

Dios y los dioses en Cicerón

Cicerón no se propuso nunca estudiar el problema de la unidad de Dios concretamente, aunque de una forma indirecta lo hizo en toda su obra filosófica. Y no es difícil seguir la trayectoria teológica por la que nuestro autor llegó a la creencia de la unicidad de Dios.

En primer lugar, su educación religiosa dentro de una familia rural, que le llevó a la creencia del *Numen*, que todo lo preside y dispone¹. No tenía más que dejar a su alma, naturalmente sencilla y primitiva, y de la contemplación de los fenómenos y de las bellezas naturales subía al conocimiento de la divinidad.

Quid enim potest esse tam apertum tamque perspicuum, cum caelum suspeximus caelestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo haec regantur?².

Y en otro lugar:

Deinde si quid habui otii, etiam cognoui multa homines doctos sapientesque et dixisse et scripta de deorum immortalium numine reliquisse; quae quamquam diuinitus perscripta uideo, tamen eiusmodi sunt ut ea maiores nostri docuisse illos, non ab illis didicisse uideantur. Etenim quis est tam uecors qui aut, cum suspexit in caelum, deos non sentiat, et ea quae tanta mente fiunt, ut uix quisquam arte ulla ordinem rerum ac necessitudinem persequi possit, casu fieri putet, aut, cum deos esse intellexerit, non intellegat eorum numine hoc tantum imperium esse natum et auctum et retentum?³.

1 Dice S. Cipriano que cuando los romanos invocan al *numen*, llaman así al Dios único y singular, como se ve también en Lactancio, *Diu. Inst.* 2, 1.

2 Cic., *Nat. Deor.* 2, 4.

3 *De Har. Resp.* 19.

El mismo efecto produjo esta contemplación en el alma recién convertida al cristianismo de Minucio Félix, que no encontró tampoco otra forma mejor de expresarse que el ir parafraseando las palabras de M. Tulio en el primero de los textos aducidos:

Quid potest esse tam apertum, tam confessum, tamque perspicuum, cum in caelum suspexeris, et quae sunt infra circaque oculis lustraueris, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moueatur, alatur, gubernetur? ⁴.

Es el proceso por el que expone su conversión al catolicismo el profesor de una universidad de Rusia, que se oculta bajo el pseudónimo de Pavlov, en su obra *L'uomo, l'universo e Dio* ⁵.

Existe este conocimiento natural de Dios, al que puede llegar el hombre con sus luces naturales, imperfecto e incompleto, ciertamente, pero que produce una relación entre él y la divinidad, que llamamos religión natural, a la que únicamente pudo llegar Cicerón; en oposición a la religión revelada en que se llega al conocimiento de Dios por medio de la revelación de su ser y de sus propiedades tal y como El ha tenido a bien de manifestarse a los hombres. Esta idea no es solamente de filósofos ajenos a la religión católica, sino que es doctrina mantenida por la Iglesia.

Este conocimiento de Dios surge de la contemplación de la naturaleza. Cuando el arzobispo de París condenó el *Emilio* de Rousseau, éste le dirigió una carta abierta en que resumía el pensamiento del siglo de las Luces: «Mon sentiment est donc que l'esprit de l'homme, sans progrès, sans culture et tel qu'il sort des mains de la nature, n'est pas en état de s'élever de lui même aux sublimes notions de la Divinité, mais que ces notions se présentent à nous à mesure que notre esprit se cultive; qu'aux yeux de tout homme qui a pensé, qui a réfléchi, Dieu se manifeste dans ses ouvrages; qu'il se

⁴ Minut. Fel., *Octavius*, 17.

⁵ A. Pavlov, *L'Uomo, l'universo e Dio*, edizioni Dehoniane, Napoli 1972, edición preparada por Franco Gualtieri, idéntica a la rusa aparecida en «Foyer Oriental Chrétien» de Bruselas.

revèle aux gens éclairés dans le spectacle de la nature; qu'il faut, quand on a les yeux ouverts, les fermer pour ne l'y pas voir»⁶. Así también David Hume: «Toda la organización de la naturaleza nos revela a un autor inteligente y ningún investigador racional puede, después de una seria reflexión, dudar un momento de los principios primarios del monoteísmo y la religión auténticos»⁷. «Todas las cosas del universo son, evidentemente de un solo tenor. Todas ellas se ajustan entre sí. Un designio único prevalece a través de todo y esta uniformidad lleva a la mente a admitir un autor único, pues la idea de varios autores diferentes, sin distinción alguna de atributos o funciones, sólo sirve para dejar perpleja a nuestra imaginación sin dar satisfacción alguna a nuestro entendimiento»⁸.

Pero, como Rousseau, también exige que la naturaleza humana esté ya cultivada de alguna manera: «Parece cierto que, de acuerdo con el natural progreso del pensamiento humano, las masas ignorantes deben haber tenido, en el primer momento, una noción vulgar y doméstica de las fuerzas superiores, antes de llegar a la concepción de un Ser perfecto que estableció el orden de toda la naturaleza... Adán al levantarse en el Paraíso, en plena posesión de sus facultades, se habrá naturalmente asombrado, según nos lo muestra Milton, del glorioso espectáculo de la naturaleza, de los cielos, el aire, la tierra, de sus propios órganos y miembros. Y se habrá sentido impulsado a preguntarse sobre el origen de aquel escenario maravilloso. Pero un bárbaro e indigente animal (como lo era el hombre en los orígenes de la sociedad), apremiado por tantas necesidades y pasiones, carece de todo sosiego para admirar el ordenado espectáculo de la naturaleza o para investigar el origen de tales objetos, a los cuales

6 Rousseau en Pier Burgelin, 'Réflexion sur le Religion naturell. en *L'homme devant Dieu*, Mélang. off. au père Henri de Lubac, Aubier, vol. 2, 1964, p. 308.

7 David Hume, *Historia Natural de la Religión* tr. de A. J. Cappelletti y Horacio López (Ed. Universitaria de Buenos Aires 1966) 43. Nueva edición (Salamanca, Ed. Sígueme, 1974).

8 Id., *ib.*, 50. Y un poco antes, en la misma página 50, dice: «Los hombres llegaron a la concepción de un poder invisible e inteligente a través de la observación de las obras de la naturaleza. Posiblemente jamás tuvieron otra idea más que la de un ser único que confirió existencia y orden a esta vasta máquina y ajustó todas sus partes de acuerdo con un plan uniforme y un sistema armónico» (Salamanca, Ed. Sígueme, 1974, p. 41).

ha ido acostumbrándose gradualmente desde su infancia»⁹.

La razón, pensando sobre las obras creadas por Dios, puede llevarnos al conocimiento del creador¹⁰; pero debilitada por el pecado¹¹, necesita de la ayuda de la revelación para

9 *Ib., ib.*, 46 y 47 (Salamanca, Ed. Sígueme, p. 38). Sin embargo el mismo D. Hume, en *Diálogos sobre la religión natural*, tr. por E. O. Gorman (México 1942) (Salamanca, Ed. Sígueme, 1974, trad. de Miguel A. Quintanilla), se manifiesta más escéptico sobre la posibilidad del conocimiento de Dios. Trata de imitar el *De Natura Deorum* de Cic. y disputa los fundamentos, racionales o no, sobre los que surge la religiosidad. Pone tres personajes: Filo, Cleantes y Demes, circunspectos, prudentes, no fanáticos, como conviene a personas cultas burguesas de su época. Se trata de una cuestión filosófica oscura, donde puede permitirse que hombres de buen sentido y clara inteligencia difieran entre sí. Porque si bien es cierto —dice con calculada malicia— que la existencia de una religión natural parece algo obvio, sin embargo su esencia o contenido resulta sumamente nebuloso e incierto. Los tres interlocutores están tácitamente de acuerdo en este punto, y todos ellos, desde ángulos diferentes, dirigen sus argumentos contra el racionalismo teológico, al estilo de Leibniz o Espinoza. El radical empirismo de Hume se vuelve así, en primer lugar, contra cualquier teología más o menos «a priori», deductiva y construida «more geometrico». Niega la posibilidad de llegar al conocimiento de Dios, cuando no conocemos ni la esencia más próxima que tenemos junto a nosotros. Por otra parte niega totalmente la fe, que en principio no forma parte de los contenidos de la experiencia sensorial, por tanto sólo le queda el escepticismo neo-académico ciceroniano, que encaja a las mil maravillas en el contexto de las postulaciones noéticas del fenomenismo. Pero como la duda radical del pirronismo, y el probabilismo de los neoadadémicos están siempre a un paso del irracionalismo, Hume no llega en su diálogo a ninguna conclusión. Sin embargo ya en la primera parte del mismo el escepticismo aparece superado por la urgencia de la vida, y en la décima, al cabo de innumerables disputas, Filo conviene con Demea en concebir la religión como algo que se funda no en razonamientos filosóficos, sino en una necesidad vital del hombre, que busca amparo en su temor a lo desconocido, en su miedo a la muerte y en su angustia ante el más allá.

10 *Ratiotinatino potest cum certitudine probare existentiam Dei et infinitam perfectionem eius* (Denzinger-Rahner, ed. 30, Barcelona 1950, n. 1622). *Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest* (ib. 1650). *Rationis usum fidem praecedat, et ad eam hominem ope reuelationis et gratiae conducit* (ib. 1651). En el juramento propuesto por Pío X contra el modernismo («Sacrorum Antistitium», del 1 de set. de 1910) el primer artículo suena así: *Ego... firmiter amplector ac recipio omnia et singula quae ab inerranti Ecclesiae magisterio definita, adserta ac declarata sunt, praesertim ea doctrinae capita, quae huius temporis erroribus directo aduersantur. Ac primum quidem: Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt* (cf. *Rom.* 1, 20), *hoc est, per uisibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor* (Denz. 2145).

11 *Atque huiusmodi humanae rationis sectatores seu cultores potius, qui eam sibi certam ueluti magistram proponunt eiusque ductu fausta sibi omnia pollicentur, obliti certe sunt, quam graue et acerbum ex culpa primi parentis inflicto sit uulnus humanae naturae quippe quod et obfusae tenebrae menti et prona effecta ad malum uoluntas. Hic celeberrimi ex antiquissima aetate philosophi quamuis multa praeclare scripserint, doctrinas tamen suas grauissimis erroribus contaminarunt; hinc adsiduum illud cer-*

llegar al conocimiento de los misterios de la religión cristiana¹².

De ese conocimiento racional de Dios, surge la religión natural que manifiesta siempre el esfuerzo de las almas después de su investigación, la reivindicación de un Dios que permanece en su lugar y ejerce su sabiduría en la regularidad del mundo y en la vigilancia de la moral. Las certezas de la fe se acomodan a las certezas de la cultura, el hombre puede

tamen, quod in nobis experimur, de quo loquitur Apostolus: sentio in membris meis legem repugnantem legi mentis meae (*Rom.* 7, 23). (Pío X, «Ineffab. Deus», Denz. 1643).

Nunc quando ex originis labe in uniuersos Adami posteros propagata extenuatum esse contestat rationis lumen, et ex pristino iustitiae atque innocentiae statu miserrime deciderit humanum genus, ecquis satis esse rationem ducat ad assequendam ueritatem? Ecquis in tantis periculis atque in tanta uirium infirmitate ne labatur et corruat, necessaria sibi neget ad salutem religionis et gratiae caelestis auxilia? (Denz. 1644).

Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen uera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inueniri umquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabili ueritatis fonte, Deo optimo maximo, orientur atque ita sibi mutam opem ferant (Pío X, Denz. 1649; cf. ib. 1650; 1635; 1799).

12 Pío IX, el 11 de diciembre de 1862 dirigió una carta al arzob. Monaco-Frisingensem, «Grauissimas inter», contra las enseñanzas de Jac. Frohschammer, que pretendía que el hombre con la razón natural podía llegar al conocimiento de los misterios de la religión cristiana, como el de la Encarnación, etc., doctrina que condena el Papa (cf. Denz. 1559), pero dice: Namque si isti philosophiae cultores uera ac sola rationis et philosophicae disciplinae tuerentur principia et iura, debitis certe laudibus essent prosequendi. Si quidem uera ac sana philosophia nobilissimum suum locum habet, cum eiusdem philosophiae sit, ueritatem diligenter inquirere humanamque rationem, licet primi hominis culpa obtenebratam, nullo tamen modo extinctam, recte ac sedulo excolere, illustrare, eiusque cognitionis obiectum ac permultas ueritates percipere, bene intelligere, promouere, earumque plurimas, uti Dei existentiam, naturam, attributa, quae etiam fides credenda proponit, per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, uindicare, defendere, atque hoc modo uiam munire ad haec dogmata fide rectius tenenda et ad illa etiam reconditiora dogmata, quae sola fide percipi primum possunt, ut illa aliquo modo a ratione intelligantur. Haec quidem agere atque in his uersari debet seuera et pulcherrima uerae philosophiae scientia (Denz. 1670). Así también en el n. 1572; 1673. La misma doctrina enseña el Conc. Vat. I, Ses. 3.^a, cap. 2, De Reuelatione: Eadem sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine a rebus creatis certo cognosci posse (Cf. *Rom.* 1, 20); attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali uia se ipsum ac aeterna uoluntatis suae decreta humano generi reuelare, dicente apostolo: «Multifariam», etc. (*Hb.* 1, 1 s.) (Denz. 1785). Huic diuinae reuelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus diuinis humanae rationi per se imperuia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, et nullo admixto errore cognosci possint (Denz. 1786, cf. S. Thom., *Summ theol.* 1, q. 1, a. 1). Santo Tomás reduce los obstáculos del conocimiento de Dios en nuestra situación presente a estos tres: «pauci, per longum tempus, cum admixtione multorum errorum», y el Conc. dice que estos obstáculos se superan con la divina revelación, de

continuar con paz la búsqueda de la verdad y la organización del mundo en que él pueda vivir feliz¹³.

Tertuliano piensa seguramente en Cicerón, cuando busca el testimonio del alma sencilla, ruda y no tergiversada por la filosofía, que refleja en sí el testimonio ingenuo que le inspiró su Hacedor¹⁴. Y le dice:

Non placemus deum praedicantes hoc nomine unico unicum, a quo omnia et sub quo uniuersa. Dic testimonium, si ita scis. Nam te quoque palam et tota libertate qua non licet nobis, domi ac foris audimus ita pronuntiare: «quod Deus dederit», et «si Deus uoluerit». Ea uoce et aliquem esse significas et omnem illi confiteris potestatem, ad cuius spectans uoluntatem, simul et ceteros negas deos esse, dum suis uocabulis nuncupas, Saturnum, Iouem, Martem, Mineruam. Nam solum deum confirmas quem tantum deum nominas, ut, et cum illos interdum deos apellas, de alieno et quasi pro mutuo usa uidearis. De natura dei quem praedicamus, nec te latet. «Deus bonus», «Deus benefacit», tua uox est. Plane, adicis, «sed homo malus», scilicet contraria propositione oblique et figuraliter exprobandus ideo malum hominem, quia a deo bono abscesserit¹⁴. ...Si enim anima aut diuina aut a deo data est, sine dubio datorem suum nouit, et si nouit, utique et timet et tantum postremo ad auctorem¹⁵. ...Hinc ergo tibi, anima, de conscientia suppetit domi ac foris nullo irridente uel prohibente praedicare «Deus uidet omnia», et «Deo commendo», et «Deus reddet», et «Deus inter nos iudicabit». Vnde tibi hoc non christianae?¹⁶. Haec testimonia animae quanto uera tanto sim-

suerte que Dios es cognoscible: «ab omnibus, expedite, nullo admixto errore». Estas trabas en el conocimiento natural de Dios son debidas al pecado, de donde procede nuestra *imbecillitas* o *debilitas* intelectual, como traduce Santo Tomás la *breuitas intellectus*, que recuerda a Maimónides, a quien sigue Santo Tomás en estos puntos.

Pío X en la Enc. *Pascendi*, dice precisamente contra los agnósticos (cf. supra nota 9): Iam, ut a philosopho exordiamur, philosophiae religiosae fundamentum in doctrina illa modernistae ponunt, quam uulgo *agnosticismum* uocant. Vi huius humana ratio *phaenomenis* omnino includitur, rebus uidelicet, quae apparent eaque specie, qua apparent: earundem praetergredi terminos nec ius nec potestatem habet. Quare nec ad Deum se erigere potis est, nec illius existentiam, utut per ea, quae uidentur, agnoscere. Hinc infertur, Deum scientia obiectum directe nullatenus esse posse; ad historiam uero quod attinet, Deum subiectum historicum minime censendum esse. His autem positis, quid de *naturali theologia*, quid de *motiuis credibilitatis*, quid de *externa reuelatione* fiat, facile quisque perspiciet (Denz. 2027).

13 Cf. Pierre Burgelin, 'Réflexion sur la religion naturelle', en *L'homme devant Dieu*. Mélang. au père H. de Lubac, Aubier 1964, vol. 2, p. 315.

14 Tertul., *De Testim. Animae*, 1, 5-7.

14bis Id., *ib.*, 2, 1-2.

15 Idem, *ib.*, 2, 4.

16 Idem, *ib.*, 2, 6.

plicia, quanto simplicia tanto uulgaria, quanto uulgaria tanto communia, quanto communia tanto naturalis, quanto naturalis tanto diuina. Non puto cuiquam friuola et ridicula uideri posse, si recogitet naturae maiestatem, ex qua censetur auctoritas animae. Quantum dederis magistrae, tantum adiudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula est. Quidquid aut illa edocuit aut ista perdidit a deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae¹⁷.

Y en un lugar paralelo del Apologético, dice así:

Et haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt. Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur; quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, uultis ex animae ipsius testimonio comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus prauis circumscripta, licet libidinibus et concupiscentiis euigorata, licet falsis deis exancillata, cum tamen respiscit, ut ex crapula, ut ex somno, et ex aliqua ualetudine, et sanitatem suam patitur, Deum nominat hoc solo nomine, quia proprio Dei ueri. «Deus magnus, Deus bonus», et, «quod Deus dederit» omnium uox est. Iudicem quoque contestatur illum: «Deus uidet», et «Deo commendo», et «Deus mihi reddet». O testimonium animae naturaliter christianae! Denique pronuntians haec non ad Capitolium, sed ad caelum respicit. Nouit enim sedem dei uiui: ab illo et inde descendit¹⁸.

