
SUMARIO

<i>Matemáticas, economía, crisis.</i>	
Juan José R. Calaza y Guillermo de la Dehesa	5
<i>La credulidad. De Cicerón a la antropología contemporánea.</i>	
Maurizio Bettini	41
<i>La Estela del Blitz: el constructo cultural británico tras la Segunda Guerra Mundial.</i>	
Carlos Navarro González	74
■ ENTREVISTA	
<i>Stephen Greenblatt: «Shakespeare es el rey del Patrimonio instantáneo».</i>	
Fernando Castanedo	95
■ VIAJES	
<i>Hoteles de América. Louisville.</i>	
Manuel de Lope	113
■ NOTA	
<i>¿Hay futuro más allá de la Academia?</i>	
Fernando Josa Prado	117
<i>Fischer atraviesa la noche.</i>	
Blas Matamoro	120
■ CREACIÓN LITERARIA	
<i>Cuatro tiempos.</i>	
Marta Agudo	127
■ CINE	
<i>Reagrupar textura, arte y creatividad.</i>	
Iván Cerdán Bermúdez	133
■ LIBROS	
<i>El valor de la lengua en el mundo empresarial.</i>	
Héctor Álvarez Mella	137
<i>Slavoj Žižek y el oscuro bosque cartesiano.</i>	
Marius Christian Bomholt	143
<i>La cara española de Carl Schmitt.</i>	
Carmelo Jiménez Segado	147
<i>Acercar del vivir dentro de una máquina.</i>	
Giuseppe Marino	151

La credulidad

De Cicerón a la antropología contemporánea

Maurizio Bettini

En los últimos años de su vida Marco Tulio Cicerón se vio totalmente apartado de la vida pública de Roma. En el momento de escoger entre César y Pompeyo, Cicerón cometió el error de unirse a Pompeyo: quien venció fue César. Por fortuna, el nuevo amo de Roma no era un Lucio Sila, y estaba convencido de que se podía conseguir mucho más con la clemencia que con las persecuciones. Cicerón salvó vida y hacienda, pero no podía solicitar de la clemencia de César que le restituyese también el papel político de que había gozado durante tantos años. Cicerón había perdido, y lo único que le quedaba por hacer era considerarse a pesar de todo afortunado y disfrutar de las comodidades de su casa. ¿Pero qué podía hacer, en su casa, alguien como él?

Cicerón se pone a escribir filosofía, y en pocos años, concretamente del 46 al 44 antes de Cristo, compone una impresionante cantidad de tratados filosóficos, muchos de los cuales, si no todos, estaban destinados a tener una gran influencia en el desarrollo in-

telectual de nuestra cultura: los *Academica*, las *Tusculanae disputationes*, el *De natura deorum*, el *De senectute*, etc. Escribiendo de filosofía en latín –para aquellos que no conocían suficiente griego para poder leer las obras originales de los maestros– creía rendir un importante servicio al Estado. Como él mismo dijo, «en mis libros hice mis explicaciones de voto, pronuncié mis discursos públicos, consideré en suma la filosofía como un sustituto de lo que para mí había sido la administración del Estado» (*De divinatione*, II, 7). Entre las obras compuestas en este período hay una que llama especialmente nuestra atención, *De divinatione*, un diálogo en dos partes donde se aborda nada menos que el siguiente interrogante: ¿es posible predecir el futuro? O, para plantear el problema de manera menos abrupta, los profetas, las profetisas, los locos, los poseídos, los astrólogos, los que extraen auspicios de los dados, de las hojas de los árboles sagrados, los que observan el vuelo de los pájaros, explican los sueños, leen las vísceras de los animales, en suma, todo el múltiple y variopinto mundo de los adivinos que poblaban la antigüedad clásica, ¿estaba o no en posesión de una auténtica ciencia de la predicción? La respuesta de Cicerón es que no.

Cicerón, el ilustrado que combate la superstición

Pero antes de continuar, hay que decir que esta obra es original hasta en su misma construcción. Cicerón se habría podido limitar, en efecto, a enumerar los argumentos que algunas escuelas filosóficas, y sobre todo los estoicos, habían ofrecido a favor de la existencia de la adivinación, para luego pasar a refutarlos. Pero no. Lo cierto es que Cicerón, además de un gran orador, era también un gran escritor, provisto además de un don que sólo algunos escritores poseen: un notable deseo de divertirse. Por lo que en el primer libro de *De divinatione* Cicerón introduce el personaje de su her-

mano, Quinto, asignándole el cometido de defender apasionadamente la adivinación: aunque se reserva el placer de refutar él mismo a su hermano en el segundo libro, haciéndole desempeñar como mínimo el papel del ingenuo, cuando no del estúpido. Nunca sabremos si el pobre Quinto creía realmente en la adivinación, y con tanto entusiasmo. Mucho menos sabremos si agradeció el papel que su hermano le encomendara. Es razonable suponer que no. En realidad, nunca se sabe lo que puede sucederle a uno cuando es el hermano de un gran escritor (Los dos hermanos se habían visto separados por la guerra civil: Tulio había optado por Pompeyo, Quinto por César: C. J. Bannon, *The Brothers of Romulus*, Princeton U. P., Princeton 1997, 101-105).

