

Traducción

LA CONCLUSIÓN DEL *DE NATURA DEORUM* DE CICERÓN¹

Arthur Stanley Pease²

The Conclusion of Cicero's De Natura Deorum, (1913)

Traducción: Christian Felipe Pineda Pérez³

Introducción del traductor

El artículo cuya traducción presento a continuación es considerado hoy día un clásico en los estudios de la filosofía ciceroniana. Todo aquel que ha regresado sobre los problemas que en él se tratan, ha tenido que volver sobre las tesis de Pease, bien sea para aprobarlas y prolongarlas, bien sea para rechazarlas (e.g. Fott, 2012). La pregunta central del artículo consiste en cómo interpretar la polémica sentencia que hace Cicerón al final de su obra *de Natura Deorum*. En dicha obra, como es usual en las obras ciceronianas, tres representantes de las escuelas filosóficas más importantes de la época han sido invitados a discutir la difícil cuestión sobre cuál es la naturaleza de los dioses. Al final del diálogo, Cicerón, que aparece como un personaje de su propia obra, afirma que las tesis estoicas le han parecido más verosímiles que las tesis de la nueva academia. ¿Esta afirmación implica que Cicerón había abandonado el escepticismo académico para adherir al dogmatismo estoico?, ¿Cicerón, en realidad, trató de ocultar su verdadera postura? Muchas respuestas se han dado al respecto. La virtud del trabajo de Pease consiste en clasificar y examinar las diversas respuestas que históricamente se han dado a estas preguntas. Con todo, y pese a la vigencia del artículo

¹ Originalmente publicado bajo el título de “The Conclusion of Cicero’s *De Natura Deorum*” (1913) en: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 44, pp. 25-37.

² Arthur Stanley Pease (1881-1964) fue profesor de latín y literatura latina en Harvard University (1905- 1909 y 1932-1950), University of Illinois (1909-1924) y presidente del Amherst College (1927-1932). Es reconocido por sus estudios sobre Virgilio y Cicerón. De este último editó las versiones latinas de *De divinatione* (*M. Tulli Ciceronis De divinatione libri duo*. Urbana: Illinois Press, 1920/1923) y de *De natura deorum* (*M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri III*, 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955/1958).

³ Estudiante de Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Egresado del programa de Licenciatura en Filosofía de la Universidad del Valle. Actualmente realiza su tesis sobre la objeción de *apraxia* en el escepticismo antiguo. Sus áreas de interés son la filosofía antigua, especialmente el escepticismo, la filosofía de acción y la ética.

Dirección electrónica: chrz1990@hotmail.com

de Pease, es necesario reconocer que el texto fue escrito en una época en la que los estudios de la filosofía de Cicerón eran germinales y plagados de los prejuicios de la tradición mommsiana y del *Quellenforschung*. Hoy día, después de la renovación de los estudios ciceronianos de las últimas décadas, podemos volver sobre el artículo de Pease con más y mejores herramientas conceptuales y metodológicas con las que él contó.

Sobre los aspectos formales de la traducción resalto lo siguiente. En primer lugar, Pease no refiere en ningún lugar las ediciones de las obras latinas que cita y en base a las cuales realiza sus propias traducciones. Por esta razón, en las referencias bibliográficas referencio sólo el título de la obra junto a su respectiva abreviatura. En segundo lugar, todas las citas de las obras latinas que aparecen en el artículo fueron traducidas a partir de la traducción inglesa del propio Pease. No obstante, en donde Pease no realizó una traducción de las obras latinas, propongo una traducción propia. En tercer lugar, las citas que hace Pease de estudiosos en alemán, inglés y francés también fueron traducidas por mí. Finalmente, todas las referencias y citas fueron convertidas, en la medida de lo posible, al actual sistema de citación APA.

Introducción

El diálogo *Sobre la naturaleza de los dioses (de Natura Deorum)* fue organizado por su autor en tres libros. En el primero de éstos, después de una introducción en la que Cicerón, en propia persona, habla de la importancia de la especulación filosófica sobre las cosas divinas y de la reflexión de esa especulación en las relaciones cotidianas del hombre con sus dioses y con sus semejantes, somos invitados junto con el propio Cicerón a una conversación en la casa de Cayo Cota, un defensor de la Nueva Academia. Ahí, el epicúreo Cayo Veleyo y el estoico Quinto Lucilio Balbo, están discutiendo con su anfitrión las enseñanzas relativas a la naturaleza divina de sus respectivos sistemas. El libro I, entonces, contiene la introducción ya mencionada, un resumen hecho por Veleyo de las posturas de los filósofos desde Tales de Mileto hasta su propio tiempo, una breve síntesis positiva de los postulados epicúreos y, finalmente, una réplica a las posturas de los epicúreos hecha por el académico Cota, la cual sobrepasa ampliamente, tanto en extensión como en peso de la argumentación, a la doctrina positiva que busca refutar. El libro II contiene las posturas de los estoicos, descritas con gran detalle por Balbo, y el libro III los argumentos dirigidos por Cota contra esta estructura estoica, en un espíritu cortés pero con una lógica inflexible y, ocasionalmente, con una burla mordaz. Al final del libro la discusión se termina debido a la

cercanía de la noche. Balbo, el estoico, espera que haya otra ocasión para responder a los argumentos de Cota, quien, con la tolerancia de alguien libre de las ataduras dogmáticas, expresa su voluntad de aprender y la apertura de su convicción. Veleyo, recordando su propia derrota en manos de Cota y en presencia de su oponente estoico, disfruta la refutación de la argumentación estoica por el mismo Cota:

Y cuando estas cosas fueron dichas [dice Cicerón, quien ha permanecido como un oyente absolutamente mudo durante la discusión⁴], nos separamos, siendo el resultado⁵ que a Veleyo la argumentación de Cota le pareció más verdadera, pero a mí me pareció la de Balbo más inclinada a la probabilidad⁶ (ND III, 95).