Lactancio culpa a los paganos de que conociendo al Dios vivo, siguen a los dioses muertos, y agrega:

Et tamen huic impietati hominum posset uenia concedi, si omnino ab ignorantis diuini nominis ueniret hic error. Cum uero ipsos deorum cultores saepe uideamus Deum summum confiteri et praedicare, quam sibi ueniam sperare possunt impietatis suae? Qui non agnoscunt cultum eius, quam prorsus ignorari ab homine fas non est. Nam et cum iurant, et cum optant, et cum gratias agunt, non Iouem aut deos multos sed Deum nominant: adeo ipsa ueritas, cogente natura, etiam ab inuitis pectoribus erum-

17 Idem, *ib.*, 5, 1.

18 Tertul., *Apol.* 17, 3-6; cf. A. Bacci, *De philosophandi genere M. T. Ciceronis deque testimonio animae naturaliter christianae in eius scriptis*, Latinitas, VI (1958), pp. 163-176.

19 Cf. S. Cyprian., *Idol. Van.*, cap. 5: Dicitur frequenter audimus: O Deus; et, Deus uidet; et, Deo commendo; et, Deus mihi reddet; et, quod uult Deus, et, si Deus dederit. Atque haec est summa delicti, nolle agnoscere quem ignorare non possis. Ya había dicho también Lucrecio, 3, 53-54: ...multoque in rebus acerbis / acris aduertunt animos ad religionem.

pit; quod quidem non faciunt in prosperis rebus¹⁹. Nam tum maxime Deus ex memoria hominum elabitur, cum beneficiis eius fruentes, honorem dare diuinae indulgentiae debent. At uero si qua necessitas grauis preserit, tunc Deum recordantur. Si belli terror infremuerit, si morborum pestifera uis incubuerit, si alimenta frugibus longa siccitas denegauerit, si saeua tempestas, si grando ingruerit, ad Deum confugitur, a Deo petitur auxilium, Deus, ut subueniat, oratur. Si quis in mari, uento saeuiente, iactatur, hunc inuocat. Si quis aliqua ui afflicatur, hunc potius implorat. Si quis ad extremam mendicandi necessitatem deductus, uictum precibus exposcit, Deum solum obtestatur, et per eius diuinum atque unicum nomen homo sibi misericordiam quaerit. Numquam igitur Dei meminerunt, nisi dum in malis sunt. Postquam metus deseruit et pericula recesserunt, tum uero alacres ad deorum templa concurrunt; his libant, his sacrificant, hos coronant. Deo autem, quem in ipsa necessitate implorauerant, ne uerbo quidem gratias agunt²⁰.

Pero hay que reconocer con W. F. Otto²¹ que resultaba difícil en la religión grecorromana llegar a un monoteísmo absoluto. Incluso cuando más tarde se hace normal el pensamiento de que todas las cosas derivan de Uno, no se tiene como cosa esencial el recordarse de este Uno, y no se comprendía por qué los cristianos y los hebreos consideraban una grave ofensa al Uno si se atribuían honores divinos a varios. El dios griego está muy lejos de poner su propia personalidad como exclusiva dentro de la divinidad, no admitiendo otros dioses junto a sí. Incluso los himnos dedicados a algún dios a quien ensalzan al infinito no olvidan que hay otros dioses junto a él, a quienes les reconocen con condescendencia su pleno valor. Por ejemplo, Apolo, que ejerció por largo tiempo la mayor influencia en la religión griega, jamás pretendió aprovecharse de su poder para desbancar a ningún otro dios. Durante siglos y siglos los griegos de todas las regiones pidieron consejo en todos sus actos religiosos o profanos, públicos o privados, al Oráculo de Delfos. Su autoridad llegaba de un extremo a otro de Grecia, e incluso se extendía a otros países de lengua, cultura y religión diversa. Muchas de las sentencias o respuestas que se dieron a los suplicantes nos son todavía conocidas y de su sabiduría nos

²⁰ Lactant., *Diu. Inst.*, 2, 1.

²¹ Walter F. Otto, *Gli Dei della Grecia* (Firenze 1944) 296-98.

habla Píndaro. Pero ¿qué diferencia entre las respuestas apolíneas y las del Antiguo Testamento! Aquí el apasionado anuncio de Dios y de su santo nombre, allá el discreto retirarse de la persona divina. Zeus, a través del cual da Apolo sus oráculos, manifiesta al justo, pero nunca a sí mismo. E igualmente Apolo: jamás habla de sí y de su grandeza. No pide más que el respeto debido naturalmente a su divinidad y al debido reconocimiento por la revelación de la verdad. Preguntado con frecuencia sobre temas de religión y de moral, jamás se indició a sí mismo al suplicante como el objeto máximo de veneración; jamás aconsejó otra cosa a griegos y a extraños sino que permanecieran fieles a la divinidad indígena. Cuanto más grandes eran los dioses griegos tanto menos celosos eran de su persona. Entre tanto la personalidad del ser divino a la par que la religión van profundizándose, van ganando en gravedad y sacralidad, y va resolviéndose y culminando en el culto. Apolo ha comunicado a Sócrates, según éste lo reconoce poco antes de morir (Plat. *Apol.* 21 ss.), una sagrada grandeza, más no la propia sino la de la razón. Y con esto no buscaba ni fe ni visiones sino el claro conocimiento de lo esencial.

En segundo lugar, Cicerón pudo llegar a la unidad de Dios por sus estudios filosóficos. Conocía perfectamente la doctrina de Tales de Mileto que, estableciendo el agua como principio material de todas las cosas, decía que Dios era la mente que todo lo había hecho del agua; de Pitágoras, que definía a Dios: *animus per uniuersas mundi partes, commens atque diffusus, ex quo omnia, quae nascuntur animalia, uitam capiunt*²²; de Anaxágoras que admitía también un solo Dios, que definía: «la mente divina que se mueve por sí misma»; de Anaxímenes que llamaba «puro Dios» al éter; de Jenófanes que, despreciando los dioses de Homero y de Hesíodo, como invenciones de los hombres, admitía un dios único, que no es semejante a los hombres, puesto que «él lo ve todo y lo piensa todo y todo lo oye»; que, permaneciendo inmóvil, gobierna todas las cosas por la potencia inteligente de su pensamiento. No ignoraba Cicerón que Zenón y la mayor parte de los estoicos piensan que Dios es el alma uni-

22 Saluianus, *De Gubernat. Dei*, lib. 1, 1 = ML 53, 29; Cic., *Nat. D.* 1, 27.

versal que rige todas las cosas: *Zenoni et reliquis fere Stoicis aether uidetur summus deus, mente praeditus quo omnia regantur*²³; y que Cleantes, en cambio, decía que el sumo Dios es el Sol²⁴. Pero cualquiera que sea el nombre que le den, naturaleza, éter, una mente excelsa, como decía Aristóteles²⁵, admiten un solo Dios.

Dice S. Cipriano²⁶: *Nec nomen Dei quaeras; Deus nomen est illi. Illic uocabulis opus est, ubi propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est. Deo, qui solus est, Dei uocabulum totum est.*

Platón, que cree en la unidad de Dios, no lo llama éter, ni razón, ni naturaleza, sino Dios²⁷: *Platoni in Timaeo* (p. 39 ss.). *Deus est in ipso nomine mundi parens*; y en el *Sofista*, «De-miurgo»²⁸.

También Varrón piensa que hay un solo Dios: «el alma gobernadora del mundo, con movimiento y razón». Y agrega S. Agustín: «Aun cuando no estaba en posesión de la verdad, porque el Dios verdadero no es el alma, sino el creador y hacedor del alma... sólo queda pendiente entre él y nosotros la cuestión de que él decía que Dios es un alma, y no más bien creador del alma»²⁹.

En Cicerón encontramos innumerables veces la palabra Dios, Dios supremo, u otras expresiones que manifiestan la unidad de Dios.

Dios gobierna el mundo: *Nihil est autem praestantius Deo; ab eo igitur mundum necesse est regi. Nulli igitur est naturae obediens aut subiectus Deus, omnem ergo regit ipse naturam*³⁰. El orden en que se mueve el mundo no puede explicarse sin la obra de Dios: *quod in hoc mundo fieri sine Deo non potest*³¹. Una mente y naturaleza divina gobierna el mundo³².

23 *Acad.* 2, 126; cf. *Nat. D.* 1, 36.

24 *Acad.* 2, 126.

25 Lactant., *Diu. Inst.* 1, 5.

26 S. Cipriano, *De Idol. Cultu.* 9.

27 Minuc. Fel. 19; cf. también Platón, *Las Leyes*, lib. 6.

28 S. August., *Ciu. Dei*, 8 expone la teología de Platón, muy interesantes los capítulos 9-14.

29 S. August., *Ciu. Dei*, 4, 31, 2.

30 *Nat. D.* 2, 77.

31 *Tusc.* 1, 63.

32 *Fin.* 4, 125; *Acad.* 1, 29; *Rep.* 2, 64. Si Deus aut anima aut ignis est (*Tusc.* 1, 65); cfr. *Nat. D.* 2, 40.

En *De Consolatione* lo definía así:

Nec uero Deus ipse, qui intellegitur a nobis, alio modo intellegi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concrezione mortali, omnia sentiens ac mouens, ipsaque praedita motu sempiterno³³.

Esta cualidad de Dios, de ser el principio de todo movimiento, prueba que Dios es eterno, no puede tener ni principio ni fin:

Principii autem nulla est origo; nam e principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re nasci potest; nec enim esset principium, quod gigneretur aliunde. Quod si numquam oritur, nec occidit quidem umquam; nam principium exstinctum nec ipsum ab alio renasceretur nec ex se aliud creabit, si quidem necesse est a principio oriri omnia³⁴.

La eternidad de Dios la confesaba ya en los primeros versos de *Aratea*:

A Ioue Musarum primordia
quem neque tempestas perimet neque longa uetustas
interimet stinguens praeclara insignia caeli.

Dios es el autor de la vida y nadie puede salir de este mundo si él no lo llama:

Vetat enim dominans ille in nobis Deus iniussu hinc nos suo demigrare; cum uero causam iustam deus ipse dederit... sic a deo euocatus atque emissus exierit³⁵.

Dios ha creado al hombre:

Animal hoc ...quem uocamus hominem praeclara quadam conditione generatum esse a supremo Deo³⁶;

habiendo creado también antes el mundo³⁷.

33 Así también en *Tusc.* 1, 66. Definición que imitará Minucio Félix *Oct.* 19: Quid aliud a nobis Deus, nisi mens et ratio et spiritus praedicatur?

34 *Tusc.* 1, 54 = *Rep.* 6, 25-26.

35 *Tusc.* 1, 74; cf. *Senect.* 20; *Fin.* 3, 60; *Pro Scauro*, 5. Nadie puede salir de este mundo sin el permiso de Dios: Non est ita, inquit ille: nisi Deus is, cuius hoc templum est omne quod conspicis... Nec iniussu eius, a quo ille est uobis datum, ex hominum uita migrandum est, ne munus humanum, assignatum a Deo, defugisse uideamini (*Rep.* 6, 15).

36 *Leg.* 1, 22. El alma del hombre es creada por Dios (*Leg.* 1, 24).

37 *Nat. D.* 3, 25.

En el consenso del género humano todos admiten *uim et naturam diuinam*³⁸, porque *nulla gens est, quae non, etiam si ignoret qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat*³⁹. Cuando el hombre piensa en su propio origen reconoce enseguida a Dios: *Ex quo efficitur illud ut is (homo) agnoscat Deum, qui, unde ortus sit, quasi recordetur ac agnoscat*⁴⁰.

A Dios no lo vemos, pero lo contemplamos en sus obras:

Deum non uides, sed Deum agnoscis ex operibus eius⁴¹. Haec igitur et alia innumerabilia cum cernimus, possumusne dubitare, quin iis praesit aliquis uel effector, si haec tanta nata sunt, ut Platoni uideatur, uel si, semper fuerunt, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis et muneris ...Architectum tanti operis tantique muneris⁴².

Y podemos imaginarlo como puro espíritu: *certe et Deum ipsum... cogitatione complecti possumus*⁴³.

A Dios, gobernador del mundo, agradan las sociedades de los hombres y los trabajos realizados por la Patria:

Nihil est enim illi principi Deo, qui omnem hunc mundum

38 *Tusc.* 1, 30.

39 *Leg.* 1, 24. Todos admiten la existencia de una naturaleza divina, pero no todos piensan igual acerca de ella, Omnibus innatum est... esse deos, quales sint, uarium est, esse nemo negat (*Leg.* 2, 12). Esta variedad e incertidumbre procede de que nuestra naturaleza está corrompida por los vicios (cf. supra nota 11): Malis moribus opinionibus deprauati... simul atque editi in lucem suscepti sumus, in omni continuo prauitate et in summa opinionum peruersitate uersamur (*Tusc.* 3, 2). Atque omnis undique ad uitia consentiens multitudo, tum plane inficimur opinionum prauitate a naturaque desciscimus (*Tusc.* 3, 3).

40 *Leg.* 1, 25.

41 *Tuscul.* 1, 70.

42 *Nat. D.* 2, 90. Y en *Nat. D.* 1, 22: quid autem est quod conspiceret et Deus mundum signis et luminibus, tamquam aedilis ornare? También modernamente se piensa que el orden universal de la creación puede llevarnos a Dios. Ainsi Dieu répond à une exigence de la culture moderne, il remplit dans le monde une fonction indispensable en lui donnant ces sages inexorables lois que le spectacle de la nature, dans sa beauté, nous permet déjà de percevoir. La notion de service s'inverse, si, comme l'écrivit Leibnitz à Philipp, il nous faut une idée de Dieu «qui nous puisse servir en physique et en morale»... Reste que certains demeurent obnubilés par le désordre des événements dont ils sont les victimes. Mais à qui sait voir, il apparaît que le seul désordre vrai vient de la liberté humaine, et l'ignorance, de l'imprevisión, de la suffisance des passions et de la volonté de la puissance. Sortant de la nature, nous ne savons la retrouver en nous et instaurons le désordre (Pierre Burgelin, 'Réflexion sur la religion naturelle', en *L'homme devant Dieu*, Mélang. au père H. du Dubac, vol. 2, p. 311.

43 *Tusc.* 1, 51. Cf. también los textos de la nota 33.

regit, quod quidem in terris fiat acceptius quam concilia coetus-
que hominum iure sociati, quae ciuitates appellantur⁴⁴.

La ley es la mente de Dios que ordena o prohíbe hacer algo:

Hanc igitur uideo sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatum nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod uniuersum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut uetantis Dei⁴⁵.

La ley natural es eterna:

Quae uis non modo senior est quam aetas populorum et ciuitatum, sed aequalis illius caelum atque terram tuentis et regentis Dei. Neque enim esse mens diuina sine ratione potest⁴⁶.

Habla de un Dios también en *De Nat. Deorum*:

Hunc Deum rite beatum dixerimus, uestrum uero laboriosissimum⁴⁷. Itaque imposuistis in ceruicibus nostris sempiternum dominum, quem dies et noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia prouidentem et cogitantem et animaduertentem et omnia ad se pertinere putantem, curiosum et plenum negotii Deum?⁴⁸.

Esta acusación lanzada por los epicúreos contra la providencia de Dios que establecen los estoicos, la repiten los paganos contra el Dios de los cristianos⁴⁹.

En la traducción del *Timeo* de Platón, M. Tulio elige precisamente los párrafos incluidos entre el 26b y 44, en los que más se habla del Dios creador y rector del mundo. Cicerón lo llama muchas veces simplemente «Deus», otras «parens

44 *Rep.* 6, 15.

45 *Leg.* 2, 8.

46 *Leg.* 2, 9-10.

47 *Nat. Deor.* 1, 52.

48 *Ib.* 1, 54.

49 Según Minucio Félix, *Octavius*, 10: Deum illum suum, quem nec ostendere possunt nec uidere, in omnium mores actus omnium uerba denique et occultas cogitationes diligenter inquirere, discurrentem scilicet, atque ubique praesentem illum uolunt.

huius uniuersitatis (mundi)», «ille fabricator», «effector mundi et molitor Deus»; Sic Deus ille aeternus hunc perfecte beatum deum (mundum) procreauit⁵⁰; ille procreator mundi Deus⁵¹.

SE LE LLAMA DEVS O IVPPIITER (IOVIS)

Júpiter (Deus) es el padre de los dioses, y forma como una monarquía en el reino divino, siendo El el rey⁵².

A este Ser trascendental y eterno, autor y regidor de todo, se le llama *Deus*, o *Iuppiter* (*Iouis*). Ennio al *numen* que preside toda la creación lo llama *Iouem* con aprobación general:

Aspice hoc sublime candens, quem inuocant omnes Iouem,
illum uero et Iouem et dominatorem rerum et omnia nutu re-
gentem et, ut idem Ennius

⁵⁰ Cic., *Tim.* 21.

⁵¹ *Ib.* 26.

⁵² *Rep.* 1, 56-57. «Puede suceder fácilmente, en un pueblo idólatra, que los hombres admitan la existencia de varios dioses finitos y que, no obstante, crean en un dios único a quien veneran y adoran de un modo particular. Suponen entonces que en la distribución del poder y el dominio entre los diversos dioses, su propio pueblo está sujeto a la jurisdicción de esta deidad particular, o, reduciendo las cosas celestes a sus similares terrenas, representan a un único Dios como el príncipe o magistrado supremo, que pese a su idéntica naturaleza, gobierna a los demás con la misma autoridad con que un monarca terreno ejerce su poder sobre súbditos y vasallos... Mientras los hombres se limitan a la noción de un ser supremo, creador del universo, coinciden por azar, con los principios de la razón y de la verdadera filosofía, aun cuando sean llevados a este concepto no por razón, de la que son en gran parte incapaces, sino por la adulación y el temor de las más vulgares supersticiones» (David Hume, *Historia Natural de la Religión* (cf. nota 7), pp. 75-76); Ed. Sígueme, pp. 59-60. Y el mismo dice antes: «El único punto de la teología en el cual hallaremos un casi universal consenso entre los hombres el que afirma la existencia de un poder invisible e inteligente en el mundo. Pero respecto de si este poder es supremo o subordinado, de si se limita a un ser o se reparte entre varios, de qué atributos, cualidades, conexiones o principios de acción deben atribuirse a estos seres, respecto de todos estos puntos hay la mayor discrepancia en los sistemas populares de teología» (*ib.*, 60); Ed. Sígueme, p. 48.