Hay que decir que en esta obra, si el pobre Quinto sale bastante perjudicado, la razón, en cambio, gana mucho. *De divinatione*, inspirado como lo está en los principios de la filosofía neoacadémica, y en particular de Carnéades, se presenta en efecto como una obra plenamente ilustrada (excuso decir que utilizo este adjetivo de modo metafórico), y como tal ha atraído siempre la atención de los ilustrados y de los materialistas sinceros (El último, Sebastiano Timpanaro, que ha dedicado a esta obra un extraordinario comentario con traducción y texto latino enfrentados: S. Timpanaro, *Cicerone. Della divinazione*, Milano Garzanti 1988). En esta obra Cicerón se propone en efecto luchar contra lo que define explícitamente como «superstición» (II,148), para demostrar que todas las prácticas adivinatorias, sin excepción alguna, carecen de cualquier fundamento. Esta actitud de Cicerón es muy noble, y consigue frecuentemente despertar nuestra simpatía intelectual, cuando vemos que, para refutar las afirmaciones de Quinto, recurre más de una vez a los mismos argumentos que nosotros los modernos usaríamos en similares circunstancias. Así como los modos de pensar de Quinto, cuando defiende la adivinación, quedan alejados de la modernidad, los de Cicerón resultan idénticos a los «nuestros».

Pero hay que decir que esta misma actitud «ilustrada», si bien permite que nos identifiquemos con Cicerón, por el mismo motivo acaba a veces arrojando sombras, y no luz, sobre algunos aspectos de las prácticas adivinatorias antiguas que tienen un gran interés. Cuando escribió *De divinatione*, Cicerón no pretendía obviamente llevar a cabo el trabajo del antropólogo, o el del historiador, que se plantean el objetivo de mostrar *cómo* funciona la cabeza de los otros; quería simplemente mostrar que la cabeza de los otros (en nuestro caso la cabeza de su hermano Quinto) *no* funcionaba. El propósito de desenmascarar la fragilidad de las creencias ajenas difícilmente puede coincidir con el de entender el significado y el funcionamiento de esas mismas creencias.

Naturalmente, como todas las obras ilustradas *De divinatione* es también de muy divertida lectura, porque cuando alguien decide ponerse a desenmascarar la fragilidad de las creencias ajenas con frecuencia termina siendo divertido. El hermano Quinto, por ejemplo, había relatado con mucho énfasis aquella ocasión en que César –y era algo que había ocurrido tan sólo unos pocos meses antes–, tras haber sacrificado un toro, no pudo encontrar el corazón entre las vísceras del animal. ¡Prodigio digno de figurar entre los mayores maravillas! Había que tener en cuenta, argumentaba Quinto, que el corazón había desaparecido en el mismo momento del sacrificio, pues está claro que un toro no puede vivir sin corazón (*De divinatione*, I, 119). Y Cicerón le rebate: «¿Pero cómo es posible que por una parte tú entiendas que un toro no puede vivir sin corazón, y por otra no logres entender que un corazón no puede salir volando quién sabe dónde?» (*ibid.* II, 37). Quinto había recordado después también, entre los prodigios ocurridos en el pasado, que los gallos habían cantado la noche anterior a la batalla de Leuttra, profetizando así la futura victoria de los tebanos. «¡Vaya un prodigio!, rebatía Cicerón, ¿hay acaso un momento, de día o de noche, en que los gallos no canten? Si hubiesen cantado

peces, sí hubiese sido un prodigio de verdad» (*ibid.* II, 56). Por otra parte, en Roma ya se hablaba de aquella vez en que un fulano había acudido a un adivino para contarle que había encontrado una serpiente enroscada al pestillo del portón. ¿Qué prodigio era ése? le había preguntado. Y el adivino le había respondido: lo que sería un prodigio es que hubieses encontrado el pestillo enroscado en torno a la serpiente (*ibid.* II, 62).

