena, Ed.). Austral. (Obra original publicada ca. 44 a. C.)
- (1988). *De la adivinación*. (J. Pimentel Álvarez, Trad.). Ed. bilingüe. Universidad Nacional Autónoma de México. (Obra original publicada ca. 44 a. C.)
- (2016). *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*. (Á. Escobar, Trad.). Gredos. (Obra original publicada ca. 44 a. C.)
- (2002). *La adivinación. El hado*. (F. J. Fortuny, Ed.). Folio. (Obra original publicada ca. 44 a. C.)
- Flaco, M. V. (s. f.). *De verborum significatu*. (Obra original publicada ca. s. I a. C.)
- Livio, T. (s. f.). *The History of Rome, Book 1*. (Rev. Canon Roberts, Ed.). (Obra original publicada ca. s. I a. C.)

12. Bibliografía

- Acerbi, J. (2014). «Tradición, derecho y poder. El esquivo límite entre política y religión en la Roma tardorrepública». *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 4(7), 11-27. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5667674>
- Aldea Celada, J. M. (2012). «Crisis y decadencia de la religión romana en época tardorrepública». *Studia Histórica, Historia Antigua*, 30, 51-70. https://www.academia.edu/6624301/Crisis_y_decadencia_de_la_religi%C3%B3n_roma_en_%C3%A9poca_tardorrepública
- Altman, W. H. F. (2008). «How to Interpret Cicero's Dialogue on Divination». *Interpretation*, 35, 105-121. <https://bit.ly/3t6nnfT>

- Bayet, J. (1957). *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*. Payot.
- Beard, M. (1986). «Cicero and Divination: The Formation of Latin Discourse». *The Journal of Roman Studies*, 76, 33-46. <https://www.jstor.org/stable/300364>
- Beard, M. y Crawford, M. (1985). *Rome in the Late Republic*. Cornell University Press.
- Beard, M., North, J., y Price, S. (1998). *Religions of Rome*. Cambridge University Press.
- Bloch, R. (1963). *Les prodiges dans l'antiquité classique (Grèce, Étrurie et Rome)*. Presses universitaires de France.
- (1985). *La adivinación en la Antigüedad*. Fondo de Cultura Económica
- Bouché-Leclerq, A. (1879). *Histoire de la divination dans l'antiquité*. E. Leroux.
- Cabrera, F. (2020). «Evidence and explanation in Cicero's *On Divination*». *Studies in History and Philosophy of Science*, 82, 34-4. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2019.12.004>
- Cairo, M. E. (2015). «El debate en torno al arte augural en *De divinatione* de Cicerón». *Revista Mundo Antiguo*, 4(7), 123-144. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9010/pr.9010.pdf
- DeFilippo, J. G. (2022). Cicero and the Stoic Defense of Divination. En D. Konstan, y D. Sider (Eds.), *Philoderma: Essays in Greek and Roman Philosophy in Honor of Philip Mitsis* (pp. 313-330). Parnassos Pres - Fonte Aretusa. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2fjwpqn.19>
- Dumézil, G. (2001). *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà* (2ª ed.). BUR Biblioteca Univ. Rizzoli.
- Espinosa, D. (2008). «La adivinación en Roma: orígenes, fundamentación y crítica especulativa de su práctica». *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 20, 43-72. <http://hdl.handle.net/10017/9402>
- Everitt, A. (2001). *Cicero: the life and times of Rome's greatest politician*. Random House. <https://archive.org/details/cicerolifetimeso0000ever/page/n7/mode/1up>
- Farias, P. (2002). «Reflexión sobre Cicerón. Las paradojas. El regreso a Cicerón». *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 117, 221-233. <https://bit.ly/3PRAviA>
- Gladigow, B. (1979). *Konkrete Angst und offene Furcht : am Beispiel des Prodigienwesens in Rom*. Patmos Verlag.
- González Catalán, C. (2020). La ruptura de la *pax deorum*: la impiedad en la República romana (siglos III-I a. C.). [Trabajo de fin de grado, Universidad de Zaragoza]. ZAGUAN Repositorio Institucional de Documentos. <https://zaguan.unizar.es/record/94731?ln=es>
- González Rendón, D. (2009). «*De Divinatione* de Cicerón en su contexto político y religioso». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 22, 351-358. <https://n9.cl/cibznt>

- Grimal, P. (1981). Sibila. En *Diccionario de mitología griega y romana* (pp. 478-479). Edición Paidós.
- Guillén Cabañero, J. (1999). *Teología de Cicerón*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Heibges, U. (1969). «Cicero, a Hypocrite in Religion? ». *The American Journal of Philology*, 90(3), 304-312. <https://www.jstor.org/stable/293181>
- Hook, B. S., y Stephens, W. O. (1996). «The Simle of the Talus in Cicero, De finibus 3.54». *Classical Philology*, 91(1), 59-61. <https://www.jstor.org/stable/270678>
- Latte, K. (1960). *Römische Religionsgeschichte*. C. H. Beck.
- Liebeschuetz, J. H. W. G. (1979). *Continuity and Change in Roman Religion*. Clarendon Press.
- Lisdorf, A. (2015). *The Dissemination of Divination in Roman Republican Times. A Cognitive Approach*. University of Copenhagen. <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.1.4724.3368>
- Momigliano, A. (1984). «The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century B. C.» *Classical Philology*, 79(3), 199-211. <https://www.jstor.org/stable/270192?seq=1>
- North, J. (1976). «Conservatism and change in Roman Religion». *Papers of the British Schoola at Rome*, 44, 1-12.
- Rosemberg, V. (1998). *Gezähmte Götter – Das Prodigienwesen der römischen Republik*. Franz Steiner Verlag.
- Rüpke, J. (2013). New perspectives on ancient divination. En V. Rosemberg (Ed.), *Divination in the Ancient World, Religious Options and the Individual* (pp. 9-19). Steiner Franz Verlag. https://www.academia.edu/21739913/2014_New_Perspectives_on_Ancient_Divination
- Santangelo, F. (2013). Fringe divination?. En *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic* (pp.69-80). Cambridge University Press. <https://bit.ly/31F0LyN>
- Scheid, J. (1985). *Religion et piété à Roma*. Albin Michel.
- Schofield, M. (1986). «Cicero for and against Divination». *The Journal of Roman Studies*, 76, 47-65. <https://www.jstor.org/stable/300365>
- Shaw, B. (1985). «The Divine Economy: Stoicism as Ideology». *Latomus*, 44(1), 16-54. <https://www.jstor.org/stable/41543542>
- Smiley, C. (1934). «Stoicism and Its Influence in Roman Life and Thought». *The Classical Journal*, 29(9), 645-657. <https://www.jstor.org/stable/3289820>
- Struck, P. (2014). «Animals and Divination». En G. L. Campbell (Ed.), *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life* (pp.310-322). https://repository.upenn.edu/classics_papers/179/

Taylor, L. R. (1964). *Party Politics in the Age of Caesar*. University of California Press.

Warde-Fowers, W. (1911). *The Religious Experience of the Roman People*. Macmillan.

Wardman, A. (1982). *Religion and statecraft among the Romans*. Johns Hopkins University Press.

Wisowa, G. (1912). *Religion und Kultus der Römer*. C. H. Beck.