



EL EMPLEO DEL TÉRMINO *DIVINATIO* EN *DE NATURA DEORUM* Y *DE DIVINATIONE* DE CICERÓN. SU LUGAR EN LA OPOSICIÓN *RELIGIO/SUPERSTITIO*

MARÍA EMILIA CAIRO

Universidad Nacional de La Plata

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

(Argentina)

RESUMEN

Como ha sido observado, entre otros, por Lisdorf (2007: 21-22) y Santangelo (2013: 54-56), en los textos de Cicerón se registra por primera vez el empleo de la palabra *divinatio* como término que se refiere al conjunto de rituales adivinatorios. En este trabajo indagaremos cuál es el empleo del término en *De natura deorum* y en *De divinatione* y qué valoración se le otorga. En particular, analizaremos qué lugar ocupa en la oposición entre *religio* (entendida como el conjunto de prácticas adecuadas para llevar adelante el *cultus deorum*) y *superstitio* (su contraparte negativa, caracterizada por una creencia desmedida e irracional).

ABSTRACT

As it has been pointed out by Lisdorf (2007: 21-22) and Santangelo (2013: 54-56), among others, in Cicero's texts the first occurrences of the word *divinatio*, meaning the combination of divinatory rituals, are registered. In this paper we will examine how this word is employed in *De natura deorum* and *De divinatione* and in which way it is evaluated. In particular,



we will analyze the place it has in the opposition between *religio* (understood as a set of appropriate practices to carry out the *cultus deorum*) and *superstitio* (its negative counterpart, characterized by a disproportionate and irrational belief).

PALABRAS CLAVE:

Cicerón-*De natura deorum*-*De divinatione*-*Divinatio*.

KEYWORDS:

Cicero-*De natura deorum*-*De divinatione*-*Divinatio*.

En el comienzo del libro 2 de *De natura deorum*, Cicerón señala la *religio* como el área de excelencia propia de Roma: “et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores” (Cicerón. *De natura deorum* 2.8) [“Y si queremos comparar lo nuestro con lo extranjero, se encontrará que somos similares o inferiores en otros aspectos, pero en religión, es decir, en el culto de los dioses, muy superiores”]¹. El conjunto de las prácticas rituales destinadas a la comunicación con los dioses aparece aquí como el elemento característico que define a los romanos y los distingue de los demás pueblos. El interés por la naturaleza divina y por la manera en que se establece la relación entre el funcionamiento de la *res publica* romana y la organización religiosa y ritual es central en varios textos de tema religioso de los años 50 y 40. En ese trabajo nos ocuparemos de *De natura deorum* y *De divinatione*, ambos compuestos entre el 46 y el 44 a. C.

¹ Las traducciones nos pertenecen.



Como se ha observado,² los textos de Cicerón constituyen el primer testimonio del empleo de la palabra *divinatio* como término que se refiere al conjunto de modalidades de rituales adivinatorios. En registros de épocas anteriores, aparece con dos acepciones: como la capacidad de un sabio de llegar a ver lo que está oculto a la percepción humana ordinaria o como término que define un tipo especial de discurso jurídico, aquel utilizado por los aspirantes a actuar como fiscales para que el juez decidiera quién era el más apto para desempeñar esa función en un juicio. Es Cicerón, entonces, quien realiza la operación de adjudicar carácter divino a la posibilidad de conocer que el vocablo designaba previamente.³ Cuando plantea la categoría de *divinatio* como abarcadora de todos los rituales, romanos y extranjeros, que se utilizan para obtener conocimiento sobre el futuro, inaugura una nueva acepción del término.

En este sentido, nos interesa indagar cuál es el empleo de la palabra *divinatio* en *De natura deorum* y en *De divinatione* y qué valoración se otorga a esta categoría. En particular, analizaremos qué lugar ocupa en la oposición entre *religio* (entendida como el conjunto de prácticas adecuadas para llevar adelante el *cultus deorum*)⁴ y *superstitio* (su contraparte negativa, caracterizada por una creencia desmedida e irracional).⁵ El contraste aparece definido en ND 2.71-72:

Cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur. Non enim philosophi solum, verum etiam majores nostri

² Lisdorf (2007: 21-22), Santangelo (2013: 54-56).