En cualquier caso la crítica de Cicerón a las pretensiones de la adivinación no se limita a crear algunas elegantes paradojas o decir unas cuantas agudezas. El carácter ilustrado de su autor se manifiesta también en la sustancia filosófica de la obra, y, como ya hemos dicho, a menudo alcanza puntos de gran modernidad. Por ejemplo, cuando su hermano intenta convencerlo de que la adivinación es una ciencia recitándole decenas de casos en que las profecías de los adivinos se habían cumplido, Cicerón le rebate así: «hay que explicar con argumentos y razones *por qué* ocurre cierta cosa, no basta con enumerar los casos en que esa cosa ocurre. Sobre todo si se trata de casos en que es lícito no creer» (*ibid.* II, 27). Si este sencillo principio se hubiera respetado al producirse un reciente *happening* político-sanitario italiano –no basta con una enumeración de «casos», especialmente cuando es lícito no creer en ellos, se requieren también «razones» y «argumentos»– tal vez hubiésemos podido ahorrarnos todos muchos disgustos. Cicerón continuaba así: «dices, Quinto, que el significado de las vísceras sacrificiales se ha establecido a lo largo del tiempo gracias a una *diuturna observatio*, una «asidua observación», por parte de los adivinos. Pero, quiere saber Cicerón, *quam diuturna ista fuit?* «¿cuán asidua fue esa observación?» (Ibid. II, 28). Cicerón se preocupaba no sólo de comprobar que realmente se había observado determinado fenómeno, sino también «cuánto tiempo» se había observado.

Igual de interesante resulta luego ver cómo Cicerón se esfuerza en encontrar razones científicas, y totalmente naturales, para algu-

nos de los prodigios que su hermano declaraba fenómenos sobrenaturales: un río que se tiñe de sangre, por ejemplo, o la estatua de una divinidad que empieza a sudar. «Un cambio de color», explica en efecto Cicerón, «provocado por alguna mezcla de tierras, puede hacer que el agua se parezca extraordinariamente a la sangre. Mientras que la humedad procedente del exterior, como vemos en el revoque de las paredes cuando sopla el siroco, puede parecer sudor» (*ibid.* II, 58). Es evidente, sin embargo, que –una vez más a pesar de Cicerón– las estatuas, imperturbables, continúan, si no sudando, lo que sería algo poco decente, sí llorando.

¿Qué motivos pudieron impulsar a Cicerón a criticar la adivinación, y en aquel preciso momento? Es difícil decirlo. Tal vez le atrajese la idea de ver triunfar la razón al menos en la escritura, visto que en la vida política tenía tanta dificultad para implantarse. Una cosa es con todo cierta: para un intelectual romano la adivinación era un tema que había que tratar muy seriamente, ya que las prácticas adivinatorias tenían en Roma una gran importancia. No se trataba sólo de un fenómeno privado, de que este o aquel «supersticioso» consultase a magos y horóscopos. En Roma la adivinación tenía también un papel público, formaba parte de las instituciones del Estado y como tal estaba administrada por organismos de carácter oficial. Estos organismos eran en primer lugar el *collegium auspicum*, el *ordo auspicum*, y los *quindecimviri sacris faciundis* (Timpanaro, *op. cit.*, Lss.). Tales colegios estaban formados por personas especialmente expertas en el saber adivinatorio, que como tales eran regularmente consultadas sobre la materia de su competencia. Podría pensarse que estos *collegia* de especialistas se corresponderían con instituciones modernas del tipo de la italiana Accademia della Crusca (Institución, con sede en Florencia, dedicada al estudio y la conservación de la lengua italiana. Sus orígenes se remontan al siglo XVI), salvo que tenían, como ámbito de autoridad y de competencia, no la lexicografía o la historia de la

lengua italiana sino la ciencia de las vísceras y los rayos. No era exactamente así. Veamos un ejemplo. En el año 99 a.C. dos cuervos empezaron a pelearse en la porción de cielo que quedaba justo encima del lugar en que iba a celebrarse una asamblea. Tratándose de un suceso extraordinario, y sobre todo perteneciente al mundo de los pájaros, que estaba considerado como especialmente significativo desde el punto de vista adivinatorio, inmediatamente se juzgó necesario consultar a los arúspices: quienes, tras analizar la señal en cuestión, respondieron que se imponía hacer un sacrificio a Apolo y aplazar la asamblea (Giulio Ossequente, *Liber prodigiorum*, 46: sobre el combate entre cuervos como suceso especialmente ominoso véase Bloch, *op. cit.*, 27). Como se ve, la ciencia augural de los arúspices podía desempeñar una función que era también, y ante todo, *política*, como era aplazar el desarrollo de una asamblea deliberante (Cicerón era plenamente consciente de la función política de los prodigios: *De divinatione* II 43). Para entender plenamente el significado de dicha respuesta, hay que tener en cuenta que en aquella ocasión el tribuno Sexto Ticio pretendía hacer aprobar una ley agraria que habría provocado una redistribución de tierras –por lo que no sorprende que Apolo se alarmase hasta el punto de hacer que los cuervos se peleasen en el cielo que cubría el lugar de la asamblea. Así pues, los organismos que controlaban la adivinación no eran tan parecidas a nuestras Academias de intelectuales, ya que, al menos hasta hoy, la Crusca no parece que haya logrado influir en ninguna decisión relativa a la amnistía a la Tangentopoli, como a las «comisiones», «tribunales» y otros organismos políticos típicos de las sociedades democráticas modernas. Salvo que el derecho en el que los antiguos organismos fundamentaban su acción no era el parlamentario, o constitucional, sino el augural. Se podría decir también así: en Roma las divergencias políticas, los conflictos sociales, los choques entre grupos, podían manifestarse bajo la forma de señales envia-

