

Religio e identidad romana en *De legibus* 2.19-22^{* **}

1. Introducción

La bibliografía crítica sobre la legislación propuesta en *De legibus* de Cicerón – i.e., las leyes relativas a la religión en el libro II, las leyes sobre las magistraturas en el libro III – en general ha tomado como ejes principales de estudio las siguientes cuestiones: a) las relaciones de intertextualidad con las *Leyes* de Platón, b) la vinculación entre las normas concretas de los libros II y III y el concepto filosófico de ley natural expresado en el libro I, c) el grado de novedad del planteamiento de Marco en comparación con las leyes vigentes en Roma en tiempos de Cicerón y d) la relación entre las normas enunciadas en esta obra y la organización política planteada en *De re publica*, tratado publicado poco antes.

En este trabajo proponemos una lectura de las leyes sobre religión enunciadas en *Leg.* 2.19-22 que las considera una respuesta de Cicerón a distintos aspectos de la larga controversia que mantuvo con Publio Clodio *Pulcher* en la década previa, desde el juicio *de incesto* en el que Cicerón declaró contra el tribuno por su irrupción en los rituales femeninos de la *Bona Dea* del año 62 a.C., hasta la muerte de Clodio, en enero del 52 a.C. A lo largo de dicha polémica, según observamos en los discursos *post reditum*, Cicerón ha planteado una serie de consideraciones sobre temas y conceptos de religión que ha vinculado directamente con la configuración de una identidad romana específica. Entendemos que esta propuesta¹ de normas religiosas, tal como aparece en el libro II de *De legibus*, puede interpretarse como el modo en que Cicerón clausura la polémica con su histórico rival: estas leyes se ajustan a su ideal de romano

* Recibido em 08-09-2021; aceite para publicação em 21-03-2022.

** Una primera versión de este trabajo, más breve y acotada, fue presentada en septiembre de 2021 en el XXVI Simposio Nacional de Estudios Clásicos organizado por la Universidad Nacional del Nordeste, Argentina. Deseo expresar mi agradecimiento a los evaluadores anónimos de la revista *Euphrosyne* por sus comentarios acerca de este trabajo.

¹ Sobre la consideración de las normas de *De legibus* como propuesta novedosa de Cicerón (i.e., no como descripción de las normas reales y concretas vigentes en Roma), cf. los siguientes estudios: A. KASTELY, "Cicero's *De Legibus*: Law and Talking Justly Toward a Just Community", *Yale Journal of*

y buscan evitar que los ciudadanos cometan desbordes y excesos como los que ha adjudicado a Clodio una y otra vez a lo largo de sus obras. Las normas se plantean, en términos de J. Atkins², como reflejos de la mente del dios que funcionan como guías para la acción.

2. La polémica con Clodio

Comenzaremos recordando muy brevemente algunas fechas y sucesos centrales en el extenso conflicto entre Cicerón y Clodio³. Durante su consulado, en el año 63 a.C., Cicerón descubre la conjuración de Catilina, episodio que culmina con la ejecución de los conjurados mediante recurso del *senatus consultum ultimum*. Si bien, por un lado, esta actuación le hace ganar de parte del senado el título de *pater patriae*, por otro lado, le granjea la oposición de aquellos que lo acusan de haber procedido fuera de la ley, por haber ordenado la pena de muerte a ciudadanos romanos sin juicio previo. Esta postura, fundamentada en la *lex de capite civis Romani*, es la que asumirá Clodio en el 58 a.C. para solicitar que se decrete la interdicción de agua y fuego contra Cicerón, que derivará en su exilio.

A fines del año 62, tiene lugar el famoso escándalo en el marco de los rituales de la *Bona Dea*: Clodio es sorprendido escapando de la casa de César – donde se realizaba dicha celebración – vestido de mujer, y se rumorea que ha usado esos ropajes para ingresar en la ceremonia femenina a fin de visitar a su amante Pompeya, la esposa de César⁴. Por este motivo es juzgado *de incesto* al año siguiente, proceso judicial en el que Cicerón testifica en su contra; no obstante, Clodio resulta absuelto. El ascenso de César relega a Cicerón a un lugar más marginal de la vida política, debilidad que es aprovechada por Clodio. En el 59, en virtud de la adopción por parte del plebeyo P. Fonteyo, logra ser electo tribuno de la plebe: Clodio cuenta con el apoyo de los cónsules A. Gabinio y L. Calpurnio Pisón y goza de una gran popularidad. En este

Law and the Humanities, 3, 1991, 6; T. CASPAR, *Recovering the Ancient View of Founding. A Commentary on Cicero's De Legibus*, Lanham, 2011, p. 122; L. PAULSON, "A Painted Republic: the Constitutional Innovations of Cicero's *De legibus*", *Etica&Politica*, 16, 2014, 307-340.

- 2 J. ATKINS, "Natural Law and Civil Religion: *De legibus* Book II", in O. Höffe (ed.), *Cicero's Staatsphilosophie. Ein kooperativer Kommentar zu De re publica und De legibus*, Berlín, 2017, p. 170: "law is action-guiding and enjoins the exercise of the virtues". Sobre la noción de ley natural en *De legibus*, es fundamental el estudio introductorio de L. CORSO DE ESTRADA, *Cicerón. Sobre las Leyes*, Buenos Aires, Colihue, 2019.
- 3 Es amplísima la bibliografía que resume la historia de la enemistad entre Cicerón y Clodio. Sólo a modo de ejemplo, mencionamos: E. GRUEN, "P. Clodius: Instrument or Independent Agent?", *Phoenix*, 20:2, 1966, 120-130; W. RUNDELL, "Cicero and Clodius: the Question of Credibility", *Historia*, 28:3, 1979, 301-328; F. PINA POLO, "Cicerón contra Clodio. El lenguaje de la invectiva", *Gerión*, 9, 1991, 131-150; W. J. TATUM, *The Patrician Tribune: Publius Clodius Pulcher*, Chapel Hill, 1999; y E. LEACH, "Gendering Clodius", *CW*, 94:4, 2001, 335-359.
- 4 La mención del episodio de la *Bona Dea* es recurrente para referirse a Clodio como impuro y lujurioso y para presentarlo como transgresor de los rituales romanos tradicionales. Cf. por ejemplo *Dom. 92, Har. Resp. 3-4, 8-9 y Prov. Cons. 24*.