³ Lisdorf (2007: 23): "Considering the use of this verb before Cicero where we do not find any explicit connection with gods, it would be a meaningful derivation. It could explain the mysterious use in the criminal process. The etymology would still accommodate the use by Cicero since he merely adds the gods in the process of making clear what is hidden to normal human perception. We can thus conclude that the core meaning of the Latin term *divinare* before Cicero probably was "to make clear" (what is hidden to normal human perception)".

⁴ Cf. ND I.118 ("religionem, quae deorum cultu pio continetur") y ND II.8 ("religione, id est cultu deorum").

⁵ Sobre la oposición entre *religio* y *superstitio*, véase especialmente Benveniste (1969) y Sachot (1991).



superstitionem a religione separaverunt. [...] Ita factum est in superstitioso et religioso alterum vitii nomen, alterum laudis.

“El mejor culto de los dioses y el más casto, sagrado y pleno de piedad consiste en que siempre los veneremos no sólo con pensamientos sino también con palabras puros, íntegros y limpios. Pues no sólo los filósofos sino también nuestros ancestros diferenciaron la superstición de la religión. [...] Así se creó en ‘supersticioso’ y ‘religioso’ el nombre por un lado del vicio y por otro de la virtud”.

A continuación observaremos de qué manera el concepto de *divinatio* es asociado alternativamente a la noción de *religio* o a la de *superstitio* de acuerdo con la postura filosófica de los interlocutores de cada tratado. Dado que *De divinatione* es el texto que se ocupa exhaustivamente de este tema, organizaremos nuestra exposición sobre la base de las definiciones allí expresadas y las contrastaremos con las que aparecen en *De natura deorum*.

1. El lugar de *divinatio* en la antinomia *religio-superstitio*

En el comienzo de *De divinatione* (1.1), Quinto define *divinatio* como “praesensionem et scientiam rerum futurarum” [“El presentimiento y conocimiento de las cosas futuras”]. Poco más adelante, en 1.9, especifica que las “cosas futuras” son aquellas “quae fortuitae putantur” [“Que son consideradas fortuitas”], es decir, aquellas que se creen fruto del azar en virtud de que se ignora el mecanismo divino que las dispone, pero al que puede accederse mediante la adivinación. Presenta, asimismo, una etimología del término, al que relaciona con *divi*, “dioses”: este origen daría cuenta del carácter divino del conocimiento adquirido a través de las técnicas adivinatorias.⁶

⁶ “Itaque ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen nostri a divi, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt” [“Por consiguiente, así como en muchas otras cosas, nosotros hemos hecho mejor que los griegos: los nuestros derivaron el nombre para este importante asunto de la palabra ‘dioses’, mientras que los griegos, según interpreta Platón, lo derivaron de ‘manía’”].



A lo largo del libro I, Quinto desarrolla el argumento *e consensu omnium*, consistente en presentar como prueba de la utilidad del arte la existencia de rituales adivinatorios no sólo en Roma sino también en los distintos pueblos del mundo conocido.⁷ El hecho de que tanto los romanos como los extranjeros hayan utilizado siempre y utilicen técnicas para comunicarse con los dioses constituye una muestra de los beneficios de la *divinatio*. El personaje de Cotta, en ND 2.162-163, también se refiere a la universalidad de las artes adivinatorias y a su carácter de regalo de los dioses:

Est enim profecto divinatio, quae multis locis, rebus, temporibus apparet, cum in privatis tum maxime publicis. Multa cernunt haruspices, multa augures provident, multa oraclis declarantur, multa vaticinationibus, multa somniis, multa portentis, quibus cognitis multae saepe res ex hominum sententia atque utilitate partae, multa etiam pericula depulsa sunt.

“Es, verdaderamente, la adivinación, que aparece en muchos lugares, asuntos y épocas, como en los asuntos privados más todavía en los públicos. Muchas cosas disciernen los arúspices, muchas prevén los augures, muchas se declaran en los oráculos, muchas en los vaticinios, muchas en los sueños y en los portentos. Han surgido con sentido y utilidad para los hombres al conocerlas, y muchos peligros se han expulsado”.

Tanto Quinto como Cotta valoran la *divinatio* positivamente. Al destacar su carácter de herramienta de comunicación con los dioses, la ubican en la esfera de la *religio*. Así lo explicita Cotta en ND 3.5:

Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adjunctum sit, si quid praedictionis causa ex portentis et monstis Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt.