das por los dioses. La adivinación pública romana era una práctica «falsa» desde el punto de vista de la razón, de eso no hay duda. Lo que no impide que sea capaz al mismo tiempo de vehicular conflictos y problemas que nada tienen de «falsos» desde el punto de vista de la vida social. Catón el censor, hombre de inteligencia rigurosa y aguda, se preguntaba explícitamente cómo era posible que un arúspice no se muriese de risa cuando se encontraba con un colega (*ibid.* II, 51). Creo que los arúspices no se reían unos de otros, o que al menos no lo hacían cuando Catón pudiese verlos, porque sabían muy bien que, mientras examinaban las vísceras de un animal, en realidad estaban haciendo política. Y en política, especialmente cuando hay conflictos que resolver y decisiones que tomar, difícilmente se tienen ganas de reír.

Quisiera detenerme un momento en este aspecto del problema, porque me parece importante. El significado político y social de la adivinación romana, la posibilidad de expresar en forma de prodigios lo que eran conflictos políticos o sociales, es en efecto algo que el acercamiento ilustrado de Cicerón corre el peligro de dejar en la sombra. Efectivamente, quien combate las «supersticiones» no puede decir que «los romanos adoptan estas prácticas porque el modo que tienen de pensar las relaciones sociales funciona de esta o la otra manera»; como mucho puede decir que «este modo de pensar es equivocado», que es ni más ni menos lo que hace Cicerón. Sin embargo, esa actitud ilustrada acaba inevitablemente por hacerle entrar en conflicto consigo mismo. Más de una vez Cicerón recalca que, a pesar de su falta de fundamento, la adivinación oficial se mantiene por el bien del Estado, y porque se deben respetar las tradiciones (*De divinatione* II, 28, 70, 74, 75, 148). Por otra parte, el mismo Cicerón pertenecía al colegio de los augures, y en ciertos momentos muy importantes de su carrera, como durante la conjuración de Catilina, había demostrado que se tomaba muy en serio algunos prodigios, que había utilizado con fines políticos

(Timpanaro, *ibid.* LXXXVI ss.). El autor de *De divinatione*, el ilustrado que combate la superstición, se arriesga así a ponerse en una situación gravemente peligrosa. ¿Qué era, pues, Cicerón? ¿Un impostor? ¿Un hombre de doble verdad? ¿Alguien que en privado, y cuando discutía con su hermano, criticaba la adivinación, mientras que en otras situaciones alababa su uso, sobre todo cuando se trataba de mantener tranquilas a las masas supersticiosas? No necesariamente. Cicerón transmite más la idea de un hombre que vive simultáneamente dentro de dos culturas: la romana, en la que la adivinación es un modelo de pensamiento coherente con un conjunto de prácticas religiosas y políticas de las que es muy difícil separarla; y aquella otra de tipo filosófico que difundían grupos de intelectuales que se planteaban como objetivo, simplemente, la necesidad de distinguir lo verdadero de lo falso. Si se quiere, podríamos decir que Cicerón estaba experimentando, en aquellas circunstancias, hasta qué punto la «cultura» entendida en sentido antropológico, como conjunto de prácticas y modelos de pensamiento compartidos por una comunidad determinada, puede entrar en conflicto con la «cultura» entendida en el sentido puramente intelectual o filosófico del término. Cicerón se encontró oscilando entre ambas formas de cultura, como alguien que, debiendo hablar simultáneamente dos lenguas, acaba antes o más tarde percatándose de que muchas de las palabras de una de ellas no son traducibles a la otra.

Prosigamos. Dado que la adivinación pública romana podía tener una influencia tan determinante en la vida política, no sorprende que sus prácticas estuvieran a su vez sometidas a procedimientos de carácter igualmente político. Pongamos por ejemplo que en Lanuvio llovieran piedras o que en Gabi una estatua de Marte se pusiera a sudar de improviso. ¿Cómo reaccionaban en Roma ante estos prodigios? ¿El pueblo y los senadores eran presas del pánico? ¿Los arúspices decretaban inmediatamente la realiza-