El mismo Ovidio, que había sido formado por los filósofos en el sentido de la creación divina del universo, observando que tal idea no puede estar de acuerdo con la mitología popular que él relata, la deja, en cierto modo separada y aparte de su sistema. *Quisquis fuit ille deorum* (*Met.* 1, 32). El que haya sido de entre los dioses el que dispó el caos e introdujo el orden en el universo. Este no pudo ser —bien lo sabe— ni Saturno, ni Júpiter, ni Neptuno, ni ninguna de las deidades aceptadas por el paganismo. Su sistema teológico nada le ha enseñado sobre el asunto y él deja el problema igualmente indeterminado (*ib.*, 64); Ed. Sígueme, p. 51.

patrem diuumque hominumque
et praesentem ac praepotentem Deum⁵³.

E historiando el proceso del nombre nos dice Cicerón:

Sed ipse Iuppiter, id est, iuuans pater, quem conuersis casibus appellamus a iuuando Iouem, a poetis «pater diuumque hominumque» dicitur, a maioribus autem nostris «optumus maxumus», et quidem ante «optumus», id est beneficentissimus, quam «maxumus», quia maius est certeque gratius prodesse omnibus quam opes magnas habere; hunc igitur Ennius, ut supra dixi, nuncupat ita dicens:

Aspice hoc sublime candens, quem inuocant omnes Iouem;
et Euripides:

Vides sublime fustum, immoderatum aethera,
qui terram tenere circumiectu amplectitur
hunc summum habeto Diuum, hunc peribeto Iouem⁵⁴.

Sit sane Deus ipse mundus. Hoc credo, illud esse «sublime, candens quem inuocant omnes Iouem!». Quare igitur pluris adiungimus deos?⁵⁵.

Así también en un fragmento *De Fato*, conservado por S. Agustín⁵⁶:

Quid sentiant (Stoici) esse fatum apertissime declaratur, quoniam Iouem appellant quem summum Deum putant, a quo connexionem dicunt pendere factorum.

Y Lactancio se refiere a un lugar del *Hortensius*, cuando escribe⁵⁷:

Fortasse quaerat aliquis a nobis idem illud quod apud Ciceronem quaerit Hortensius, si Deus unus est, quae esse beata solitudo queat?

Los Apologistas cristianos no reaccionan violentamente contra este nombre, sino que dicen sencillamente con Minucio Félix:

Nec nomen Deo quaeras, Deus nomen est. Illic uocabulis opus est cum per singulos propriis appellationum insignibus multitudo

53 *Nat. D.* 2, 4.

54 *Nat. D.* 2, 64-65.

55 *Nat. D.* 3, 40.

56 S. Agust., *Ciu. Dei*, 5, 8.

57 Lactant., *Diu Inst.* 1, 7, 4.

dirimenda est: Deo qui solus est, Dei uocabulum totum est. Quem si patrem dixeris, terrenum opineris; si regem, carnalem suspiceris; si dominum, intelliges utique mortalem. Aufer aditamenta nominum, et perspicies eius claritatem. Quid? quod omnium de isto habeo consensum: audio uulgus, cum ad caelum manus tendunt, nihil aliud quam Deum dicunt; et «Deus magnus est», et «Deus uerus est», et «si Deus dederit». Vulgi naturalis sermo est, christiani confitentis oratio? Et qui Iouem principem uolunt, falluntur in nomine, sed de una potestate consentiunt⁵⁸.

Lo que los apologistas no sospechaban era que *Deus* y *Iuppiter* son en el fondo, la misma palabra. Dice Varrón⁵⁹:

Hoc idem magis ostendit antiquius Iouis nomen: nam olim Diouis et Diespiter dictus, id est, dies pater: a quo dei dicti qui inde, dius et diuum, unde sub Diuo, Dius Fidius. Itaque inde eius perforatum tectum, ut ea uideatur diuum, id est caelum.

En realidad, Iuppiter, Iouis < **dyew-pita* = padre del día luminoso. El primer elemento **dyew-* es un tema de la raíz indoeuropea *dei-* «brillar», skr. *dyauh* «cielo luminoso». *-pita* expresa la idea de jefe de familia. El segundo elemento puede ser simplemente *pater*. En umbro *Iupater*. *Diem* era el viejo acusativo de esta palabra y subsiste la forma en *Diespiter*.

Los antiguos lo derivaban de *iuuare*:

quoniam mortalis atque urbes belluasque omnes iuuat, dictum Iouem canit⁶⁰. Ipse Iuppiter, id est iuuans pater, quem conuersis casibus appellamus a iuuando Iouem⁶¹. Iouis fertur a iuuando dictus, et Iuppiter quasi iuuans pater, is est omnibus praestans, dice San Isidoro⁶².

Otros relacionan la palabra con *Jao*, *Jova*, *Javé*, *Jehová*⁶³.

58 Min. Fel., Oct. 18 = ML 3, 303; cf. Lactant., *De ira Dei*, 2; supra notas 19 y 20; Tertul. notas 14-18.

59 Varr., *L. L.* 5, 66.

60 Enn. en Varr., *L. L.* 5, 10.

61 *Nat. D.* 2, 25.

62 S. Isidor., *Etym.* 8, 9, 34; cf. *Gell.* 5, 12, 4.

63 Veamos cómo relaciona la palabra Theós y Júpiter K. Kerényi: «En el lenguaje de Homero, la palabra *theós* en singular no solamente es presupuesto de los «dioses» en plural y en sentido gramatical, sino también su presupuesto en absoluto, como estadio previo y más amplio, al que por así decirlo se referían aquéllos —no precisamente sus estatuas, sino en cuanto representaciones del espíritu dotado de nombre—. En el camino que

De su significado: *Diespiter* «padre del día y de la luz», a considerar a Júpiter como «el éter, el cielo, el aire» no había

va del acontecer al sujeto operante, aparece *theós* como vocablo masculino y no neutro —de lo que existen huellas en el idioma griego— muy afín al nombrar y al aparecer que son la misma cosa en dos esferas distintas de la percepción, a saber, en la que se fija por medio de la lengua y en la sensorial e intuitiva...

Los dioses en plural eran susceptibles de invocación, oración y apelación, en singular no eran invocados, por eso no tiene vocativo el nombre. Pero si se les priva de la nominación en cuanto individuos, o de su manifestación en el grupo de los dioses o de la imagen poética de su existencia benéfica en el Olimpo, vienen a coincidir casi por completo con *theós* en su totalidad, y presentan la forma en la que es posible dirigirse a ellos, como en el verso de Helena de Eurípides: Oh dioses, pues es «Dios» (*theós*), cuando se reconoce a los que se quiere». Se puede decir que *theós* no precisamente como sustancia sino como acontecimiento, asoma una y otra vez en el conjunto de los dioses y en cada uno de ellos en particular como en Zeus. Pero es que este último era además el único cuyo nombre se podía aplicar a los *theoi*, los «dioses», como equivalente. Homero lo hace así con enorme frecuencia.

Si deducimos las consecuencias de esta última observación, comprobada estadísticamente, deberemos preguntarnos quién o qué era propiamente Zeus, dios supremo de la religión helénica. Zeus es aquel gran acontecimiento al fondo de cada uno de los dioses, del que dimanaron éstos. Cuando sucede lo grande se llama Zeus. A Walter F. Otto le parecía significativo que Zeus, a juzgar por el nombre, era también un dios indio, *Dyaus-Pita*, y un dios de los germanos llamado *Ziu*. Los romanos lo llaman Júpiter y *Diespiter*. Todos los nombres reseñados tienen que ver algo con la luz. Su parentesco con *dies*, el día, debe ser considerado como cierto y demostrado para la ciencia del lenguaje. Zeus era de seguro, en la medida en que es posible seguirlo en la historia, algo más que la luz diurna. Pero su nombre remite a un suceso como la luz diurna. Este «casi como la luz diurna», o «más que la luz diurna» se puede demostrar lingüísticamente con toda precisión en su carácter de acontecimiento. La palabra «Zeus» es un sustantivo masculino, más cercano al objeto que *theós*. Entre sus afines lingüísticos más próximos, encontramos dos femeninos: *dyau*, cielo, saludado en el antiguo indio como madre y diosa, y además *dies*, el día, que en latín fluctúa entre el masculino y femenino. Esto nos demuestra la prioridad del contenido objetivo, que también en este caso es un acontecimiento, respecto a la concepción del mismo como acto de un agente o incluso como el mismo agente. Pero también fue un lingüista muy exacto quien comprobó que el contenido original y primero del nombre debería ser, si nos fijamos en su condición lingüística, el de brillar, resplandecer, y sólo posteriormente podía significar iluminante. A lo que aún podemos añadir que era el resplandecer no solamente del cielo y del día, sino precisamente un feliz resplandecer. ...Un acontecimiento no es jamás inconcreto, aun prescindiendo de su contenido. Por el contrario, podemos llamarlo lo radicalmente concreto, lo concreto en sí, desprendido de todo contenido de índole material. Concreta es la «iluminación», es decir, el suceso que tiene lugar en el pensamiento. El gran acontecimiento, llamado Zeus, es el brillar sin distinciones, indistintamente de lo que sea: el gran regalo para los hombres que están abiertos a él. Es la epifanía divina, anterior al mito desarrollado, a la revelación desarrollada o como se quiera llamar a lo que se desarrolla...

El gran brillar tiene lugar cuando se llama Zeus invocado también como padre: *Zeus pater*. El es el padre de los dioses y de los hombres. En el nombre de Júpiter se invoca también al padre. El poder referirnos sin dificul-

más que un paso. Dice Cicerón⁶⁴: *Chrysippus disputat, aethera esse eum, quem homines Iouem appellant*, y lo mismo Ennio en el verso citado antes.

Siendo *Iuppiter* el dios del cielo (*dium* es el cielo según hemos visto en Varrón), y el cielo envuelve todo el mundo (Festo interpreta *dium* como *uniuersus mundus*), Júpiter es el dios soberano del mundo, por lo cual es el único que en tiempos de la República puede llevar el título de *rex*⁶⁵. La idea de Júpiter Optimo Máximo, como el dios oficial del Estado, es bastante común en el siglo III a. C. Júpiter, como el Zeus prehomérico participaba en los dominios subterráneos al igual que en los reinos de la luz. Reinaba en el mundo de los muertos lo mismo que era señor del cielo y del sol. Júpiter no tenía esposa, ni hermanos. No tenía ascendencia ni descendencia. Como dios del cielo, presidía toda la vida de las familias, gentes y sociedades. El Dios, pues, único y trascendente, que reina sobre todos los poderes, que rige la

tades al «dios padre», impugnado por Sartre y por los marxistas con odio propio de rivales —no oscurece las diferencias existentes, excesivamente grandes, entre Zeus, el padre, y cualquier padre mandón, exigente y promulgador de leyes. El padre Júpiter era padre de otra forma. A él pertenecen Hera como esposa y las diosas y heroínas a quienes distinguió con su visita nupcial y de las que engendró dioses y héroes, como Dioniso y Heracles. Este padre generante es muy distinto del padre impartidor de órdenes cuyas características ostenta el «dios» del A. T., o el Padre al que Jesús incocaba como padre suyo y padre «nuestro». Zeus se hizo padre en su acontecer, en el suceso correspondiente, como es la generación de un ser divino, de un ser especial que, incluso entre los hombres, apareció como si fuese *theós*.

Zeus no da órdenes, ni cae en contradicción consigo mismo en tolerar el mal. Su *nous*, su espíritu que todo lo refleja, se limita a ver por adelantado la dilatación del primer brillar, más allá del momento. Pero ni siquiera es omnipotente. El poder de Zeus está limitado por los mismos límites del hombre, por lo que significa la participación de cada mortal en la vida. Parte o participación se dice en griego *moira*; ella es la diosa que acontece en cada una de las vidas humanas y está incluso sobre Zeus, que no puede alargar absolutamente ninguna vida más allá de los límites prefijados. *Moira* significa la parte, el sector que a cada cual ha caído en suerte, incluidos los límites. Al hombre no le cabe nunca en suerte el todo, sino sólo *una* vida, pero dentro de esta vida, la participación en varios sectores: al filósofo en el apolíneo, pero también en los sectores a los que accede cada ciudadano según su propia edad y el calendario festivo de la propia ciudad. Todos los sectores de la vida presentaban al mismo tiempo otras tantas formas de manifestarse los dioses» (Karl Kerényi, *Respuestas de los griegos*, en H. Jürgen Schultz, *¿Es esto Dios?* (Barcelona, Herder, 1973) 124-134, concretamente, 129-133.

64 *Nat. Deor.* 1, 40.

65 *Liu.* 3, 39, 4.

naturaleza creada por él, y que tiene providencia sobre los hombres que hizo a imagen suya, se llama *Deus*, *Diespiter*, *Iuppiter* entre los latinos, *Yavé* en la cultura judía, *Zeus* entre los griegos.

¿De dónde vienen, pues, los otros dioses? En el *Timeo* nos encontramos con estas palabras de Platón, traducidas por M. Tulio: *Sic Deus ille aeternus hunc perfecte beatum deum procreavit*⁶⁶, hablando del mundo. Y luego atribuye el nombre de dioses a los planetas y constelaciones, y termina: *Sed haec satis sint dicta nobis, quaeque de deorum qui cernuntur quique sunt orti natura praefati sumus habeant hunc terminum*⁶⁷. Bien se ve, que al ser éstos creados, y materiales, no pueden llamarse propiamente dioses, sino en el sentido en que también aparece en la Sagrada Escritura⁶⁸, siendo unos ministros de Dios, como intermediarios entre Dios y las criaturas⁶⁹, *daimones* los llama Platón, *Lares* M. Tulio.

Atque haec omnia ex eo genere sunt quae rerum adiuuant causas, quibus utitur ministeriis Deus cum optimi speciem quoad fieri potest efficit; sed existimant plerique non haec adiuuantia causarum sed has ipsas esse omnium causas⁷⁰.

De esta confusión surgieron los dioses.

Pero oigamos a Platón, traducido por Cicerón:

Reliquorum autem, quos Graeci daímones appellant, nostri opinor lares, si modo hoc recte conuersum uideri potest, et nosse et nuntiare ortum eorum maius est quam ut profiteri nos scire audeamus. Credendum nimirum est ueteribus et priscis ut aiunt uiris, qui se progeniem deorum esse dicebant itaque eorum uocabula nobis prodiderunt; nosse autem generatores suos optime poterant, ac difficile factu est a deis ortis fidem non habere: quamquam nec argumentis nec rationibus certis eorum oratio confirmabatur, sed quia de suis nobis rebus uidentur loqui, ueteri legi morique parendum est. Sic igitur ut ab his est traditum

⁶⁶ Cic., *Tim.* 21.

⁶⁷ Id., *ib.* 37.

⁶⁸ Cf. *Jn.* 10, 34: nonne scriptum est in lege uestra: quia ego dixi dii estis?, cf. *Ps.* 81, 6.

⁶⁹ De estos ministros, *quos uocamus nuntios*, habla Lactant., *Diu. Inst.* 1, 7 y dice que son propiamente los ángeles (cf. S. Pablo, *Hb.* 1, 14; *Apoc.* 5, 11) que nunca permitieron ser adorados (*Apoc.* 19, 10; *Act.* 10, 26; 14, 14 y 17, porque la adoración es privativa de Dios.

⁷⁰ Cic., *Tim.* 50.

horum deorum ortus habeatur atque dicatur, ut Oceanum Salaciamque⁷¹ Caeli satu Terraeque conceptu generatos editosque memoremus, ex is Saturnum et Opem, deinceps Iouem atque Iunonem, reliquos, quos fratres inter se agnatosque usurpari atque appellari uidemus, et eorum, ut utamur ueteri uerbo, prosapiam⁷².

Quanto igitur omnes et qui mouentur palamque se ostendunt et qui ea tenus nobis clarantur qua ipsi uolunt creati sunt, tam ad eos is deus qui omnia genuit fatur haec: 'Vos qui deorum satu orti estis adtendite. Quorum operum ego parens effectorque sum, haec sunt indissoluta me inuito: quamquam omne colligatum solui potest, sed haudquaquam boni est ratione uinctum uelle dissoluere. Sed quoniam estis orti, immortales uos quidem esse et indissolubiles non potestis, neuiquam tamen dissoluemini, neque uos ulla mortis fata perement nec fraus ualentior quam consilium meum, quod maius est uinculum ad perpetuitatem uestram quam illa quibus estis tum cum gignebamini conligati⁷³. Quid sentiam igitur cognoscite. Tria genera nobis reliqua sunt eaque mortalia, quibus praetermissis caeli absolutio perfecta non erit; omnia enim genera animalium complexu non tenebit, teneat autem oportebit, ut ex eodem ne quid absit. Quae si a me ipso effecta sint, deorum uitam possint adaequare; ut igitur mortali condicione generentur, uos suscipite ut illa gignatis imiteminique uim meam, qua me in uestro ortu usum esse meministis. In quibus qui tales creantur ut deorum immortalium quasi gentiles esse debeant, diuini generis appellentur teneantque omnium animantium principatum uobisque iure et lege uolentes pareant. Quorum uobis initium satusque tradetur a me, uos autem ad id quod erit immortale partem adtexitote mortalem; ita orientur animantes, quos et uiuos alatis et consumptos sinu recipiatis'^{73bis} ...et ostendit primum ortum unum fore omnibus eumque moderatum atque constantem nec ab ullo imminutum; satis autem et quasi sparsis animis fore uti certis temporum interuallis oreretur animal quod esset ad cultum deorum aptissimum. Sed cum duplex esset natura generis humani, sic se res habebat ut praesantibus genus esset eorum qui essent futuri uiri. Cum autem animis corpora necessitate insaeuisset, cumque ad corpora necessitate tum accessio fieret tum abscissio, principio necesse erat sensum existere unum communemque omnium uehementiore motu excitatum coniunctumque naturae, deinde uoluptate et molestia mixtum amorem, post iram et metum et reliquos animi motus comites superiorum et his etiam contrarios dissidentesque. 'Quos qui ratione rexerit, iuste uixerit, qui autem iis se dederit, iniuste. Atque ille qui recte atque honeste curriculum

71 Seru. *ad Georg.* 1, 31: Hanc Tethyn Cicero in Timaeo Salaciam dicit.

72 Cic., *Tim.* 38-39.

73 Cf. S. Agust., *Ciu. Dei*, 13, 16; 22, 26; *Serm.* 241, 8 = PL 38, 1138.

uiuendi a natura datum confecerit et illud astrum quocum aptus fuerit reuertetur; qui autem immoderate et intemperate uixerit, eum secundus ortus in figuram muliebrem tranferet...'⁷⁴.

Post autem eam sationem dis ut ita dicam iunioribus permisit ut corpora mortalia effingerent, quantumque esset reliquum ex humano animo quod deberet accedere id omnes et quae consequentia essent perpolirent et absoluerent, deinde ut huic animanti principes se ducesque praeberent uitamque eius quam pulcherrime regerent et gubernarent, quatenus non ipse bene factus sua culpa sibi aliquid miseriae quaereret⁷⁵.