Aunque toda la religión del pueblo romano se divide en sacrificios y auspicios, debe agregarse un tercer elemento, si algo nos han advertido los intérpretes de la Sibila mediante la predicción y los arúspices a partir de los portentos y monstruos.

⁷ Cf. I.12, I.90, I.94; en I.25-33 y I.97-108 se ocupa del mundo romano.



La *divinatio*, desde el punto de vista de estos personajes, es un conjunto de prácticas cuyo denominador común es el hecho de establecer una vía de comunicación con la esfera divina. La denominación abarca modalidades heterogéneas: típicamente romanas como los auspicios, oriundas de otros pueblos itálicos como el examen de entrañas o procedentes de regiones distantes, como la astrología; basadas en el furor profético como los sueños (adivinación natural) o en la observación e interpretación racional, como los oráculos sibilinos o la toma de auspicios (adivinación artificial). Estos personajes, en virtud de que entienden la *divinatio* como modo legítimo de venerar a los dioses y de indagar su voluntad, la ubican en el ámbito de la *religio*.

Otros personajes, en cambio, plantean una postura según la cual la *divinatio* se inscribe en el polo de la *superstitio*: se trata del epicúreo Veleyo en el libro 1 de *De natura deorum* y del académico Marco en el libro 2 de *De divinatione*. Cada uno de ellos lo hace por razones diferentes. Veleyo, en la exposición de su doctrina, establece que los dioses viven ajenos a toda preocupación por el género humano; en consecuencia, no establecen para ellos vías de comunicación del destino, sino que, por el contrario, transcurren su existencia aislados de los hombres. Veleyo incluso bromea diciendo que la divinidad imaginada por los estoicos vive “demasiado ocupada”:

Nihil enim agit, nullis occupationibus est implicatus, nulla opera molitur, sua sapientia et virtute gaudet, habet exploratum fore se semper cum in maximis, tum in aeternis voluptatibus. Hunc deum rite beatum dixerimus, vestrum vero laboriosissimum. (Cicerón, *De natura deorum* 1.51-52)

“Pues [el dios de los epicúreos] nada hace, no está involucrado en ninguna preocupación, no se esfuerza por ninguna carga, se regocija en su sabiduría y virtud, sabe que siempre vivirá en placeres no sólo enormes sino también eternos. A ese dios lo llamaríamos bienaventurado según el rito, al vuestro, ciertamente, demasiado ocupado”.



Para Veleyo, el temor de los hombres por los dioses los aleja del culto que las divinidades realmente merecen y los aproxima a la *superstitio*:

Si nihil aliud quaeremus, nisi ut deos pie coleremus et ut superstitione liberemur, satis erat dictum; nam et praestans deorum natura hominum pietate coleretur, cum et aeterna esset et beatissima (habet enim venerationem justam, quicquid excellit), et metus omnis a vi atque ira deorum pulsus esset; intellegitur enim a beata immortalique natura et iram et gratiam segregari; quibus remotis nullos a superis impendere metus. (Cicerón, *De natura deorum* 1.45)

“Si no buscáramos nada más que venerar a los dioses piadosamente y liberarnos de la superstición, entonces lo dicho era suficiente, pues la sobresaliente naturaleza de los dioses sería venerada por la piedad de los hombres, puesto que es eterna y bienaventurada (tiene justa veneración aquello que se destaca), y se expulsaría todo miedo al poder y la ira de los dioses, pues se comprende que la ira y la preferencia se separan de una naturaleza dichosa e inmortal, y que removidas estas cosas no pendería ningún temor de los dioses superiores”.

Las distintas técnicas adivinatorias quedan, pues, descartadas, ya que los dioses no se preocupan por el género humano y por ende no les revelan un saber sobre el porvenir. En consecuencia desprecian la adivinación en todas sus formas, tanto aquellas pertenecientes al culto romano (*haruspices*, *augures*) como aquellas modalidades extraoficiales (*harioli*, *vates*, *conectores*⁸), dado que son consideradas como *superstitio*:

Sequitur μαντική vestra, quae Latine divinatio dicitur, qua tanta inbueremur superstitione, si vos audire vellemus, ut haruspices, augures, harioli, vates, conectores nobis essent colendi. (Cicerón. *De natura deorum* 1.55)

“Y viene luego vuestra ‘mantiké’, que en latín se llama ‘adivinación’, por la cual nos sumergiríamos en una superstición tan grande, si quisiéramos escucharos, que daríamos culto a los arúspices, augures, traficantes de oráculos, videntes e intérpretes de sueño”.⁹

⁸ Acerca de los distintos tipos de especialistas religiosos, véase Rüpke (2009: 229).