contexto es que propone, a principios del año 58, un proyecto de proscripción a quien hubiera dado muerte a ciudadanos romanos sin juicio previo: si bien no es acusado explícitamente, Cicerón decide retirarse de Roma. Poco más tarde, a través de la ley *de exsilio Ciceronis*, es decir, con una acusación nominal, Clodio logra hacerse de la casa de Cicerón en el Palatino y prohíbe toda propuesta de hacerlo regresar. Se debe esperar a septiembre del año 57 para que el retorno de Cicerón se concrete, una vez que Clodio ha perdido popularidad en un contexto de inestabilidad política y de violencia social. Al llegar, Cicerón pronuncia sus discursos en agradecimiento al senado y al pueblo; poco después, a través de *De domo sua* y *De haruspicum responso*, asistimos al proceso de recuperación de su casa y de sus bienes, que logra restituir de manos de Clodio. Durante el 56, asimismo, defiende a su amigo Sestio de la acusación *de vi* presentada por Clodio, electo edil en ese año. La acentuada crisis política y la intensidad de los disturbios y de las agresiones entre los distintos bandos políticos es el contexto en el que se produce la muerte de Clodio a comienzos del año 52, a manos de unos hombres de Milón, amigo de Cicerón.

Esta apretada síntesis da cuenta de cuán intensa fue la hostilidad entre Cicerón y Clodio, tanto en el plano político como en el personal, en la década previa a la composición de *De legibus*. Si bien la fecha de redacción de esta obra sigue siendo materia de discusión, parece bastante claro que coincidió con o fue inmediatamente posterior a la escritura de *De re publica*, entre los años 54 y 51 a.C.⁵; es decir, existen evidencias de que al momento de la muerte de Clodio – comienzos del 52 –, el proceso de escritura de la obra ya estaba en marcha⁶. Por este motivo es que consideramos válido y oportuno inscribir las consideraciones sobre las normas religiosas planteadas en este diálogo en el marco del debate con Clodio, como un eslabón más en esta cadena de intervenciones.

En un trabajo reciente, Valentina Arena ha demostrado con claridad que las normas relativas a los augures enunciadas en *De legibus* constituyen la respuesta de Cicerón a la *lex Clodia de obnuntiatione*, sancionada en el 58, que modificaba los alcances de las *leges Aelia et Fufia* sobre la toma de auspicios y el recurso al procedimiento de *obnuntiatio*⁷.

5 Acerca de la fecha de composición de *De legibus*, cf. C. KEYES, *Cicero. De Re Publica. De legibus*, Londres / Cambridge (Mass.), 1959, p. 289; J. ZETZEL, *Cicero. On the Commonwealth and On the Laws*, Cambridge, 1999, p. xxvii; A. R. DYCK, *A Commentary on Cicero's De Legibus*, Ann Arbor, 2004, pp. 5-7.

6 Como apuntan C. KEYES (op. cit., p. 289, n. 2) y A. R. DYCK (op. cit., p. 22), en *Leg.* 2.42 hay una referencia inequívoca a la muerte de Clodio: *qui vero ex eis et horum scelerum principes fuerant et praeter ceteros in omni religione impii, non solum <nullo in> vita cruciatu atque dedecore, verum etiam sepultura et iustis exsequiarum caruerunt* (los que entre ellos verdaderamente habían sido los príncipes de estos crímenes y los impíos en todo tipo de práctica religiosa más que los demás, carecieron no sólo de ningún sufrimiento y deshonor en vida, sino también de sepultura y de justas exequias). El texto de *Leg.* se cita siguiendo la edición: G. DE PLINVAL, *Cicéron. Traité des lois*, París, 1959. Las traducciones latín-español son propias.

7 Véase V. ARENA, "Cicero, the Augures, and the Commonwealth in *De legibus*", in C. Beltrão da Rosa, F. Santangelo (edd.), *Cicero and Roman Religion. Eight Studies*, Stuttgart, 2020, pp. 23-44. Sobre el contenido de la ley de Clodio y las leyes *Aelia* y *Fufia*, véanse especialmente los siguientes trabajos: A. H. GREENIDGE, "The Repeal of the *Lex Aelia Fufia*", *CR*, 7:4, 1893, 158-161; W. McDONALD,

En *Leg.* 2.31 se destaca la preeminencia de los augures por sobre otros sacerdotes⁸ y se propone que controlen las asambleas populares⁹; en 2.21 se establece la pena capital para quien no respete sus decretos¹⁰. Arena señala que estas dos últimas normas no responden a la legislación de la época, sino que constituyen verdaderas innovaciones propuestas por Cicerón, con el fin de reestablecer la primacía del *ius obnuntiandi* de los augures por sobre el de los magistrados¹¹. La legislación de Clodio había querido limitar el recurso a la *obnuntiatio*, luego de una serie de episodios de uso y abuso de esta práctica por parte de Bíbulo en el año 59¹²; a lo largo de sus discursos *post reditum*, Cicerón acusa una y otra vez¹³ a Clodio de haber derogado las *leges Aelia et Fufia* que regulaban dicha práctica, cuando en realidad su legislación buscaba evitar los excesos por parte de los magistrados para evitar el tratamiento de algunos proyectos de ley. En *De legibus*, pues, Cicerón propone un conjunto de reglas referidas a los augures que, según la lectura de Arena, son una contestación directa a la labor legislativa de Clodio, una respuesta que revela las diferentes concepciones de ambos sobre la función de los augures en particular y sobre la organización de la *res publica* en general¹⁴.

