

Cicerón

La naturaleza de los dioses

Introducción, traducción y notas
de Ángel Escobar



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *De natura deorum*

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozarth

Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.



© de la traducción, la introducción y las notas: Ángel Escobar, 2022

© Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2022

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15

28027 Madrid

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-1362-668-0

Depósito legal: M. 228-2022

Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

- 11 Introducción, por Ángel Escobar
- 11 1. Datación, contenido, fuentes, forma
- 26 2. Transmisión textual y pervivencia
- 30 3. El texto y nuestra traducción
- 33 4. Sinopsis
- 35 5. Bibliografía

La naturaleza de los dioses

- 39 Libro I
- 125 Libro II
- 248 Libro III

- 321 Índice de nombres propios
- 335 Índice de autores y de pasajes citados
- 337 Índice de palabras en griego

*Y no sé si, al suprimirse la piedad hacia
los dioses, no se elimina también la
lealtad, la solidaridad propia del género
humano e incluso una virtud de suma
excelencia como la justicia
(Nat. I 4).*

Introducción

1. Datación, contenido, fuentes, forma

El diálogo ciceroniano titulado *La naturaleza de los dioses* (lat. *De natura deorum*, equivalente a *De dis*) es una fuente de lectura imprescindible para conocer la filosofía antigua en su conjunto. El objetivo de la obra, inserta en un género literario ampliamente practicado antes en Grecia (*Nat.* I 34, 41, 123), era el de indagar en el concepto de divinidad atendiendo a dos cuestiones fundamentales: la de su existencia o inexistencia (*Nat.* I 2 y, en boca de Cota, I 61 y III 17) y, en segundo lugar, la de la relación que cabe suponer que ésta entabla con el ser humano, ya sea de indiferencia –de acuerdo con la doctrina epicúrea– o por el contrario, en clave estoica, de carácter providente y benefactor¹. El asunto no se planteaba pro-

1. Elemento esencial de la obra según A. R. Dyck, Cicero, *De natura deorum. Liber I*, Cambridge, 2003, p. 59, J. P. F. Wynne, *Cicero on the*

piamente en términos de religiosidad personal; tampoco como una especulación de tipo mitológico y de gusto anticuario o como una reflexión pragmática al estilo cesariano, sino desde una perspectiva filosófica, es decir, cosmológica, política (*Nat.* I 14) y moral, tendente sobre todo a corregir los dos extremos perniciosos en los que Cicerón consideraba que se incurría por no saber encauzar las prácticas religiosas: en la impiedad al desatender a los dioses o, por el lado contrario, al atenderlos de una manera errónea, en la deturpación del culto tradicional y en la superstición.

La obra, muy rica en información, es fuente de máximo interés –a veces indispensable– para conocer de manera indirecta la opinión de un buen número de pensadores antiguos –griegos sobre todo– y para vislumbrar el complejo y competitivo panorama que perfilaban las escuelas helenísticas en la naciente filosofía romana del momento. También es relevante como testimonio del propio pensamiento ciceroniano, tanto teórico como práctico, aunque siempre en la escasa medida en que tal manera de pensar –sobre todo en un momento tan crítico de la biografía del autor– llega a expresarse con cierta claridad, ya que entre los objetivos prioritarios de Cicerón no se encontraba en modo alguno el de informar so-

philosophy of religion: On the nature of the gods and on divination, Cambridge, 2019, p. 60 (cf. I 2: *quod vero maxime rem causamque continet*). Cicerón creyó a veces haber experimentado esa providencia, p. ej. al lograr derrotar a Catilina (según Quint. XI 1, 23; cf. F. Santangelo, «Cicero on divine and human foresight», en C. Beltrão da Rosa – F. Santangelo [eds.], *Cicero and Roman religion: eight studies*, Stuttgart, 2020, pp. 105-116).

bre sus creencias particulares, sino el de argumentar mediante razonamientos sobre la cuestión tratada, sin someterla a criterios de mera autoridad (*Nat.* I 10) o a la incertidumbre que generaban las diversas corrientes religiosas del momento².