Así finaliza el diálogo. Pero, ¿por qué Cicerón, que en la primera parte del libro I se declaró a sí mismo como académico, y que, al entrar a la casa de Cota fue reconocido por sus amigos como el compañero de escuela y defensor natural de Cota (ND I, 15; I, 17), ahora emite su voto⁷, no por Cota y el academicismo, sino por el portavoz estoico y esas posturas que Cota había refutado?⁸ Dese considerar brevemente esta pregunta, no con la confianza de añadir algo esencialmente nuevo, sino dispuesto, como el mismo Cota, a hablar tanto a favor como en contra de todas las posturas, si la mayor probabilidad puede así ser determinada.

La integridad de la lectura del manuscrito de este pasaje no deja ninguna sospecha que deba conducir a una enmendación⁹, y la interpretación de este pasaje en la manera en que lo he traducido ha sido casi universal. Una

249

⁴ Y salvo en ND II, 104, Cicerón fue prácticamente ignorado por los disputantes.

⁵ La traducción que hace Mayor (1885) de *ita*.

⁶ La traducción que a lo largo del artículo hace el autor de las expresiones latinas “*veri simile*” y “*probabile*” como “probable” nos recuerda su distancia de la polémica, suscitada más de 50 años después, acerca de si era correcto calificar a la doctrina académica como probabilista o defendiendo algún tipo de probabilismo. La mayoría de los intérpretes actuales concuerdan en que la traducción más apropiada de tales expresiones sería “persuasivo” o “plausible”, evitando así interpretar la doctrina académica como probabilista (Burnyeat, 1980, p. 28-29; Hankinson, 1995, p. 111). No obstante, en los últimos años ha habido quien ha defendido que la traducción correcta es “probable”, tal como era de común acuerdo antes de que suscitara la polémica (Obdrzalek, 2006) [N. del T.].

⁷ Para la expresión de la opinión de Cicerón al final de un diálogo Hirzel (1895, p. 533.) compara *Fin. V*, 95.

⁸ Al respecto afirma Krische (1840): “Es como Cicerón quiso: que todas las artes dialógicas se empleen de tal modo que nos conduzcan a la confusión [...]” (p. 9).

⁹ La cita que de este pasaje hace el estoico Quinto Cicerón (*Div. I*, 9) ha sido ligeramente modificada. La frase Académica *ad veritatis similitudinem* [a una semejanza de la verdad] ha sido sustituida por la estoica *ad veritatem* [a la verdad].

excepción, sin embargo, debe ser apuntada. La palabra *Valleio* ha sido interpretada, no como dativo, sino como ablativo, dando esta significado: “la discusión de Cota parecía más verdadera que (la de) Veleyo, pero a mí la de Balbo me parecía (incluso) más inclinada a la probabilidad”. Este parece, como Zielinski muestra (1908, p. 231), haber sido la comprensión que David Hume tenía del pasaje, cuando, en sus *Diálogos sobre la religión natural*, un trabajo influenciado fuertemente por el *de Natura Deorum*, concluye con estas palabras: “[...] confieso que, en una revisión seria de la totalidad, no puedo si no pensar que los principios de Filón son más probables que los de Demea; pero que aquellos de Cleántes se aproximan aún más cerca a la verdad”¹⁰. Pero hay fuertes objeciones a esta explicación: (a) la braquilogía *Velleio Cottae disputatio verior* [la disertación de Cota más verdadera (a/ que) Valeyo] en el sentido de *Vellei disputatione Cottae disputatio verior* [la disertación de Cota más verdadera que la disertación de Valeyo]¹¹; (b) la palabra *mihi* [a mí], que en la interpretación contrasta claramente con *Velleio*, es dejada sin antítesis; (c) la diferencia de expresión entre *verior* [más verdadero] y *ad veritatis similitudinem propensior* [más inclinado a una semejanza de la verdad] es diseñada a propósito por Cicerón para indicar los hábitos filosóficos de los respectivos jueces de la discusión: el epicúreo Veleyo y el académico Cicerón, y esta delicada distinción es ignorada por la explicación propuesta¹²; (d) en lugar del comparativo *propensior* [más inclinado], si tres *disputationes* [disertaciones] estuviesen involucradas, el superlativo sería más natural. Y aunque fuese aceptada esta explicación, la dificultad real permanecería: ¿por qué el argumento de Balbo parece más probable que el de Cota? Y, ¿por qué Cicerón coloca una declaración como esta en esta posición tan significativa e importante?¹³ Muchas respuestas se han dado a estas preguntas, las cuales deben haber sido constantemente formuladas por los lectores del diálogo desde la época de Quinto Cicerón, pero mi propósito no es intentar una colección elaborada de éstas, o referirme a alguna, salvo en pie de página, a excepción de unas pocas de las más

¹⁰ Esta interpretación que Zielinski postula (1908, p. 358; p. 231, n. 1) también ha sido adoptado por Mayor (1885) en su edición del *ND*, pero una búsqueda a través de la introducción, el aparato crítico y las notas en el pasaje de Mayor no me ha dejado esto claro. [El autor no referencia el pasaje de la obra de Hume, por lo que lo hago con la siguiente referencia: (Hume, 1998, p. 120). N. del T.]

¹¹ Esto podría, sin duda, ser paralelo en Cicerón. Confróntese el término *Brachylogy* en el índice de la edición de *ND* de Mayor (1885, vol. III).

¹² Para el intento de modificar la fraseología con el portavoz, confróntese la nota al pie de página 9 de este trabajo.

¹³ Hirzel (1895): “Cicerón, además, ha renovado lo que su rol hace en la extensión del diálogo a través del peso de las palabras que pronuncia.” (p. 533).

significativas. Las respuestas, tal como las he estudiado, se enmarcan dentro de dos o tres posturas principales.