Esta contribución de Arena constituye un importante antecedente para la perspectiva que deseamos adoptar aquí, puesto que incluye *De legibus* entre los textos referidos al debate Cicerón-Clodio, aun cuando este último no aparezca como interlocutor ni como dedicatario de la obra. Nuestra propuesta aquí es vincular la normativa propuesta en *Leg.* 2.19-22 con el pensamiento de Cicerón en materia religiosa presentado en los discursos *post reditum*. En dichos textos, nuestro autor había observado conductas

"Clodius and the *Lex Aelia Fufia*", *JRS*, 19, 1929, 164-179; S. WEINSTOCK, "Clodius and the *Lex Aelia Fufia*", *JRS*, 27:2, 1937, 215-222; G. V. SUMNER, "*Lex Aelia, Lex Fufia*", *AJP*, 84:4, 1963, 337-358; T. N. MITCHELL, "The *Leges Clodiae* and *obnuntiatio*", *CQ*, 36:1, 1986, 172-176; y W. J. TATUM, "Cicero's Opposition to the *Lex Clodia de Collegiis*", *CQ*, 40:1, 1990, 187-194.

- 8 Esta superioridad descansa en la especial conexión entre los augures y la noción de *auctoritas*. Cf. V. ARENA, op. cit., pp. 28-29.
- 9 *Quid enim maius est, si de iure quaerimus, quam posse a summis imperiis et summis potestatibus comitiatus et concilia vel instituta dimittere, vel habita rescindere? Quid gravius quam rem susceptam dirimi, si unus augur "alio <die>" dixerit?* (En efecto, ¿qué cosa es más importante, si hablamos del derecho, que poder disolver las asambleas y concilios ya instituidos, o rescindir los ya realizados, por los más altos poderes y potestades? ¿Qué es más serio que el hecho de que un asunto ya iniciado sea interrumpido, si un solo augur dijera "otro día"?).
- 10 *Quaeque augur iniusta nefasta vitiosa {dira} deixerit, irrita infectaque sunt. Quique non paruerit, capital esto* (Las cosas que el augur declare injustas, nefastas, viciadas sean nulas y sin efecto. Quien no obedezca, sea castigado con la muerte).
- 11 V. ARENA, op. cit., p. 26.
- 12 *Ibidem*, pp. 35-36.
- 13 Véase por ejemplo *Red. Sen.* 11, *Sest.* 33 y 114, *In Vat.* 5, 18, 23 y 37, *Dom.* 39-41, *Har. Resp.* 58, *Prov. Cons.* 46, *Pis.* 4-5.
- 14 Cf. V. ARENA, op. cit., p. 40: "Cicero presents his objection not only to the regulations that Clodius had imposed on the auspicial practices of the magistrates ... , but also advances a different conceptualization of the commonwealth, based on a conceptual framework radically different from that encapsulated by Clodius' measure ... In response to Clodius' law, which proposes a view of the commonwealth that subjected the auspicial procedure of the magistrates to the rule of law, Cicero emphasizes the absolute primacy of the *augures*, to which both magistrates and laws should be subordinate".

de Clodio que entendía como reñidas con la idea de *religio* y que señalaba como opuestas a la *pietas* y a las costumbres de los mayores en lo que atañe al vínculo con los dioses; aquí, propone una serie de regulaciones para evitar ese tipo de excesos y plantear conductas y prácticas religiosas acordes a la organización de su *res publica*¹⁵.

3. Las leyes religiosas y los discursos *post reditum*

Una vez enunciadas las *leges de religione* en 2.19-22, Marco procede a explicar cada una de ellas con mayor extensión. En el párrafo 42, a propósito de las normas acerca de los objetos consagrados, el incesto, la impiedad y los votos (enunciadas en 2.21), se realiza una mención explícita del exilio de Cicerón como un contexto en el cual se cometieron diversas infracciones en el ámbito de la *religio*: *Cum perditorum civium scelere, discessu meo, religionum iura polluta sunt...* (cuando durante mi alejamiento fueron violadas las normas de las prácticas religiosas por el crimen de ciudadanos infames...). La identidad de los *perditi cives* no es revelada aquí; en el mismo párrafo, en un paréntesis, se apunta *nihil enim attinet quemquam nominari* (en efecto, en nada importa que alguien sea nombrado). No obstante, si bien Clodio no es mencionado explícitamente, es inequívoca la alusión a su persona, en virtud de los eventos referidos. La edificación por Clodio de un templo a la “Licencia” en el terreno en donde se levantaba la casa del orador, la expulsión de sus Lares familiares y el traslado – por parte de Cicerón, antes de partir de Roma – de la imagen de la diosa Minerva, *custos urbis*, al templo de Júpiter Capitolino, son todos episodios vinculados con el capítulo del exilio de nuestro autor, sus causas y sus consecuencias; como tales, aparecen narrados y aludidos extensamente en discursos como *De domo sua*, *De haruspicum responso*, *Pro Caelio* y *Pro Sestio*.

Desde nuestra lectura, la alusión a los textos *post reditum* no se agota en este pasaje del párrafo 42, en el que dicha circunstancia histórica es referida explícitamente, sino que atraviesa toda la legislación religiosa propuesta en *Leg. 2.19-22*. Las normas *de religione* tienen como fin el buen funcionamiento de la *res publica* y apuntan a la configuración de un ciudadano que actúa sabiamente según los dictados de la *recta ratio*¹⁶ y que se conduce ante los dioses de una forma particular en el ámbito de la

-
- 15 Señalamos a continuación algunos títulos de bibliografía centrales sobre el concepto general de *religio* en Roma y sobre la organización religiosa tardorrepublicana: E. BENVENISTE, “Religion et superstition”, in *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Pouvoir, droit, religion*, París, 1969, 2, pp. 275-269; J. SCHEID, “La parole des dieux. L’originalité du dialogue des romains avec leurs dieux”, *Opus*, 6-8, 1987-1989, 125-136; M. BEARD, J. NORTH, S. PRICE, *Religions of Rome. A History*, Cambridge, 1998, vol. I, pp. 114-166; J. SCHEID, *An Introduction to Roman Religion*, Edimburgo, 2003, pp. 18-29; J. RÜPKE, “Roman Religion”, in H. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Roman Republic*, Cambridge, 2004, pp. 179-198; J. RÜPKE, *Religion in Republican Rome. Rationalization and Ritual Change*, Filadelfia, 2012.
- 16 Véase G. DE PLINVAL, op. cit., 1959, p. XXXIX; E. ASMIS, “Cicero on Natural Law and the Laws of the State”, *CA*, 27:1, 2008, 18-19; E. BROWN, “The Emergence of Natural Law and the Cosmopolis”, in S. Salkever (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge, 2009, p. 332 y T. CASPAR, op. cit., pp. 143-144.

religio. Si bien la presentación codificada y organizada de las normas constituye una novedad¹⁷, resulta adecuado interpretar como antecedentes de estas reglas algunas consideraciones formuladas en los discursos *post reditum* en el marco de la discusión con Clodio¹⁸.