Desde el punto de vista literario, se trata de un diálogo bien construido, pese a sus esporádicas incoherencias o imperfecciones formales, y abundan en él las referencias cruzadas, rasgo que le confiere una sólida estructura y una notable trabazón interna. Fue escrito con toda la maestría propia de su autor –ya en una etapa de plena madurez– y con fino humor; en aras de la amenidad, una de las claves de su pretendida eficacia retórica, se encuentra además trufado de citas –a menudo poéticas– de autores antiguos de primer orden, tanto griegos como latinos. Por lo demás, los veinte últimos años de investigación ciceroniana no han deparado grandes novedades en lo referente a esta obra, de modo que los datos fundamentales respecto a su datación aproximada, su conteni-

2. Cf. A. Mastrocinque, «Creating one's own religion: intellectual choices», en J. Rüpke (ed.), *A companion to Roman religion*, Malden – Oxford, 2007, pp. 378-391; sobre la religiosidad personal de Cicerón, cf. S. Maso, «Cicero and the rationality of belief», *Quest* 6, 2009, pp. 90-100, «*Dignitatem tueri* in Cicerone: dalla dimensione civile all'istanza filosofica», *Méthexis* 22, 2009, pp. 77-100, Á. Escobar, «La filiación en la cosmología de Cicerón», en A. Sáez Gutiérrez – G. Cano Gómez – C. Sanvito (eds.), *Filiación, VI: Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del Cristianismo* [...], Madrid, 2015, pp. 45-68 (también en torno al testimonio del *De consulatu suo*), G. Manuwald, «Die 'religiöse Stimme' Ciceros», en E.-M. Becker – J. Rüpke (eds.), *Autoren in religiösen literarischen Texten der späthellenistischen und der frühkaiserzeitlichen Welt: zwölf Fallstudien*, Tübinga, 2018, pp. 39-55, esp. 49 y 53.

do, sus fuentes y sus características formales (género, lengua, estilo, etc.) apenas han variado³.

Marco Tulio Cicerón (106-43 a. C.) escribió este diálogo filosófico hacia el final de su vida, durante la segunda mitad del año 45 (cf. p. ej. *Att.* XIII 8 y 38-39), en un momento de honda preocupación personal –agravada por el fallecimiento de su hija Tulia a mediados de febrero de ese año– y en el marco de una situación política muy convulsa –la del fin de la República y el advenimiento de un corrupto Principado de corte tiránico– que le haría perder la vida el 7 de diciembre del año 43, a manos de tristes sicarios y por empeño del populista Marco Antonio.

Al escribir su *De natura deorum*, Cicerón ya había concluido otras obras filosóficas muy relevantes para el ambicioso programa literario que se propuso hacia el final de su vida, como el *Hortensius*, los *Academici libri*, el *De finibus bonorum et malorum* y las *Tusculanae disputationes*. Posteriormente, en el año 44, escribirá el *Cato Maior de senectute*, el *De divinatione* (todavía retocado con posterioridad al asesinato de su gran antagonista, César), el *De fato* (entre abril y junio), el *De gloria*, los *Topica*, el *Laelius de amicitia* y, entre noviembre y diciembre, el *De officiis*. En el segundo prólogo del diálogo *De divinatione* (II 1-4) alude además al *De re publica*, redactado bastantes años antes, así como –desde su confianza en la necesaria relación entre el saber y la expresión eficaz de éste (*sapientia* y *eloquentia* respectivamente)– a sus trata-

3. Cf. Á. Escobar, «Introducción», en *Cicerón. Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid, 1999, pp. 7-57.

dos sobre retórica, también anteriores (*De oratore*, *Brutus* y *Orator*⁴). Según declaró en diversas ocasiones, su propósito era –además de poder aliviar su tribulación personal (*Nat.* I 9)– aportar a la sociedad romana un corpus filosófico de gran extensión, de buen nivel literario y escrito en un latín de calidad, que incluso pudiera rivalizar con el griego en aspectos como el del léxico (*Ac.* I 11, *Fin.* I 10, *Nat.* I 7-8, *Div.* II 4, *Off.* I 1).