ción de sacrificios expiatorios? De ningún modo, pues la sociedad romana no era una sociedad teocrática, sino democrática, al menos en el sentido de que las decisiones importantes eran siempre tomadas tras las deliberaciones de un órgano competente. Esto valía también para los prodigios. Técnicamente el procedimiento era el siguiente: el prodigio debía ser «comunicado» (*nuntiari*) en primer lugar a los cónsules; y los cónsules, después de recoger todas las informaciones y los testimonios relativos al suceso, a principios de cada año debían informar al Senado sobre todo lo relacionado con el tema (*consulere senatum de prodigiis*). Tras una rigurosa discusión, el Senado tenía derecho a aceptar o no el prodigio (*prodigia suscipere*) (M. Bloch, *Prodigi e divinazione nel mondo antico*, tr. it. Milano Newton Compton, 1977, 80, 103) y sólo cuando éste era aceptado se ordenaba a los especialistas que explicasen qué problemas había con Marte para que el dios sudase tanto, y procediesen a la necesaria expiación. Como puede verse, los prodigios eran valorados y discutidos exactamente igual que si se tratase de una propuesta de alianza o de la rendición de cuentas de una embajada.

La influencia de la adivinación en la vida pública romana no se manifestaba sólo cuando se producían prodigios como los descritos hasta aquí. La cultura político-advinatoria de los romanos, en efecto, preveía no sólo que se interpretasen las señales enviadas libremente por los dioses, sino también que, en determinadas circunstancias, esas señales fuesen inducidas voluntariamente, para que luego pudiesen ser analizadas por los expertos. Antes de tomar una decisión importante, de las elecciones populares a las empresas militares, estaba prescrito efectivamente que el magistrado a quien le correspondía hacerlo pidiese la realización de *auspicia* a los augures o a los arúspices asignados a este cometido. Tales *auspicia* se podían hacer observando el vuelo de los pájaros, o bien analizando las vísceras de un animal convenientemente sacrificado, o por medio de otras operaciones similares. Una vez interpretados,

estos *auspicia* se convertían en *auguria* (Mommsen in Timpanaro, *op. cit.*, XXXVIII), adoptando en la práctica la forma de una autorización –otorgada directamente por los dioses– a llevar a cabo una acción determinada. Tal vez pueda resultar interesante que la palabra *auguria* viene de la misma raíz de la que procede también la palabra *auctoritas*, «autoridad». Sólo después de haber obtenido los necesarios *auguria*, es decir la necesaria «autoridad», una acción determinada podía considerarse legítima. Pongamos el ejemplo del jefe militar que se enfrentaba a una batalla. Antes de lanzarse a ella, estaba obligado a recurrir a los *auspicia* (Mommsen in Timpanaro, *op. cit.*, XXXVIII), pidiendo por ejemplo a los expertos que observasen el modo en que unos pollos (que el jefe acarrea consigo en una jaula con este propósito) picoteaban la comida que se les ofrecía. Si los pollos mostraban buen apetito, dejando incluso caer de su boca un poco de grano mientras comían, se podía legítimamente emprender la batalla (*De divinatione* II 72). ¡Y ay de quien no se tomase en serio estos procedimientos! Fue famoso el caso del cónsul Cayo Flaminio, que, antes de enfrentarse con Aníbal a orillas del lago Trasimeno, pasó por alto que los pollos no mostrasen ningún deseo de comer. En tono sarcástico, Flaminio había preguntado al *pullarius*, encargado de los pollos sagrados: «¿Qué haremos si los pollos siguen sin querer comer?». Y el *pullarius* respondió: «Seguiremos esperando». «¡Bonitos auspicios son éstos», contraatacó Flaminio, «si podemos entrar en acción cuando los pollos tienen hambre y no cuando están saciados!» Tras lo cual dio la orden de atacar sin más preámbulos (*ibid.* I 77; II 21, 67). Pero entonces ocurrió algo todavía peor. Pues parece que en el momento de mover las tropas el soldado portador de las enseñas, el *signifer*, no consiguió arrancarlas del terreno en que se habían plantado. Era otra apremiante invitación de los dioses a no entrar en combate (*ibid.* I 77). Pero el cónsul había seguido adelante –*suo more*, dice Quinto consternado, «como el hombre

descreído que era»— y la jornada de Trasimeno terminó siendo, como se sabe, un auténtico desastre para los romanos. Flaminio se convirtió en el paradigma mismo de militar impío, cuyas decisiones rezumaban desprecio hacia los dioses y las tradiciones de la ciudad. Pero dado el desenlace de la batalla, surge la legítima sospecha de si el *pullarius*, además de saber de pollos, entendía de táctica militar. Sobre este asunto del soldado y las enseñas, Cicerón decía: «Pudo ocurrir que el *signifer* mostrase cierta timidez al tirar de la enseña que en cambio había clavado con mucha fe» (*ibid.* II, 67). Así pues, según Cicerón en aquella ocasión los soldados no tenían ninguna gana de combatir, y su moral era baja. He aquí pues un interesante ejemplo de cómo, dentro de una cultura que practica oficialmente la adivinación, un conflicto de autoridad —en este caso entre los soldados y su jefe— podía asumir la apariencia de un prodigio. Cicerón, que estaba simplemente interesado en desenmascarar la falsedad de los prodigios, recurría a la timidez del *signifer* para afirmar que el prodigio era «falso». Nosotros podemos dar un paso más y decir que tal prodigio —siendo evidentemente «falso»— podía manifestar, en el lenguaje de la adivinación, la escasa voluntad de combate de los soldados. De modo que, en cualquier caso, Flaminio habría hecho bien en tener en cuenta los prodigios que se multiplicaban a su alrededor, y que expresaban la existencia de un problema, de una situación conflictiva. Del mismo modo que un conflicto de autoridad sobre la redistribución de la tierra podía manifestarse bajo la forma de una pelea entre cuervos, un conflicto de autoridad sobre la oportunidad o no de entrar en combate podía asumir la apariencia de pollos inapetentes y enseñas que querían seguir allí donde habían sido clavadas.