A continuación, examinaremos los párrafos 19-22 del libro II de *De legibus* y señalaremos su conexión con los planteos sobre tema religioso en los discursos posteriores al exilio.

El código religioso propuesto por Marco se inaugura con una norma referida a la actitud del hombre ante la divinidad: *ad divos adeunto caste; pietatem adhibento, opes amovento* (Acérquense a los dioses castamente; empleen la piedad, alejen la ganancia). Frente a la concepción según la cual la religión romana podía considerarse centrada en la realización correcta de determinados rituales, sin que medie de parte del oficiante ningún tipo de creencia o disposición interior, aparece aquí la necesidad de una actitud determinada para presentarse ante los dioses¹⁹. Las ideas de castidad y *pietas*, junto con la invitación a la sencillez en el culto²⁰, son recurrentes en las ocasiones en que Cicerón ataca el comportamiento de Clodio, ubicado en el extremo opuesto. Clodio es incestuoso, impío, irrespetuoso²¹, por contraposición a los *boni cives*, que se caracterizan por su pureza y la reverencia con que asisten al momento de comunicación con la divinidad. La idea de *pietas*, especialmente, constituye uno de los pilares en los que descansa la identidad romana, tal como se enuncia en *Har. Resp.* 19: *pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus* (en piedad y en religión, y en esta única sabiduría – que percibimos que todas las cosas son regidas y gobernadas por la voluntad de los dioses – hemos superado a todas las gentes y a todas las naciones). Como bien resalta J. Atkins, no sorprende el lugar de privilegio otorgado a *pietas* en esta sección de *De legibus*: se trata de una virtud tradicional, fundamento de las relaciones no sólo de los humanos con las divinidades, sino también de los hombres entre sí, en los vínculos dentro de la comunidad²².

-
- 17 Sobre el código de Cicerón como novedad, cf. G. DE PLINVAL, op. cit., p. xvii y L. PAULSON, loc. cit., 310.
- 18 Para un análisis de la configuración de la identidad romana en los discursos *post reditum*, cf. M. E. CAIRO, “Aproximaciones a la identidad romana en los discursos *post reditum* de Cicerón”, *Politica Antica*, 10, 2020, 65-80.
- 19 Véase F. FONTANELLA, “Introduzione al *De legibus* di Cicerone: I”, *Athenaeum*, 85, 1997, 505 y A. R. DYCK, op. cit., p. 290.
- 20 T. CASPAR (op. cit., p. 124) apunta que esta regulación busca establecer la preeminencia del alma por sobre el cuerpo en el vínculo con los dioses. Ante los dioses, ricos y pobres son iguales; la religión no tiene como fin proponer ni acentuar divisiones entre los hombres. Con respecto a *opes amovento*, señala A. R. DYCK (op. cit., pp. 291-292) que la intención de Cicerón es apuntar a “the oldest stratum of Roman religion as Cicero conceives it”.
- 21 En *Cael.* 32 se menciona el supuesto incesto de Clodio con su hermana. Su impureza y falta de castidad es mencionada repetidamente; cf. por ejemplo *Red. Sen.* 11 y *Red. Sen.* 14.
- 22 J. ATKINS, op. cit., p. 180.

En *Leg. 2.19* se dedica especial atención a delimitar qué divinidades pueden adorarse en el ámbito privado: las de la esfera pública son harto conocidas y poseen sus templos y sus sacerdotes, motivo por el cual Marco dirige su interés a legislar las acciones realizadas *privatim*. En el ámbito doméstico pueden adorarse los dioses heredados de la propia *gens*²³ y, en caso de incorporarse divinidades nuevas y extranjeras, sólo aquellas que hayan sido “admitidas públicamente”²⁴. Se subraya que se deben venerar los dioses celestiales tradicionales (*eos qui caelestes semper habiti sunt*), los humanos que han recibido el don de la apoteosis (*ollos quos endo caelo merita locaverunt*) y las virtudes divinizadas (*olla propter quae datur homini ascensus in caelum*)²⁵.

Interpretamos estas disposiciones como una referencia directa a la cuestión de la casa de Cicerón, que Clodio ocupó durante su ausencia de Roma, en cuyo solar erigió un templo a *Libertas*. Especialmente en *De domo sua* – aunque hay menciones también en otros textos – Cicerón acusa a Clodio de haber violado los principios de la religión doméstica en dos sentidos: por un lado, con el fin de obtener el tribunado, se hizo adoptar por un plebeyo, descuidando así los dioses de la *gens Claudia*²⁶; por otro lado, quitó de la casa los Lares y Penates de Cicerón²⁷. La estatua que se coloca para venerar a la diosa *Libertas*, según narra Cicerón, fue robada del sepulcro de una prostituta griega: en este objeto se sintetizan el delito, la extranjería, la impureza²⁸. Cicerón describe así lo ocurrido en *Leg. 2.42*: *in eorum sedibus exaedificatum templum Licentiae*. Clodio ha incurrido, pues, en la veneración de un vicio²⁹.

23 *Privatim colunto quos rite a patribus <cultos acceperint> ... Ritus familiae patrumque servanto* (Sean adorados en privado aquellos cultos que recibieron con el ritual de sus ancestros ... Conserven los rituales de la familia y de los padres).

24 *Separatim nemo habessit deos, neve novos neve advenas, nisi publice adscitos* (Nadie tenga dioses por las suyas, ni nuevos ni extranjeros, si no han sido públicamente admitidos). Sobre esta norma, cf. F. FONTANELLA, loc. cit., 509 y T. CASPAR, op. cit., p. 125. A. R. DYCK (op. cit., p. 293) recuerda a Ceres, Esculapio y la Magna Mater como dioses extranjeros incorporados al culto romano; por otra parte, ciertas divinidades, como Dioniso, Isis y Serapis, no fueron aceptadas por el senado.

