



Imágenes de los dioses en Cicerón: límites y contradicciones de la teología epicúrea sobre la imagen divina en *De natura deorum* I

Claudia Beltrão

Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro (UNIRIO), Brasil
 claudia.rosa@unirio.br

Traducción de: María Emilia Cairo y Roxana Inés Calvo

RESUMEN:

En *De natura deorum*, Cicerón presenta una crítica contundente a los límites y contradicciones de la teología antropomórfica epicúrea. Dirigiéndose especialmente a Epicuro en lo que se refiere al tema del *deus effigies hominis et imago* (*Nat. D.* I.103), Cicerón solicita a los epicúreos una definición más rigurosa de las relaciones entre la imagen de culto (una forma histórica de la figuración de lo divino) y los *simulacra/imagines* emanados directamente de los cuerpos de los dioses, denotando la insuficiencia del abordaje epicúreo sobre las imágenes divinas para fundamentar la *pietas* romana.

PALABRAS CLAVE: Estatuas de los dioses, Conocimiento religioso, Teología romana.

ABSTRACT:

In *De natura deorum*, Cicero presents a striking criticism of the limits and contradictions of Epicurean anthropomorphic theology. Especially addressing Epicurus on the theme of *deus effigies hominis et imago* (*Nat. D.* I.103), Cicero demands to the Epicureans a more rigorous definition of the links between the cult image (a historical form of the divine figuration) and the *simulacra/imagines* directly emanating from the bodies of the gods, denoting the insufficiency of the Epicurean approach to the divine images to support Roman *pietas*.

KEYWORDS: Statues of the Gods, Religious Knowledge, Roman Theology.

La literatura de la república romana tardía está caracterizada por una serie de obras en las cuales los temas religiosos son, de un modo u otro, centrales. Desde por lo menos el siglo II a. C., los autores romanos comenzaron a escribir sistemáticamente sobre los orígenes y los significados de su religión y, en el siglo I, los contenidos y las prácticas de la *religio romana* fueron sometidos a interpretación y a explicación racionales. La existencia de una tradición escrita puede ser determinante para la organización y el éxito de un sistema religioso, tanto políticamente – en términos de la definición y jerarquización de instituciones y poderes – como intelectualmente, en lo que concierne a la organización y a la estructuración del conocimiento religioso¹. Varrón, Lucrecio y Cicerón no fueron los únicos; existe una serie de nombres, títulos y fragmentos que nos permiten entrever una intensa actividad literaria en la república tardía que se ocupaba de temas teológicos². Esas obras ponen en evidencia un acentuado diálogo entre los temas e imágenes de la retórica y de la filosofía griega clásica y helenística³, y surgen como un elemento importante a considerar en el estudio de la dinámica cultural religiosa romana, constituyendo una forma de conocimiento religioso per se que interactúa con las prácticas y conocimientos del vasto sistema religioso romano y con las corrientes filosóficas del mundo helenístico contemporáneo. En este punto, consideramos fundamentales los estudios de Jörg Rüpke⁴, que proponen un análisis de lo que denomina “racionalización” de la religión romana, definida como un proceso de abstracción de reglas y principios de la práctica, que se vuelve objeto de un discurso especializado, codificado y rigurosamente elaborado, con reglas de argumentación, espacios específicos e instituciones que guían la conducta político-religiosa y las innovaciones de esas prácticas⁵.

Recepción: 01 junio 2018 | Aprobación: 20 junio 2018 | Publicación: 16 noviembre 2018

Cita sugerida: Beltrão, C. (2018). Imágenes de los dioses en Cicerón: límites y contradicciones de la teología epicúrea sobre la imagen divina en *De natura deorum* I. *Auster*, (23), e042. <https://doi.org/10.24215/23468890e042>



Hablamos, pues, de un proceso de construcción y estructuración de los discursos religiosos en un momento de grandes cambios políticos y sociales. En este proceso, la obra de Cicerón es de capital importancia. Actualmente, estamos desarrollando una investigación sobre el lugar y el papel de las imágenes de los dioses, en particular de sus estatuas en el *corpus* ciceroniano⁶, en busca de una comprensión más precisa de la construcción de los discursos teológicos y normativos en la república tardía y, en consecuencia, de la historia religiosa e intelectual romana. El estudio de las imágenes de los dioses examina no sólo las propias imágenes, sino también especialmente las prácticas que justifican su uso, y los discursos y respuestas frente a ellas⁷, en los que se unen datos mentales, ideológicos y culturales, así como operaciones de racionalización en los discursos verbales, literarios, visuales y rituales. Cicerón participó activamente de la creación de un vocabulario latino para la designación de las imágenes religiosas⁸ desplegando una reflexión sobre la relación entre las imágenes divinas y la idea de los dioses que se refiere a la cuestión de la imagen como soporte del conocimiento de lo divino. Nuestra propuesta aquí es analizar, en el libro I de *De natura deorum*, algunos aspectos de la crítica ciceroniana a los límites y contradicciones de la teología antropomórfica epicúrea. Cicerón dirige su crítica especialmente a Epicuro, pidiendo a los epicúreos una definición más rigurosa de la distinción entre la imagen de culto y los *simulacra* / *imagines* epicúreos, directamente emanados de los cuerpos de los dioses, poniendo de manifiesto la insuficiencia del abordaje epicúreo sobre las imágenes divinas para fundamentar la *pietas* romana, al tiempo que delimita un enfoque posible para unir las representaciones tradicionales de los dioses y el conocimiento sobre lo divino, fruto de una elaboración intelectual compleja.