⁹ Nótese el uso despectivo de *vestra* y *vos* para dirigirse a Balbo, el representante estoico.



Si bien Veleio menciona el *cultus deorum*, es fácil observar que su planteo es incompatible con la religión oficial romana, que toma como premisas la existencia de una *societas* entre hombres y dioses y la idea de que el ámbito divino atiende especialmente al desarrollo de las acciones humanas.

En el libro 2 de *De divinatione* la adivinación es rechazada por otros motivos. El personaje de Marco desarrolla su argumentación en contra de lo expresado por Quinto en el libro 1: señala que si se acepta la idea del *fatum*, entonces nada de lo que sucede es por azar y por ende no existe una adivinación en tanto conocimiento de lo fortuito (2.19); opina que de ningún modo es beneficioso para los hombres conocer el futuro (2.22); juzga que de la existencia de los dioses no se deduce necesariamente la existencia de la adivinación (2.41 y 2.105-106); considera que se vincula más al pensamiento mágico que a la filosofía¹⁰ y que constituye una fuente de confusión e ignorancia (2.148). Por estos motivos es que también coloca la *divinatio* del lado de la *superstitio*: “tamen etiam mea sponte nimis superstitiosam de divinatione Stoicorum sententiam iudicabam” (Cicerón. *De divinatione* 2.100) [“Sin embargo también por mi lado juzgaba demasiado supersticiosa la opinión de los estoicos acerca de la adivinación”].

2. La *divinatio* y la religión oficial romana: el caso de la disciplina augural

Hasta aquí hemos observado cómo cada uno de los personajes de *De natura deorum* y *De divinatione* asocia la adivinación a la *religio* o a la *superstitio* de acuerdo con los postulados de sus respectivas doctrinas filosóficas. En todos los casos, se ha tomado *divinatio* como una categoría amplia que abarca rituales romanos y extranjeros, tanto de la variante artificial como de la natural.

¹⁰ Cf. II.129: “Utrum philosophia dignius, sagarum superstitione ista interpretari an explicatione naturae?” [“¿Cuál de las dos cosas es más digna de la filosofía: interpretar esto con la superstición de las brujas o con la explicación de la naturaleza?”].



No obstante, en el libro 2 de *De divinatione* Marco introduce un matiz en esta definición. Cuando Quinto observa que rechazar de plano la adivinación implicaría derribar también el arte augural, es decir, las prácticas religiosas vinculadas a la toma de auspicios (lo cual se torna más grave dado que Marco es augur y pertenece al colegio), éste establece una salvedad: la *augurum disciplinam* queda excluida de la *divinatio* que niega: “Quis negat augurum disciplinam esse? Divinationem nego” (Cicerón. *De divinatione* 2.74) [“¿Quién niega que exista la disciplina de los augures? Niego la adivinación”]. De esta manera, Marco evita que estos rituales tradicionales y los sacerdotes que los llevan a cabo queden desacreditados bajo la denominación de *superstitio*. La distinción queda clara en 2.148:

Nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri.

Y por cierto (pues quiero que esto se comprenda rápidamente) no se quita la religión al sacar la superstición. Pues no sólo es propio del sabio velar por las instituciones de los mayores con los sacrificios y ceremonias que deben mantenerse, sino que también la belleza del mundo y el orden de las cosas celestiales me obligan a confesar que existe cierta naturaleza sobresaliente y eterna, y que ella debe ser sostenida y admirada por el género humano.

Según él, las demás especies de *divinatio* se entienden como formas de superstición y deben ser erradicadas para liberar a los hombres de la confusión y la oscuridad. Pero esto no implica de ningún modo -Marco se preocupa por subrayarlo- eliminar la *religio*, ya que en la dicotomía superstición/ religión la adivinación pertenece al primer término.¹¹

La postura de Marco es novedosa. El motivo de esta exclusión radica, a nuestro entender, en la voluntad de Marco de subrayar que los rituales de los

¹¹ Linderski (1982: 14).



augures no están destinados a conocer el porvenir, es decir, no brindan conocimiento acerca del futuro. Por el contrario, su finalidad es obtener la anuencia de los dioses para un emprendimiento determinado y, para ello, era fundamental que el ritual se observara escrupulosamente, llevado a cabo por las personas indicadas, en el espacio correspondiente y mediante las acciones acostumbradas.