Siempre a propósito de la importancia asignada a la adivinación en las sociedades antiguas, hay otro aspecto de la disciplina que la aproximación ilustrada de Cicerón correría el riesgo de malinterpretar. Cuando se habla de adivinación —sea ésta realizada

mediante el análisis de vísceras, como hacían los romanos, o a través de la lectura del tarot, como hacemos nosotros— los modernos se sienten inmediatamente inclinados a pensar que este tipo de prácticas consisten simplemente en una serie de engaños o patrañas improvisadas por el mago de turno. Tampoco Cicerón, como sabemos, las entendía de un modo diferente. Sólo que para la cultura romana —dando a esta palabra el sentido antropológico que anteriormente hemos intentado definir— las cosas no eran enteramente así. Y lo eran aún menos en la cultura etrusca, de la que los romanos habían adoptado su disciplina adivinatoria, por no hablar de las culturas mesopotámicas, donde la adivinación había tenido su cuna muchos siglos antes de aparecer en cualquier otro lugar. Hay que pensar en efecto que para estas culturas la adivinación constituía una «ciencia» a todos los efectos: no obviamente en el sentido de que utilizase paradigmas científicos de tipo moderno, sino en el sentido de que se basaba en un saber muy sofisticado y construido a partir de un conjunto de reglas. Consideremos por ejemplo la práctica clásica de la observación de las aves. En este caso el arúspice no se limitaba por supuesto a echar una ojeada al primer gorrioncillo que revolotease sobre el Aventino para luego decir: «Ese vuelo significa esto y lo otro» (Aunque ya Cicerón se lamentaba de la decadencia en que en sus tiempos había caído la ciencia augural: *De divinatione*, II, 71 ss.). Era necesario que el augur —aplicando principios de orientación celeste— delimitase primero una determinada porción de cielo, llamada *templum*, en la que el vuelo de los pájaros podía considerarse significativo. Con este propósito el augur romano, sirviéndose de su *lituus* (el bastón augural), trazaba en el cielo dos líneas perpendiculares, el *cardo* y el *decumanus*, que se cortaban a la altura de la posición ocupada por el observador (punto llamado *decussis*). Así, el augur estaba en situación de definir las cuatro partes del cielo —anterior/posterior, derecha/izquierda— que constituían el sistema de referencia a par-

tir del cual interpretar la aparición de los pájaros considerando la dirección de procedencia, el número de aves que entraban en el espacio delimitado, su desplazamiento, etcétera (A. Bouché-Leclercq, *Haruspices*, in Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, III, 18). Los etruscos, que eran aún más sofisticados que los romanos, dividían el cielo en dieciséis partes (Cicerón afirmaba, tal vez irónicamente, que no era difícil hacerlo, bastaba con multiplicar cuatro por cuatro: «fue fácil duplicar las cuatro partes a las que nosotros nos atenemos, a lo que siguió después otra duplicación». Cicerón se refiere aquí a la división del cielo a la que se recurría en la interpretación de los rayos (*De divinatione*, II, 42). Se puede decir, en fin, que el vuelo de las aves era «leído», a todos los efectos, por los intérpretes antiguos, que contrastaban la aparición de los volátiles con un sistema de coordenadas capaz de definir su significado secuencialmente. Nada mejor que un mito para ilustrar las estrechas relaciones que se dan entre la interpretación del vuelo de las aves y la práctica de la escritura/lectura en el imaginario antiguo. Se contaba en efecto que fue el dios Mercurio quien descubrió los caracteres del alfabeto, y que el descubrimiento se había producido del siguiente modo: «Otros dicen que fue Mercurio (quien inventó tales caracteres), a partir del vuelo de las grullas, que cuando vuelan trazan letras» («*Alii dicunt Mercurium ex gruuum volatu, quae cum volant litteras exprimunt*», Igino, *Fabulae*, 277). En el cielo los pájaros «escriben»: y para saber descifrar sus mensajes arcanos, hay que dominar un arte que guarda estrecha semejanza con el de la lectura de un texto. Lo que se le exige ante todo a la ciencia del adivino es, en suma, la capacidad de descifrar lo que podríamos llamar la «escritura de las grullas».