Primera postura

Cicerón, que usualmente está del lado de Cota y habla a través de él¹⁴, pronuncia aquí una mentira deliberada con el fin de engañar a algunos o a todos sus lectores. Las razones alegadas son dos: (i) el miedo a las críticas basadas en el ateísmo y (ii) la negativa, desde la normatividad política, de debilitar el dominio de la religión estatal. La primera de estas explicaciones es expresada con más definición por Agustín de Hipona, en un capítulo *de Civitate Dei*, en el que trata sobre la predestinación:

Cicerón intentó [dice Agustín] decir lo que está escrito: ‘el necio ha dicho en su corazón: no hay ningún Dios’, pero él no se atrevió a decirlo en propia persona. Pues el vio cuán impopular y ofensivo sería esto, por lo que hizo discutir este tema a Cota contra los estoicos en los libros *Sobre la naturaleza de los dioses*, y del lado de Lucio Balbo, a quien le había dado la parte de los estoicos para que la defendiera, prefirió emitir su voto, más que a favor de Cota, quien sostuvo que no había naturaleza divina. No obstante, en los libros sobre la adivinación, se opone, en propia persona y muy abiertamente, a la premonición del futuro (*CD V*, 9)¹⁵.

251

Y en otra parte (*CD IV*, 30)¹⁶, Agustín acusa que Cicerón no se atrevería a susurrar en público las posturas que defiende tan elocuentemente en esta discusión.

¹⁴ Esta postura, que sostiene que la actitud de Cicerón es realmente la escéptica de Cota, es defendida por varios autores. Por ejemplo, Ernesti en (1796, p. 238-239) y en su comentario de *ND I* (1790) (de acuerdo a Krische, 1840, p. 9, n. 1); Heindorf (1815, supl., p. 12); Dunlop (1824, vol. II, p. 417); Simcox (1883, vol. I, p. 168).

¹⁵ Y en el mismo capítulo dice: Aut enim esse Deum negat, quod quidem inducta alterius persona in libris de deorum natura molitus est; aut si esse confitetur Deum, quem negat praescium futurorum, etiam sic nihil dicit aliud quam quod ille dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. [o bien niega que Dios existe, lo cual fue ciertamente ocupado en los libros sobre la naturaleza de los dioses inscrito a otra persona; o si confiesa que Dios existe, le niega la presciencia del futuro, de modo que aún no dice nada más que lo que dijo el necio en su corazón: Dios no existe].

¹⁶ Confróntese *ND I*, 61.

El temor por los efectos en la religión estatal podría considerarse que se ve en el *de Divinatione*¹⁷, en el énfasis de las palabras de Cota en el *de Natura deorum*¹⁸, y son claramente expresados por Lactancio, quien dice:

Cicerón reconoció que los objetos que los hombres adoraban eran falsos. Para cuando había dicho muchas cosas que conducían a la revocación de las creencias religiosas, él aún sostenía que aquellas cosas no eran para ser discutidas comúnmente, no sea que tal discusión debiera destruir las ceremonias religiosas adoptadas públicamente (*Div. Inst.* II, 3, 2)¹⁹.

En otra parte Lactancio también especifica que es “la totalidad del tercer libro del *Sobre la naturaleza de los dioses*” el que “vuelca y destruye desde los fundamentos todas las creencias religiosas” (*Div. Inst.* I, 17, 4). Por otra parte, Arnobio (*Adv. Nat.* III, 6) se regocija en los efectos destructivos de las obras de Cicerón sobre el politeísmo pagano, y dice que escucha las propuestas que el Senado debería hacer para que estos libros sean suprimidos.

252 Pero realmente Cicerón podría haber sentido poco miedo de las acusaciones de ateísmo o de perturbar la religión establecida. Ya que, en primer lugar, de haber sido muy serios estos miedos, difícilmente habría publicado la obra en últimas. Y se debe tener en cuenta²⁰ que la difusión de las ideas filosóficas fue ampliamente restringida debido a la carencia de imprenta y otros medios de difusión, por lo que los libros de Cicerón, aunque indudablemente influyeron en algunos pocos²¹ interesados en los estudios filosóficos, difícilmente habrían provocado una revolución religiosa en el público general. Son dicientes las observaciones de Cota en el primer libro:

La primera investigación en esta cuestión concerniente sobre la naturaleza de los dioses, es si hay o no dioses. Es difícil (dices) negarlo. Yo lo supongo así, si la cuestión fuese formulada en una reunión pública, pero en una conversación y reunión de este tipo es muy fácil. Y así yo mismo, un pontífice,

¹⁷ “ne communia iura migrare videatur” [para que no parezca que transgrede las leyes comunes] (*Div.* I, 8). Confróntese *Div.* II, 148.

¹⁸ “de natura deorum, non ut eam tollerem [...]” [sobre la naturaleza de los dioses, no para suprimirla] (*ND* III, 93).

¹⁹ La afirmación que precede la aquí citada también es interesante.

²⁰ Confróntese la obra de Havet: *Le Christianisme et ses origines* (vol. II, p. 98) (citado en Thiaucourt, 1885, p. 249-250).

²¹ La influencia que atribuye Cicerón (*ND* I, 6; I, 8; *Div.* II, 5; *Off.* II, 2) a sus obras previas debe ser consideradas, según creo, limitadas en su alcance —quizás podríamos suponer más que vanidad de Cicerón. Y es notable que la popularidad de estas obras, como había sido señalada por otros, se limitó principalmente a los miembros de la popular filosofía epicúrea (Reid, 1885, p. 21).

que piensa que los ritos y las ceremonias públicos han de ser mantenidos muy escrupulosamente, aún me gustaría ser convencido de este primer punto, que los dioses existen, y convencido no por la sola opinión, sino también en concordancia con la real verdad (*ND* I, 61).

¿Habiendo temido sinceramente las acusaciones de ateísmo, Cicerón habría revelado tan claramente la diferencia entre un modo exotérico y esotérico de filosofar en la escuela de la que fue un miembro reputado? Y, en segundo lugar, Cicerón no fue tan ingenuo de suponer que podría, a través de un dispositivo tan frágil como ese, transferir la responsabilidad de sus posturas a los hombros de Cota²². Que las opiniones expresadas probablemente fueron, y a menudo lo eran, mantenidas por el propio Cicerón es algo que así se muestra por las referencias ya dadas de Arnobio, Lactancio y Agustín.