Los tratados *De natura deorum*, *De divinatione* y *De fato*, a veces denominados «teológicos» por parte de la crítica ciceroniana, guardaban muy estrecha relación entre sí y formaban una clara trilogía desde el punto de vista conceptual, como el autor señaló en varias ocasiones (*Nat.* III 19, *Div.* I 7-9, II 3, 19, *Fat.* 1): de la definición de la divinidad dependía en última instancia la existencia –o la ausencia– de la providencia divina y, por tanto, la de la capacidad adivinatoria (*divinatio*) y la de la posibilidad de libre albedrío (*libera voluntas*, según *Fat.* 20⁵). Los tres asuntos –todos ellos con evidentes consecuencias prácticas para el ejercicio del *cultus deorum* en un ámbito social– se encontraban particularmente próximos y conexos en el pensamiento de corte estoico (*Nat.* I 55, II 162-163, 166).

4. No hace referencia al *De legibus* (que quizá quedase inédito), a los *Paradoxa Stoicorum* (febrero – abril del 46), al *Timaeus* (quizá inmediatamente anterior a la redacción de *Nat.* y pronto abandonado), al *De gloria* (mediados del 44), al *Laelius de amicitia*, al *De officiis* o al *De virtutibus* (f. del 44 – princ. del 43); también pudo ser autor de un *De auguriis*, quizá posterior al *De divinatione* (*Div.* II 76).

5. Cf. asimismo Lucr. II 256-257; sobre este último elemento como aglutinador, cf. E. Begemann, «Cicero's theology and the concept of fate», *Archiv für Religionsgeschichte* 15, 2014, pp. 225-246, esp. 226 y 228.

Dedicó el *De natura deorum* a su amigo –y también filósofo– Marco Junio Bruto (*Nat.* I 1), célebre adversario de César y destinatario asimismo del *Brutus*, del *Orator*, de los *Paradoxa Stoicorum*, del *De finibus* y de las *Tusculanae disputationes*, quien a su vez obsequió a nuestro autor con su tratado *De virtute*⁶. La obra se presenta como un diálogo a tres bandas entre el epicúreo Gayo Veleyo, el académico Gayo Aurelio Cota (discípulo, como el autor, de Filón de Larisa, pero al que el personaje del joven Cicerón se propone tan sólo escuchar, más que apoyar: *Nat.* I 17) y el estoico Quinto Lucilio Balbo, si bien Cota, fiel a su escuela, se limita en sus intervenciones a refutar a sus dos interlocutores sin ofrecer una doctrina alternativa y sin ir más allá de lo que suponía, en el plano práctico, asumir escrupulosamente las creencias y los ritos de los *maiores* (*Nat.* III 5-7, 9, 14, 43, etc.⁷). Cicerón tercia de manera ocasional en la polémica, desde el mismo prólogo de la obra –donde se expresa propiamente como autor– hasta su conclusión, en el brevísimo y muy controvertido veredicto puesto ya en boca de su personaje, Marco, y favorable al discurso teológico defendido por Balbo (*Nat.* III 95). Este voto de apoyo al interlocutor estoico y no al representante académico, luego evocado por su hermano Quinto Tulio Cicerón en

6. Cf. *Fin.* I 8, P. Osorio, «Reconstructing Brutus' *De virtute*: consolation and Antiochean fundamentalism», *Phronesis* 66, 2021, pp. 52-83.

7. Una reflexión de conjunto ofrece M.^a E. Cairo, «La invocación de los antepasados en *De diuinatione* y *De natura deorum* de Cicerón. *Religio* e identidad romana a fines de la república», *CFC. Estudios Latinos* 35, 2015, pp. 217-234.

Div. I 9, se ha considerado como un intento de aparentar objetividad y criterio propio, como una declaración irónica tendente sólo a enfatizar el carácter descriptivo –más que polémico– de la obra, etc.; la interpretación del pasaje sigue resultando algo enigmática y resulta quizá difícil conciliarlo con la postura que expresa el autor en *Div. II*, abiertamente opuesta a los aspectos de carácter supersticioso presentes en el estoicismo.