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

Así, cuando en 2.70-73 Marco ataca al colegio de augures y lo acusa de negligencia en su proceder, debemos entender que realiza un llamado de atención para evitar que los augurios se conviertan en *superstitio*, riesgo al que están expuestos si se entienden como mecanismo para averiguar el futuro.¹² Santangelo (2013: 46-47) observa que a fines de la república el término *superstitio* se vincula generalmente a prácticas extranjeras; al diferenciar los auspicios de las demás clases de *divinatio*, Marco pone de relieve una característica netamente romana de la disciplina.

Conclusión

Cada uno de los interlocutores de los textos estudiados posee una definición diferente de la *divinatio*. En líneas generales, Cicerón emplea este término para designar el conjunto de técnicas romanas y extranjeras mediante las cuales es posible indagar la voluntad de los dioses y adquirir cierto saber sobre el futuro.

¹² Goar (1968: 247): "In the passages of almost Lucretian fervor quoted above [se refiere a II.148-149], the real purposes of *De divinatione* become clear; to eradicate belief in all forms of divination; to uphold true religion, sharply differentiated from superstition; and to insist that all the rites of Roman religion be maintained".



En el libro 1 de *De divinatione* y en los libros 2 y 3 de *De natura deorum* esta categoría es valorada positivamente, como perteneciente a la esfera de la religión romana; para el epicúreo Veleyo, en cambio, se aproxima al polo de la *superstitio*. Marco, en *De divinatione* 2, coincide con esta última apreciación, pero establece una diferencia: excluye la disciplina augural de la denominación de *divinatio* dado que no tiene como objetivo conocer el porvenir. La toma de auspicios y el colegio de augures, herencia ancestral e institución de la república, constituyen la auténtica *religio* romana.

La discusión acerca de la definición de la *divinatio* y su lugar en la antinomia *religio/ superstitio* se establece en el ámbito de la especulación filosófica. Los interlocutores, que son caracterizados como miembros de la élite intelectual de fines de la república, examinan las perspectivas de distintas escuelas en torno a la adivinación como forma en que el hombre se vincula con la divinidad.

La distinción establecida por Marco en *De divinatione* con respecto al colegio de augures demuestra que en el plano de la *theologia civilis*, es decir, en el discurso religioso vinculado al funcionamiento de la *res publica*, puede existir acuerdo entre los interlocutores aun cuando existan diferencias en los postulados filosóficos. El rito augural y el colegio que lo sostiene aseguran la persistencia de la organización política republicana; esto, a su vez, garantiza la continuidad de la élite intelectual en la conducción de los asuntos religiosos.

El *genus phýsicon* de la teología es susceptible de discusión, de análisis, de deliberación. Cicerón expone en estos textos las posturas que distintas escuelas filosóficas presentan en torno a un tema y las resignifica en el contexto romano. Este tipo de discurso teológico estimula la contraposición de argumentos y el ejercicio intelectual de señalar las posibles flaquezas de cada teoría, pero de ninguna manera es incompatible con la función sacerdotal. Así lo explicita Cotta en *De natura deorum* 1.61:



Quaeritur primum in ea quaestione, quae est de natura deorum, sintne dei necne sint. "Difficile est negare". Credo, si in contione quaeratur, sed in hujus modi sermone et in consessu facillimum. Itaque ego ipse pontifex, qui caerimonias religionesque publicas sanctissime tuendas arbitror, is hoc, quod primum est, esse deos, persuaderi mihi non opinione solum, sed etiam ad veritatem plane velim. Multa enim occurrunt, quae conturbent, ut interdum nulli esse videantur.

En la investigación sobre la naturaleza de los dioses, primero se pregunta si existen los dioses o no existen. "Es difícil negarlos". Lo creo, si se preguntara en una asamblea pública, pero en una conversación y en una compañía de este tipo es facilísimo. Así pues, yo, que soy pontífice, que considero un deber sagrado defender los ritos y religión pública, desearía realmente estar convencido de este dogma fundamental de la existencia divina, no como de una opinión sino como de un hecho comprobado o verificado. Pues se me ocurren muchas cosas que me perturban, de modo tal que a veces me hacen pensar que no existen dioses en absoluto.