Segunda postura

De acuerdo a la segunda postura, Cicerón dice en estas palabras exactamente la verdad, pues la *disputatio* [disertación] de Balbo sí le parece más verdadera que la de Cota. Como un académico de profesión, Cicerón es un ecléctico inclinado hacia el estoicismo por simpatía y por naturaleza²³, y mientras no podía aceptar cada detalle de la postura estoica,

253

²² Que el aparente ateísmo expresado pareciera menos chocante y blasfemo en la boca de un teólogo, acostumbrado a discutir estos temas más que un laico, como Hirzel sugiere (1895, p. 532.), es un punto que pierde algo de peso a partir del hecho de que Cota está hablando, no como teólogo, sino como un filósofo, y en *ND* III, 5-6 separa más agudamente estas dos posturas. De hecho, él considera irrelevantes las apelaciones personales de Balbo, quien mantiene señalándole su oficio religioso (*ND* II, 168; III, 5; III, 94), en un modo similar al que hace Quinto Cicerón en el *de Divinatione* cuando le recuerda frecuentemente a Marco su cargo de augur como una razón de por qué él debería mantener una creencia ortodoxa en la adivinación. Por ejemplo, “auspicio vestra [tus auspicios]” (*Div.* I, 25); “collega tuus [tu colega]” (*Div.* I, 29); “lituus vester [tu báculo de augur]” (*Div.* I, 30); “vestri (libri) augurales” [tus libros augurales] (*Div.* I, 72); “tuaes partes sunt, tuum, inquam, auspiciorum patrocinium debet esse [Es tu papel, digo, tuya debe ser la defensa de los auspicios]” (*Div.* I, 105); “collegae tui [tus colegas]” (*Div.* I, 105).

²³ Al respecto pueden consultarse las obras de: Goedeckemeyer (1905, p. 150, n. 7); Kindervater en (1792, vol. II, p. 288-289) y en su edición del *ND* (1796) en III, 95; Creuzer (1818) en *ND* III, 95, quien trata de distinguir entre la actitud de Cicerón el abogado y controversista, hablando de una manera académica, y Cicerón el filósofo, buscando la los principios más probables para guiar su vida. Contra el uso del término ‘ecléctico’ para calificar a Cicerón véase Reid (1885, p. 13). Cudworth (1743) expresa bien esta segunda postura al decir: “aunque él [Cicerón] no asiente a la doctrina de la teología estoica en cada punto, (al ser él mismo más un platónico que un estoico) todavía la prefiere mucho antes, no sólo al epicureísmo de Veleyo, sino también al escepticismo de Cota” (vol. I, p. 435). Y Cudworth cita muchos pasajes de otras obras de Cicerón con el intento de descubrir sus

está suficientemente de acuerdo con sus postulados principales como para decir que es más probable que los argumentos destructivos de Cota. Aunque inclinado hacia las doctrinas estoicas, construyendo su obra a partir de fuentes divergentes, Cicerón quizá ha permitido que la refutación escéptica y el “entusiasmo de argumentar contra los dioses” (*Div.* I, 8) de Cota se alejen con él. Los argumentos de Cota, cuando se examinan cuidadosamente, son, en efecto, menos sólidos de lo que parecen en un primer momento²⁴, y difieren notablemente de las posturas del mismo Cicerón, como en otras partes se plantean²⁵, y, por otra parte, los argumentos de Balbo podían ser expresadas de manera mucho más convincente²⁶. Mayor (1885) resume bien la teoría que está en discusión al decir que los argumentos académicos no podían ser respondidos todos de manera convincente, que:

Entonces, como ahora, el Gobierno divino era una cuestión de fe, no de certeza [...]; que, lógicamente hablando, la postura religiosa sobre el orden del mundo es sólo la más probable; que de hecho Cicerón está en lo correcto, contra los estoicos, cuando se niega a afirmar más que el argumento de Balbo le parece ser *ad veritatis similitudinem propensior* [más inclinado a una semejanza de la verdad] (vol. III, p. 24).

opiniones positivas reales. Hirzel (1895, p. 533) afirma que Cicerón muestra aquí su propia creencia en una manera positiva, y responde a la curiosidad del lector que en *ND* I, 10 ha censurado. Nuevamente Hirzel afirma (1895): “Cicerón se encauzó, después de un periodo de escepticismo académico, de nuevo en los caminos de una filosofía positiva, cuyo punto culminante es para nosotros la obra enteramente dogmática-estoica ‘De los deberes’” (p. 534.). Hirzel (p. 534, n. 2.) admite que, en el *de Divinatione* y en el *de Fato*, hay una breve recaída en el escepticismo, basada en razones especiales: “Cicerón, aquí (en *Div.*), se convierte de nuevo un escéptico académico, después de que en la obra ‘sobre la naturaleza de los dioses’ se había puesto del lado de la Estoa” (p. 538). Las razones las da en pp. 538-539. Giambelli (1896), en *ND* III, 95, considera a Cicerón, no como un académico que raya con el estoicismo, sino casi un estoico que tempera la firmeza de su creencia a través de calificativos académicos, y este parece haber sido casi la postura de Petrarca (1906, p. 54), quien piensa que Cicerón aprobó las opiniones de Balbo, pero con la *ἐποχή* académica, no deseando decir más que eso que le parecía ‘más probable’. Thiaucourt (1885) da una razón muy diferente para el mismo resultado: “[...] para ser ateo y confesarse a sí mismo su ateísmo hace falta cierta firmeza de inteligencia de la que Cicerón parece siempre haber carecido.” (p. 248).

²⁴ Schömann (1881, vol. III, n.1) en su edición de *ND*; Mayor (1885, vol. III, pp. 20-24) en su introducción a su *ND*.