En la práctica, la obra se plasma en la sucesión de cuatro monólogos extensos (el de Gayo Veleyo y el de Gayo Aurelio Cota en el libro primero, el de Quinto Lucilio Balbo en el segundo, y el de Cota –en su segunda intervención– en el tercero), amenizados por los esporádicos apóstrofes que intercambian los interlocutores (así en I 15-17, II 1-3 y III 1-19, 65, 94-95), así como por abundantes citas poéticas, entre las que destacan las de los *Phaenomena* del griego Arato –traducidos por el propio Cicerón en su juventud– en II 104-114 (con función más ornamental que la que refleja la sección de la obra –*Prognostica*– recogida en el *De divinatione*⁸); también destaca por su carácter autónomo el largo excursus insertado en III 42-60 referente al supuesto significado de abundantes teónimos griegos y latinos.

Mediante el diálogo propuesto se produce una contraposición bastante sistemática de argumentos (*disputatio in utramque partem*: *De or.* I 158, II 152-161, *Luc.* 7-8,

8. Cf. A. A. Raschieri, «*Aliquanto post suspexit ad caelum et inquit: the Aratea and Prognostica across Cicero's works*», *Ciceroniana on line* 3, 2019, pp. 49-71; sobre la posible influencia del poeta Arquias en su predilección por Arato, cf. P. E. Knox, «Cicero as a Hellenistic poet», *CQ* 61, 2011, pp. 192-204, en p. 197.

60, *Nat.* I 11, *Div.* II 150, *Fat.* 1, *Off.* II 8), procedimiento dialéctico arraigado en la tradición griega y para el que parece haberse considerado adecuado el tipo de diálogo practicado por el Aristoteles «exotérico», caracterizado por la inserción de largas intervenciones y por la participación del propio autor en la obra (*Att.* XIII 19, 4, de 29 de mayo del 45 a. C., ed. Shackleton Bailey: *quae autem his temporibus scripsi Aristotéleion morem habent, in quo ita sermo inducitur ceterorum ut penes ipsum sit principatus*; cf. asimismo *Ad Q. fr.* III 5, 1), si bien tanto esta influencia como la de Heraclides Póntico, introductor en sus diálogos de interlocutores del pasado, siguen considerándose hoy difíciles de calibrar con exactitud. Durante los últimos años se ha venido produciendo una justificada reivindicación del mérito literario de Cicerón en el arte del diálogo, no inferior al del propio Platón en algunos aspectos⁹.

El extenso prólogo de nuestra obra (I 1-14) presenta similitudes con el que ofrece el *De officiis* II (2-8), lo que sugiere que el autor pudo elaborarlo recurriendo a su célebre repertorio de prólogos o *volumen prooemiorum* (cf. *Att.* XVI 6, 4, donde lamenta haber encabezado el *De gloria* –a causa de su *neglegentia*– con el mismo prólogo que el tercer libro de los *Academica*). El diálogo transcurre en una villa propiedad de Cota (I 15). Cicerón parece situar la ficción dramática entre el año 77 y

9. Cf. M. Schofield, «Ciceronian dialogue», en S. Goldhill (ed.), *The end of dialogue in Antiquity*, Cambridge, 2009, pp. 63-84, y «Writing philosophy», en C. Steel (ed.), *The Cambridge companion to Cicero*, Cambridge, 2013, pp. 73-87.

el 76 (justo después, por tanto, de haber realizado sus estudios filosóficos en Grecia), sin aludirse nunca al consulado alcanzado por el *pontifex* Cota –anfitrión del encuentro– en el año 75; este distanciamiento cronológico es similar, p. ej., al que había introducido Varrón en su *Curio de cultu deorum* (escrito en torno al 67, pero que situaba su acción hacia el año 90). De acuerdo con una convención literaria de carácter tópico, la conversación parece producirse en el transcurso de un solo día, hasta la caída de la noche (III 94: *quoniam advesperascit*), pese a lo que se sugiere en II 73 (*velut a te ipso hesterno die dictumst*) y en III 18 (*quae a te nudius tertius dicta sunt*) quizá con arreglo a un plan compositivo anterior, previsto para un diálogo de tres o cuatro días de duración. Estas incoherencias, junto con las que se observan en otros pasajes de la obra, han hecho poner en duda que Cicerón llegase a dar por concluido el *De natura deorum* y a publicarlo en vida¹⁰, al menos más allá del ámbito familiar y erudito para el que estaba seguramente concebido.