El corpus documental epicúreo es bastante limitado, tanto en relación a las obras de Epicuro como a las de sus discípulos más cercanos⁹. Dicho *corpus* no es explícito en relación a la teología y, especialmente, a la formación de las *imagines* en la mente humana, y la doctrina de Epicuro es reconocidamente oscura para los exégetas modernos¹⁰. De hecho, tenemos acceso a un material literario producido entre los años 70 y 45 en el ámbito romano y, rigurosamente hablando, el material más extenso se reduce a las obras de Cicerón, de Lucrecio y de Filodemo¹¹. El tratado *De natura deorum* de Cicerón es una de las principales fuentes sobre la teología epicúrea, y tiene un interés particular en un momento de grandes debates intelectuales sobre los fundamentos de las instituciones y creencias religiosas romanas, ampliados por las contribuciones de la filosofía helenística¹².

Este *corpus* documental pone de manifiesto que los epicúreos defendían la idea del *deus effigies hominis et imago*¹³, los dioses a imagen y semejanza de los seres humanos, y el personaje de Cota, el pontífice, pide a Velejo, el epicúreo, un desarrollo más articulado de las tesis sobre las imágenes de los dioses, preguntando por la naturaleza de esas representaciones. ¿Serían percibidas? ¿Construidas? Y, si son construidas, ¿cómo?

Antes de detenernos en la crítica de Cicerón a los límites y contradicciones de las tesis epicúreas sobre las imágenes divinas, son importantes algunos datos sobre el estado general de la cuestión de las imágenes de los dioses en el debate tardorrepblicano. Para Varrón, el papel de las imágenes de los dioses en el culto no es esencial, pues el culto puede ser perfectamente realizado sin ellas. Aún así, las imágenes de los dioses han sido documentadas antiguamente, así como los nombres de los dioses, y ambos tienen el valor que la tradición les confiere¹⁴. Desde una perspectiva similar, en el extenso pasaje sobre la procesión de (la estatua de) Magna Mater¹⁵, el epicúreo Lucrecio pregunta por el valor de la estatua y de los rituales, subrayando, en la conclusión del pasaje, que no se deben negar los nombres o las representaciones de la tradición, pero que sí se trata de evitar creencias infundadas¹⁶. Esa preocupación por respetar los cultos y las imágenes tradicionales también está documentada en Filodemo, para quien no solamente es útil participar de los festivales tradicionales, sino también, por medio de ellos, avanzar hacia la comprensión de lo divino¹⁷. Para los epicúreos, la imagen antropomórfica de los dioses es el medio por el cual la naturaleza hizo que los seres humanos conocieran a las divinidades, antes de que hubiesen recibido cualquier enseñanza formal sobre la existencia de los dioses, pero de manera inmediata y evidente. Si esta es la doctrina epicúrea sobre la existencia de los dioses o no, las

dificultades provenientes del *corpus* documental no permiten responderlo, pero esta es, al menos, la fórmula declarada por Veleyo en *De natura deorum*¹⁸:

Sobre su forma (*forma*), al menos, nos da señales la naturaleza, por una parte, y nos instruye la razón por otra. Pues ninguno de nosotros –sea del pueblo que sea – deduce de la naturaleza (*species*) otra apariencia de los dioses que no sea la humana, porque ¿qué otra forma se le aparece a uno jamás, tanto si está despierto, como si está dormido? Pero, a fin de no remitirlo todo a las concepciones más elementales: eso mismo es lo que pone de manifiesto la propia razón.¹⁹

Asoma una dificultad, que será aprovechada por los adversarios de los epicúreos: si la imagen de culto es una de las formas históricas de la representación de lo divino, ¿cómo podría esa imagen manifestar otra cosa más allá de las creencias, conocimientos y convicciones de los propios pueblos que las construyeron? Teniendo en cuenta la historicidad y la variedad de las imágenes divinas en el mundo humano, ¿cómo afirmar que la imagen antropomórfica constituye la forma universal o natural de la divinidad? Esas objeciones se repiten muchas veces en la crítica de Cota²⁰, y remiten a una dificultad epistemológica que puede ser vista en Lucrecio, quien, de hecho, no establece lazos precisos entre, por un lado, las imágenes percibidas en sueños que darían a los seres humanos la noción de los dioses y que están en el origen de los cultos²¹, y, por otro lado, las imágenes que hacen que los seres humanos conozcan a los dioses, fuente y objeto de la “verdadera piedad”²². En Lucrecio y en el discurso de Veleyo, se trata siempre de imágenes. Los primeros seres humanos habrían visto en sueños formas grandes y bellas, a las cuales atribuían poder y eternidad²³. Esas visiones oníricas se confunden con los simulacra, mensajes emanados de los cuerpos de los dioses, que Lucrecio evoca rápidamente en dos pasajes: en el libro 5, los primeros humanos vieron *facies et formae*; en el libro 6, la verdadera piedad consiste en recibir con el corazón sereno los simulacra que “anuncian la forma de los dioses”²⁴. Nótese que Lucrecio no explicita la manera por la cual la creencia en los dioses se desarrolla a partir de las imágenes, lo que contrasta con su elaborada descripción de la adquisición del lenguaje verbal por los seres humanos hasta la creación de las instituciones²⁵.