Atque is quidem qui cuncta composuit constanter in suo manebat statu; qui autem erant ab eo creati, cum parentis ordinem cognouissent, hunc sequebantur⁷⁶.

ESTOS SERES CREADOS NO SON DIOSES

Por lo mismo que empezaron a existir, si han logrado la inmortalidad, ha sido no por exigencia de su naturaleza, sino por singular beneficio de Dios, que no quiere aniquilar su sustancia espiritual.

Sed quoniam estis orti, immortales uos quidem et indissolubiles non potestis; neutiquam tamen dissoluemini, neque uos ulla mortis fata perement nec fraus ualentior quam consilium meum⁷⁷.

Es la suerte de las almas inmortales.

No es dios el mundo, como pretenden los estoicos: El mundo es hermoso, sí; pero es una criatura material, sin sentido y sin inteligencia. El mundo, pues, no es Dios⁷⁸.

Si el universo mundo no es dios, tampoco lo son los astros y las estrellas, aunque conserven un orden admirable y una regularidad inquebrantable en sus movimientos. Con ello no hacen más que seguir las leyes estables que rigen la naturaleza, pero de un modo irracional e insensible⁷⁹.

73bis Cic., *Tim.* 40-41.

74 Id., *ib.* 43-45.

75 Id., *ib.* 46.

76 Id., *ib.* 47, cf. S. Agust., *Ciu. Dei*, 13, 18.

77 Id., *ib.* 40.

78 *Nat. Deor.* 3, 21-23.

79 *Ib.* 3, 23-24; 27.

Ni basta tampoco para tener la esencia divina ser una sustancia animada, como los árboles y los animales. No hay animal que no haya nacido, que no sea perceptible a nuestros sentidos, que no tenga una evolución fisiológica que desemboca en la muerte. Luego si nace y muere, es temporal y corruptible, por tanto, ningún animal es Dios⁸⁰, y resulta monstruoso que los sirios adoren a un pez, y los egipcios a casi todas las especies de animales⁸¹.

Luego la idea del alma universal —dios— que vivifica y diviniza todas las cosas⁸², cae por su base⁸³.

LOS HOMBRES DIOSES

Los griegos adoran a muchos hombres convertidos en dioses: Abalando, Tenes, Leucocea, Ino, Palemón, Hércules, los Tindáridas; los nuestros a Rómulo y a otros ciudadanos nuevos agregados a la república de los cielos⁸⁴, por sus buenas obras y su virtud⁸⁵. Yo creo que sólo es Dios «aquel sublime ardiente que llaman todos Jove». ¿Para qué añadir más dioses?⁸⁶.

En general hay que decir, que, siendo hombres, han nacido y han muerto, por tanto no son dioses. Si hicieron el bien

80 *Ib.* 3, 32-33.

81 *Ib.* 3, 80. Cf. Louis Millet, 'Finitude humaine et infini divin', en *L'homme devant Dieu*, Mélang, au père H. de Lubac, Aubier, 1964, vol. 3: «¿Hay un *intellectus archetypus*, autor de ideas no reguladoras sino productoras? Si tal *intellectus* existe, se opone igualmente a nuestra intuición y a nuestro entendimiento. El es el *entendimiento primordial*, causa del mundo. Esto viene a decir: en Dios, la distinción intelectual y el entendimiento arquetipo es infinita, creadora; para él no hay informe, no debe observar, ni analizar, como debe hacer nuestro entendimiento discursivo» (p. 96). En Dios todo es actividad y poder no limitado. En cambio en la inteligencia no creadora hay siempre algo limitado un no-poder intrínseco. Cada poder está limitado por un no-poder y su reconocimiento condiciona nuestra fecundidad; el poder supremo es para el hombre el reconocimiento mismo del no-poder y de un no-poder esencial en sí, por lo cual el poder del hombre nunca puede ser creador. No es un poder puro y simple, sino una pasividad interna, el poder del no-poder, es el pensamiento de la impotencia misma del ser finito que se reconoce como tal» (p. 97).

82 *Cic., Nat. Deor.* 2, 61.

83 *Ib.* 3, 37.

84 *Ib.* 3, 39.

85 *Tusc.* 1, 28.

86 *Nat. Deor.* 3, 40, cf. 2, 5; 2, 24.

a sus semejantes, y practicaron las virtudes, hay que tenerlos como hombres buenos, pero en forma alguna constituyen la tercera categoría de los dioses que establecen los estoicos⁸⁷.

Y lo mismo hay que decir de los que llamamos grandes dioses: *Si uero scrutari uetera et ex iis ea quae scriptores Graeciae prodiderunt eruere roner, ipsi illi maiorum gentium dii qui habentur a nobis profecti in caelum reperientur*⁸⁸. Estos dioses mayores los recoge Ennio en dos hexámetros:

Iuno, Vesta, Minerua, Ceres, Diana, Venus, Mars,
Mercurius, Iouis, Neptunus, Vulcanus, Apollo⁸⁹.

Sobre ellos, en conjunto, podemos repetir lo que hemos dicho para los hombres-dioses. Son hombres que han nacido y muerto, conservándose entre nosotros sus sepulcros⁹⁰, luego tampoco son dioses.

Pero, ¿cómo llegó la humanidad a ponerlos en la categoría

87 *Nat. Deor.* 2, 62.

88 *Tusc.* 1, 29. Se refiere a Euhmero que escribió hacia la primera mitad del siglo III a. C. su *Ἱερά γραφή* en que proponía que los dioses eran hombres divinizados. Esta teoría fue divulgada en Roma por Ennio en su *Historia Sacra* (cf. *Nat. Deor.* 1, 119). Una teoría semejante había defendido el estoico Perseo: At Perseus, eiusdem Zenonis auditor, eos dixit esse habitos deos, a quibus magna utilitas ad uitae cultum esset inuenta: ipsasque res utiles et salutare deorum esse uocabulis nuncupatas: ut ne hoc quidem diceret, illa inuenta esse deorum, sed ipsa diuina. Quo quid absurdius, quam aut res sordidas atque deformes deorum honore afficere, aut homines iam morte deletos reponere in deos, quorum omnis cultus esset futurus in luctu? (*Nat. D.* 1, 38; cf. *Lactant. Diu. Inst.* 1, 8; 15. Además de la historia de Euhemero, que conocemos detalladamente, gracias a los apologistas cristianos (cf. por ejemplo *Min. Fel., Octau.* 20, 5-21, 12), éstos aluden a una carta escrita por Alejandro de Macedonia a su madre Olimpia (cf. *Minuc. Fel., ib.* 31, 3: Alexander ille magnus Macedo insigni uolumine ad matrem suam scripsit metu suae potestatis proditum sibi de diis hominibus a sacerdote secretum: illic Vulcanum facit omnium principem et postea Iovsi (Iovis) gentem). S. Agustín nos da este resumen: «Alejandro de Macedonia escribe a su madre lo que le reveló un tal León, gran príncipe de los misterios egipcios. En ello se pone de manifiesto que fueron hombres no solamente Pico y Fauno, Eneas y Rómulo, o Hércules y Esculapio, Baco, hijo de Semele, y los hermanos Tindáridas y si hay algunos otros mortales que tengan por dioses, sino también los dioses de las gentes pretéritas, que parece insinuar, callando su nombre Cicerón en sus Tusculanas: Júpiter, Juno, Saturno, Vulcano, Vesta, y muchos otros, que Varrón se empeña en transferir a las partes o elementos del mundo» (*Ciu. Dei*, 8, 5; cf. 8, 58; 12, 10). Otros apologistas, como Clemente de Alejandría (*Stromata*, 1, 21 = PG 8, 829), Taciano (*Orat.* 27 = PG 6, 864) y Tertuliano (*De corona milit.* 7 = PL 2, 86), se sirven directamente de los escritos del mismo sacerdote León... Pero de estos documentos no hallamos nada en Cicerón.

89 Ennio, *Ann.* 1, 37.

de Dioses? Lactancio, después de haber narrado el nacimiento y vida mortal de los hombres-dioses⁹¹, y en especial de Júpiter⁹², y otros⁹³, concluye en el capítulo 15: Siendo, pues, claro, que éstos fueron hombres podemos investigar el camino que siguieron hasta considerarse como dioses. Antes de Saturno y Urano no hubo reyes, porque los hombres eran poco numerosos y vivían dispersos. Cuando se juntaron fue necesario nombrar un jefe en cada grupo, que, al atraer sobre sí la atención de sus subordinados y hacerles todo el bien que podía, llamaron sobre sí la atención, el respeto y la veneración. Por la consideración de su valor, de su bondad y de su poder, los súbditos los consideraron como seres extraordinarios. Sabían muy bien que sus señores eran mortales, pero al morir los honraban de una forma extraordinaria en sus exequias. Luego, con el buen recuerdo que de ellos conservaban, fueron mitificando sus vidas y terminaron por elevarlos al cielo⁹⁴.

Estas fábulas fueron creídas en un principio por las gentes sencillas e ignorantes, pero cuando los poetas empezaron a contarlas adornadas de episodios y de belleza, todos las tomaron en serio⁹⁵. Así también S. Cipriano:

Deos non esse, quos uulgas colit, hinc notum est. Reges olim fuerunt, qui ob regalem memoriam coli apud suos postmodum

90 *Tusc.* 1, 29.

91 Cf. nota 132.

92 Lactant., *Div. Inst.* 1, 13.

93 *Id.*, *ib.* 1, 14.

94 *Minut. Fel.*, *Oct.* 23.

95 *Minut. Fel.*, *Oct.* 22. Un conato de divinización nos lo refiere un poema estoico griego del s. III a. C. Es un poema de Rhianos, originario de Bené en Creta. La pieza está formada por 21 hexámetros y se encuentra en la *Antología* de Estobeo (III, 4, 33, pp. 227-228, ed. Hense): «Ciertamente, yo lo veo claro, nosotros mientras vivimos no somos más que error, y llevamos los dones equívocos de los dioses en el devaneo de nuestro corazón; quien vuelve en busca de subsistencia profiere imprecaciones terribles contra los bienaventurados en su desesperación; deshonra su valor, su corage, su audacia, para concebir una palabra o para obrar, helado de frío en presencia de los ricos, y su corazón es presa de la humillación y de la miseria. Pero si alguno prospera, si Dios le otorga la opulencia, y el poder, se olvida de que sus pies pisan tierra, que sus padres son seres mortales, y en la presunción de su espíritu culpable, él brama (ruge) con respecto a Zeus, y mantiene la cabeza erguida sobre sus hombros, endeble como es; corteja a Atenea, la de los bellos brazos, e imagina un camino hasta el Olimpo, a fin de acrecentar el número de los Inmortales. Pero Ate, de los pies delicados, corre detrás de él, se posa en lo alto de su cabeza inadvertida e

etiam in morte coeperunt. Inde illis instituta templa; inde ad defunctorum uultus per imaginem detinendos expressa simulacra: nam et immolabant hostias, et dies festos dando honore celebrabant. Inde posteris facta sunt sacra, quae primis fuerunt assumpta solatia ⁹⁶.

Esta veneración los llevaba a suplicarles que siguieran dispensándoles favores como cuando vivían. Por ejemplo el pueblo romano, después de la desaparición de Rómulo: «Al mismo tiempo entre sí repiten: 'Oh Rómulo, divino Rómulo, cuán grande protector de la Patria engendraron en ti los dioses! ¡Oh padre, oh genitor, oh sangre nacida de los dioses! Tú nos sacaste a la luz del día» ⁹⁷. E inmediatamente después Ennio exclama: «Rómulo vive eternamente en el cielo entre los dioses genitores» ⁹⁸.

Esta idea vivificada y activada los llevó a creer que todavía estaba entre ellos ⁹⁹ y que protegía especialmente a los

invisible, y ora más joven, castiga las viejas faltas, ora más vieja, las más recientes, ejecutora de las voluntades de Zeus, el soberano de los dioses y de Díké». El poema, al parecer, alude a Cotis, rey de Tracia, cuya historia cuenta Teopompo (en Ateneo, XII, 531 f = *Fragmenta historicorum Graecorum*, I, p. 283, Müller). Este tirano voluptuoso elegía para sus banquetes los lugares más hermosos. Un día preparó un lecho nupcial junto a la mesa, pretendiendo que Atenea fuera a refocilarse con él. Envío un mensajero para que le anunciara cuándo llegaba Atenea, volvió diciendo que no había visto a nadie, y lo mandó matar; y así a otro segundo; pero el tercero le dijo que Atenea le esperaba en su lecho, y cuando fue viendo que era su esposa, de rabia, la mató. Podía también referirse a Ixión, a Tántalo y a Salmoné. Ixión (Pind., *Pyth.* 2) pretendió abusar de Hera, y Júpiter lo ató a una rueda de fuego. Tántalo, admitido a la mesa de los dioses, roba el néctar y la ambrosía para hacer inmortales a los hombres (Pind., *Phyth.* 1, 61-64). Salmoné quiso rivalizar con Júpiter en formar las tormentas y enviar los rayos, y fue asaeteado por un rayo de su rival (Cf. Vir., *Aen.* 6, 585-594). Ya Alcman había avisado a los hombres contra su manía de subir al cielo y pretender la mano de Afrodita (Alcman, fragm. 1 Diehl.). Cf. J. Bayet, *L'Immortalité Astral d'Auguste*, REL 17 (1939) 141-171; L. Cerfaux et J. Tondriau, *Le culte des souverains...* (Paris 1959). Según Séneca el Retórico, *Suasor.* 1, 6-7, y *Dio Cass.* 48, 39, 2, a Marco Aurelio se le ofreció la mano de Atenea. Cf. también Clemente de Alej., *Protréptico*, 4, 54, 6. En resumen la idea de Rhianos es la contenida en un verso de Corneille: «Por grande que sean los reyes, son lo que somos nosotros», o la respuesta del Justicia Aragonés a Felipe II: «Cada uno de nosotros vale tanto como vos; y todos juntos mucho más que vos».

⁹⁶ S. Cipriano, *De Idolorum uanitate*, 1.

⁹⁷ Enn., *Ann.* 1, 60.

⁹⁸ Id., *ib.* 1, 61.

⁹⁹ Cf. la visión de Próculo en *De Leg.* 1, 3.

que le habían sucedido en el gobierno del grupo ¹⁰⁰. *Non heros nec dominos appellabat eos, quibus iuste paruerunt, denique ne reges quidem, sed patriae custodes, sed patres, sed deos... Vitam, honores, decus sibi datum esse iustitiae regis existimabant* ¹⁰¹. A semejanza de esto los pueblos y las ciudades trataron con suma veneración a sus fundadores, a hombres insignes por su poder, a mujeres admirables por su virtud, como los egipcios a Isis, los moros a Juba, los macedonios a Cabiro, los cartagineses a Urano, los latinos a Fauno, los sabinos a Sanco, los romanos a Quirino; e igualmente Atenas a Minerva, Samos a Juno, Pafos a Venus, Lemmos a Vulcano, Naxos a Baco, y Delfos a Apolo. Dice concretamente Cicerón:

Atque in plerisque ciuitatibus intellegi potest augendae uirtutis gratia, quo libentius rei publicae causa periculum adiret optimus quisque, uirorum fortium memoriam honore deorum immortalium consecratam... ¹⁰².

Estos honores se los fueron comunicando poco a poco de una parte a otra e iban ensanchando de esta forma la amplitud de su reconocimiento.

Después los preponentes, preparándose su apoteosis, tributan honores divinos a sus propios padres, como vemos que hace Eneas en Virgilio:

Nunc pateras libate Ioui, precibusque uocate
Anchisem genitorem ¹⁰³,

al que no sólo atribuye la inmortalidad, sino también el poder sobre los vientos:

Poscamus uentos, atque haec me sacra quotannis
urbe uelit posita templis sibi ferre dicatis ¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Cf. *Nat. Deor.* 2, 62: *Suscepit autem uita hominum consuetudoque communis, ut beneficiis excellentes uiros in caelum fama ac uoluntate tollerent...*

¹⁰¹ *Rep.* 1, 64.

¹⁰² *Nat. Deor.* 3, 50; cf. S. Agustín, *Ciu. Dei*, 18, 19: *Sabini etiam regem suum primum Sancum, siue ut aliqui appellant Sanctum, retulerunt in deos.*

¹⁰³ *Virg., Aen.* 7, 133.

¹⁰⁴ *Virg., Aen.* 5, 59-60.

Vinieron luego los poetas y los ensalzaron hasta el cielo, como hacen con los reyes, incluso malos, los que pronuncian sus oraciones fúnebres. Los griegos urdieron sus innumerables mitologías y las dispersaron por el mundo. Contra ellos dice la Sibila estos versos, traducidos al latín por Francio:

Graecia, quid confidis in uiros principes?
 Ad quid dona inania mortuis dedicas?
 Immolas idolis; quis ubi errorem in mente imposuit,
 haec te perficere relinquentem Dei magni faciem?

M. Tulio no duda en decir en el libro *De Consolatione* que los dioses adorados públicamente fueron hombres, cuando anuncia que él consagrará la imagen de su hija, de la misma forma que aquéllos fueron consagrados por los antiguos. Dice:

Cum uero et mares et feminas complures ex hominibus in deorum numero esse uideamus, et eorum in urbibus atque agris augustissima delubra ueneremur, assentiamur eorum sapientiae, quorum ingeniis et inuentis omnem uitam legibus et institutis exultam constitutamque habemus. Quod si ullum umquam animal consecrandum fuit, illud profecto fuit. Si Cadmi progenies (Ino, diosa marina), aut Amphitrionis (Hércules), aut Tyndari (Cástor y Pólux) in caelum tollenda fama fuit, hic idem honos certe dicandus est. Quod quidem faciam, teque omnium optimam doctissimamque, approbantibus diis immortalibus ipsis, in eorum coetum locatam, ad opinionem omnium consecrabo ¹⁰⁵.

La idea de divinización de los hombres la expone también Cicerón en el *Somnium Scipionis* ¹⁰⁶:

Sed sic, Scipio, ut auus hic tuus, ut ego qui te genui, iustitiam cole et pietatem; quae cum sit magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est: ea uita uia est in caelum, et in hunc coetum eorum qui iam uixerunt, et corpore laxati illum incolunt locum quem uides.

Y en el código religioso ¹⁰⁷:

Diuos et eos, qui caelestes semper habiti, colunto et ollos, quos endo caelo merita locauerint, Herculem, Liberum, Aescu-

105 En Lactant., *Diu. Inst.* 1, 15.

106 *Rep.* 6, 16.