²⁵ E.g., en el resumen en *Acad.* II, 118 (y siguientes.), donde en gran parte es bastante diferente.

²⁶ Tennemann (1805, vol. V, p. 121) arguye que la aparente victoria del escéptico es obtenida muy a la ligera, debido a la presentación de historias fácilmente refutables, tales como las de las apariciones divinas y las de la adivinación, junto a las doctrinas más serias, que, si fuesen mejor expuestas, asegurarían el éxito. Compárese lo que el mismo Cicerón escribe en *ND* III, 65; *Div.* I, 9.

O, como Mayor dice en otra parte (1885):

La conclusión de su argumento [...] puede ser considerada con el fin de señalar, ciertamente con vaguedad y vacilación, el camino al misticismo de los tiempos posteriores, cuando la mente humana, fatigada de su búsqueda infructuosa de la verdad, renuncia a la razón por la fe y entregándose a sí misma ciegamente a las tradiciones de los sacerdotes o a la visión interna de los neoplatónicos (vol. I, p. 37).

Tales son las explicaciones ofrecidas y en ellas hay mucho que es innegablemente verdadero. Ciertos argumentos contrarios no deberían, sin embargo, perderse de vista. (i) Primero, Cicerón no dice que son los *principios* estoicos, sino el *argumento* de Balbo, lo que le parece más probable. (ii) En segundo lugar, incluso Mayor (1885) admite que “nadie a excepción de los partidarios más extremos podría pretender que las dificultades de los académicos fueron enteramente solucionadas a través de tales consideraciones que estaban disponibles en el otro lado” (vol. III, p. 24). (iii) En tercer lugar, todos los argumentos de Balbo están disponibles a nosotros, pero una parte considerable e importante de los de Cota²⁷, que tratan sobre la cuestión de la Providencia, se han perdido²⁸, dejando su discusión en una obvia desventaja en comparación con la de Balbo. (iv) En cuarto lugar, Cicerón se esfuerza particularmente, en la introducción del libro I, en hablar de sí mismo como un académico, en elogiar los principios

255

²⁷ La laguna está en *ND* III, 64-65.

²⁸ Tal vez a través de la malévola influencia de los adversarios paganos de la obra descritos por Arnobio (*adv. Nat.* III, 6). Al respecto confróntese Thiaucourt (1885, p. 241). Tal vez por los cristianos, quienes sintieron, como, señala Thiaucourt (1885, p. 249), que el trabajo era destructivo para toda creencia en la Divina Providencia (confróntese también Dunlop, 1824, vol. II, p. 419); en la obra de Havet: *Le Christianisme et ses origines*, vol. II, 75 (citado por Thiaucourt, 1885, p. 242, n. 1), tal vez por mero accidente. Para sus contenidos confróntese Neumann (1881, pp. 155-157) y Schwenke (1883, p. 99; 1888, pp. 1308-1309). La posterior actitud cristiana hacia la obra puede ser vista quizá en la lista de los libros de textos recomendados a partir de finales del siglo XII, probablemente por Alexander Neckam: “Salustius et Tullius de oratore et thuscanarum et de amicitia et de senectute et de fato multa commendatione digni sunt et paradoxe. Liber inscriptus de multitudine deorum a quibusdam reprobatur.” [Salustio y Tulio, en sobre el orador, tusculanas, sobre la amistad, sobre la vejez y sobre el destino hay muchas recomendaciones dignas y paradójicas. Los libros escritos sobre la multitud de dioses son reprobados por algunos.] (Haskins, 1909, p. 91). En este sentido puede ser mencionada la publicación de ‘P. Seraphinus’, en 1811, de un cuarto libro de el *de Natura Deorum*, en el que se hace a Cicerón augurar muchos de los puntos principales del dogma católico romano. La importancia de la sección sobre la Providencia podría tal vez ser inferida de *ND* III, 94, en donde Balbo considera que esta parte del argumento exige de manera especial una respuesta de los estoicos.

académicos (*ND* I, 1; I, 11-14), de representarse a sí mismo como reconocido por los disputantes, en su aparición ante ellos, como un partidario de esta escuela (*ND* I, 17). (v) Y, finalmente, toda la disposición del diálogo, con la ventaja de que la última palabra ha sido dada al académico más que al estoico, es una indicación de las simpatías del autor que no puede ser totalmente ignorada. En resumen, si la obra fue escrita con el fin de ganar conversos para cualquier otro sistema que el del escepticismo académico, sus planes han sido muy mal arreglados, sus detalles ejecutados sin mucho éxito y los propósitos de su autor, con la única excepción de esta sentencia final, completamente ocultos en todas partes.

Tercera postura

256 Las dos teorías discutidas hasta ahora asumen un propósito más o menos polémico, o al menos protréptico, por parte del autor, y a esta impresión contribuye muy naturalmente la forma del diálogo y el intento, en esta obra y en su compañera *de Divinatione*, de discriminar entre *religio* [religión] y *superstitio* [superstición]. No obstante, creo que si el trabajo fuese considerado más bien con un fin descriptivo²⁹ y en el que se esfuerza, de una manera un poco fallida, por la objetividad, algunas de las dificultades más importantes que surgen a partir de su última sentencia puede ser enfrentadas más fácilmente. El plan de Cicerón de construir una especie de librería enciclopédica filosófica, en la cual debía de colocar la esencia de la filosofía griega antes sus conciudadanos y en su propia lengua, es tan familiar como para necesitar más que esta mención³⁰. En un esquema como ese, la filosofía de la religión iba a tener su lugar³¹. Infortunadamente Cicerón no tuvo ninguna fuente griega comprensiva, al mismo tiempo que imparcial, para describir en una misma escala las creencias de las diferentes escuelas, y para suplir esta carencia él tuvo que recurrir a ese método de fuentes mezcladas (en este caso combinadas apresuradamente y sin cuidado) que es el desafío, el deleite y, finalmente, el desespero del filólogo³². A este fin descriptivo se debe el catálogo de las posturas de los filósofos más tempranos puesto en la

²⁹ Frente a la adopción de tal objetivo, Hirzel (1895, p. 533.) expone la falta de éxito de Cicerón en sus primeras obras para ganar conversos romanos a un aparentemente impracticable escepticismo académico.