Esa discrepancia de rigor entre el tratamiento del tema del desarrollo del lenguaje verbal y del tema de las imágenes a las que debe dirigirse la piedad no se limita a Lucrecio. Según Sexto Empírico²⁶, Demócrito explicaba la creencia en los dioses a partir de las imágenes vistas en sueños, a partir de las cuales se podía percibir su carácter benéfico o maléfico. Cicerón atribuye esta doctrina a Demócrito, pero también a Epicuro, según su argumento de que Epicuro no hizo más que copiar equivocadamente a Demócrito²⁷. De hecho, una de las más importantes estrategias ciceronianas de refutación del epicureísmo es confundir las tesis de Demócrito con las de Epicuro, y la importancia de esa confusión radica en una polémica filosófica contemporánea sobre el conocimiento de los dioses: Filodemo asociaba a Demócrito con los sofistas, y refutaba a todos sobre la base del argumento de que la utilidad social contribuye a crear la concepción de los dioses, que es explicada por sus orígenes históricos. Ciertamente, el *corpus* de Filodemo es fragmentario, pero el hecho de que Lucrecio no desarrolle el argumento del origen social de la creencia en los dioses en su breve exposición sobre la verdadera piedad puede darnos una pista para comprender la estrategia de refutación de Cicerón. De hecho, el Veleyo de Cicerón condena la teología de Demócrito como una forma encubierta de ateísmo, inmediatamente después de haber refutado severamente al sofista Protágoras²⁸. Del mismo modo, Cota enumera en una misma secuencia a Protágoras, Pródico, Evehemero y Demócrito²⁹. La estrategia ciceroniana puede resumirse así: si la teología epicúrea es limitada, lo es porque evitó adoptar las tesis sofistas sobre las imágenes divinas, que serían incompatibles con la concepción de la divinidad que defendían. Como demuestra Cicerón, el rechazo epicúreo al argumento histórico de la creencia en los dioses y de la forma de los dioses los aisló de la reflexión filosófica contemporánea. Y Cota argumenta:

Pues bien, considera cómo es cada cosa, porque me parece que os estáis agarrando, como por derecho propio, a un argumento que no es aceptable en modo alguno.

Pero, antes de nada... ¿Acaso ha habido alguien tan ciego como para no ver, al contemplar las cosas, que esa apariencia humana se les asignó a los dioses por una especie de decisión que tomaron los sabios (para que el espíritu de los ignorantes pudiera ser conducido con más facilidad, una vez apartado de su depravada vida, hacia el culto divino), o bien por superstición (para que hubiese representaciones mediante cuya veneración se creyera acceder a los propios dioses)? Por otra parte, han fomentado estas mismas representaciones los poetas, los pintores y los artesanos, porque no resultaba fácil, mediante la imitación de otras formas, reflejar a los dioses cuando éstos se esforzaban en hacer algo. También ha contribuido a ello, muy probablemente, esa creencia en virtud de la cual nada le parece al ser humano más hermoso que el ser humano. ¿Pero es que tú no ves, como científico que eres, cuán lisonjera mediadora y casi proxeneta de sí misma es la naturaleza? ¿Piensas que hay bestia alguna, en tierra o mar, que no se deleite, sobre todo, con una bestia de su propia especie? Si esto no fuese así, ¿por qué no iba a refocilarse el toro al acoplarse con la yegua, o el caballo al hacerlo con la vaca? ¿Acaso consideras tú que un águila, un león o un delfín antepone figura alguna a la suya propia? Por tanto, ¿qué pasaría si la naturaleza se lo hubiera prescrito al ser humano del mismo modo, de manera que pensase que no existe nada más hermoso que él?, ¿sería extraño que fuera ésta la causa por la que consideramos a los dioses similares a los hombres?³⁰

Cuando se considera que las imágenes de los dioses fueron promovidas por sabios, construidas por artistas y tuvieron su fuerza ampliada por poetas, una tesis del sofista Critias retomada por Cicerón, se afirma que la representación antropomórfica de los dioses no es un dato natural, sino que tiene un origen histórico. El fundamento histórico justifica el mantenimiento de esas representaciones, y la historia asume el papel de los mitos fundacionales, justificando el conjunto del *cultus deorum*³¹. Las tesis de Critias, por lo tanto, no constituyen solamente un argumento contra los epicúreos, sino que son asociadas en *De natura deorum* al nombre de Evehemero³², cuya doctrina, diseminada en Roma por la traducción de Enio, se transformó en un fundamento sólido para el abordaje histórico de la religión. En esta doctrina, la validez de las representaciones de los dioses tiene su fundamento en su raíz histórica, en su remota antigüedad. Para Cota es la historia, y no una naturaleza genéricamente dada e inhallable, lo que fundamenta el valor y la verdad de las imágenes de los dioses³³. Para el epicúreo Veleyo, en cambio, el argumento histórico de los sofistas sólo sirve para denunciar la arbitrariedad y la fabricación de supersticiones que oprimen al ser humano. Como argumenta Lucrecio, los adivinos forjaron *somnia* para mantener su poder sobre los seres humanos³⁴.