107 *Leg.* 2, 19.

lapium, Castorem, Pollucem, Quirinum, ast olla, propter quae datur homini ascensus in caelum, Mentem, Virtutem, Pietatem, Fidem, earumque delubra sunt, ne ulla uitiorum sacra sollemnia obeunto.

Pero veamos lo que piensa Cicerón de estos dioses en particular, fijándonos únicamente en alguno de ellos, para no alargar demasiado este punto.

HERCULES

Fue una persona notable y distinguida por sus virtudes, manifestadas en el vencimiento de sus pasiones y apetitos, simbolizados en sus diez trabajos. Dice Cicerón en Lactancio ¹⁰⁸:

Hercules, qui ob uirtutem clarissimus et quasi Africanus inter deos habetur... quid enim tam magnificum (fecit), si leonem aprumque superauit?... Non enim fortior putandus est qui leonem quam qui uiolentiam et in se ipso inclusam feram superat, iracundiam, aut qui rapacissimas uolucres deiecit quam qui cupiditates auidissimas coërcet, aut qui Amazonem bellatricem, aut qui fimum de stabulo quam qui uitia de corde suo egerit: quae magis sunt perniciose, quia domestica et propria mala sunt, quam illa quae et uitari poterant et cauere. Ex quo fit ut ille solus uir fortis debeat iudicari, qui temperans et moderatus et iustus est ¹⁰⁹.

La glorificación de Hércules la atribuye Cicerón a sus virtudes:

Abiit ad deos Hercules: numquam abiisset, nisi, cum inter homines esset, eam sibi uiam muniuisset ¹¹⁰. Et apud Graecos indeque perlapsus ad nos et usque ad Oceanum Hercules tantus et tam praesens habetur deus ¹¹¹.

¹⁰⁸ Lactant., *Diu. Inst.* 1, 9, 1-5 = *Rep.* 2, 68.

¹⁰⁹ Tertull., *Ad Nat.* 2, 14: De ipso quidem Hercule erit summa responsionis, an dignus caelo et diuinitate; sic enim pro uoluntate meritis addicunt diuinitatem. Si ob uirtutem, quod feras constanter confecerit, quid tam memorabile? Nonne ludo puniti, uel etiam ad munus dati arenariae uilitatis plurimas in unum, et quidem studiosiores bestias conficiunt? Si ob pergratum orbem, quantis et locupletibus dulcis libertas aut philosophis famulatoria mendicitas idem praestitit?... Si Hercules etiam ad inferos adiit, quis hoc nesciat, uiam ad inferos omnibus patere? Si eum consecratis ob caedes et pugnas plurimas, edidit multo maiorem numerum magnus ille Pompeius... et quot, quaeso, milia usque in unum angulum Byrsae Carthagini a Scipione caesi fuere? Quod magis Scipio quam Hercules obtinendus diuinitati deputatur.

¹¹⁰ *Tusc.* 1, 32.

¹¹¹ *Tusc.* 1, 28.

Bien que Hércules, como todos los que han vivido virtuosamente, haya recibido su premio eterno, pero ¿de dónde le viene el ser dios? El cuerpo de Hércules fue quemado en una inmensa hoguera sobre el monte Eta. ¿Cómo subió desde aquella hoguera a la mansión de Júpiter? Homero dice que Ulises lo encontró en los infiernos, como a todos los hombres muertos ¹¹². No puede concebirse que un dios tenga su cuerpo corrompido en el sepulcro, como le sucede a Hércules y a Rómulo: *quorum non corpora sunt in caelum elata; neque enim natura pateretur, ut id, quod esset e terra, nisi in terra maneret* ¹¹³. Los celos de la mujer Dianira la llevaron a darle la muerte, imponiéndole un vestido envenenado, que le había dado el centauro Nesso, y mientras el veneno lo iba corroyendo, Hércules se quejaba y lanzaba bramidos como un cobarde ¹¹⁴.

Además, ¿con qué Hércules nos quedamos? Porque en la tradición mitológica por lo menos se presentan seis distintos, el sexto nacido de Alcúmena y del Júpiter tercero, es al que nosotros nos referimos de ordinario ¹¹⁵.

ESCULAPIO

Concebido en el adulterio de Apolo con Corónides o Arsinoe, nacido en Mesenia, practicó la medicina en Epidauro y curó a Hipólito. Tuvo una muerte notable, pues fue carbonizado por un rayo ¹¹⁶. Está sepultado en Cinosura en la Arcadia.

Tampoco sabemos en concreto a qué Esculapio tenemos que venerar, puesto que también contamos con varios:

Aesculapiorum primus Apollinis, quem Arcades colunt, qui specillum inuenisse primusque uolnus dicitur obligasse; secundus

¹¹² *Nat. Deor.* 3, 41.

¹¹³ *Rep.* 3, 28.

¹¹⁴ *Tusc.* 2, 20-22.

¹¹⁵ *Nat. Deor.* 3, 42; Por otra parte Hércules fue un hombre poderoso, pero corrompido y adúltero, cf. Lactant., *Div. Inst.* 1, 9; Arnob. lib. 4: nacido de una serie de adulterios de Júpiter con Alcúmena (Arnob. ib.) Hércules ut hominem exuat, Henneis (Oeteis) ignibus concrematur (Minut. Fel., *Oct.* 21).

¹¹⁶ Minut. Fel., *ib.* 21.

secundi Mercurii frater: is fulmine percussus dicitur humatus esse Cynosuris; tertius Arsippi et Arsinoae, qui primus purgationem alui dentisque euulsionem, ut ferunt, inuenit, cuius in Arcadia non longe a Lusio flumine sepulcrum et lucus ostenditur¹¹⁷.

ROMULO

Sobre el origen, dice Cicerón, tomándolo como una fábula:

Qui patre Marte natus (concedamus enim famae hominum, praesertim non inueteratae solum, sed etiam sapienter a maioribus proditae, bene meriti de rebus communibus ut genere etiam putarentur, non solum esse ingenio diuino), is igitur ut natus sit... Quorum copiis cum se ducem praebuisset, ut iam a fabulis ad facta ueniamus...¹¹⁸.

Puesto que los héroes griegos divinizados, pertenecen todos a la mitología, Rómulo es el único hombre con historia cierta a quien se tributan honores divinos:

Ac Romulum cum septem et triginta regnauisset annos et haec egregia duo firmamenta rei publicae peperisset, auspicia et senatum, tantum est consecutus, ut, cum subito sole obscurato non comparuisset, deorum in numero conlocatus putaretur; quam opinionem nemo unquam mortalis adsequi potuit sine eximia uirtutis gloria. Atque hoc eo magis est in Romulo admirandum, quod ceteri, qui dii ex hominibus facti esse dicuntur, minus eruditae hominum saeculis fuerunt, ut fingendi procliuus esset ratio, cum imperiti facile ad credendum impellerentur, Romuli autem aetatem minus his sescentis annis iam inueteratis litteris atque doctrinis omnique illo antiquo ex inculta hominum uita errore sublato fuisse cernimus...¹¹⁹.

Rómulo subió al cielo por la práctica de las virtudes:

Quibus tandem Romulus gradibus escendit in caelum? Eisne quae isti bona appellant, an rebus gestis atque uirtutibus?¹²⁰.

117 *Nat. Deor.* 3, 57.

118 *Rep.* 2, 4.

119 *Rep.* 2, 17-18; cf. S. Agust., *Ciu. Dei*, 22, 6.

120 *Parad.* 11.

El fundador de Roma murió durante un eclipse:

Quae (defectio solis) Nonis Quinctilibus fuit regnante Romulo; quibus quidem Romulum tenebris etiam si natura ad humanum exitum abripuit, uirtus tamen in caelum dicitur sustulisse ¹²¹.

Rómulo, pues, ha muerto en la oscuridad de un eclipse, ¿cómo sucedió? El pueblo estaba convencido de que lo habían asesinado los patricios y braman contra ellos, echando de menos la presencia de Rómulo ¹²². Los *padres* para desvanecer la sospecha, inventan una aparición de Rómulo a Próculo Julio, que gozaba de cierta autoridad ante el pueblo. Reúne la asamblea popular y refiere que se le ha presentado Rómulo aquella misma mañana sobre el Quirinal y ha ordenado que comunique a los romanos que «los dioses celestiales quieren que Roma, su ciudad, llegue a ser la capital del mundo. Que practiquen el arte militar y que sepan y comuniquen a sus descendientes que no habrá potencia alguna que resista a las armas romanas. Y dicho esto desapareció» ¹²³. Y Cicerón ¹²⁴: «Me encargó que ruegue al pueblo, que se le edifique un templo en el Quirinal, porque es dios y se llama Quirino». Plutarco lo refiere así: ¹²⁵: «Julio Proclo se presentó en la plaza, y acercándose con juramento a las cosas más sagradas, refirió en público que yendo por la calle se le había aparecido de frente Rómulo, más bello en su presencia y más grande que lo que había sido nunca, adornado de armas lustrosas y resplandecientes, a quien pasmado con su vista, había dicho: '¿Qué te hemos hecho, oh rey, o qué te has propuesto para dejarnos a nosotros entre sospechas injustas y criminales y a todo el pueblo en orfandad y general desconsuelo?'. Y aquél le había respondido: 'Los dioses han dispuesto, oh Proclo, que no sólo hayamos permanecido este tiempos entre los hombres, siendo de allá; y que, habiendo fundado una ciudad grande en imperio y en gloria, volvamos a ser habitantes del cielo; regocíjate, pues, y dí a los romanos que si ejercitan la templanza y fortaleza, llegarán al colmo del poder humano; y yo, bajo el nombre de

121 *Rep.* 1, 25.

122 *Rep.* 1, 64; 2, 20.

123 *Liu.* 1, 16, 5-8.

124 *Rep.* 2, 20.

125 *Plut., Rom.* 26, 1-5.

Quirino, seré siempre para vosotros un genio tutelar'. Pareció esta relación a los romanos digna de crédito por la opinión del que la hacía y por el juramento; y además parece que inspiró una cosa parecida al entusiasmo, porque nadie hizo la menor oposición, y apartándose todos de sus sospechas y persecuciones hicieron plegarias a Quirino y lo invocaron por dios»¹²⁶.

Agrega Cicerón: *Mansisset eadem uoluntas in eorum posteris, si regum similitudo permansisset, sed uides unius iniustitia concidisse genus illud totum rei publicae*¹²⁷. En efecto, se pretendió extender también la idea de que Tulo Hostilio había sido arrebatado por los dioses, lo mismo que Rómulo; pero los romanos creyeron que esto era en mengua de la divinización de Rómulo, y no lo quisieron divulgar¹²⁸.

Con lo cual indica su creencia de que la divinización de Rómulo se debió únicamente a la estratagema de los nobles, que inventaron la patraña de la visión de Proclo, como medio elegante de verse libres de su regicidio delante del pueblo¹²⁹.

¿Pero qué tiene esto de particular, si aún los dioses mayores fueron hombres mortales, cuyos sepulcros conservamos entre nosotros? Citaremos también algún ejemplo de ellos.

JUPITER

El mismo nombre de Dios = *Diespiter, Iuppiter* queda sin sentido, cuando se aplica al hombre que conocemos como tal. Júpiteres hay también muchos, nos dice Cicerón, de los que sólo nombraremos a tres: El primero, nacido en la Arcadia, hijo del Eter y padre de Proserpina y de Baco; el segundo, también de la Arcadia, hijo del Cielo y padre de Minerva; y el tercero, cretense, hijo de Saturno y de Ops, cuyo sepulcro

126 Esta identificación de Quirino-Rómulo quizás sea muy tardía, de los últimos siglos de la República, porque resulta difícil imaginar que la mentalidad romana pudiera concebir la divinización de un ser mortal.

127 *Rep.* 1, 64.

128 Así S. Agustín, *Ciu. Dei*, 3, 15, atribuyéndolo a Cicerón, y puesto como parte de *Rep.* 2, 32.

129 Cf. Tertul., *Ad Nat.* 2, 9, 19: Romulus post mortem deus. Sane Romulus et fratrem interfecit, et alienas uirgines dolo rapuit. Ideo Quirinus est, quia tunc parentibus quiritatum est per illum.

enseñan los cretenses¹³⁰. A éste llamamos «Optimo y Maximo»¹³¹.

La historia de Júpiter la cuenta así Ennio en Lactancio: En un principio fue rey de la tierra *Caelus*, el cual, con sus hermanos se procuró e instituyó este reino para sí. El viejo *Caelus*, según dice Evemero, murió en Oceanía, y fue enterrado en la ciudad de Aulacia. Saturno y Titán eran sus hijos, y después de su muerte, Saturno se casó con *Ops*. Titán, que era el mayor, pretendió reinar con él, pero su madre Vesta y sus hermanas Ceres y *Ops*, persuadieron a Saturno para que no concediera el reino a su hermano. Pero Titán, cuyo aspecto era inferior al de Saturno, por esta razón y por la voluntad de su madre y hermana que se empeñaban en que Saturno reinara, concedió que ello fuera así y pactó con Saturno que éste no dejaría vivir ninguno de sus hijos varones, a fin de que el reino volviera a los hijos de Titán. Saturno mató al hijo que nació primero. Nacieron después los gemelos Júpiter y Juno. Entonces se le presentó a Juno, pero se escondió a Júpiter al cual crió Vesta a escondidas de Saturno. Asimismo a escondidas de Saturno, *Ops* parió a Neptuno, al cual escondió secretamente. Del mismo modo en un tercer parto, *Ops* dio a luz los gemelos Plutón y Glauca. El latino Plutón es el padre *Dis*, al que otros llaman Orco. Se le enseñó a Saturno su hija Glauca, pero el hijo Plutón se le ocultó y escondió; después la pequeña Glauca murió... Posteriormente, cuando Titán supo que Saturno había procreado hijos y éstos habían sido criados secretamente, con la ayuda de sus hijos llamados Titanes, apresó a sus hermanos Saturno y *Ops*, y los rodeó de un muro poniéndoles custodios.

Llegado Júpiter a la adolescencia y habiendo oído que sus padres estaban prisioneros, con la ayuda de gran número de cretenses, venció en una batalla a Titán y sus hijos, libertó a sus padres, les devolvió el reino quedándose él en Creta. Pero Saturno persiguió e intentó matar a Júpiter, quien por esto se apoderó del reino cumpliéndose así el oráculo que predijo a Saturno que su propio hijo lo arrojaría del trono.

Perseguido Saturno, anda errante por la tierra hasta que

130 Cf. *Nat. Deor.* 1, 119.

131 *Ib.* 3, 53.

encuentra refugio en Italia. Júpiter reside habitualmente en el monte Olimpo a donde deben ir los hombres en demanda de solución para sus controversias o cuando tienen que mostrarle alguna novedad útil a la vida humana.

Saturno y Ops y los demás hombres solían comer carne humana; en su primera ley Júpiter prohibió tal costumbre y no fue lícito alimentarse de tal manjar. Recorrió las tierras, fue huésped y contrajo amistad y alianzas con los príncipes, y para conservar la memoria de esta fe y amistad a su nombre, hizo que sus huéspedes le consagraran un edificio (*fanum*); así se levantaron templos a Júpiter Atabusio y a Júpiter Labriandio, pues Atabusio y Labriandio fueron sus huéspedes y aliados en la guerra, del mismo modo Júpiter Laprio, Júpiter Malión y Júpiter Casio. De tal astuta manera hizo que sus huéspedes celebraran su nombre con honores divinos creando así su propio culto por toda la tierra. Después que hubo recorrido cinco veces la tierra, después que hubo repartido los imperios entre sus amigos y parientes y a los demás hombres leyes, costumbres, frutos y otros beneficios, murió en la isla de Creta, en cuya ciudad de Gnoso, creada, según se dice, por Vesta, está su sepulcro donde hay unas antiguas letras griegas que dicen en latín Júpiter Saturno¹³².

Si Júpiter fuera dios, lo serían también todos sus hermanos¹³³. Pero todo esto resulta más bien una riña de familias por la sucesión en un trono humano, que el digno origen del que había de llamarse «padre de los hombres y de los dioses». Si Saturno no hubiera sido burlado por su mujer, Ops, Júpiter hubiera desaparecido del reino de los vivientes en el momento mismo de nacer; y se hubiera quedado sin reino alguno, si Ops hubiera camuflado lo mismo al primer hijo, puesto que entonces Júpiter no hubiera sido el primogénito viviente.

Por abreviar: Vulcanos, Mercurios, Apolos, Dionisios, Venus, Minervas, Cupidos, los tenemos también muy variados, de diversos nacimientos y regiones, y cuyos sepulcros se conservan de ordinario en sus tierras de origen¹³⁴. Y todo esto sin contar más que con las noticias de los teólogos griegos.

132 Enn. en Lactant., *Diu Inst.* 1, 14: Haec Ennii uerba sunt:...

133 *Nat. Deor.* 3, 43.

134 *Nat. Deor.* 3, 55-60.

En bien, pues, de la propia divinidad y de la pureza de la religión, hay que desechar a todos estos pseudodioses que la contaminan y perturban¹³⁵.

LOS DIOSES ABSTRACTOS

Y lo mismo sucede si llamamos a examen a todos esos entes abstractos que tienen sí, su importancia, pero nada de divinidad, que vosotros, los estoicos, les atribuíis, tales como la Mente, la Fidelidad, la Virtud, el Honor, la Salud, la Concordia, etc., etc. Son cosas útiles ciertamente, pero lo que no veo es que tengan la esencia divina. Fijémonos, por ejemplo, en la Fortuna, a la que se atribuyen todos los resultados cuyas causas se ignoran... La Fortuna va unida siempre a la Inconstancia y a la Temeridad, y esto no es digno de un dios¹³⁶.

En conclusión: Si buscamos entre estos seres «el Ser eterno que no nace y jamás muere»¹³⁷, no lo hallaremos en estos seres nacidos y desaparecidos en el tiempo.

Lo único que demuestran los estoicos, al querer ordenar las fábulas y explicar los dioses por sus nombres, es que la realidad es muy otra de la que piensa la opinión vulgar: que son propiedades de las cosas, no personas divinas¹³⁸.

Por otra parte los hombres han atribuído a los dioses todos los crímenes humanos, robos, adulterios, sacrilegios, homicidios, injusticias, etc., etc., tanto más exagerados cuanto mayor es su potencia, con lo cual han pervertido hasta la dignidad de Dios¹³⁹. ¡Cuánto mejor sería pensar alto de Dios y atribuir luego sus virtudes a los hombres! *Fingebat haec Homerus et humana ad deos transferebat; diuina malle ad nos!*¹⁴⁰. La

135 *Ib.* 3, 60.