³⁰ Confróntese *ND* I, 7-9; I, 13; *Div.* II, 1-5 (especialmente 4-5); Reid, (1885, p. 20).

³¹ Su propósito aquí es totalmente diferente al de una obra como la de Varrón *Antiquitates divinae*. Confróntese Hirzel (1895, p. 531.); Thiaucourt, (1885, p. 247). El contraste con la propia actitud de Cicerón en el *de Republica* y el *de Legibus* es señalado adecuadamente por Hirzel. Krische (1840, p. 8) no admitirá el fin histórico o descriptivo.

³² Es notable como en esta afirmación el autor revela su simpatía con el *Quellenforschung* [N. del T.]

boca de Velejo en el libro I (*ND* I, 25-41). Este es desproporcionado con la exposición de las doctrinas positivas del epicureísmo; es algo inusual para un epicúreo romano estar tan interesado en las posturas de otros (*ND* I, 58; I, 91; II, 73.). Que sus afirmaciones son incorrectas y con un sesgo epicúreo (Mayor, 1885, vol. I, p. 2; vol. III, p. 36)³³, son, sin duda, sólidas objeciones a ello. Sin embargo, en nuestra acusación no debemos fallar en señalar que ese resumen fue, en un plan descriptivo, necesario cerca del inicio de la obra, y en tanto que Cicerón había seleccionado al epicúreo como el primer orador del diálogo, fue sin duda una estrategia fácil y un ahorro de tiempo colocar en su boca este catálogo tomado de una fuente epicúrea³⁴. Y dado que las posturas ensayadas fueron, en la mayor parte, obsoletas, la injusticia cometida por la refutación unilateral de los filósofos hecha por Velejo fue menos importante que, de haber sido de otro modo, hubiese parecido.

El plan del diálogo contempla la representación más especial de las escuelas filosóficas que más están en boga (*ND* I, 16)³⁵, estando los peripatéticos en este tratamiento más o menos agrupados con los estoicos (*ND* I, 16). Quizá pueden verse tres razones principales en el hecho de que los discursos epicúreo y estoico sean seguidos por una refutación académica: (i) primero, el intento, por parte de la crítica, de neutralizar la impresión injusta a través de la exposición realizada estrictamente por partidarios de la doctrinas epicúrea o estoica que Cicerón, sin duda, encontró en sus fuentes³⁶; (ii) segundo, el intento de dar una mayor unidad a la obra a través de la figura central y conectora de Cota; (iii) y tercero, y más importante para el propósito descriptivo de la obra, el reconocimiento de que, histórica y objetivamente,

257

³³ Pero para la opinión contraria compárese el juicio de J. S. Reid dado por Duff (1909, p. 390, n. 1).

³⁴ Las teorías de Hirzel, Schwenke y Reinhardt acerca de la necesidad de esta fuente no nos conciernen aquí.

³⁵ Thiaucourt (1885, p. 250) señala que Cicerón considera únicamente las teorías de los filósofos en relación a la religión, no sus creencias en las diferentes religiones, e incluso dentro de estos límites se limita principalmente al epicureísmo y el estoicismo. Este último hecho, como él reconoce, se debe probable en gran parte a las restricciones que le impusieron sus fuentes.

³⁶ Confróntese *Div. I*, 7: “*faciendum videtur, ut diligenter etiam atque etiam argumenta cum argumentis comparemus, ut fecimus in iis tribus libris quos de natura deorum scripsimus*” [Parece que se debe obrar, tal que comparemos diligentemente argumentos contra argumentos, una y otra vez, tal como hicimos en los tres libros que escribimos sobre la naturaleza de los dioses]. De haberse organizado el diálogo sobre el plan de una pregunta y respuesta alternativa, como los diálogos de Platón, podría haberse obtenido un resultado más moderado, sin los extremos del péndulo que se muestran en la agrupación de las posturas en epicúreas y académicas, y en estoicas y académicas. Tal organización habría estado mejor adaptada a una obra polémica o protréptica, que apunte a una conclusión decisiva, que una obra que principalmente describe las opiniones de otros.

los argumentos clásicos contra varias posturas eran un objeto de estudio y descripción tan acertado como las afirmaciones positivas que buscan refutar, del mismo modo en que una historia de la iglesia sería incompleta si fallase en describir tanto las afirmaciones de los herejes y oponentes de la iglesia como las afirmaciones de los que aceptan la fe.

El hecho de que Cicerón no haya logrado la objetividad deseada genera poca sorpresa, cuando reflexionamos cuán raramente se la puede encontrar en discusiones sobre tales temas, incluso en los tiempos modernos. ¡Cuán menos practicable fue ello en un trabajo compuesto tan apresuradamente a partir de fuentes tan heterogéneas y mal asimiladas!³⁷ Finalmente con esta teoría sobre la intención de Cicerón claramente en mente vamos a considerar las posibles razones para la afirmación de la oración final, y creo que encontraremos que una importante explicación ya discutida puede, en este sentido, ser utilizada más razonablemente y con mayor probabilidad.

258 (i) Cicerón desea ser imparcial. Este deseo es claramente indicando en su aparición en la escena del diálogo (*ND* I, 17), cuando se pinta a sí mismo negando la necesidad de apoyar cualquier conjunto de doctrinas, incluso las académicas. Para dar al lector el mismo privilegio, él siente que los argumentos deben ser establecidos, las posturas del autor conservadas en su trasfondo y que, así, el lector se permita formar sus propias opiniones, libre de las influencias paralizantes de la autoridad de otros, que en varios lugares condena enfáticamente³⁸. Y no únicamente es permisible para el autor ocultar sus propias convicciones, sino que nadie debería estar preocupado por tratar de descubrirlas (*ND* I, 6; I, 10)³⁹. Este sentimiento justifica a Cicerón pintarse a sí mismo en el diálogo prácticamente como una *κωφόν πρόσωπον* [figura muda], y, casi de una manera caprichosa⁴⁰, dando su voto en donde difícilmente se lo esperaba. De hecho, Cicerón el autor tal vez podría haber tomado un poco más de libertad con Cicerón el personaje del diálogo, y buscar siempre la identidad de opiniones entre los dos es algo difícilmente seguro.