Se puede observar que, en la descripción de la “invención de los dioses”, se articulan la decisión del sabio y la creación artística, determinadas por las convenciones e ideas reinantes en una sociedad. Teniendo en cuenta estas tres causalidades, Cota amplía la perspectiva: reflexionar sobre la forma de los dioses es considerar históricamente quién la concibió, qué mediaciones artísticas recibió, y en qué medida esas elecciones se adecuan al universo (diríamos “simbólico”) de la sociedad. Por un lado, es evidente que el origen convencional, y no natural, de las representaciones de los dioses no perjudica su validez. Cicerón se aproxima fuertemente a Varrón: es necesario comenzar por el *pictor*, es decir, por el humano, y no por la *tabula*, o sea, las imágenes instituidas³⁵. Por otro lado, si se quisiese identificar lo que la historia fijó en las mentes humanas, se constata que las imágenes de los dioses son determinadas por la concepción que se tenga de su función. Es, por lo tanto, la práctica religiosa la que fija los rasgos y las características de las divinidades:

(...) Y bien, por tanto, ¿estimas que Apis, aquel buey sagrado de los egipcios, les parece a ellos un dios, o no? Tanto, por Hércules, como a ti aquella Sópita vuestra, a la que tú nunca ves -ni siquiera en sueños- salvo con su piel de cabra, su lanza, su escudito y sus botitas encorvadas. Mas no es así la Juno de Argos, ni la de Roma, de modo que la apariencia de Juno es una para los de Argos y otra para los de Lanuvio. Y, desde luego, una es para nosotros la apariencia de Júpiter Capitolino y otra para los africanos la de Júpiter Hamón.

Por tanto, ¿no es reprobable que un científico, esto es, un observador y ojeador de la naturaleza, recabe el testimonio de la verdad de unos espíritus que se encuentran imbuidos de tradición? Porque, de ese modo, será lícito decir que Júpiter siempre lleva barba, que Apolo está siempre imberbe, que son garzos los ojos de Minerva y cerúleos los de Neptuno. Celebramos, además, que esté en Atenas el Vulcano que hizo Alcámenes, en el que, pese a estar de pie y hallarse vestido, aparece sutilmente una cojera nada desagradable; tendremos, por tanto, un dios cojo, ya que eso es lo que tenemos entendido acerca de Vulcano. Venga, ¿accedemos también a que los dioses reciban esos apelativos con que los nombramos?³⁶

La representación de la función de la divinidad, aquello que se aprende sobre ella y que es indispensable para su reconocimiento, constituye, entonces, el criterio de verdad de las representaciones, y no la belleza, sujeta a infinitas variaciones y modos según los diferentes pueblos:

(...) Cuando yo estaba en Atenas, apenas podía encontrarse alguno que otro, entre montones de efebos (veo por qué te sonríes, pero, sin embargo, así es la cosa). Y eso que, a nosotros, que nos deleitamos con los jovencitos tras el precedente de los filósofos antiguos, hasta los defectos nos resultan a menudo gratos. A Alceo 'un lunar en la articulación de un muchacho le deleita'; mas un lunar es una mancha del cuerpo; a él, sin embargo, le parecía esto un lucero. Quinto Cátulo, padre de ese colega amigo nuestro, se encaprichó de tu paisano Roscio, a quien incluso dedica aquello de

*En pie saludaba, en ese instante, a la Aurora que surgía,
cuando, de pronto, surge por la izquierda Roscio.
Séame lícito decirlo, celestes, con vuestro permiso:
un mortal me pareció más hermoso que un dios.*

Era para él más hermoso que un dios, pero tenía los ojos bien tuertos, como hoy... ¿Qué importa, si es eso, precisamente, lo que a él le parecía salado y gracioso? Vuelvo con los dioses. ¿Consideramos, acaso, que ellos no son tan estrabones, pero sí algo bizcos?, ¿que pueden tener un lunar?, ¿que son chatos, de orejas lacias, de frente ancha, cabezones...? ¿O es que todo lo que se da en nosotros se encuentra corregido en ellos? Concédenseos esto... ¿Acaso es también una sola faz la de todos ellos? Pues, si hay más de una, por necesidad será una faz más hermosa que otra; por tanto, algún dios habrá que no sea sumamente hermoso... Si una sola faz es la de todos, por necesidad ha de florecer la Academia en el cielo, porque, si no hay diferencia alguna entre un dios y otro, no puede existir entre ellos ni conocimiento alguno, ni capacidad para discernir.³⁷

Se puede pensar que los epicúreos no podrían responder a la exigencia de Cota precisamente porque sus dioses no tenían ningún papel que desempeñar en el mundo y gozaban eternamente del placer de la *ataraxia*. Sin embargo, ¿sería posible concluir que los epicúreos no tenían nada que decir a los romanos sobre la cuestión (histórica) de la representación de los dioses? En otras palabras, ¿sería necesario negar la pertinencia de la teología epicúrea de las imágenes para los romanos? Es lo que Cicerón parece demostrar con su refutación. La teología epicúrea concebía una forma humana desprovista de toda actividad, sin ofrecer nada, según Cota, excepto formas diáfanas, indiferenciadas e inactivas. Pero si los dioses epicúreos no tienen características que permitan responder a criterios culturales e históricos de la representación de lo divino, ¿qué decir de la teoría epicúrea de las imágenes divinas en la mente humana?