25 *Divos et eos qui caelestes semper habiti sunt colunto, et ollos quos endo caelo merita locaverunt, Herculem Liberum Aesculapium Castorem Pollucem Quirinum, ast olla propter quae datur homini ascensus in caelum, Mentem Virtutem Pietatem Fidem; earumque laudum delubra sunt, neve ulla vitiorum* (Veneren a los dioses y a aquellos que siempre han sido considerados celestiales y a quienes sus méritos colocaron en el cielo: Hércules, Liber, Esculapio, Cástor, Pólux, Quirino; asimismo, aquellas cosas por las cuales es dado al hombre un ascenso al cielo: Inteligencia, Virtud, Piedad, Buena Fe; que existan santuarios de esos méritos y que no exista ninguno de los vicios). Sobre esta clasificación de los dioses en tres grupos, véase A. R. DYCK, op. cit., p. 295.

26 Cf. *Dom. 34-38* y *Prov. Cons. 45*. Cicerón señala sus reservas para con la legitimidad del proceso adoptivo; aduce la escasa edad Fonteyo, el adoptante de Clodio; la ausencia de razones para abandonar la *gens Claudia*; la falta de los pontífices en la ceremonia y ciertas cuestiones relativas al día en que se llevó a cabo. Sobre las cuestiones legales relativas a la adopción de Clodio, cf. J. VERNACCHIA, “L'adozione di Clodio (*Dom. 34-42*)”, *Ciceroniana*, 1:1, 1959, 197-213 y A. LISDORF, “The Conflict Over Cicero's House: An Analysis of the Ritual Element in *De domo sua*”, *Numen*, 52, 2005, 449-445.

27 Cf. especialmente *Sest. 30* y *Dom. 108 ss*.

28 Véase *Dom. 111-112* para un relato del origen de la estatua utilizada por Clodio.

29 Cf. *Dom. 131*.

Asimismo, la construcción del templo en el solar de Cicerón no estuvo libre de irregularidades, y la invalidez del ritual de *consecratio* constituye el principal argumento esgrimido en *De domo sua* para solicitar ante los pontífices la restitución de los bienes y la casa³⁰. La nulidad del acto de consagración del templo en el terreno del orador se fundamenta, además, en la ausencia de un sacerdote adecuado. Quien llevó adelante el ritual fue P. Licinio Nata, pariente de Clodio, un joven augur sin mayor experiencia ni conocimiento del tema (es decir, sin *auctoritas* para realizar la consagración³¹) que cometió errores en el procedimiento: para consagrar un espacio, era preciso que el sacerdote colocara su mano sobre el umbral, pero un pórtico como el de *Libertas* carecía de puerta³². Por otra parte, Clodio, como tribuno de la plebe, debía solicitar la autorización del pueblo que establece la *lex Papiria* para llevar a cabo la *consecratio*³³.

La importancia que otorga Cicerón a la pericia del oficiante se ve plasmada en algunas de las normas de los párrafos 20 y 21: se indica que debe haber sacerdotes específicos para cada dios³⁴, que las acciones tanto públicas como privadas deben llevarse a cabo de acuerdo con las reglas rituales³⁵, que los oficiantes inexpertos tienen que recibir formación de parte de los sacerdotes públicos³⁶, que existen ciertas pautas para cumplir con los ritos de expiación³⁷ y que algunos procedimientos no están permitidos³⁸. Es decir, se apunta a una organización definida de los colegios sacerdotales en la que cada clase posee sus competencias y se caracteriza por un

30 Sobre los aspectos rituales de esta consagración nula de Clodio, cf. especialmente A. LISDORF, loc. cit. y J. LENNON, "Pollution and Ritual Impurity in Cicero's *De domo sua*", *CQ*, 60:2, 2010, 427-445.

31 Cf. *Dom.* 118.

32 Cf. *Dom.* 119-121.

33 Cf. *Dom.* 127-128.

34 En *Leg.* 2.20: *Divisque <alii> aliis sacerdotes, omnibus pontifices, singulis flamines sunt; virginesque Vestales in urbe custodiunt ignem foci publici sempiternum* (Que para los distintos dioses, existan distintos sacerdotes, para todos los dioses los pontífices, para los dioses individuales los flámenes; custodien las vírgenes Vestales en la ciudad el fuego eterno del hogar público). En *Leg.* 2.21: *Foederum {paci belli} indotiarum ratorum fetiales iudices nuntii sunt, bella disceptant. Prodigia portenta ad Etruscos et haruspices, si senatus iussit, deferunt* (Sean los feciales los jueces que anuncien los pactos {de paz y guerra} y de las treguas, sean árbitros de las guerras. Remitan los prodigios y portentos a los etruscos y a los arúspices, si el senado lo ha ordenado). Es notorio que los arúspices, es decir, los sacerdotes etruscos, reciban una mención especial en 2.21, lo cual nos recuerda inmediatamente el discurso *De haruspicum responso: Etruriaque principes disciplinam doceto* (Que Etruria enseñe su disciplina a los ciudadanos principales). Sobre las novedades en las atribuciones de los augures, cf. V. ARENA, op. cit.

35 *Leg.* 2.20: *Quoque haec privatim et publice modo ritumque fiant* (Que también estas cosas se hagan en privado y en público según la medida y de acuerdo con el rito).

36 *Leg.* 2.20: *Discunt ignari a publicis sacerdotibus* (que aprendan los inexpertos de los sacerdotes públicos).

37 *Leg.* 2.20: *Quibus divis creverint procurant, idemque fulgura atque obstita pianto* (Realicen expiaciones para los dioses que han decretado y del mismo modo expían los rayos y las cosas tocadas por ellos).

38 *Leg.* 2.21: *Nocturna mulierum sacrificia ne sunt, praeter olla quae pro populo rite fiunt. Neve quem initiant, nisi ut adolet Cereri Graeco sacro* (Que no existan sacrificios nocturnos de mujeres, con excepción de aquellos que se realicen según el rito en beneficio del pueblo. Que a nadie inicien,

saber específico³⁹. Asimismo, se establece que en las acciones religiosas del ámbito privado no pueden ir en contra del orden público, ya que esto afectaría la condición de la *civitas*⁴⁰.