La formación filosófica del autor, muy amplia y diversa, se produjo tanto en Roma (con el epicúreo Fedro y, entre el 88 y el 84, con el académico Filón), como en Grecia (en Atenas escuchó al académico Antioco de Ascalón –discípulo de Filón de Larisa– entre el año 79 y el 78, así como al epicúreo Zenón de Sidón, y en Rodas, entre el 78 y el 77, al estoico Posidonio, quien ya había vi-

10. Cf. Dyck 2003, pp. 3 (con n. 10) y 4, C. Auvray-Assayas, «Which protohistory of the text can be grasped from Carolingian manuscripts? The case of Cicero's *De natura deorum*», en J. Velaza (ed.), *From the protohistory to the history of the text*, Berna, 2016, pp. 45-53, en pp. 48, 53.

sitado Roma *c.* 87-86); con el estoico Diódoto, fallecido en torno al 60 en casa del propio Cicerón, mantuvo siempre una estrecha amistad. De acuerdo con su carácter independiente, Cicerón no ejerció nunca como miembro de una escuela filosófica determinada, pese a haber mostrado a veces su simpatía hacia los postulados metodológicos de una Academia ya decadente tanto en Grecia como en Roma (cf. *Nat.* I 6 y 11¹¹). Aunque se había declarado en alguna ocasión como mero transcriptor de fuentes filosóficas anteriores (*Att.* XII 52, 3: *apógrapha sunt, minore labore fiunt; verba tantum adfero, quibus abundo*), mediante una aserción manifiestamente irónica, el nivel de elaboración del *De natura deorum* es patente y refleja gran empeño personal. No consta que para realizar su enorme labor heurística recurriese a colaborador alguno, como sí ha de suponerse para la confección de parte del *De officiis* (cf. *Att.* XVI 11, 4 y 16, 4, en relación con el estoico Atenodoro Calvo).

Las fuentes concretas utilizadas por Cicerón para la redacción del *De natura deorum* siguen siendo objeto de bastante controversia. Para la extensa doxografía de Veleyo (I 25-41) pudo inspirarse en el *De pietate* –muy fragmentariamente conservado en el *P. Herc.* 1428– de su contemporáneo Filodemo de Gádara, huésped del cesariano

11. Frente a quienes ven a Cicerón como partidario de un escepticismo radical, inspirado en las doctrinas ateas de Carnéades y Clitómaco, cf. C. Lévy, «Cicéron était-il un ‘Roman sceptic’?», *Ciceroniana on line* 1, 2017, pp. 9-24, esp. 22 («Cicéron n’est jamais seulement sceptique, car chez lui, platonicien et académicien, le scepticisme porte toujours en lui son propre dépassement»); en general, cf. R. Woolf, *Cicero. The philosophy of a Roman sceptic*, Londres – Nueva York, 2015.

Calpurnio Pisón y elogiado por su saber en *Pis.* 68 y *Fin.* II 119, así como quizá en una fuente similar a ésta –en la que pudieron basarse ambos autores¹²– y en otros materiales diversos; aparentes contradicciones como la que se observa, por ejemplo, entre I 86 (cf. II 46) y I 123, III 3 (Epicuro como creyente en los dioses y como ateo, respectivamente) han hecho suponer el empleo de fuentes apenas conciliadas entre sí. La extensa refutación de Cota (*Nat.* I 57-124), a menudo algo sesgada en contra de Veleyo, se basa en la doctrina académica (en Timócrates de Lámpsaco y –a través de los escritos de su discípulo Clitómaco– en Carnéades), así como en la obra del estoico Posidonio. Cota no se expresa como un ateo o como un «agnóstico» en sentido estricto, e incluso se muestra a veces próximo a las creencias estoicas (*Nat.* I 61, 77, 100, 121-122, etc.); por lo demás, su condición de *pontifex* –en la que lo sucederá su sobrino Julio César en el 73, luego elegido *Pontifex Maximus* en el 63– apenas permite calibrar la sinceridad o la hipocresía de sus afirmaciones en materia religiosa (*Nat.* I 26, 61, III 5). En el libro segundo hay