³⁷ Esta afirmación revela que el autor aprobaba la valoración fuertemente negativa de Cicerón que fue tan ampliamente defendida y divulgada por Mommsen (1993, pp. 740-4), imagen que caló hondamente en los estudios de la filosofía ciceroniana hasta aproximadamente los años 90. [N. del T.].

³⁸ *ND* I, 10; I, 66; *Div.* II, 150; *Rep.* I, 59; I, 70; *Tusc.* V, 11; en la edición de Reid (1885) de *Acad.* II, 8, y los pasajes ahí recopilados.

³⁹ Confróntese *Comm. in Isaiam* (XI, *prólogo*) de Jerónimo de Estridón. En *ND* II, 2, Balbo hace un torpe intento de descubrir la opinión de Cota, encenrándose con un pronto desaire. Thiaucourt (1885, p. 248) señala, sin embargo, que es correcto esperar la expresión de una opinión por parte del autor de una obra sobre este tema.

⁴⁰ Confróntese la nota al pie 8 de este trabajo.

(ii) En segundo lugar, Cicerón comprendió que la posición académica era susceptible de ser incomprendida. La Nueva academia estaba habituada, como él dice, “a la tarea de descubrir la verdad, a no sólo hablar contra otras filosofías sino también a favor de ellas” (ND I, 11). No obstante, dadas las necesidades del caso, los argumentos de Cota han sido, en esta diálogo, casi totalmente negativos y destructivos⁴¹. Si, entonces, Cicerón estuviese del lado de su compañero de escuela, surgiría el peligro de que lo que se concluye, como un ejemplo del *método* académico, sea considerado más bien, en las mentes de algunos lectores y a partir del consenso con autoridad de los dos académicos presentes, un *dogma* académico, y esto es lo que Cicerón estaba especialmente preocupado en evitar.

(iii) Y no hay duda de que las simpatías de Cicerón estaban divididas. Mucho en el sistema estoico, libre de los elementos más groseros, como sus nociones panteístas, su fatalismo y su adivinación, fue atractivo para él. Es la prueba estoica, la discusión de Balbo, la que, como Cota dice, “vuelve dudoso a través de su argumento lo que en sí mismo es de ninguna manera dudoso” (ND III, 10)⁴². Suponer, entonces, que Cicerón realmente aceptó la *disputatio* [disertación] estoica es, creo, erróneo: son las convicciones positivas que se encuentran debajo de ésta a lo que, “creyendo en donde no se puede probar”, se inclina su asentimiento. Y una ventaja adicional proviene de este asentimiento al ser formalmente expresado así. Cualquier defecto en el sistema estoico ya era suficientemente evidente incluso sin la explícita *auctoritas* [autoridad] del autor para enfatizarlas, por lo que ningún lector sería conducido a un grave error como resultado de la declaración de Cicerón. Pero Cicerón fue eminentemente un hombre práctico y, a pesar de la influencia de su formación legal, la cual debió haberlo provisto de la observación de ambos lados de una cuestión y de la suspensión del juicio sobre ella, parece haber estado poco molesto por la acusación de que la Academia era impracticable, en tanto que “quita la luz y lanza una especie de oscuridad sobre las cosas” (ND I, 6.). “No es posible [dice Cicerón] que aquellos que filosofan de acuerdo a este sistema no tengan ningún principio para seguir” (ND I, 10)⁴³, y muestra que es la probabilidad más que la certeza con lo que el académico regula sus acciones. El asentimiento formal a los principios estoicos que da en la sentencia final del diálogo es igualmente

259

⁴¹ Se hace reconocer a Cota este hecho y repetidamente aclara que, no es la existencia de los dioses, sino el argumento estoico de su existencia lo que está siendo atacado, e.g. ND III, 10; III, 44; III, 93; *Div.* I, 8; II, 148. Compárese también la actitud de Carnéades hacia la justicia en *Rep.* III, 2.

⁴² Confróntese ND III, 64.

⁴³ Véase también *Acad.* II, 66; *Off.* II, 7.

un ejemplo de la libertad de las exigencias dogmáticas que se les permite a los académicos y de la posibilidad de usar esa libertad individual para la aceptación de cualquier principio de acción práctico⁴⁴.

No sostengo que a través de esta teoría todas las dificultades son eliminadas o que la religión personal de Cicerón se revela claramente, pero siento que considerar *Sobre la naturaleza de los dioses* como un trabajo con un propósito principalmente descriptivo más que polémico permite que la explicación de estas cuestiones sea al menos no tan difícil, y simplifica considerablemente la comprensión de la sentencia final con la cual esta investigación se ha interesado especialmente⁴⁵.

Referencias bibliográficas:

Fuentes clásicas (Abreviaturas)

ARNOBIO

[*Adv. Nat.*] = *Adversus Nationes*

CICERÓN, M. T.

[*Acad.*] = *Academica*

[*Div.*] = *de Divinatione*

[*Fat.*] = *de Fato*

[*Fin.*] = *de Finibus Malorum et Bonorum*

[*ND*] = *de Natura Deorum*

[*Off.*] = *de Officiis*

[*Rep.*] = *de Republica*

[*Tusc.*] = *Tusculanae Disputationes*

LACTANCIO

[*Div. Inst.*] = *Divinae Institutiones*

AGUSTÍN DE HIPONA

[*CD*] = *de Civitate Dei*

JERÓNIMO DE ESTRIDÓN

[*Comm. in Isaiam*] = *Commentariorum in Isaiam*

⁴⁴ Al respecto puede consultarse: Schömann (1881, *prólogo*, p. 14); Goedeckemeyer (1905, p. 148); Reid (1885, pp. 14-15); y las referencias hechas en la nota al pie 23 de este trabajo.