La cuestión del conocimiento acerca de la *religio* – i.e., el saber procedimental en el momento de llevar adelante una acción ritual, pero también el saber proposicional acerca de la religión – es una preocupación central en los textos de Cicerón. La posesión de un saber sobre los dioses y los mecanismos por los cuales los hombres se vinculan y se comunican con ellos constituye un rasgo que lo ubica como miembro de la élite intelectual de su tiempo. Como señalamos más arriba, en *Har. Resp.* 19 se incluía la *sapientia* acerca del gobierno del mundo por los dioses como un rasgo característico de los romanos: el buen ciudadano romano no sólo es *pius*, no sólo cumple con la veneración de los dioses de acuerdo con las normas de la *religio*, sino que además posee un saber sobre las divinidades⁴¹. La justificación de la legitimidad de este saber teológico como aporte útil a la vida pública aparece repetidamente en las obras de nuestro autor: como apunta Woolf⁴², Cicerón defiende la validez de dedicarse a la filosofía, una actividad en principio considerada poco práctica o no directamente relacionada con el ámbito político, y apunta que es preciso ubicarla en el contexto político y social romano⁴³. Moatti sitúa esta postura dentro del proceso de reorganización de la jerarquía de las actividades humanas, en el marco de lo que denomina “nacimiento del pensamiento crítico” en Roma: si tradicionalmente la acción se vinculaba sólo con los cargos públicos y la disciplina militar, mientras que el estudio y la actividad intelectual se consideraban pertenecientes al ámbito privado, a fines de la república la reflexión y la escritura se tornan un nuevo *munus*

excepto como suele hacerse para Ceres con el sacrificio griego). La referencia a los rituales femeninos es una clara alusión a la ceremonia en honor de la *Bona Dea*, marco en el que tuvo lugar el incidente por el cual Clodio fue juzgado de incesto. Cf. T. CASPAR, op. cit., p. 132.

39 *Leg. 2.20: Eorum autem genera sunt duo: unum quod praesit caerimoniis et sacris, alterum quod interpretetur fatidicorum et vatium effata incognita, quom senatus populusque ita sciverit. Interpretes autem Iovis Optimi Maximi, publici augures, signis et auspiciis postera vidento, disciplinam tenent* (De éstos existen dos clases: uno que presida las ceremonias y los sacrificios; el otro que interprete las palabras desconocidas de los adivinos y de los vates, cuando el senado y el pueblo así lo entienda. En cambio, los intérpretes de Júpiter Óptimo Máximo, los augures públicos, vean las cosas futuras a través de signos y auspicios, mantengan su disciplina). A. R. DYCK (op. cit., p. 304) subraya que *disciplinam tenent* se refiere específicamente a la ley augural, y que existía una dificultad de mantenerla como elemento del estado romano – por la *neglegentia* que denuncia en *Nat. D.* 2.9 – asimismo, constituía un cuerpo de saberes que debía transmitirse de generación en generación.

40 Véase al respecto T. CASPAR, op. cit., p. 127.

41 De hecho, el propio discurso *De haruspicum responso* tomado en su conjunto puede interpretarse como una demostración de que Cicerón comprende la respuesta de los arúspices de una manera más adecuada que Clodio.

42 R. WOOLF, *Cicero. The Philosophy of a Roman Sceptic*, Londres / Nueva York, 2015, pp. 3-4.

43 *Ibidem*, p. 4: “Cicero was a ‘new man’ (*novus homo*), the first in his family to attain high political office ..., and someone not always secure about his place in the hierarchy. In the prefaces to his works especially, Cicero champions the idea that there is nothing unRoman about devoting oneself to the study or indeed to the writing of philosophy, and that the Latin language is an appropriate vehicle for its transmission”.

*rei publicae*⁴⁴. El detalle con que Cicerón plantea las características de los distintos sacerdotes y rituales en *Leg. 2.20-21* coloca ese conocimiento proposicional acerca de la *religio* en el centro de lo que los buenos romanos deben saber: *disconto ignari*. Cobra forma de ley una dicotomía planteada en los textos *post reditum*, en los que Clodio y sus aliados aparecen representados una y otra vez como ignorantes de los aspectos en torno a la religión y la teología⁴⁵.

Finalmente, en *Leg. 2.22* hallamos una serie de regulaciones que abarcan distintas áreas: las expiaciones de sacrilegios, la realización de juegos públicos, los castigos ante determinadas transgresiones, las ofrendas y los votos, el culto a los muertos. Es notoria la estrecha relación que puede establecerse entre varias de estas normas y los distintos episodios del enfrentamiento entre Cicerón y Clodio. Para comenzar, se habla de los sacrilegios y su expiación mediante sacerdotes públicos⁴⁶; poco más tarde, se define como equivalente al parricidio el delito de robar objetos sagrados⁴⁷. Ambas regulaciones remiten al debate en torno a la recuperación de la casa de Cicerón. Clodio argumentaba que si la propiedad le era devuelta a su dueño anterior, se cometería un sacrilegio puesto que ya había sido consagrada a los dioses. Cicerón, por su parte, opinaba que tal impiedad no existía puesto que la *consecratio* había sido nula, y que el delito había sido cometido por Clodio al haber expulsado de su casa los dioses familiares⁴⁸.

En segundo lugar, la indicación de que los juegos públicos, con sus actividades deportivas (*curriculo et certatione corporum*) y musicales (*cantu et fidibus et tibiis*), deben buscar la moderación de la alegría popular para cumplir el objetivo de venerar a los dioses⁴⁹ evoca uno de los ítems del *responsum* de los arúspices que discutido en el discurso del año 56. Los sacerdotes etruscos habían explicado que los portentos ocurridos en las cercanías de Roma se debían, entre otros motivos, a que ciertos

44 C. MOATL, *The Birth of Critical Thinking in Republican Rome*, Cambridge, 2015, p. 165: "In the first century, in contrast, man's capacity to think and judge, his critical faculty and, above all, the political impact of his thinking were all exalted ... This explains the abundant literary production of this period, whether it involved political philosophy, advice addressed to the city's leaders (Varro to Pompey, Cicero and Sallust to Caesar), the compilation of traditions or historiography. To write was to act, as this period was discovering".