136 *Nat. Deor.* 3, 61.

137 *Cic., Tim.* 3.

138 *Eos enim, qui di appellantur, rerum naturas esse non figuras deorum Nat. Deor.* 3, 63.

139 Sobre todo en los apologistas cristianos encontramos claramente la atribución a los dioses de todas las vergüenzas de los hombres, para poder así legitimarlas aun contra las leyes. Tertuliano en un fragmento que se le atribuye (*De execrandis diis gentium*, 5, PL 2, 1173-1176 = *Corpus Christianorum*, Series Lat. II, pp. 1413-1415, enumera las leyes romanas por las que Júpiter debe ser condenado). También Prudencio, *Perit.* 10, 201-205 indica que Júpiter debe ser condenado por las leyes *Julia* y *Scantinia*.

140 *Tusc.* 1, 65.

filosofía debe barrer estos monstruos divinizados y enseñar a pensar y a atribuir a Dios las cualidades propias de la divinidad¹⁴¹. Si ni siquiera un hombre, aun conservando el alma, querría tener un cuerpo de bestia, y mucho menos ha de querer que en su cuerpo se encierre un alma bestial¹⁴², ¿cuánto menos podemos imaginar eso en los dioses?

LOS ANTEPASADOS ROMANOS, HOMBRES PERFECTOS

Con más derecho que todos éstos podrían ser divinizados nuestros mayores, porque nos consta de sus virtudes sin mezcla de las monstruosidades que a esos dioses se atribuyen y seguramente cometieron durante su vida.

Qua re imitemur nostros Brutos, Camillos, Ahalas, Decios... innumerabiles alios qui hanc rem publicam stabilierunt; quos equidem in deorum immortalium coetu ac numero repono. Amemus patriam, pareamus senatui, consulamus bonis; praesentis fructus neglegamus, posteritatis gloriae seruiamus; id esse optimum putemus quod erit rectissimum; speremus quae uolumus, sed quod acciderit feramus; cogitemus denique corpus uirorum fortium magnorum hominum esse mortale, animi uero motus et uirtutis gloriam sempiternam; neque hanc opinionem si in illo sanctissimo Hercule consecratam uidemus, cuius corpore ambusto uitam eius et uirtutem immortalitas excepisse dicatur, minus existimemus eos qui hanc tantam rem publicam suis consiliis aut laboribus aut auxerint aut defenderint aut seruarint esse immortalem gloriam consecutos?¹⁴³.

Y en el mismo sentido habla también de los que todavía viven.

Animum uincere, iracundiam cohibere, uictoriae temperare, aduersarium nobilitate, ingenio, uirtute praestantem non modo extollere iacentem sed etiam amplificare eius pristinam dignitatem, quae qui faciat, non ego cum summis uiris comparo, sed similitimum deo iudico¹⁴⁴. Haec qui prospexerint, maiores nostros dico, Quirites, non eos in deorum immortalium numero uenerandos a nobis et colendos putatis?¹⁴⁵.

141 *Nat. Deor.* 2, 64.

142 *Rep.* 4, 1.

143 *Pro Sest.* 143.

144 *Pro Marcel.* 8; *Pro Lig.* 38.

145 *Leg. Agr.* 2, 95.

En esta categoría pone también a los que han realizado alguna hazaña, o manifiestan una personalidad superior. De esta forma admiraba Lelio a su amigo Escipión:

Fuit enim hoc in amicitia quasi quoddam ius inter illos: ut militiae propter eximiam belli gloriam Africanum ut deum coleret Laelius, domo uicissim Laelium, quod aetate antecedebat, obseruaret in parentis loco Scipio ¹⁴⁶.

A los que nos han liberado de la tiranía de César habría que llamarlos no héroes, sino dioses:

Sed memento, sic alitur consuetudo perditarum contionum ut nostri illi non heroes sed di futuri quidem in gloria sempiterna sint ¹⁴⁷,

como hicieron los griegos con Armodio y Aristogitón, que, matando a Hiparco, libraron a Atenas de la tiranía de los Pisistrátidas:

Graeci homines deorum honores tribuunt iis uiris, qui tyrannos necauerunt. Quae ego uidi Athenis, quae aliis in urdibus Graeciae! quas res diuinas talibus institutas uiris, quos cantus, quae carmina! Prope ad immortalitatis et religionem et memoriam consecrantur ¹⁴⁸.

El agradecimiento para con los que trabajaron por su regreso del destierro le hace exclamar también en frases parecidas:

Alia enim causa praestantissimi uiri, Q. Metelli, fuit, quem ego ciuem meo iudicio cum deorum immortalium laude coniungo ¹⁴⁹.

Son ciertamente expresiones hiperbólicas para indicar «mi providencia, mi protector», como en Virgilio ¹⁵⁰: *erit ille mihi semper deus*. De igual forma:

146 *Rep.* 1,18.

147 *Att.* 14, 11, 1.

148 *Pro Mil.* 80.

149 *In Pis.* 20.

150 *Virg., Ecl.* 1, 7.

P. Lentulus consul, parens, deus, salus nostrae uitae, fortunae, memoriae, nominis, simul ac, de sollemni deorum religione rettulit, nihil humanarum rerum sibi prius quam de me agendum iudicauit ¹⁵¹;

y un poco más adelante:

Huic ego homini, Quirites, tantum debeo, quantum hominem homini debere vix fax est ¹⁵². Princeps P. Lentulus, parens ac deus nostrae uitae, fortunae, memoriae, nominis, hoc specimen uirtutis, hoc iudicium animi, hoc lumen consulatus sui fore putauit, si me mihi, si meis, si uobis, si rei publicae reddidisset ¹⁵³.

Estas expresiones y estos elogios tenían para Cicerón un fundamento real. Cuando los hombres se conocen bien a sí mismos, encuentran en el fondo de su ser algo divino, y advierten que su espíritu es una imagen de la divinidad, cuyo *numen* los lleva a las virtudes y al bien obrar ¹⁵⁴, por lo cual el pueblo romano, considerando los beneficios y las buenas obras de Rómulo lo llama dios ¹⁵⁵.

Pero una cosa es que, admitida la inmortalidad del alma y la vida del más allá, creamos en los premios y en la vida feliz que espera a los hombres justos y cabales ¹⁵⁶, y otra el pretender divinizarlos, como hemos hecho después con Rómulo ¹⁵⁷. La frase de Ennio: *Romulus in caelo cum diis agit aeuum* ¹⁵⁸ no implica en sí la divinización, sino la consecución del premio a sus virtudes.

SENTIDO DE LA APOTEOSIS EN CICERON

No creo que hoy me tache nadie de irrespetuoso, si digo que la idea que tenía Cicerón de estas apoteosis, aún de las celebradas por dioses, no era más que el reconocimiento de

151 *Ad Quirit.* 11.

152 *Ad Quirit.* 17.

153 *Ad Senat.* 8.

154 *Leg.* 1, 57-59.

155 *Rep.* 1, 61.

156 Cf. *Tusc.* 1, 72; 56-70.

157 *Tusc.* 1, 28.

158 Enn. *Ann.* 1, fragm. 54 Valm. La frase se conservó en Servio *Ad Aen.* 6, 764; cf. *Liu.* 1, 16; Ouid., *Fast.* 2, 475-512.

los méritos y de las virtudes de aquellas personas, cuyas almas, al ser liberadas del cuerpo, iban a recibir su premio en la región de la luz de la otra vida. Convenía perpetuar su memoria en este mundo, como reconocimiento de sus virtudes y de sus buenas acciones que podían presentarse como ejemplo y dechado de los que aquí quedaban. Algo así como sucede entre nosotros con la canonización de los santos. En este sentido pueden relacionarse los dioses tradicionales con los «mayores romanos» y con los actuales bienhechores de la patria.

En la teología de Cicerón, relacionándolo todo con la Escritura, Dios es Dios, y los dioses desempeñan el papel que entre nosotros atribuimos a los ángeles y a los santos. También en la Sagrada Escritura leemos: *Respondit eis Iesus: Nonne scriptum est in lege uestra: quia ego dixi, dii estis?*¹⁵⁹.

Pero se me objetará que hay una diferencia esencial entre nuestros ángeles y santos por una parte y por otra con los dioses de Cicerón, puesto que San Agustín contra la idea de que los cristianos veneraban a los santos, escribe así: «Y, sin embargo, no constituimos a nuestros mártires ni templos, ni sacerdotes, ni solemnidades, ni sacrificios, porque no ellos, sino su Dios es el Dios nuestro. Honramos, es verdad, sus memorias como de hombres santos de Dios que lucharon por la verdad hasta la muerte, para que brillara la religión verdadera, convencidas las falsas y fingidas, cosa que, si algunos la sentían antes, la reprimían con temor. ¿Quién de los fieles ha oído alguna vez al sacerdote que está en el altar, construido sobre el cuerpo santo de un mártir para honra y culto de Dios, decir en sus oraciones: Te ofrezco sacrificio, Pedro, Pablo o Cipriano? Sólo a Dios se ofrecen sacrificios en sus capillas, a Dios, que los hizo hombres y mártires y los asoció al honor celestial de sus santos ángeles. Esto con el fin de dar gracias al Dios verdadero por sus victorias en aquella festividad y exhortarnos a la imitación de sus coronas de sus palmas, invocando el auxilio de Aquél por la renovación de las memorias de éstos. Cualesquiera sean los honores rendidos por los piadosos en los lugares de los mártires, son ornatos de las memorias, no solemnidades o sacrificios a los muer-

159 *Jn.* 10, 34; cf. *Ps.* 81, 6.

tos como a dioses. Cuantos llevan allá sus comidas, costumbres que los mejores cristianos no practican, y en muchas regiones no hay tal costumbre; cuantos lo hacen, en colocándolas allí, oran y luego las retiran, o para comerlas o para repartirlas entre los pobres. Y quieren que se las bendigan por los méritos de los mártires en nombre del Señor de los mártires. Que éstos no son sacrificios a los mártires, conócelo el que conoce el único sacrificio de los cristianos, que allí se ofrece también. Así, pues, nosotros no rendimos culto a nuestros mártires, ni con los honores divinos ni con los crímenes humanos, como lo rinden ellos a sus dioses. Ni les ofrecemos sacrificios, ni sus oprobios los convertimos en cosas sagradas suyas... Y no presumen en manera alguna comparar a éstos, aunque los tengan por dioses, con nuestros santos mártires, a los que no tenemos por tales. Por eso no constituimos sacerdotes ni ofrecemos sacrificios a nuestros santos mártires, porque es incongruente, indebido e ilícito y solamente se debe al Dios uno. El fin de esto es no holgarnos ni en sus crímenes, ni en sus torpísimos juegos donde éstos o celebran las ruindades de sus dioses, si las cometieron cuando eran hombres, o los fingidos deleites de los nocivos demonios, si no fueron hombres»¹⁶⁰. En realidad, surgen los templos y capillas dedicados a los santos, y se celebran sus festividades, no en adoración de los santos, sino alabando a Dios, que se manifiesta admirable en ellos.

Ahora podemos explicarnos bien el que Cicerón, cuando muere su hija Tulia, en el mes de febrero del año 45, en su exceso de dolor y de sentimiento por su pérdida, en las desoladoras circunstancias en que él se encuentra¹⁶¹, tuviera la idea de «canonizarla». Cicerón no podía imaginarse que Tulia hubiera muerto del todo. El no vio nunca en Tulia más que suavidad filial, encantos naturales y un conjunto de virtudes humanas que hacían de Tulia una mujer señora, *te omnium optimam doctissimamque*, llama a su hija.

Al morir su hija se retira a sus casas de campo, sin que nadie le pudiera consolar. Pensando ya sólo en el alma de

160 S. Agust., *Ciu. Dei*, 8, 27.

161 Cf. *Tusc.* 4, 63: *Etsi aegritudinis sedatio et hesterna disputatione explicata est et in Consolationis libro, quem in medio —non enim sapientes eramus— maerore et dolore conscripsimus.*

Tulia, como fuera de sí, decidió dedicarle más que un túmulo, un santuario o templo de mármol pario. Lo extremoso de su carácter lo llevó a ese hondo sentimiento; su conocimiento de las cosas le permitió comparar con los otros seres glorificados, y vio que muy pocos de ellos igualaban a su hija en virtudes y encantos, y pensó hacer con ella lo que otros habían hecho con sus héroes ¹⁶².

Todo el asunto lo comunica con su amigo Atico, a quien le encarga que le compre el jardín y le contrate los obreros para construirlo. Son innumerables las cartas en que se trata el tema empezando ya en el mes de marzo ¹⁶³. Su plan es que el *fanum* esté ya terminado en el verano ¹⁶⁴. Se ve tan obligado a hacerlo que, de no tenerlo concluido en el verano, se creará un criminal ¹⁶⁵. Atico toma el asunto con muy poca ilusión, y, sin censurar a su amigo, cuyo dolor y sentimientos respeta, iba dándole largas. Cicerón volvía a la carga, constantemente durante los meses de abril, mayo y junio ¹⁶⁶. Atico alegaba el alto precio de los huertos en venta; o que los que pudieran conseguirse no eran oportunos, o que los obreros estaban comprometidos en otros trabajos hasta tal o cual tiempo, etc., etc. Ya a finales de julio ¹⁶⁷ parece que Cicerón remite en su idea, y el propósito se desvanece, por lo menos de la correspondencia con su amigo ¹⁶⁸.

162 Cf. *De Consolatione*, supra nota 105.

163 *Att.* 12, 19, 1 y 12, 20, 2.

164 *Att.* 13, 26, 1; 13, 27, 2.

165 *Att.* 12, 41, 2-4; 12, 43, 2.

166 Por ejemplo *Att.* 12, 36, 1, escrita en el mes de mayo: *Fanum fieri uolo neque hoc mihi eripi potest. Sepulcri similitudinem effugere non tam propter poenam legis studeo quam ut maxime adsequar ἀποθέσειν. Quod poteram, si in illa uilla facerem... In agro ubicumque fecero, mihi uideor adsequi posse ut posteritas habeat religionem. Hae meae tibi ineptiae (fateor enim) ferendae sunt; nam habeo ne me quidem ipsum quicum tam audacter communicem quam tecum. Sin tibi res, si locus, si institutum placet, lege, quae legem mihi que eam mitte. Si quid in mentem ueniet quo modo eam effugere possimus, utemur.*

167 *Att.* 13, 22, 4.

168 Cf. P. Boyancé, *L'apothéose de Tullia*, REA (1944) 179-784 = *Etudes sur l'humanisme Cicéronien* (Bruselas 1970) 335-44, donde dice que la idea de heroización de Tulia surge en Cicerón en un clima literario por estar precisamente dedicado en estos días a los temas religiosos que nosotros vamos exponiendo. Cf. J. J. Sullivan, *Consecratio in Cicero*, C W, 37 (1943-44) 157-159, en que se expone la evolución de las ideas ciceronianas con respecto a la deificación del hombre. Grimal, *Jardins romains*, 386 ss. piensa que esta idea de la apoteosis de Tulia le vino a Cicerón «des traités mystiques se rattachant à des croyances où le *jardin* jouait un rôle: néopythagorisme peut-être, où l'on voyait dans le jardin mystique un symbolisme de salut».

Otra cosa muy distinta es para Cicerón la divinización de César. Este no hizo nada digno que mereciera los honores ni siquiera de un buen recuerdo.

Quem (Caesarem) qui beatum fuisse putant, miseri ipsi sunt. Beatus est nemo, qui ea lege uiuit, ut non modo impune, sed etiam cum summa interfectoris gloria interfici possit ¹⁶⁹.

M. Antonio lo diviniza y se constituye en su *flamen*, nadie puede imaginarse tamaña aberración de dispensar honores divinos a un muerto ¹⁷⁰. El Senado, confundiendo los *parentalia* debidos a todos los muertos decretó *supplicationes* en honor de César, ceremonias que sólo a los dioses se dirigen. Esto constituye un sacrilegio para el cual no habrá expiación suficiente.

An me censetis, patres conscripti, quod uos inuiti secuti estis, decreturum fuisse, ut parentalia cum supplicationibus miscerentur, ut inexpiabiles religiones in rem publicam inducerentur, ut decernerentur supplicationes mortuo? Nihil dico, cui. Fuerit ille Brutus, qui et ipse dominatu regio rem publicam liberauit et ad similem uirtutem et simile factum stirpem iam prope in quingentesimum annum propagauit; adduci tamen non possem, ut quemquam mortuum coniungerem cum deorum immortalium religione; ut, cuius sepulcrum usquam extet ubi parentetur, ei publice supplicetur ¹⁷¹.

M. Antonio en su empeño de divinizar a César, le erigió una *bustum* en el foro y le dedicó una columna con la inscripción PARENTI OPTIME MERITO ¹⁷²; pero el cónsul Dolabela, viendo aquella profanación, mandó derrocarla y purificar el foro de aquella impureza sacrílega.

Nam cum serperet in urbe infinitum malum idque manaret in dies latius, idemque bustum in foro facerent qui illam inseputam sepulturam effecerant, et cotidie magis magisque perditii homines cum sui similibus seruis tectis ac templis urbis minarentur, talis animaduersio fuit Dolabellae cum in audacis sce-

¹⁶⁹ *Phil.* 1, 35. Sobre las reformas religiosas, la descripción de la muerte del dictador y la institución de su culto en el Imperio, cf. Stefa Weinstock, *Diuus Iulius* (Oxford, at the Clarendon Press, 1971) 460.

¹⁷⁰ *Phil.* 2, 110-111.

¹⁷¹ *Phil.* 1, 13.

¹⁷² *Fam.* 12, 3, 1.

leratosque seruos, tum in impuros et nefarios liberos, talisque euersio illius exsecratae columnae ut mihi mirum uideatur tam ualde reliquum tempus ab illo uno die dissensisse ¹⁷³.

Cicerón felicita a su antiguo yerno por esta acción admirable:

Deinde multa de facto ac de re gesta tua: nihil magnificentius, nihil praeclarius actum umquam, nihil rei publicae salutaris. Atque haec una uox omnium ¹⁷⁴.