⁴⁵ Para un resumen de las opiniones de los académicos más tempranos véase la edición de *ND* de Creuzer (1818, pp. 693-694, n. 1); Krische (1840, p. 9, n. 1); Heindorf (1815, p. 7, n. 1) cree que los *benivolos obiurgatores* [críticos amables] y los *invidos vituperatores* [vituperadores hostiles] de *ND* I, 5, son representados por Balbo y Veleyo respectivamente; de ahí la diferencia en las maneras en las que ellos son tratados, de acuerdo con el anuncio de Cicerón en *ND* I, 5. Esta postura es refutada justamente por Krische (1840, p. 9, n. 1). Al trabajo de Höfig (1863) no he tenido acceso.

Ediciones de la obra de Cicerón

- CREUZER, F. (ed.), (1818). *M. Tullii Ciceronis Libri Tres De Natura Deorum*. Leipzig: Hahn.
- HEINDORF, L. F. (ed.), (1815). *Tulli Ciceronis De Natura Deorum Libri Tres*. Leipzig: Wiegand.
- GIAMBELLI, C. (ed. & trad.) (1896). *I Tre Libri De Natura Deorum*. [Traducción al italiano]. Torino: E. Loescher.
- KINDERVATER, C. (1796). *M. Tullii Ciceronis Libri Tres De Natura Deorum*. Leipzig: C. Fritsch.
- MAYOR, J. (ed.) (1885). *Cicero, De Natura Deorum Libri Tres*. With Introduction and Commentary. Cambridge: Cambridge University Press.
- REID, J. (ed.) (1885). *M. Tulli Ciceronis Academica*. The text revised and explained by James S. Reid. London: MacMillan.
- SCHÖMANN, G. (1881). *M. Tullii Ciceronis De Natura Deorum Libri Tres*. With The Commentary of G. F. Schoemann (ed. A. Stickney). Boston: Ginn & Heath.

Estudios críticos y comentaristas

- CUDWORTH, R. (1743): *The true intellectual system of the universe*. Lóndres: Printed for J. Walthoe *et al.*
- DUFF, J. W. (1909). *Literary History of Rome. From the Origins to the Close of the Golden Age*. London & Leipzig: T. Fisher Irwin. 261
- DUNLOP, J. (1824): *History of Roman Literature from its Earliest Period to the Augustan Age*, 2 vols. Lóndres: Longman.
- ERNESTI, I. A. (1796). *Initia doctrinae solidioris*. Leipzig: C. Fritsch.
- ERNESTI, I. A. (1790). *Archaeologia literaria*. Leipzig: C. Fritsch.
- HASKINS, C. H. (1909). A List of Text-Books from the Close of the Twelfth Century. *Harvard Studies in Classical Philology*, 20, pp. 75-94.
- HIRZEL, R. (1895). *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- HÖFIG, DR. (1863). *Ciceros-Ansicht von der Staatsreligion*. Krotoszyn: Druck von C. H. Storch und Comp.
- GOEDECKEMEYER, A. (1905). *Die Geschichte Des Griechischen Skeptizismus*. Leipzig, Dieterich.
- KINDERVATER, C. (1792). *Anmerkungen und Abhandlungen über Cicero's Bücher von der Natur der Götter*. Leipzig: Gösche.
- KRISCHE, A. B. (1840). *Die theologischen Lehren der griechischen Denker*. Göttingen: Druck und Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.
- NEUMANN, K. J. (1881). Zu Cicero und Minucius Felix. *Rheinisches Museum für Philologie*, 36 (1), pp. 155-157.
- PETRARCA, F. (1906 [1368]). *De sui ipsius et multorum ignorantia* (ed. L. M. Capelli). París: H. Champion.

- SCHWENKE, P. (1883). Jahresbericht über die Litteratur zu Ciceros philosophischen schriftten aus den Jahren 1881-1883. *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft. (Bursians Jahresbericht)*, 35(11), pp. 74-117.
- SCHWENKE, P. (1888). [Reseña del libro: Reinhardt, L. (1888). *Die Quellen von Ciceros Schrift De deorum naturareslau*: Koebner]. *Berliner philologische Wochenschrift*, 8, pp. 1304-1309.
- SIMCOX, G. (1883). *History of Latin Literature from Ennius to Boethius*, 2 vols. New York: Harper.
- TENNEMANN, W. G. (1805). *Geschichte der Philosophie*, 5 vols. Leipzig: Barth
- THIAUCOURT, C. (1885). *Essai sur les Traités philosophiques de Cicéron*. Paris: Hachette.
- ZIELINSKI, T. (1908). *Cicero im Wandel der Jahrhundert*. Leipzig: B. G. Teubner.

Referencias bibliográficas utilizada por el traductor

- BURNEYAT, M. (1980). Can the Sceptic live his Scepticism?. En: M. Schofield; M. Burnyeat & J. Barnes (ed), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenist Epistemology*. Oxford, MA: Clarendon Press, pp. 20-53.
- FOTT, D. (2012). The Politico-Philosophical Character of Cicero's Verdict in *De Natura Deorum*. En: W. Nicgorski (ed), *Cicero's Practical Philosophy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 152-80.
- HANKINSON, R. J. (1995). *The Sceptics*. London & New York: Routledge.
- HUME, D. (1998 [1779]). *Dialogues and Natural History of Religion* (ed. J. A. Gaskin). Oxford: Oxford University Press.
- MOMMSEN, T. (1993). *El mundo de los Césares* (trad. W. Roces). México: FCE.
- OBDRZALEK, S. (2006). Living in Doubt: Carneades' *Pithanon* Reconsidered. En: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 31, pp. 243-80.