Queda claro que cada uno de los géneros de la teología pertenece también un ámbito discursivo diferente. El debate se desarrolla en torno a la adivinación como objeto de discusión filosófica, pero sin cuestionar la utilidad de la *religio* en general y sobre el arte augural en particular. Poner en duda su beneficio o su legitimidad implica cuestionar la entera organización de la *res publica*, ya que la religión es una actividad intrínsecamente institucional y cívica.¹³

De natura deorum y *De divinatione*, con su novedosa utilización del término *divinatio* y con su reflexión en torno a la *religio* y la *superstitio*, constituyen un testimonio de las inquietudes intelectuales de la élite romana de fines de la república. La discusión acerca de la adivinación, la reflexión sobre su lugar en la vida cívica y la referencia a nociones de distintas escuelas filosóficas griegas son centrales en el contexto específico de la expansión política de Roma, el

¹³ Troiani (1984: 928): "On sostanza nella mentalità corrente al tempo di Cicerone religione voleva dire il culto di quelle forze che manifestano la loro potenza (e quindi la loro esistenza) sulle vicende della repubblica e sono, dunque, di volta in volta introdotte nel culto di stato. La filosofia può escogitare un sistema nel quale queste 'divinità' siano più o meno acconciamente spiegate ed organizzate (ad esempio, il sistema della filosofia stoica esposto nel secondo libro del *de natura deorum*). Ma questa è speculazione soggetta ai contraddittorii, mentre la religione-culto degli dèi è una pubblica (e fondamentale) istituzione".



crecimiento económico y el contacto cultural con el mundo helénico.¹⁴ Participante activo de la escena política, miembro del colegio de augures y estudioso de la filosofía griega,¹⁵ Cicerón se erige como una voz central en la conformación del discurso teológico o, como lo denomina M. Beard en un artículo ya clásico en la bibliografía sobre *De divinatione*, del “discurso científico sobre la religión romana”.¹⁶

BIBLIOGRAFÍA

BEARD, M. (1986) “Cicero and Divination: the Formation of a Latin Discourse”, *JRS* 76: 33-46.

BENVENISTE, E. (1969) “Religion et superstition”, en *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 2. Pouvoir, droit, religion*, París: 265-279.

LINDERSKI, J. (1982) “Cicero and Roman Divination”, *PP* 37: 12-38.

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

MAYOR, J. Y SWAINSON, J. (2009a) *Cicero, De Natura Deorum Libri Tres. Vol. 1*, Cambridge.

— (2009b) *Cicero, De Natura Deorum Libri Tres. Vol. 3*, Cambridge.

— (2010) *Cicero, De Natura Deorum Libri Tres. Vol. 2*, Cambridge.

¹⁴ Schofield (1986: 49), Rüpke (2012: 2), Santangelo (2013: 14).

¹⁵ Schofield (1986: 51): “The position of divination in Roman history and public life fascinated him as a politician and observer of politics. As an augur he enjoyed the advantage of being able to acquire a knowledge of its history, ritual conventions, management and political uses. He had an easy command of the discussions of the subject in Greek philosophy. And last, but by no means least, it was a topic which enabled him to let his powers as a writer and as an orator flow more freely than in most areas of philosophy”.

¹⁶ Beard (1986: 45-46): “the theological works in particular are also tentative in the sense that they represent the first attempts at the formation of a scientific discourse on Roman religion. [...] Cicero's handling of state religion in his philosophical works does not constitute the argued presentation of an opinion or a view; it constitutes rather the process of formation of a discourse on theology”.



PEASE, A. S. (1963) *M. Tulli Ciceronis De Divinatione Libri Duo*, Darmstadt.

RÜPKE, J. (2009) *Religion of the Romans*, Cambridge-Malden.

— (2012) *Religion in Republican Rome. Rationalization and Ritual Change*, Filadelfia.

SACHOT, M., (1991) “*Religio/superstitio*. Historique d’une subversion et d’un retournement”, *Revue de l’histoire des religions* 208. 4: 355-394.

SANTANGELO, F. (2013) *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, Cambridge.

SCHOFIELD, M. (1986) “Cicero for and against Divination”, *JRS* 76: 47-65.

SOLMSEN, F. (1944) “Cicero on *Religio* and *Superstitio*”, *CW* 37: 159-60.

TROIANI, L. (1984) “La religione e Cicerone”, *RSI* 96: 920-952.