Y CON TODO... HABLA CICERON DE LOS DIOSES

Viendo esta gran aproximación de la filosofía pagana a las ideas del cristianismo, exclama Minucio Félix: O ahora los cristianos son filósofos, o aquellos filósofos eran ya cristianos ¹⁷⁵, y Lactancio:

Nunc satis est demonstrare, summo ingenio uiros attigisse ueritatem, ac paene tenuisse; nisi eos retrorsum infatuata prauis opinionibus consuetudo rapuisset, qua et deos alios esse opinantur, et ea, quae in usum hominum, Deus fecit, tamquam sensus praedita essent, pro diis habenda, et colenda credebant ¹⁷⁶.

Por eso Lactancio censura a Cicerón ¹⁷⁷, porque habiendo llegado al conocimiento de la verdad, no la enseñaba a los hombres para apartarlos del error. Sabía Cicerón que eran falsas las divinidades que adoraban los romanos; pero decía que las cuestiones religiosas no debían discutirse públicamente, para que no se extinguieran las prácticas religiosas aceptadas por la República. Sintiendo en el error, se arroja contra las piedras, para que todo el pueblo tropiece; se saca los ojos para que todos queden ciegos, deja errar a los demás, y no usa su inteligencia para cumplir lo que comprende; sino que, a sabiendas, mete el pie en el cepo, para ser atrapado juntamente con todos aquellos a quienes debía liberar. ¡Qué misión tan noble hubiera sido la suya, si, aprovechando su elocuencia, hubiera conducido al pueblo hacia la verdadera sabiduría! No tenía que temer que le faltara la elocuencia

173 *Phil.* 1, 5.

174 *Fam.* 9, 14, 3; cf. *Att.* 14, 15, 1.

175 *Minut. Fel.*, *Oct.* 20.

176 *Lactant.*, *Diu. Inst.* 1, 5.

177 *Lactant.* 2, 3.

en causa tan justa, él que defendió tantas causas perdidas. Pero temía la cárcel de Sócrates, por eso no se atrevió a defender la causa de la verdad, aunque como sabio no debía temer la muerte, y una muerte tal que lo hubiera cubierto de la mayor gloria. Pero, en fin, reconocemos que fue por debilidad, aunque no cabe la debilidad en el sabio. ¿De qué le sirvió ver la verdad, si no la había de seguir ni de enseñar? No es para extrañarse que los indoctos se pierdan entre sus ídolos y se desvanezcan entre las pompas de sus ceremonias, ¡pero él que comprendió que todo eso era falso!... Pero, con todo, llegó a donde pudo llegar. El conocimiento *seguro de la verdad de Dios*, nadie lo puede lograr, si Dios no se lo manifiesta. Y la realidad es ésta: «Los incultos y los necios toman por verdaderas las falsas religiones, porque no conocen la verdadera, perseveran en las que saben que son falsas, por tener alguna religión, y no vivir, siendo hombres, como bestias. Al conocimiento de que algo es falso llega la sabiduría humana. El hombre no puede pasar de ahí; por eso muchos filósofos desterraron enteramente la religión, porque el lograr toda la verdad es propio de la sabiduría divina. El hombre no puede llegar con sus propias fuerzas a este conocimiento, si no es enseñado e ilustrado por Dios. Los filósofos, pues, logran la meta de la sabiduría humana, entendiendo lo que no es; pero no logran decir lo que es. Así pues, dice muy bien el mismo Cicerón: *Vtinam tam facile uera inuenire possem, quam falsa conuincere*»¹⁷⁸.

El mismo Lactancio se responde pues a sí mismo en algunas de sus objeciones; pero además no debía de haber olvidado Lactancio que Cicerón no tenía escuela de filosofía, como Sócrates, para enseñar estos temas al pueblo. Ya lo hacía en sus libros, en cuanto le era posible, y ellos fueron de gran utilidad no sólo para sus contemporáneos, sino especialmente para los mismos apologistas cristianos, que tomaron argumentos y razones de Cicerón para atacar al politeísmo con sus propias armas.

Por otra parte no podemos olvidar que Cicerón es hombre de su tiempo, y no podía prescindir de la íntima compenetra-

¹⁷⁸ Idea que repite Cicerón otras veces, cf. *Mihi enim non tam facile in mentem uenire solet, quare uerum sit aliquid, quam quare falsum* (*Nat. Deor.* 1, 57); *Quid non sit citius, quam quid sit, dixerim* (*Nat. D.* 1. 60).

ción de la religión con toda la vida de la República, ya que constituía una de las bases de subsistencia de la misma. Cicerón practicó la religión romana tradicional con seriedad. La justifica por su antigüedad y el papel que siempre desempeñó en la formación y en la conservación del Estado. Por su parte la filosofía no presentaba ninguna solución satisfaciente al problema de la religión, cuyo fundamento es una creencia natural en la existencia de la divinidad probada por el consentimiento universal, y por la tradición de los mayores. Pero la religión natural debe ser precisada y continuada por una religión social y política, porque el hombre al nacer abre los ojos a la sociedad y a la religión. La obligación de respetar a la divinidad se extiende también a sus manifestaciones o concreciones o dioses extranjeros ¹⁷⁹.

179 G. Emilie, *Cicero and the Roman pietas*, C. J. 39 (1943-44) 536-542: La religión según Cicerón abarca también la vida social, puesto que la *pietas* se refiere incluso hacia la patria, la familia y los amigos. La sabiduría de nuestros mayores resplandece entre otras cosas por la unión que establecieron entre la religión y la patria: Cum multa diuinitus, pontifices, a maioribus nostris inuenta atque instituta sunt, tum nihil praeclarius quam quod eosdem et religionibus deorum immortalium et summae rei publicae praeesse uoluerunt, ut amplissimi et clarissimi ciues rem publicam bene gerendo religiones, religiones sapienter interpretando rem publicam conseruarent. Quod si ullo tempore magna causa in sacerdotum populi Romani iudicio ac potestate uersata est, haec profecto tanta est, ut omnis rei publicae dignitas, omnium ciuium salus, uita, libertas, arae, foci, di penates, bona, fortunae, domicilia uestrae sapientiae, fidei, potestati commissa creditaque esse uideantur (*Pro Dom.* 1). Vt uiuat cum suis, primum cum parente — nam meo iudicio pietas fundamentum est omnium uirtutum — quem ueretur ut deum, neque enim multo secus est parens liberis, — amat uero ut sodalem, ut fratrem, ut aequalem (*Pro Planc.* 29). Etenim, iudices, cum omnibus me uirtutibus adfectum esse cupio, tum nihil est quod malim quam me esse gratum et uideri. Haec enim est una uirtus non solum maxima, sed etiam mater uirtutum reliquarum. Quid est pietas nisi uoluntas grata erga parentes? Qui sunt boni ciues, qui belli, qui domi de patria bene merentes, nisi qui patriae beneficia meminerunt? Qui sancti, qui religionem colentes, nisi qui meritam dis immortalibus gratiam iustis honoribus et memori mente persoluunt? Quae potest esse uitae iucunditas sublatis amicitias? quae porro amicitia potest esse inter ingratos?... (*Pro Planc.* 80). Nihil dicitur a philosophis, quod quidem recta honesteque dicatur, quod non ab his partum confirmatumque sit, a quibus ciuitatibus iura discripta sunt. Vnde enim pietas aut a quibus religio? Vnde ius aut gentium aut hoc ipsum ciuile quod dicitur? Vnde iustitia, fides, aequitas? Vnde pudor, continentia, fuga turpitudinis, adpetentia laudis et honestatis? Vnde in laboribus et periculis fortitudo? Nemque ab his, qui haec disciplinis informata alia moribus confirmarunt, sanxerunt autem alia legibus (*Rep.* 1, 2). «Es Cicerón quien dice que el origen del poder de Roma, su desarrollo y su conservación se debía a la religión romana; Horacio declara que la sumisión a los dioses dio al romano su imperio. Cuatro siglos más tarde, S. Agustín dedica la primera parte del más vigoroso de sus libros a combatir la creencia de que la grandeza de Roma se debía a los dioses paganos, y que sólo en ellos se hallaría

En el tratado *De Legibus*¹⁸⁰ establece la religión como base de todas las instituciones civiles, oponiendo su concepción a la doctrina epicúrea de su amigo e interlocutor Atico¹⁸¹. Los hombres están vinculados con Dios por la inteligencia (*ratio*)¹⁸²; por la *agnatio*, el género o la estirpe¹⁸³, porque el hombre es la única criatura que puede conocer a su hacedor¹⁸⁴; y por la virtud:

Iam uero uirtus eadem in homine ac Deo est, neque alio ullo in genere praeterea. Est autem uirtus nihil aliud, nisi perfecta et ad summum perducta natura: est igitur homini cum deo similitudo. Quod cum ita sit, quae tandem esse potest proprior certiorue cognatio?¹⁸⁵.

Por eso los hombres deben de poner el fundamento de su vida en Dios.

Cicerón en este sentido está en el mismo orden del pensamiento de Varrón, que si tuviera que ordenar su República de nuevo, y no presentar las instituciones tradicionales romanas como el modelo ideal de un Estado, la hubiera constituido sobre bases religiosas distintas de las romanas. Dice San Agustín que Varrón «no vacila en afirmar que, si constituyera una nueva ciudad, consagraría sus dioses y sus nombres con más tino, según la fórmula de su naturaleza. Pero, porque estaba en vigencia esto en el antiguo pueblo, dice que debe conservar la historia de los nombres y sobrenombres recibida de los antepasados, tal como se la han transmitido, y que éste es el fin que persigue al escribir e investigar que el vulgo quiera más rendirles culto que desdeñarlos. Con estas palabras da a entender suficientemente este agudísimo ingenio que no manifiesta todo lo que sólo él despreciaba, sino que también

la salvación del desastre que la amenazaba. Puede muy bien decirse, con palabras del griego Polibio (205-123 a. C.), que por lo demás era escéptico: 'Lo que distingue al Estado romano y lo que le coloca sobre todos los otros es su actitud hacia los dioses. Me parece que lo que constituye un reproche para otras comunidades es precisamente lo que mantiene consolidado al Estado romano, me refiero a su reverente temor a los dioses'» (R. H. Barrow, *Los Romanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963, pp. 15-16).

180 *Leg.* 1, 21-23 y 2, 15-18.

181 *Leg.* 1, 21.

182 *Ib.* 1, 22-23.

183 *Ib.* 1, 24. Parécenos oír a S. Pablo en el Areópago: *Ipsius enim genus sumus* (*Act.* 17, 22-29).

184 *Leg.* 1, 24.

185 *Leg.* 1, 25.

lo que, según la opinión del vulgo, sería despreciable si no lo callara... Fuera así de no evidenciar lo contrario otro lugar donde él mismo dice, hablando de las religiones, que hay muchas cosas verdaderas que no sólo es útil que el pueblo no las sepa, sino que también, aunque fueran falsas, conviene que las estime de otro modo. Esta es la razón, añade, que movió a los griegos a ocultar tras el silencio y las paredes sus consagraciones y sus misterios»¹⁸⁶. La religión es para Varrón, ante todo, una de las formas básicas de la vida social de la comunidad humana¹⁸⁷.

Polibio piensa que es bueno conservar la religión como elemento de contención del vulgo ignorante. Si la sociedad estuviera formada por hombres sabios, no haría falta, para que cada uno cumpliera con su deber, el recordarle los premios y los castigos divinos. Dice textualmente: «La mayor diferencia positiva que tiene la constitución romana es, me parece, la de las convicciones religiosas. Y me parece también que ha sostenido a Roma una cosa que entre los demás pueblos es objeto de burlas, me refiero al temor de los dioses. Esto extrañará a muchos, pero yo juzgo que lo hacen a causa de las masas. De ser posible formar una sociedad compuesta únicamente de hombres sabios, esto no sería necesario. Pero la masa es versátil y llena de pasiones injustas, de rabia irracional y de coraje violento, la única solución posible es contenerla por el miedo de cosas desconocidas y por tal exageración. Por eso, según creo, los antiguos no inculcaron a la masa por casualidad o por azar las ideas de los dioses y las narraciones de las cosas del Hades; los hombres de ahora quieren suprimirlas irracional y temerariamente»¹⁸⁸.

El que la religión tenga una función social es idea muy polibiana: dice que los hombres se aventuran a empresas difíciles tan sólo si las creen inspiradas por los dioses¹⁸⁹; que

186 S. Agust., *Ciu. Dei*, 4, 31, 1.

187 Cf. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 9, con la nota 5; p. 192, con la nota 6.

188 Polib. 6, 56, 6. Con ello los jefes del pueblo lo conservaban sumiso, y se servían del señuelo de los dioses para obligarles al cumplimiento de las leyes y de las instituciones romanas (cf. S. Agust., *Ciu. Dei*, 4, 32).

189 Polib. 10, 2, 5.

la falsedad de ciertas afirmaciones se puede tolerar si contribuye a mantener el sentido de piedad para con los dioses¹⁹⁰.

Para Cicerón la utilidad del Estado es a la vez una norma política y moral. No cabe en él lo que llamamos «razón de Estado», sino que es una prueba de cómo lo justo coincide siempre con lo útil¹⁹¹. Los dioses forman parte también de nuestra sociedad civil y por ende nada que vaya contra el bien sumo de esta sociedad puede ser querido ni aprobado por los dioses. *Quo iure? eo, quod Iuppiter ipse sanxit, ut omnia, quae rei publicae salutaria essent, legitima et iusta haberentur*¹⁹².

190 Polib. 16, 12, 3.

191 Cf. G. Jossa, 'L'Utilitas rei publicae nel pensiero di Cicerone', *Stud. Rom.* 12 (1964) 269-288.

192 *Phil.* 11, 28. Vt is, qui omnia deorum hominumque iura nouo, inaudito, inexplabili scelere polluerit nefarioque patriae parricidio obstrinxerit (*Phil.* 11, 29). Refiriéndose a Q. Fabio Maximo dice elogiosamente en *De Senect.* 11: Augurque cum esset, dicere ausus est optimis auspiciis ea geri quae pro rei publicae salute gererentur, quae contra rem publicam ferrentur contra auspicia ferri. La religión puede respaldar una legitimación basada en intereses egoístas. Este es el punto de partida de la crítica que hace Critias de la religión y de las leyes en un largo fragmento conservado, del perdido drama satírico *Sísifo* (En Sexto, IX, 54: Critias B. 25). Critias, oligarca de convicción, pero obligado a vivir bajo una democracia, era escéptico acerca del orgullo que ponía aquella democracia en la ley como tal. Del círculo oligárgico es precisamente de donde proceden las críticas devastadoras de la ley, con que nos encontramos en el Calicles de Platón (*Plat. Gorg.* 482, 2, 483 b-c). Nadie ha expresado mejor lo que este estrato social superior pensaba del carácter arbitrario de aquellas leyes que la mayoría abrumadora del pueblo reverenciaba como realmente dadas por un dios. La figuración más impresionante de la sanción divina de la ley y de las instituciones del nuevo estado democrático de Atenas se encuentran en las *Euménides* de Esquilo.

Critias no se contentó con los argumentos adelantados por Calicles en el *Gorgias* de Platón. Insertó en su *Sísifo* un largo relato del origen de la religión, poniéndolo en boca del hábil héroe de su obra. En los tiempos primigenios, nos dice, fue la vida de los hombres confusa y caótica, hasta que se desarrolló el arte del gobierno del estado y empezaron los legisladores a encadenar la vida a un orden bien fijado. Para obligar a observar la ley se introdujeron castigos para toda transgresión de que pudieran resultar convictos. Mas a fin de asegurar la obediencia incluso en la ausencia de testigos, acertaron los sabios legisladores con el recurso de inventar un testigo ideal que ve y oye todas las cosas e instila en los hombres el temor de sus castigos. En suma, inventaron a Dios. Lo mismo que los sabios de Demócrito avanzaban desde las filas de los hombres primitivos señalando a los fenómenos de los cielos, así el sabio y astuto hombre de estado de Critias sube a la escena, presentando un Dios a los hombres:

«Un demonio que rebosa de inmortal vida,
que oye y ve con su espíritu, pleno
de sabiduría, que lo mantiene todo junto,
y que mueve divinamente la naturaleza en su carrera.
El oirá todas las cosas que digan los mortales,

En realidad las *aras* y los *hogares* van siempre unidos en la mente de Cicerón y el querer y la prosperidad de la patria importa siempre la voluntad y el culto de los dioses.

Nos deorum immortalium templa, nos muros, nos domicilia
sedesque populi Romani; aras, focos, sepulchra maiorum, nos

y puede ver todas las cosas que hagan;
y si proyectas una secreta diablura,
jamás escapará a los dioses, pues la suya,
es una sapiencia inmensamente grande».

Y localiza a Dios en los cielos, porque de ahí bajan los beneficios, y de ahí bajan los terrores de los truenos y los rayos« Esí también Lucrecio 5, 1188-1193:

In caeloque deum sedes et templa locarunt,
per caelum uolui quia sol et luna uidetur,
luna dies et nox et noctis signa seuera
noctiuagaeque faces caeli flammaeque uolantes
nubila sol imbres nix uenti fulmina grando
et rapidi fremitus et murmura magna minarum.

Polibio atribuye al Senado romano el mismo papel que presta Critias a su primitivo legislador, y la religión le parece al historiador helenístico uno de los importantes instrumentos de la política romana. Para Critias, pues, la idea de Dios es totalmente fingida como también se ve en su fragm. B, 25. En cambio su sobrino Platón no concibe a Dios como una ficción subjetiva, sino que propone a Dios como la idea misma del bien. Idea que es en realidad la fuerza todopoderosa que mantiene unificada la vida de toda la comunidad. Platón reemplazó por tanto la ficción con la realidad de la verdad. Cicerón está más conforme con Platón que con Critias. Cf. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, pp. 186-188. David Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, tr. de M. A. Quintanilla; Ed. Sígueme, 1974, pp. 110-111. Parte I: quiere llegar a la conclusión de que los teólogos varían de lenguaje según las circunstancias para mantenerse siempre en una situación privilegiada, sirviéndose egoísticamente de la religión: «Durante las épocas ignorantes, los eclesiásticos se dieron cuenta de que el ateísmo o cualquier tipo de herejía sólo podrían proceder del presuntuoso cuestionamiento de las opiniones recibidas y de una creencia en el poder universal de la razón humana. La educación tenía entonces una gran influencia sobre los espíritus de los hombres y tenía una fuerza casi igual que la de esas sugerencias de los sentidos y del común entendimiento por los que el más puro escéptico debe reconocerse él mismo gobernado. Pero en el presente, cuando la influencia de la educación ha disminuído en gran medida, y los hombres, a partir de unas relaciones más abiertas con el mundo, han aprendido a comparar los principios populares de diferentes naciones y épocas, nuestros sagaces teólogos han cambiado todo su sistema de filosofía y hablan la lengua de los estoicos, los platónicos y los peripatéticos, no la de los pirrónicos y los académicos. Si desconfiamos de la razón no tenemos ahora ya ningún otro principio para introducirnos en la religión. Así, escépticos en una época, dogmáticos en otra, lo que es seguro es que el sistema cualquiera que sea, que mejor sirva al propósito de esos reverendos señores, dándoles un ascendiente sobre la humanidad ese es el que en cada momento adoptarán como principio favorable y creencia establecida. Es muy natural —dijo Cleantes—, que los hombres se adhieran a aquellos principios con los que les parece que pueden defender mejor sus doctrinas, así que no tenemos

leges, iudicia, libertatem, coniuges, liberos, patriam defendimus¹⁹³.