12. Cf. D. Obbink, «Le livre I du *De natura deorum* de Cicéron et le *De pietate* de Philodème», en C. Auvray-Assayas – D. Delattre (eds.), *Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie*, París, 2001, pp. 203-225, en p. 204, Dyck 2003, pp. 1, 8, H. Essler, «Cicero's use and abuse of Epicurean theology», en J. Fish – K. R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean tradition*, Cambridge, 2011, pp. 129-151, *Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem. Mit einer Edition von PHerc. 152/157, Kol. 8-10*, Basilea, 2011 (con amplias reseñas de D. Armstrong en <<https://bmcr.brynmawr.edu/2013/2013.02.37/>> y de G. Ranocchia en *Gnomon* 87, 2015, pp. 23-31), Chr. Vassallo, «The 'Pre-Socratic section' of Philodemus' *On piety*: a new reconstruction [*Praesocratica Herculaniensia* X (Part II)]», *Archiv für Papyrusforschung* 64, 2018, pp. 98-147, en p. 100.

bastantes secciones de creación ciceroniana (selección de *exempla* romanos, inserción de citas poéticas de autores latinos arcaicos, etc.), pero el autor debió de inspirarse para su redacción sobre todo en los cinco libros sobre los dioses de Posidonio, así como en las obras –sólo conservadas fragmentariamente– de Panecio, Antioco, etc. El libro tercero contiene material procedente de Carnéades, tomado a través de Clitómaco (como invita a pensar la alusión a Cartago que se halla en III 91; cf. III 44) o bien a través del discípulo de éste, el escéptico Filón, así como también material procedente de la obra de Posidonio¹³. Sus referencias de fuente peripatética son también numerosas, sobre todo en el libro II.

Pese a tener abundantes amigos cultivadores del Jardín, Cicerón rechazó el epicureísmo en su conjunto, visto con gran aversión por una parte de los romanos de su tiempo como doctrina resultante de un materialismo ateo y detractor de la providencia divina, opuesta al ejercicio de la política, deleznable en el aspecto literario –con la notable excepción de Lucrecio y su *De rerum natura*– y sólo encaminada hacia la *voluptas* y hacia el *otium* (*sine dignitate*, según es triste norma), así como propia de un sectarismo crédulo y engreído (I 18¹⁴). Tampoco abrazó el estoicismo, a causa quizá de la suficiencia teó-

13. Cf. Dyck 2003, p. 11. Como muy breve síntesis cf. T. C. Lockwood Jr., «Documenting Hellenistic philosophy. Cicero as a source and philosopher», en K. Arenson (ed.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, Nueva York, 2020, pp. 53-54.

14. En general, cf. S. Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Nápoles, 2008, C. Lévy, «Cicero», en Ph. Mitsis (ed.), *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureism*, Oxford, 2020, pp. 476-486.

rica de sus seguidores (*adrogantia*), de su aparente tendencia a la superstición, de su radical revisionismo de la religión tradicional romana y de su rigorismo ético, ajeno probablemente al vitalista pragmatismo de un *homo novus* como él. Debe destacarse que, sin abandonar nunca la búsqueda de la verdad (*Fin.* I 3: «no cabe limite alguno en la persecución de la verdad, si ésta no ha llegado a encontrarse; y cansarse de buscar es un oprobio, cuando es tan bello lo que se busca»), Cicerón consideró que la difícil distinción entre lo verdadero y lo falso no era del todo imposible y que siempre cabía investigar lo meramente «probable» o «verosímil», ejercitando así la libertad como valor humano básico e irrenunciable (*Tusc.* V 33: «nosotros vivimos al día, y decimos todo aquello que, con apariencia de probable, ha llegado a impresionar nuestro espíritu; así es como sólo nosotros conseguimos ser libres»). Su supuesto eclecticismo fue sobre todo metodológico, una manera racionalista y práctica de apurar el análisis desde perspectivas opuestas y en busca de lo «probable» (*Nat.* I 10-12 y esp. 12: «[...] no es que nos parezca que nada es verdadero; lo que decimos es que, junto a todo lo verdadero, se halla algo falso, y de tan gran semejanza que no existe ninguna señal segura que permita emitir un juicio y asentir»). Pese a lo que a veces se sugiere en la bibliografía, Cicerón nunca refleja desconocimiento teórico –reproche extendido desde que, por razones fundamentalmente ideológicas, lo vertieran Drumann y Mommsen¹⁵– o ausencia de unas

15. Cf. N. P. Cole, «Nineteenth-century Ciceros», en Steel (ed.) 2013, pp. 337-349, y, en referencia a los tratados «teológicos», E. Bege-

convicciones filosóficas y morales profundas, que mantuvo casi invariables en el tiempo. Sus obras reflejan las preocupaciones de las capas más cultas del momento (a menudo plutócratas ilustrados), de formación helenística y con cierta visión de conjunto, y no tanto las de un estrato popular limitado a la crítica moral de corte satírico y desprovista de todo calado filosófico.