La cuestión del lugar y del papel de las imágenes como soporte del proceso de intelección, una de las cuestiones fundamentales sobre la relación entre las imágenes y el pensamiento humano, surge con claridad en el libro I de *De natura deorum*. Un pasaje es significativo aquí, cuando Velejo diserta sobre la visión mental de la divinidad, por la cual el ser humano conoce la forma divina:

Pues, dado que parece lógico que la naturaleza más preeminente -ya por su apacibilidad, ya por su carácter imperecedero- sea también la más hermosa, ¿qué distribución de miembros, qué conformación de rasgos, qué figura, qué apariencia puede resultar más hermosa que la humana? Vosotros al menos, Lucilio (pues mi querido Cota tan pronto dice una cosa como otra), cuando queréis reflejar la maestría constructora propia de la divinidad, soléis describir cuán apropiado resulta todo -tanto por su utilidad, como por su belleza- en la figura humana. Pero, si la figura humana es superior, en cuanto a su forma, a la de todos los seres dotados de espíritu, y si la divinidad, por su parte, es un ser dotado de espíritu, ésta ha de tener, ciertamente, la figura que resulta más hermosa de todas. Y, ya que se afirma que los dioses son sumamente apacibles, pero que, por otra parte, no puede haber nadie apacible sin virtud, ni la virtud puede afincarse sin la razón, ni la razón puede albergarse en parte alguna que no sea la figura humana, ha de reconocerse que los dioses son de apariencia humana. Y, sin embargo, esta apariencia no es la de un cuerpo, sino la de 'una especie de cuerpo', ni tiene sangre, sino 'una especie de sangre' (...) ³⁸

El vocabulario ciceroniano usado en la exposición del epicúreo Velejo sobre la forma de los dioses radica en el plano de la representación (*species deorum, liniamenta atque formas, figura, facies* etc.), evocando la materialidad de la imagen. Cicerón usa términos que refieren directamente a la producción artística de un modo que no se percibe, por ejemplo, en Lucrecio ³⁹. Y Cota refuta:

Veo lo que estás defendiendo: la existencia de una apariencia divina en la que no hay condensación o solidez alguna, ni relieve, ni silueta, una apariencia que es pura, ligera y diáfana. Diremos, por tanto, lo mismo que respecto a la Venus de Cos: aquel cuerpo no es sino similar a un cuerpo, y aquel rubor difuso y teñido de blancura no es sangre, sino algo similar a la sangre; del mismo modo, en la divinidad epicúrea no hay materia, sino similitud con las cosas materiales. Supón que he llegado a convencerme de lo que ni siquiera puede entenderse; enséñame los rasgos y la forma que tienen esos dioses en sombra. No faltan, a propósito de este tema, abundantes razones mediante las que pretendéis enseñar que la forma de los dioses es la humana. En primer lugar, porque así es como se ha conformado y preconcebido en nuestra mente, de manera que al ser humano, cuando reflexiona acerca de la divinidad, se le ocurre una forma humana; segundo, ya que, como la naturaleza divina supera a todos los seres, también deberá tener la forma más hermosa, y no hay forma alguna más hermosa que la humana; aducís como tercera razón el hecho de que en ninguna otra figura puede hallar alojamiento la mente.⁴⁰

Cota le pide: “enséñame los rasgos y la forma que tienen esos dioses en sombra”, lo que le permite articular la cuestión conceptual de las imágenes en la mente y en el pensamiento, como la describe el canon epicúreo de los *eidola*⁴¹. Es así que Cota reclama que se aclare la oscuridad del *quasi*:

Hace lo mismo respecto a la naturaleza de los dioses: intentando rehuir la posibilidad de que se agrupen aquellos cuerpos indivisibles de los que se componen -para que no se desprenda de ahí que tales cuerpos también pueden disiparse y desaparecer - dice que el cuerpo de los dioses no más que a nadie. Afirma que oyó en Samos a un tal Pánfilo, es sino 'una especie de cuerpo', y que su sangre no es sino 'una especie de sangre'. Parece sorprendente que no se ría un arúspice al ver a otro arúspice, pero ¿es más sorprendente esta circunstancia que el hecho de que podáis contener la risa entre vosotros? 'No es un cuerpo, sino una especie de cuerpo': entendería lo que significa si se tratara de la representación de una figura en cera o en arcilla; en un dios no puedo entender qué es 'una especie de cuerpo' o 'una especie de sangre'. Ni siquiera tú puedes entenderlo, Veleyo, pero no quieres reconocerlo.⁴²

Los sentidos y el proceso mental del conocimiento de los dioses se articulan, y en la refutación ciceroniana de la teología epicúrea se desprende un conocimiento del flujo incesante de imágenes semejantes de un modo que recuerda a Aristóteles:

La facultad intelectual entiende, por tanto, las formas en las imágenes. Y así como en las sensaciones le aparece delimitado lo que ha de ser perseguido o evitado, también se pone en movimiento cuando, al margen de la sensación, se vuelve a las imágenes: por ejemplo, cuando uno percibe que la antorcha es fuego y, viendo que se mueve, reconoce por medio del sentido común que se trata de un enemigo. Otras veces calcula y delibera comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma. Y cuando declara que allí está lo placentero o lo doloroso, al punto lo busca o huye de ello: siempre es así tratándose de la acción. En cuanto a lo verdadero y lo falso que nada tienen que ver con la acción, pertenecen al mismo género que lo bueno y lo malo; difieren, sin embargo, en que aquéllos lo son absolutamente y éstos por relación a alguien.⁴³

Más que simplemente refutar *in toto* la teología epicúrea sobre las imágenes de los dioses, es posible pensar que Cicerón estuviese presentando un desafío sutil a los epicúreos. Cicerón demanda una profundización de la reflexión sobre el modo por el cual las figuras (materiales e históricas) de los dioses y las imágenes divinas en la mente interactúan en el pensamiento, poniendo de manifiesto que el conocimiento de lo divino pasa por las mediaciones artísticas y culturales que prevalecen en la religión romana: la representación de las divinidades. Solamente así la teología epicúrea podría fundamentar la *pietas* romana.