Y expresa manifiestamente su fe en la providencia divina sobre la grandeza de Roma:

Populum Romanum seruire fas non est, quem dii immortales omnibus gentibus imperare uoluerunt¹⁹⁴,

que luego Virgilio repitió así:

tu regere imperio populos, Romane, memento¹⁹⁵.

Con la religión y las ceremonias dulcificó Numa Pompilio a los romanos que estaban lanzados a la guerra por obra de Rómulo¹⁹⁶, formando su espíritu no con cualidades extranjeras sino con las virtudes patrias¹⁹⁷, santificando incluso las guerras, que se convertían en actos de religión por obra de la intervención de los Feciales¹⁹⁸. Los mismos auspicios y el augurado deben conservarse para utilidad y bien de la pa-

ninguna necesidad de recurrir a la intriga eclesiástica para dar cuenta de un expediente tan razonable».

«En algunas culturas precristianas, la divinidad es una idea personificada de la realidad social, es su autor o al menos autor de la ley que le sirve de fundamento. Al mismo tiempo es el más acérrimo opositor de todos los enemigos que se enfrentan a la sociedad... Cualquier intento de emprender una reforma eficaz de la sociedad, mucho más, por supuesto, cualquier revolución, tropieza aún con la desoladora advertencia de que el tocar el orden «establecido por Dios» es una blasfemia. Según lo cual, habría de ser Dios una especie de poder encargado de defender los estamentos afianzados ya y de proteger el esquema ensayado por la sociedad... Ludwig Feuerbach llamaba a los dioses «deseos encarnados del hombre». El análisis sociológico de la forma en que los hombres hablan de Dios corrobora en gran parte esta sospecha. Si Dios es realmente tal como los hombres parecen suponer, dada su forma de tratarlo, podemos concluir que bien precaria es su existencia. Vistas así las cosas, más bien parece a veces una treta, una idea, una criatura del hombre. Es el arma que uno esgrime contra los demás. La concepción cristiana a tenor de la cual es el hombre imagen de Dios, se transmuta en su contrario en la conducta práctica: Dios es la imagen del hombre, que apela a él» (Hermann J. Wallraff, *Problemática en sociología*, en H. Jürgen Schultz, «¿Es esto Dios?» (Barcelona 1973, 75-85).

193 *Phil.* 8, 8. Cf. también *Phil.* 5, 44; 11, 10; 12, 14; 13, 16; 13, 45; 14, 7; 8; 27; 37-38. Este modo de concebir la religión coincide con las formas primitivas del hombre, según hoy se cree: Pour l'homme archaïque en effet, la croyance dans les puissances sacrées nous apparaît, de plus en plus, comme un moyen de vivre dans une union complète avec sa propre culture» (Michel Meslin, *Pour une science des religions*. Ed. du Seuil, Paris 1973, 54).

194 *Phil.* 6, 19.

195 *Virg. Aen.* 6, 851.

196 *Rep.* 2, 26-27.

197 *Rep.* 2, 29.

198 *Rep.* 2, 31.

tria¹⁹⁹, e igualmente las ceremonias recibidas de nuestros mayores²⁰⁰.

Nos haríamos interminables, si quisiéramos recoger aquí las veces que Cicerón, sobre todo cuando habla al pueblo o a los jueces en sus discursos, se dirige a los dioses invocándolos con suma piedad:

Pro di immortales, di immortales, per deos immortales, o dii immortales, me dius fidius, pro deum hominumque fidem, di boni, etc.²⁰¹;

o dirigiéndoles una súplica²⁰². Con frecuencia los pone por testigos de sus asertos²⁰³.

A veces subordina los sucesos a la voluntad de los dioses, con la expresión: *si dis placet*²⁰⁴, como nosotros decimos «si Dios quiere», «si Dios es servido»; o *dis iuuantibus* «con el favor de Dios»: *His auctoribus et ducibus, dis iuuantibus, nobis uigilantibus... erimus profecti liberi breui tempore*²⁰⁵,

199 *Rep.* 2, 16; *De Diu.* 2, 28.

200 *De Diu.* 2, 148; *Leg.* 2, 33.

201 Por ejemplo *Phil.* 2, 20; 2, 19; 8, 23; 7, 25; *Pro Mil.* 40; 59; 75; 76; 87; *Rosc. Com.* 4; 23; 50; *Pro Flacc.* 6; 75; 97; *Leg. Agr.* 1, 26; *Verr.* 5, 97; 123; 4, 7; *Rab. Perd.* 20; *Sest.* 17; 19; 20; 93; etc., etc. *Pro sancte Iuppiter!* *Phil.* 2, 32.

202 *Quod di omen obruant* (*Har. Resp.* 42); *Vtinam di immortales fecissent* (*Pro Mil.* 103); *quod di immortales omen auertant* (*Flacc.* 104); *Di meliora!* (*Phil.* 8, 9; *ib.* 10, 5); *Ita mihi deos uelim propitios, ut...* (*In Caec.* 41); *Quod omen auertat Iuppiter* (*Phil.* 13, 7 y 41; *Mur.* 88). *Quapropter primum ab diis immortalibus... opto* (*Verr. act.* 1, 50); *Deorum immortalium quem implorare potero* (*Pro Scaur.* 17); *Di faciant* (*Verr.* 5, 33); *Di faxint* (*Mur.* 84).

203 *Omnis homines deosque testor* (*Rab. Post.* 15); *Testabor semper deos hominesque* (*Phil.* 7, 20); *testorque omnes deos, et eos maxime, qui huic loco temploque praesident, qui omnium mentes eorum, qui ad rem publicam adeunt, maxime perspiciunt, me hoc neque rogatu facere cuiusquam...* (*Pro Leg. Manil.* 70). Habla así porque los dioses asisten a todos los hombres, pero de un modo especial a los que se preocupan por el bien de la patria, como son los senadores, delante de los que habla Cicerón en este caso. *Vos enim, Albani tumuli atque luci, uos, inquam, imploro atque obtestor... Latiaris sancte Iuppiter* (*Pro Mil.* 85-86), todos ellos manchados y violados por Clodio, lo mismo que la Buena Diosa... han castigado al sacrilego. *Tum me... testor et uos et populum Romanum et omnis deos qui huic urbi praesident* (*Phil.* 13, 20). *Quam ob rem uos, o di patri ac penates, qui huic urbi atque huic rei publicae praesidetis, qui hoc imperium, qui hanc libertatem, qui populum Romanum, qui haec tecta atque templa me consule uestro numine auxilioque seruastis, testor integro me animo ac libero* (*Pro Stil.* 86). *Ego hoc uociferor, ego omnis homines deosque testor...* (*Pro Caecin.* 83). *De quo te, te, inquam, patria, testor et uos, penates, patriique dei, me uestrarum sedum templorumque causa, me propter salutem meorum ciuium, quae semper fuit mea carior uita...* (*Sest.* 45).

204 *Rosc. Am.* 102; *In Pis.* 33.

205 *Phil.* 3, 36.

Encontramos también súplicas más largas dirigidas a los dioses, como en *Pro Domo sua*²⁰⁶, y esta otra de *Rab. Perd.*²⁰⁷:

Ab Ioue Optimo Maximo ceterisque dis deabusque immortalibus, quorum ope et auxilio multo magis haec res publica quam ratione hominum et consilio gubernatur, pacem ac ueniam peto, precorque ab iis, ut hodiernum diem ad huius salutem conseruandam et ad rem publicam constituendam illuxisse patiantur.

Invita al pueblo a pedir a los dioses la salvación de Roma²⁰⁸.

Reconoce una intervención directa de los dioses en los sucesos patrios como en el caso de la elección de Murena como cónsul. Los dioses han convenido en servirse de la patria y de Cicerón como instrumentos para favorecer la elección consular de Murena, su protegido²⁰⁹.

Solamente a una favorable intervención de los dioses puede atribuirse el consenso común de todos los romanos ante alguna decisión importante para la patria²¹⁰. El sintió sobre sí la acción protectora de los dioses en la empresa de salvar a Roma del incendio y de la anarquía determinada por Catilina y sus partidarios²¹¹, e invita a sus conciudadanos a agradecer a los dioses sus beneficios²¹².

Otra muestra de la protección divina sobre Roma la ve en la aparición y conservación de la familia de los Brutos, dada a Roma por los dioses como vindicadores de la libertad patria²¹³.

Pero creemos que en el fondo, aun cuando Cicerón concede al pueblo la fraseología habitual refiriéndose a los dio-

206 *Pro Dom.* 144-146.

207 *Pro Rab. Perd.* 5.

208 *Cat.* 2, 29.

209 *Pro Mur.* 1-2. Cf. A. Von Fragstein, *Pro Murena*, 1-2, *Gymnasium*, 67, 1960, 191-193.

210 *Iam enim non solum homines, sed etiam deos immortales ad rem publicam conseruandam arbitror consensisse. Siue enim prodigiis atque portentis di immortales nobis futura praedicunt... siue tantus consensus omnium sine impulsu deorum esse non potuit, quid est quod de uoluntate caelestium dubitare possimus?* (*Phil.* 4, 10).

211 *Cat.* 3, 1; 8; 21.

212 *Cat.* 3, 23; 29.

213 *Est enim quasi deorum immortalium beneficio et munere datum rei publicae Brutorum genus et nomen ad libertatem populi Romani uel constituendam uel recipiendam.*

ses, guarda la unidad de Dios expuesta en los libros de filosofía, tal y como la hemos presentado. Todo es Júpiter en sus diversas manifestaciones, dice San Agustín²¹⁴, aun cuando se atribuya a cada dios una actividad distinta²¹⁵.

Por otra parte Cicerón reconoce que las inconsecuencias de la actuación de los filósofos con sus propias doctrinas son bastante ordinarias. En un fragmento del *Hortensius*²¹⁶, dice: *Praecipunt haec isti, sed facit nemo*. Y en *Tusc.*²¹⁷:

Sed haec eadem nunc censes apud eos ipsos ualere nisi admodum paucos a quibus inuenta, disputata, conscripta sint?

214 S. Agust., *Ciu. Dei*, 4, 11.

215 S. Agust., *Ciu. Dei*, 4, 8-9. Cf. el examen de los argumentos filosóficos y políticos que llevan a M. Tulio a conservar la adivinación y los cultos oficiales en S. Jannaconne, 'Divinazione e culto ufficiale nel pensiero di Cicerone' *Latomus* 14 (1955) 116-119.

Y volviendo a la comparación anteriormente propuesta de Dios y de sus ministros, podía Cicerón pensar en las diversas influencias de los dioses según su respectiva actividad, como atribuimos nosotros influencias o patronazgos diversos a los ángeles y a los santos, según las actividades que desarrollaron en sus vidas, el martirio que sufrieron o la comisión que Dios les encomendó en algún momento preciso. Tenemos a S. Rafael y a S. Cristóbal, como protectores de los caminantes; atribuimos a Santa Bárbara poder contra los rayos y las centellas; a Santa Quiteria contra la rabia; a S. Roque sobre las pestes y epidemias. Santa Lucía es protectora especial contra las enfermedades de los ojos; Santa Apolonia de los dientes. A S. Antonio de Padua le encomendamos el hallazgo de las cosas perdidas, e incluso le piden novio las mocitas casaderas, relaciones que por otra parte conservará el presbítero S. Valentín, etc., etc.

De todas formas estamos en el plano de la filosofía platónica. Dice S. Agustín, hablando de Platón y de sus discípulos: «Se trata de la teología natural, y se pregunta si conviene hacer sacrificios, por la felicidad que seguirá a la muerte, a un solo Dios o a muchos. Y precisamente escojo a éstos porque cuanto mejor sintieron del Dios uno, hacedor del cielo y de la tierra, tanto son tenidos por más gloriosos e ilustres que los demás. Pero todos éstos y otros por el estilo, y el mismo Platón, fueron de parecer que se debía ofrecer sacrificios a muchos dioses» (S. Agust., *Ciu. Dei*, 8, 12). Y es que no tuvieron la dicha de oír la palabra revelada por Dios.

216 Conservado en *Non*, 372, 10. Este mismo proceder lo expone David Hume en sus *Diálogos sobre la Religión Natural*: «Pero con respecto a vosotros (tú, Filón, y todos los escépticos especulativos) —dijo Cleantes— observo que vuestra doctrina y vuestra práctica están en desacuerdo, tanto en los más abstrusos puntos de la teoría como en la conducta de la vida corriente. Siempre que se manifiesta una evidencia os adherís a ella, a pesar de vuestro pretendido escepticismo. Y puedo observar además que algunos de vuestra secta son tan tajantes como quienes hacen las más grandes profesiones de certeza y seguridad... resulta que quienes más profesan el escepticismo dan su asentimiento con frecuencia no sólo a las grandes verdades del teísmo y de la religión natural, sino a las más absurdas creencias inculcadas por una superstición tradicional. Creen firmemente en las brujas y sin embargo no prestarán atención a la más simple proposición de Euclides» (Parte I); Ed. Sigueme, pp. 107-8.

217 *Tusc.* 2, 11-12.

Quotus enim quisque philosophorum inuenitur, qui sit ita moratus, ita animo ac uita constitutus, ut ratio postulat? Qui disciplinam suam non ostentationem scientiae, sed legem uitae putet? Qui obtemperet ipse sibi et decretis suis pareat?... Sic philosophus in uitae ratione peccans hoc turpior est, quod in officio, cuius magister esse uolt, labitur artemque uitae professus delinquit in uita;

y en *Acad.* dice que el filósofo académico en la vida pública o privada tiene que disentir de la filosofía que profesa. Cualquier tribuno puede echarle en cara que como filósofo cree que nunca logra la verdad, y sin embargo en un asunto civil, tiene la seguridad de que lo que dice es así y no de otra manera «porque lo tiene bien averiguado»²¹⁸. Y el filósofo epicúreo debe prescindir socialmente de su filosofía, de lo contrario nadie se fiará de él, ni podrá hacer obra decente en la vida²¹⁹. Y lo que Cicerón dice de los demás, hay que aplicárselo a él en algunos puntos²²⁰.

«Hay que conservar —dice Cicerón— las instituciones religiosas de nuestros mayores... pero debemos desterrar todo lo que huelga a superstición que nos amenaza, nos estrecha y nos persigue por todas partes»²²¹.

Cicerón ha encontrado en la doctrina estoica un apoyo para la religión romana, y en la académica un auxiliar en el empeño que había emprendido de distinguir entre religión y superstición. El problema para él no es personal, sino político. Su ideología política le impide rechazar lo que él considera como un fundamento de la grandeza de Roma; y por otra parte, su formación filosófica le inclina a procurar que sus conciudadanos no se aferren obstinadamente en todos los detalles del ritual²²².

218 *Acad.* 2, 63.

219 *Fam.* 7, 12.

220 Cf. B. Bilinski, 'Elogio della mano e la concezione ciceroniana della società', *Atti Congress. di studi ciceroniani*, I, 195-212, en que examina los pasajes *De Nat. Deor.* 2, 150-152; *De Off.* 3, 3-4, para señalar el contraste entre el elogio del trabajo contenido en estos pasajes y el desprecio de los obreros manifestado por el mismo Cicerón en *De Off.*, cuando dejando la esfera de la especulación abstracta, razona en relación al mundo que lo rodea, en que reina el prejuicio político-social contra los trabajadores manuales.

221 *Diu.* 2, 148-149.

222 Cf. F. Solmsen, *Cicero on religio and Superstitio*, CW (Classical We-ecly) 37 (1943-44) 159-160.

En otro orden de cosas él no sentía sobre sí ningún prejuicio de ascendientes familiares tanto en política como en religión²²³. En ambos terrenos se presentará como heredero de los Escipiones, Lelios y Catones, por la gran comunicación que tuvo con Q. Mucio Escévola, augur, yerno de Lelio. Su *De Republica* es una sublimación de la patria en esos tiempos²²⁴, y sus libros de teología un análisis de la religión romana hecho por uno de los cerebros más claros de la antigüedad que, por ser tan respetuoso, en todos los órdenes, con sus semejantes, escribió en otro orden de cosas, pero que fácilmente se aplica también a su encomio de los dioses cuando habla en público, creyendo él en el fondo de su alma en la unidad de Dios, *usum populo concessi scientiam mihi reseruavi*²²⁵.

JOSE GUILLEN

223 Cf. *Phil.* 6, 17: Quid enim non debeo uobis, Quirites, quem uos a se ortum hominem hominibus nobilissimis omnibus honoribus praetulistis?

224 Cf. A. Tschuschke, *Cicero und d. politische Tradition*, N J W (1930) 446-55. El *Somnium Scipionis* es el reflejo de las ideas del círculo de los Escipiones, y que parecen haber sido influenciadas por las concepciones de la teología solar y la ascensión de las almas a los astros, tal y como se representan en los monumentos figurados púnicos. Cf. también A. Piganiol, *Sur la source du Songe de Scipion*, CRAI (1959) 88-93. Oigamos a Werner Schöllgen, que en *Ética Concreta* (Barcelona 1964) 55, dice: «Fue achaque del monismo cultural y sociológico del hombre antiguo, no menos que de su soberbia y petulancia, considerar su derecho, sus virtudes, sus usos y costumbres como los solos dignos del hombre y conformes con su naturaleza. No tenemos por qué enfadarnos contra los antiguos por estas desmesuradas pretensiones, dado el caso de que iban unidas de la forma más íntima a su religión. Los pueblos y Estados antiguos creían deber siempre su origen a dioses y héroes. A ellos atribuían sus victorias, su prosperidad y persistencia. Las derrotas y decadencias demostraban por el mismo caso la debilidad de los dioses y eran ocasión para pasar a nuevos altares y nuevos dioses... No cabe, por ende, maravillarse de que, para Cicerón, por ejemplo, el pensamiento jurídico romano presenta el desenvolvimiento mismo de la *ratio scripta*».

225 *Or.* 160.