Por lo demás, Cicerón indaga en un concepto de *religio* fundado en la naturaleza (*natura*), capaz de revelar por sí misma la existencia de una divinidad con la que incluso tiende a identificarse (*Nat.* I 2, II 5, 81-82), y basado también en la razón (*ratio*), único recurso frente a los absurdos de la costumbre (*consuetudo*) y frente al deterioro social que producía –en medio de una creciente inquietud religiosa (*Nat.* I 85, II 5)– el también rampante abandono del culto tradicional (*Nat.* I 3-4; cf., no obstante, III 11). En su opinión, la divinidad también podía ser objeto de estudio filosófico –casi científico– y la superioridad en materia religiosa que ostentaba Roma frente a los griegos, como base del poder del Estado (*Dom.* 1-3, *Pro Mil.* 83-84, *Pro Sest.* 98, *Harusp. resp.* 19, *Leg.* II 69, *Nat.* II 8, III 5, tras precedentes como Polibio VI 56, 6-12), no debía –ni podía– sustentarse sobre la falsedad y el engaño (*Nat.* I 3, 61, II 5, 9, 70, III 53).

Desde el punto de vista formal, el estilo de Cicerón se caracteriza en sus diálogos de esta época (siempre me-

mann, «Damaged Go(o)ds: Cicero's theological triad in the wake of German historicism», en W. H. F. Altman (ed.), *Brill's companion to the reception of Cicero*, Leiden – Boston, 2015, pp. 247-280, esp. p. 247 y nn. 1-2.

diatizado por la pantalla que representan sus personajes, como p. ej. Cota en nuestro diálogo: *Nat.* II 1) por la oscilación entre la *brevitas* y la *abundantia*, llegando a incurrir a veces en cierta prolijidad (riesgo, en cualquier caso, asumido por los tres interlocutores del diálogo: cf. *Nat.* I 56, II 3 y II 119, 131, 154). Quizá por falta de una revisión final de la obra, su sintaxis es a veces relajada (hasta llegar al anacoluto), carece de un rigor absoluto en la concatenación de argumentos y abusa de las repeticiones léxicas, así como del empleo de pares y hasta tripletes de sinónimos con el fin de precisar conceptos o de introducir *variatio*. A estas imperfecciones debe añadirse la ruptura de la ficción dramática que producen insertos del tipo *ut supra dixi*, muy característicos de la lengua escrita (*Nat.* II 65, III 59), o la presencia de ligeros anacronismos en el contenido (*Nat.* II 49, III 49). Emplea con frecuencia helenismos y se ve obligado a introducir a veces neologismos (*sunt enim rebus novis nova ponenda nomina*, como se afirma en *Nat.* I 44; cf. *Acad.* I 25). Su uso del lenguaje tiende a ser muy expresivo, recurriendo a juegos de palabras, helenismos, figuras, diminutivos, arcaísmos, etc.¹⁶, sin dejar por ello de alcanzar a veces momentos de lirismo y de un registro elevado (p. ej. en *Nat.* II 98-101, por boca de Balbo).

16. Cf. Dyck 2003, pp. 12-14, M. von Albrecht, *Cicero's style. A synopsis followed by selected analytic studies*, Leiden – Boston, 2003, J. G. F. Powell, «Cicero's style», en Steel (ed.) 2013, pp. 41-72; en torno a los helenismos cf. J. Glucker, «Cicero's remarks on translating philosophical terms. Some general problems», en J. Glucker – Ch. Burnett (eds.), *Greek into Latin from Antiquity until the nineteenth century*, Londres – Turín, 2012, pp. 37-96, esp. 77-81 (*Nat.*).