NOTAS

- 1 Whitehouse, H. y McCauley, R. N. (ed.), *Mind and Religion. Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, Walnut Creek, Altamira Press, 2005; Whitehouse, H. y Martin, L. H. (ed.), *Theorizing Religions Past. Archaeology, History, and Cognition*, Walnut Creek, Altamira Press, 2004. Un buen ejemplo es la importancia de los textos sacerdotales romanos, que mantenían el registro de las fórmulas correctas de las plegarias y procedimientos rituales, cf. Beltrão, C., “Religião, escrita e sistematização: em torno dos *Annales maximi*”, *Tempo* 19.35, 2013.
- 2 Cf. Rawson, E., *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, London, Duckworth, 1985, esp. 289-312.
- 3 Moatti (Moatti, C., *A raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, París, Éd. du Seuil, 1997) y Feeney (Feeney, D., *Literature and Religion in Rome. Cultures, Contexts and Beliefs*, Cambridge University Press, 1999),

- superando los prejuicios helenocéntricos de la mayor parte de los clasicistas, demostraron cómo, a partir del siglo II a. C., la religión y la literatura romanas se definieron mutuamente *dialogando* con temas y formas helenísticas. Cf. también Farrell, J., “Lucretian architecture: the structure and argument of the *De rerum natura*”, en Gillespie, S.; Hardie, Ph. (ed.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 76-91.
- 4 Esp. Rüpke, J., *Religion in Republican Rome. Rationalization and Ritual Change*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012.
 - 5 En una relectura del concepto weberiano de racionalización, que realiza con visible cautela, Rüpke vuelve útil su modelo interpretativo para el análisis que realiza, a partir de dos movimientos: el análisis de lo que llama “racionalización instrumental”, y la “racionalización teórica” de la religión romana. Tomando los discursos textuales que explícitamente tematizan la religión, como Enio, Cicerón y Varrón, Rüpke postula que la apropiación de la filosofía helenística permitió a estos autores definir, codificar y transmitir la tradición religiosa romana, al mismo tiempo que actuaba sobre ella y la modificaba (Rüpke, *Religion in Republican Rome*, 2012).
 - 6 Proyecto de Investigación AF60128: *Images of the Gods: Cicero’s discourse on cult statues and Late Republican debates on Roman Religion* (Newton Advanced Fellowship/British Academy). Este proyecto se desarrolla en el marco de un convenio entre la UNIRIO y la Newcastle University, y cuento con la inestimable colaboración del Dr. Federico Santangelo.
 - 7 Ver, e.g.: Carey, J.W., *Communication as Culture: Essays on Media and Society*, Boston, Unwin Hyman, 1989; Freedberg, D., *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, Chicago, University of Chicago Press, 1989; Belting, H., *Likeness and Presence: A History of the Image Before the Era of Art*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Cormack, R., *Painting the Soul: Icons, Death Masks and Shrouds*, London, Reaktion, 1997; Mitchell, W. J. T., “Showing/Seeing: A Critique of Visual Culture”, en Mirzoeff, N. (ed.) *The Visual Culture Reader*, London, Routledge, 2002; Rogoff, I., “Studying Visual Culture”, en Mirzoeff, N. (ed.), *op. cit.*; Ginzburg, C., *Wooden Eyes. Nine Reflections on Distance*, London, Verso, 2002. Son referencias importantes para la delimitación de un campo denominado *Visual Cultures*, que contribuye a la comprensión del uso y de la percepción de las imágenes y de su *background* intelectual y emocional en la construcción, mantenimiento o transformación de la realidad humana, configurando agentes, prácticas, concepciones e instituciones en las que las imágenes “actúan”. Sobre cuestiones de la visualidad romana: Elsner, J., *Roman Eyes. Visuality and Subjectivity in Art and Text*, Princeton University Press, 2007. Sobre la cultura visual y la religión romana: Pollini, J. *From Republic to Empire. Rhetoric, Religion and Power in the Visual Culture of Ancient Rome*, University of Oklahoma Press, 2012.
 - 8 Por ejemplo, el término *simulacrum* se encuentra documentado por primera vez en una carta de Cicerón a Ático (*Att.* 13.28.2). Cf. Stewart, P., *Statues in Roman Society. Representation and Response*, Oxford, 2004, 24-5.
 - 9 Sobre la totalidad del corpus epicúreo ver Long, A. A. y Sedley, D., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, 1987 y Sedley, D., *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, 1998.
 - 10 Schiesaro, A., *Simulacrum et imago. Gli argomenti nel De rerum natura*, Pisa, Giardina, 1990.
 - 11 De la teología del propio Epicuro queda solamente un párrafo en la *Carta a Meneceu*, Diog. L. 10.123, y la primera de las *Máximas Capitales*. De Filodemo, me remito a los extractos de *De pietate* (cf. Obbrink, D. *Philodemus On Piety, I. A Critical Text with Commentary*, Oxford University Press, 1996), y a *De rerum natura* de Lucrecio. Cicerón, de hecho, es una de las principales fuentes de conocimiento sobre la teología epicúrea.
 - 12 Cf. Cancik, H. y Cancik-Lindemaier, H., “The Truth of Images: Cicero and Varro on Image Worship”, en Assmann, J.; Baumgarten, A.I. (ed.), *Representation in Religion. Studies in Honor of Moshe Barash*, Leiden, Brill, 2001, 43-61 y Van Nuffelen, P., *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge University Press, 2011.
 - 13 *Nat. D.* 1.103.
 - 14 Cf. esp. Cancik y Cancik-Lindemaier, “The Truth of Images”, 2001, Van Nuffelen, *Rethinking the Gods*, 2011, Ando, C., “*Praesentia numinis*. Part 1: The Visibility of Roman Gods”, *Asdiwal* 5, 2010, 45-73, y Ando, C., “*Praesentia numinis*. Part 3: Idols in Context (of Use)”, *Asdiwal* 10, 2015, 61-76. Ver la referencia a Varrón en Agustín CD 4.31.
 - 15 *Lucr.* 2.600ss.
 - 16 *Lucr.* 2.655-80: ... *hic si quis mare Neptunum Cereremque vocare/ constituet fruges et Bacchi nomine abuti/ mavolt quam laticis proprium proferre vocamen, concedamus ut hic terrarum dictitet orbem/ esse deum matrem, dum vera re tamen ipse/ religione animum turpi contingere parcat.*
 - 17 *Fil. De pietate* 26-36.
 - 18 Las traducciones al español de las citas de Cicerón están tomadas de Escobar, A., *Cicerón. Sobre la naturaliza de los dioses*, Madrid, Gredos, 1999 (N. de la T.).
 - 19 *Nat. D.* I.46: *Ac de forma quidem partim natura nos admonet, partim ratio docet. Nam a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam nisi humanam deorum; quae enim forma alia occurrit umquam aut vigilanti cuiquam aut dormienti? Sed ne omnia revocentur ad primas notiones, ratio hoc idem ipsa declarat.*
 - 20 Esp. en I.78, 81-84, 101.