El carácter «científico» de la adivinación antigua se evidencia aún con mayor claridad en la llamada *extispicina*, es decir la práctica de interpretar las vísceras de un animal, sacrificado según las

normas, para sacar de ellas indicaciones de carácter adivinatorio. Las vísceras de los animales, llamadas *exta*, eran en efecto consideradas portadoras de una gran cantidad de significados, que se obtenían analizando la conformación de los distintos órganos: principalmente el hígado, los pulmones, el bazo, los riñones, el estómago y el corazón. El órgano más útil a los efectos de la adivinación era el hígado, del que la ciencia de los intérpretes escudriñaba bien su configuración anatómica, bien el modo en que el órgano se presentaba (color, tamaño, abundancia de sangre, etcétera). Sabemos que en Roma los arúspices distinguían en el órgano dos partes, la «parte hostil» (*pars hostilis*) y la «parte familiar» (*pars familiaris*), que se correspondían respectivamente con las zonas de los prodigios favorables y desfavorables; que observaban las «divisiones» y las «depressiones» del órgano (*fiisum, limes*); que estaban atentos a los espasmos de los extremos (*fibrae*); y, por último, que prestaban especial atención a lo que llamaban cabeza (*caput*) del hígado. Por ejemplo, si la cabeza del hígado se presentaba dividida en dos lóbulos, estaba claro que iba a producirse una guerra civil (Bouché-Leclecq, *op. cit.*, 24 s.). Tal vez los médicos podrían explicarnos por qué se consideraba precisamente el hígado, y no otro órgano, capaz de proporcionar tanta información en la lectura de las vísceras. Como se ve por estos sencillos ejemplos, el análisis de las *exta* de la víctima exigía la posesión previa de un saber científico que no se podía improvisar, sino que remitía a los intérpretes de una tradición. Desgraciadamente los textos latinos de que disponemos no nos dicen mucho sobre las reglas de la *extispicina*, y menos aún sobre el modo en que esta disciplina se había desarrollado y era transmitida. Pero sí contamos por fortuna con algunos documentos arqueológicos que nos descubren cómo, en la práctica de la interpretación de las vísceras, se podía recurrir directamente a la ayuda de auténticos pequeños modelos anatómico-advinatorios. De Piacenza nos ha llegado en efecto un singular hígado de

bronce que ilustra con todo detalle el modo en que este órgano había sido orientado y dividido por los arúspices etruscos. Su borde aparece segmentado en dieciséis partes, correspondientes a otras tantas regiones celestes, que se acompañan de los nombres de los correspondientes númenes tutelares, mientras que el interior aparece igualmente dividido en partes, acompañadas de 42 rótulos y de los nombres de 27 divinidades. Este objeto se puede datar en torno al siglo III-II a.C., y nos sitúa ante una serie de correspondencias (celestes, divinas, anatómicas) mucho más complicadas de las que estamos acostumbrados a ver actuar en los testimonios escritos de los romanos. Los etruscos, al menos en el campo de la adivinación, amaban la complejidad y la sofisticación —cualidades que, como se sabe—, y a riesgo de parecer desprovistos de imaginación, los romanos en cambio rechazaban.

Quizás se nos pregunte cómo podemos estar seguros de la posición, el *versus*, según el cual este hígado era leído: es decir, si con la vesícula biliar hacia arriba, tal como nosotros lo orientamos, o de otra manera. Problema no de segundo orden, ya que la oposición derecha/izquierda, que derivaba evidentemente de la orientación que se diese al órgano, desempeñaba un papel fundamental en la adivinación, por lo que es importante saber cuál de los dos lóbulos del hígado consideraba el arúspice que estaba situado a la derecha y cuál a la izquierda. Afortunadamente existe un sarcófago etrusco, conservado en el Museo de Volterra, que representa precisamente a un arúspice en procediendo al análisis de un hígado que sostiene en su mano. Como allí puede verse, el que anatómicamente sería el lóbulo derecho, para el arúspice constituiría el izquierdo, y viceversa (Cfr. R. Leiderer, *Anatomie der Schafaleber im babylonischen Leberorakel*, W. Zuckschwerdt Verlag, München, 1990, 18-19). Idéntica información nos proporciona probablemente un espejo etrusco que muestra al adivino Calcante en el momento de examinar un hígado: la orientación parece ser la

misma. Hay otra cosa que nos sorprende: estos dos arúspices sostienen en la mano los hígados que examinan, en vez de depositarlos sobre superficies planas (a pesar de que Calcante tiene una ante él). Probablemente eso tenía que ver con la necesidad de percibir con la mano (palmomanía) los movimientos, los «espasmos» del órgano. La adivinación a partir de las vísceras era una práctica que requería del intérprete el recurso simultáneo a más de un sentido.