45 Véase, por ejemplo, *Red. Sen. 14, Sest. 26, Har. Resp. 18, Dom. 104-105, Dom. 138 ss.*

46 *Leg. 2.22: Sacrum commissum quod neque expiari poterit, impium esto; quod expiari poterit, publici sacerdotes expianto* (Sea impío el sacrilegio cometido que no pueda expiarse; el que pueda expiarse, que lo expíen los sacerdotes públicos).

47 *Leg. 2.22: Sacrum sacrove commendatum qui clepsit rapsitve, parricida esto* (sea considerado un parricida aquel que robe o arrebató algo consagrado o encomendado a lo sagrado).

48 El discurso *De domo sua* se pronuncia ante los pontífices, los sacerdotes públicos que deben tomar la decisión de restituir o no la casa a Cicerón. Pocos meses más tarde, en *De haruspicum responso* Cicerón debe defender su postura porque a raíz de su interpretación del pronunciamiento de los arúspices, Clodio considera que se debe volver atrás con la decisión tomada. En este discurso se utiliza en varias ocasiones (cf. *Har. Resp. 11, 21, 35*) el verbo *expiari* en relación con liberar a la propiedad de Cicerón de toda marca.

49 *Loedis publicis, quae sive curriculo et certatione corporum sive cantu et fidibus et tibiis fiat, popularem laetitiam moderant, eamque cum divum honore iungunt* (En los juegos públicos, respecto de las cosas que se realicen con el carro, con la lucha física o bien con el canto y las liras y las flautas, que moderen la alegría popular y que la unan al homenaje de los dioses).

juegos habían sido mancillados⁵⁰; según la lectura de Cicerón, se referían a los Juegos Megalenses celebrados pocos meses antes, celebración que había sido interrumpida por la irrupción de Clodio en el teatro junto a un violento tropel de esclavos⁵¹. Resulta, pues, significativo que Cicerón estipule una ley respecto de los juegos, cuando se ha tratado de un punto de conflicto en el asunto de la restitución de su casa.

Con relación a dicho episodio, hay una tercera norma de *Leg. 2.22* que alude a uno de sus aspectos, y es aquella relativa al gasto implicado en el culto: *Auri argenti eboris sacrandi modus esto* (que exista moderación en la consagración de oro, de plata y de marfil). Existe aquí una invitación a la moderación y a la austeridad en el culto que, como se dijo al comienzo, debe centrarse en la castidad y la *pietas*. Uno de los argumentos centrales de Cicerón cuando pide a los pontífices la devolución de su casa es justamente que Clodio no tuvo ninguna finalidad piadosa cuando levantó un altar para *Libertas* en su propiedad. Sólo quería hacerse del lugar para contar con una casa en un lugar privilegiado de Roma⁵² y ha utilizado el altar como excusa para no devolver la propiedad a su antiguo dueño. En particular, el *simulacrum* utilizado en el altar tenía un origen polémico: Apio Claudio, hermano de Clodio, siendo edil, había viajado a Asia en el año 61 y había traído distintos objetos e imágenes, entre ellas esta estatua, robada de un sepulcro. La intención de Apio Claudio no había sido casta ni pía, sino ostentar estos objetos para superar a otros ediles de años anteriores⁵³. El planteo de Cicerón apunta a denunciar que ni Apio Claudio ni Clodio veneran realmente a *Libertas* desde una actitud piadosa y moderada, sino que aprovechan ciertas ideas religiosas para encubrir su codicia y su amor por el lujo. Él, en cambio, desea recuperar su casa para venerar como corresponde a sus dioses familiares.

-
- 50 *Har. Resp. 21: Ludos minus diligenter factos pollutosque* (los juegos fueron realizados con menor diligencia y fueron contaminados).
- 51 *Har. Resp. 22: Vis enim innumerabilis incitata, ex omnibus vicis collecta, servorum, ab hoc aedile religioso repente e fornicibus ostiisque omnibus in scaenam signo dato immisa, irrupit* (en efecto, una innumerable cantidad de esclavos, provocada, reunida de todas las calles, se lanzó de repente hacia el escenario enviada desde todos los arcos y las entradas, una vez que este edil religioso dio la señal).
- 52 En *Dom. 116* Cicerón apunta que las motivaciones de Clodio para ocupar su casa eran *impudentiam, audaciam, cupiditatem*. Sobre la casa de Cicerón, véanse especialmente los siguientes análisis: W. ALLEN, "Cicero's House and *Libertas*", *TAPA*, 75, 1944, 1-9; B. BERG, "Cicero's Palatine Home and Clodius' Shrine of Liberty: Alternative Emblems of the Republic in Cicero's *De domo sua*", in C. Deroux (ed.), *Studies in Latin literature and Roman history*, Bruselas, VIII, 1997, pp. 122-143; S. CERUTTI, "The location of the houses of Cicero and Clodius and the *Porticus Catuli* on the Palatine Hill in Rome", *AJP*, 118:3, 1997, pp. 417-426; y M. ROLLER, "Demolished Houses, Monumentality, and Memory in Roman Culture", *CA*, 29:1, 2010, 117-180.
- 53 Cf. *Dom. 111: Hoc quidam homo nobilis, non alienus ab hoc religioso Libertatis sacerdote, ad ornatum aedilitatis suae deportavit; etenim cogitarat omnis superiores muneris splendore superare. Itaque omnia signa, tabulas, ornamentorum quod superfuit in fanis et locis communibus in tota Graecia atque insulis omnibus honoris populi Romani causa sane frugaliter domum suam deportavit* (Cierta hombre noble, no lejano de este escrupuloso sacerdote de *Libertas*, lo deportó para ornato de su edilidad; en efecto, había meditado superar a todos los anteriores en el esplendor de su regalo. En consecuencia, todas las estatuas, tablas, lo que quedó de adornos en los templos y lugares comunes en toda la Grecia y en todas las islas, con la excusa del honor del pueblo romano, las trajo a su casa moderadamente). El adverbio *frugaliter* de la última frase se emplea con clara ironía, ya que en el párrafo siguiente Apio Claudio será tratado de ladrón. Cicerón desea resaltar que la *pietas* nunca fue el objetivo original para adquirir la imagen, sino la avaricia, la ambición y la ostentación.