- 21 Lucr. III.1161ss.
 22 Lucr. VI.68-78.
 23 Lucr. V.1169-1178.
 24 *Simulacra divinae formae nuntia*, cf. Schiesaro, *Simulacrum et imago*, 1990.
 25 Sobre el origen del lenguaje, Lucr. 5.1028-1090. Sobre, e.g., el origen de la justicia, Lucr. V.1136-1150.
 26 *Adv. Math.* IX.19; cf. también Epicuro, *Carta a Heródoto*, 37-38, Diog. Laert. X.33.
 27 *Nat. D.* I.108, 120. Ver también *Fin.* I.21.
 28 *Nat. D.* I.29.
 29 *Nat. D.* I.118-120.
 30 *Nat. D.* I.77: *Primum igitur quidque considera, quale sit; arripere enim mihi videmini quasi vestro iure rem nullo modo probabilem. [Primum] omnium quis tam caecus in contemplandis rebus umquam fuit, ut non videret species istas hominum conlatas in deos aut consilio quodam sapientium, quo facilius animos imperitorum ad deorum cultum a vitae pravitate converterent aut superstitione, ut essent simulacra, quae venerantes deos ipsos se adire crederent. Auxerunt autem haec eadem poetae, pictores, opifices; erat enim non facile agentis aliquid et molientes deos in aliarum formarum imitatione servare. Accessit etiam ista opinio fortasse, quod homini homine pulchrius nihil videatur. Sed tu hoc, physice, non vides, quam blanda conciliatrix et quasi sui sit lena natura? An putas ullam esse terra marique beluam, quae non sui generis belua maxime delectetur? Quod ni ita esset, cur non gestiret taurus equae contrectatione, equus vaccae? An tu aquilam aut leonem aut delphinum ullam anteferre censes figuram suae? Quid igitur mirum, si hoc eodem modo homini natura praescrisit, ut nihil pulchrius quam hominem putaret? * * * eam esse causam, cur deos hominum similis putaremus.*
 31 En cierto modo, la religión pública romana era exegética; era definida y explicada por narrativas que permitían diversas posibilidades cognitivas e, inclusive, un alto grado de abstracción. Rüpke 2013, 35-51, e.g., habla de “historización” al referirse a esta característica de la religión romana en la república tardía.
 32 *Nat. D.* I.118-19.
 33 Cancik y Cancik-Lindemaier, “The Truth of Images”, 2001.
 34 Lucr. I.102-106.
 35 Cf. Varr = Agost. CD VI.4.
 36 *Nat. D.* I.82-83: *Etenim fana multa spoliata et simulacra deorum de locis sanctissimis ablata videmus a nostris, at vero ne fando quidem auditumst crocodilum aut ibin aut faelem violatum ab Aegyptio. Quid igitur censes Apim illum sanctum Aegyptiorum bovem nonne deum videri Aegyptiis? Tam, hercle, quam tibi illam vestram Sospitam. Quam tu numquam ne in somnis quidem vides nisi cum pelle caprina, cum hasta, cum scutulo, cum calceolis repandis. At non est talis Argia nec Romana Iuno. Ergo alia species Iunonis Argivis, alia Lanuinis. Et quidem alia nobis Capitolini, alia Afris Hammonis Iovis. Non pudet igitur physicum, id est speculatorem venatoremque naturae, ab animis consuetudine inbutis petere testimonium veritatis? Isto enim modo dicere licebit Iovem semper barbatus, Apollinem semper inberbem, caesios oculos Minervae, caeruleos esse Neptuni. Et quidem laudamus esse Athenis Vulcanum eum, quem fecit Alcamenes, in quo stante atque vestito leviter apparet claudicatio non deformis: Claudum igitur habebimus deum, quoniam de Volcano sic accepimus. Age et his vocabulis esse deos facimus, quibus a nobis nominantur?*
 37 *Nat. D.* I.79-80: *Quotus enim quisque formosus est, Athenis cum essem, e gregibus ephoborum vix singuli reperiebantur — video, quid adriseris, sed ita tamen se res habet. Deinde nobis, qui concedentibus philosophis antiquis adulescentulis delectamur, etiam vitia saepe iucunda sunt. Naevos in articulo pueri delectat Alcaeum; at est corporis macula naevos; illi tamen hoc lumen videbatur. Q. Catulus, huius collegae et familiaris nostri pater, dilexit municipem tuum Roscium, in quem etiam illud est eius: “constiteram exorientem Auroram forte salutans/ cum subito a laeva Roscius exoritur./ pace mihi liceat caelestes dicere vestra:/ mortalis visus pulchrior esse deo.” Huic deo pulchrior; at erat, sicuti hodie est, perversissimis oculis: Quid refert, si hoc ipsum salsum illi et venustum videbatur? Redeo ad deos. Ecquos si non tam strabones at paetulos esse arbitramur, ecquos naevum habere, ecquos silos, flaccos, frontones, capiones, quae sunt in nobis, an omnia emendata in illis? Detur id vobis; num etiam una est omnium facies? Nam si plures, aliam esse alia pulchriorem necesse est, igitur aliquis non pulcherrimus deus; si una omnium facies est, florere in caelo Academiam necesse est: si enim nihil inter deum et deum differt, nulla est apud deos cognitio, nulla perceptio.*
 38 *Nat. D.* I.47-49: *Nam cum praestantissimam naturam, vel quia beata est vel quia sempiterna, convenire videatur eandem esse pulcherrimam, quae compositio membrorum, quae conformatio liniamentorum, quae figura, quae species humana potest esse pulchrior? Vos quidem, Lucili, soletis (nam Cotta meus modo hoc, modo illud), cum artificium effingitis fabricamque divinam, quam sint omnia in hominis figura non modo ad usum, verum etiam ad venustatem apta, describere; quod si omnium animantium formam vincit hominis figura, deus autem animans est, ea figura profecto est, quae pulcherrimast omnium. Quoniamque deos beatissimos esse constat, beatus autem esse sine virtute nemo potest nec virtus sine ratione constare nec ratio usquam inesse nisi in hominis figura, hominis esse specie deos confitendum est. Nec tamen ea species corpus est, sed quasi corpus, nec habet sanguinem, sed quasi sanguinem.*
 39 Cf. Schiesaro, *Simulacrum et imago*, 1990.

- 40 *Nat. D. I.75-76: Illud video pugnare te, species ut quaedam sit deorum, quae nihil concreti habeat, nihil solidi, nihil expressi, nihil eminentis, sitque pura, levis, perlucida. Dicemus igitur idem quod in Venere Coa: corpus illud non est, sed simile corporis, nec ille fusus et candore mixtus rubor sanguis est, sed quaedam sanguinis similitudo; sic in Epicureo deo non rem, sed similitudines esse rerum. Fac id, quod ne intellegi quidem potest, mihi esse persuasum; cedo mihi istorum adumbratorum deorum liniamenta atque formas. Non deest hoc loco copia rationum, quibus docere velitis humanas esse formas deorum; primum quod ita sit informatum anticipatum[que] mentibus nostris, ut homini, cum de deo cogitet, forma occurrat humana; deinde cum, quoniam rebus omnibus excellat natura divina, forma quoque esse pulcherrima debeat, nec esse humana ullam pulchriorem; tertiam rationem adfertis, quod nulla in alia figura domicilium mentis esse possit.*
- 41 Cf. Diog. Laert. X.33 sobre la noción universal anticipada (o concepto previo) que nos hace ver los *typos* de hombre cuando pronunciamos la palabra “hombre”. Ver también Schiesaro, *Simulacrum et imago*, 1990.
- 42 *Nat. D. I.71: Idem facit in natura deorum: dum individuorum corporum concretionem fugit, ne interitus et dissipatio consequatur, negat esse corpus deorum, sed tamquam corpus, nec sanguinem, sed tamquam sanguinem. Mirabile videtur quod non rideat haruspex, cum haruspicem viderit; hoc mirabilius, quam vos inter vos risum tenere possitis? "Non est corpus, sed quasi corpus": hoc intellegerem, quale esset, si in cereis fingeretur aut fictilibus figuris; in deo quid sit quasi corpus aut quid sit quasi sanguis, intellegere non possum. Ne tu quidem Vellei, sed non vis fateri.*
- 43 Arist. *De anima*, III.7.431b2. La traducción al español está tomada de Calvo Martínez, T., *Aristóteles. Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978. (N. de la T.)
- 44 Profesora Asociada de Historia Antigua de la Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro – UNIRIO, Brasil. Advanced Fellow de la School of History, Classics and Archaeology, Newcastle University, Gran Bretaña. Miembro Asociado a la UMR 8210 ANHIMA – Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques, Paris, Francia.