Finalmente, merecen un comentario las regulaciones de *Leg. 2.22* en torno a las penalidades. Se mencionan los castigos para los que cometieron sacrilegios, los que robaron objetos sagrados, los perjuros, los incestuosos⁵⁴: a lo largo de los textos *post reditum*, se observa que se ha incluido a Clodio en todos estos grupos. Pero nos interesa una pena en particular: *Periurii poena divina exitium, humana dedecus <esto>* (el castigo divino del perjurio sea la destrucción, el castigo humano, la deshonra). Se establece, pues, que los dioses castigan a quien ha violado un juramento enviándole la ruina, una regulación que, como subraya Caspar⁵⁵, emana del concepto general de gobernar a partir de la ley natural.

Esta idea tiene sus antecedentes en los discursos *post reditum*, en los que se explican los desvaríos, excentricidades y comportamientos violentos de Clodio como un resultado de la locura enviada por los dioses para sancionar su impiedad. En particular, en *Har. Resp. 39* se expresa lo siguiente:

a dis quidem immortalibus quae potest homini maior esse poena furore atque dementia? nisi forte in tragoediis quos vulnere ac dolore corporis cruciari et consumi vides, graviores deorum immortalium iras subire quam illos qui furentes inducuntur putas.

Ciertamente, ¿qué castigo mayor puede existir para el hombre de parte de los dioses inmortales que el furor y la demencia? Excepto los que por casualidad ves que en las tragedias sufren y son consumidos por una herida y un dolor del cuerpo, consideras que soportan iras más graves de los dioses inmortales los que son representados como locos.

Así, es caracterizado como *demens* (*Dom. 3*), *furiosus*, *furens* o *furibundus* (*Dom. 3*, 25, 64; *Sest. 15 y 20*; *Har. Resp. 1, 4*), *vaesanus* (*Dom. 55*) y *amens* (*Sest. 17*), entre otros adjetivos vinculados con la locura y la extralimitación. Mediante estos rasgos, Cicerón presenta a Clodio como un peligro para la república⁵⁶, puesto que no se conduce de acuerdo con la *recta ratio*, sino guiado por impulsos irracionales.

4. Conclusión

La lectura de *Leg. 2.19-22* ha revelado que existen múltiples puntos de contacto con las cuestiones sobre religión debatidas a lo largo de los discursos pronunciados por Cicerón en la última década, en el marco de su enfrentamiento con Clodio, especialmente tras regresar del exilio. En dichos textos, una y otra vez Cicerón

54 A. R. DYCK (op. cit., pp. 317-318) aclara que *incestum* significa, originalmente, cualquier tipo de violación de la pureza de un ritual. Luego adquirió el sentido particular de infracción en la esfera de lo sexual, para referirse ya a la falta de castidad de una virgen Vestal, ya a las relaciones sexuales entre familiares.

55 T. CASPAR, op. cit., p. 138.

56 Por ejemplo, en *Dom. 137* es caracterizado como *procella patriae, turbo ac tempestas pacis atque oti*. Se encuentran expresiones similares en *Sest. 109*, *Har. Resp. 45*, *Dom. 68*.

configura una dicotomía entre los “buenos ciudadanos” – entre los que se encuentra él mismo y sus aliados –, caracterizados por la *pietas*, el respeto a las tradiciones establecidas, la correcta realización de los rituales, el saber teológico y el trabajo en pos de la armonía de la comunidad política, y Clodio y los suyos, configurados como agentes de la destrucción y la violencia, sin respeto alguno por los dioses y el modo de venerarlos, guiados exclusivamente por su sed de poder y su ambición.

Entendemos que la legislación religiosa postulada en *De legibus* no está divorciada de las apreciaciones y juicios formulados por Cicerón en los textos de la década previa. A lo largo de todas esas intervenciones, ha configurado una imagen de lo que el buen romano debe ser y ha planteado a Clodio y sus amigos como contraejemplo de esa identidad. Su violencia, su falta de respeto por las instituciones cívicas y religiosas, su desprecio por el conocimiento y el saber y su comportamiento ambicioso y maligno constituyen, a ojos de Cicerón, una amenaza a los buenos romanos, protectores de las costumbres de los ancestros y defensores de la vida en comunidad. Podemos postular que, en esos textos previos, especialmente en los discursos *post reditum*, se esboza una serie de regulaciones y normas religiosas que aquí, en *Leg.* 2.19-22, asumen su enunciado definitivo en la forma de un código legal. Entendidas de este modo, las *leges de religione* de *De legibus* no se plantean como un cuerpo normativo para una *res publica* imaginada o potencial, sino como respuesta a problemáticas reales y vigentes en el contexto histórico y biográfico de Cicerón: en palabras de Dyck⁵⁷, “the maturest reflections of a very intelligent observer on needed reforms of Roman religion and government in light of the experience of the 50s”. Se trata de un planteo concreto – ya no en el campo de la diatriba, sino en el de la reflexión filosófica – en torno a qué significa ser romano a mediados del siglo I a.C., qué virtudes componen esa identidad, y qué normas resultan útiles para alcanzarlas.

▼ **ABSTRACT:** In this paper religious norms enunciated in Cicero's *De legibus* 2.19-22 are examined in relation to the conflict that the author had with Publius Clodius *Pulcher* in the previous decade. That controversy dated back to the *de incest* trial in which Cicero declared against the tribune regarding his irruption in the feminine rituals of the *Bona Dea* in 62 BC and lasted until Clodius' death in 52 BC. The purpose of this paper is to prove that the rules of *Leg.* 2.19-22 are, to a large extent, Cicero's answers to the religious aspects of that long debate. In order to achieve it, I will compare and contrast the norms in *Leg.* 2.19-22 with the considerations on religious matters raised in Cicero's *post reditum* speeches.

▼ **KEYWORDS:** Religion; Roman identity; *De legibus*.

57 A. R. DYCK, op. cit., p. 1.