La utilización de pequeños modelos anatómicos/adivinatorios es en realidad mucho más antigua de lo que se podría pensar. También de Mesopotamia nos han llegado numerosos hígados de arcilla usados como mapas adivinatorios (Se han encontrado sobre todo en las excavaciones de Mari: J. Bottero, *Sintomi, Segni, scrittura nell'antica Mesopotamia*, en J.-P. Vernant (ed.), *Divinazione e razionalità*, tr. it. Torino Einaudi, 1982, 89). Sabemos que los arúspices mesopotámicos dividían sus hígados de oveja en al menos trece zonas significativas, y estudios recientes han reconstruido con paciencia la terminología anatómico-adivinatoria empleada por el antiguo *ba-ru* (Especie de médico mesopotámico). para definir las partes significativas del órgano (Cf. Leiderer, *op. cit.*). Sin embargo, en este caso somos aún más afortunados que en el de los modelos anatómico-adivinatorios etruscos. Gracias a las excavaciones de Mari no sólo hemos accedido al precioso legado de innumerables hígados destinados al estudio, sino también a testimonios explícitos sobre el modo en que se utilizaban estos objetos. Con frecuencia, en efecto, la reproducción plástica de un hígado determinado aparece acompañada por la siguiente fórmula: «Cuando se había producido (tal hecho), el hígado se presentaba así». En otras palabras, la reproducción de determinado hígado, caracterizado por una específica configuración anatómica, lleva adjunta la mención del acontecimiento concreto vinculado con la observación adivinatoria: en la práctica, del acontecimiento que,

gracias a la ciencia de lo por venir, se había identificado como aquel al que remitía la específica configuración del hígado, pronosticándolo. No hay duda, en fin, de que el conjunto de estos hígados de arcilla, acompañados por el correspondiente registro de los sucesos que habían «anticipado», proporcionaba un auténtico archivo adivinatorio, que permitía establecer asociaciones entre cierta conformación del hígado y determinado acontecimiento. Basándose en tal archivo, el arúspice mesopotámico (el *ba-ru*) era capaz de ofrecer predicciones basadas en pruebas empíricas. Por poner un ejemplo: si en determinada ocasión adivinatoria el arúspice veía que el hígado de la víctima presentaba una configuración anatómica similar a la que, años antes, se había presentado en el momento en que había tenido lugar una revuelta, estaba autorizado a pensar que también en este caso el hígado debía ser leído como signo de un levantamiento inminente.

Los testimonios mesopotámicos permiten así constatar que la lectura de las vísceras de un animal no se basaba sólo en asociaciones simbólicas o metafóricas, sino en una auténtica práctica de la observación empírica y de la asociación entre causa y efecto. Naturalmente, es demasiado fácil afirmar que la asociación causa/efecto, en este tipo de saber, sigue el falaz principio *post hoc, ergo propter hoc*, y que no ofrece por tanto garantía alguna de cientificidad. No se puede negar que, al adoptar la práctica de la observación, del acopio y archivo de datos y de la búsqueda de nexos causales, la ciencia adivinatoria antigua supuso un avance decisivo en la senda que conduciría al pensamiento moderno. Así, al Rector le pudo interesar que los mesopotámicos tuviesen por costumbre conservar en sal los órganos que habían sido objeto de análisis adivinatorios, lo que permitiría, transcurrido un tiempo, un nuevo examen de los mismos. No nos movemos aquí en el terreno de la anatomía patológica, sino en el de la adivinatoria, pero la seriedad con que se hacían los análisis (que llevaba a querer conservar el

mayor tiempo posible las muestras para poder controlar si –y en qué medida– el análisis había sido correcto) merece en cualquier caso nuestro respeto.

*Auspicia y auguria de nuestro tiempo:
los sondeos de opinión*

Volvamos a *De divinatione*. Es preciso decir que, al menos en su parte final, la obra corre el riesgo de aburrirnos. El encarnizamiento de Cicerón con el pobre Quinto, la punttillosidad con que desmonta una tras otra todas las posibles prácticas adivinatorias –«Te preocupas de mí, oh dios, y me previenes por mi bien a través de los sueños: ¿por qué entonces son tus advertencias tan difíciles de entender?» (*De divinatione*, II, 127, 133–, esa escrupulosidad, al menos para nosotros los modernos, a menudo parecería que sólo pretende convencer a los ya convencidos. Es evidente que la adivinación no existe, que se trata de una ciencia sin utilidad alguna para los hombres. El vuelo de las grullas es bellísimo de contemplar, y muy digno de estudio, pero no hay ningún mensaje que podamos «leer» en los movimientos de las aves. ¿Será igualmente superfluo, al menos para nosotros, lo que Cicerón dejó escrito sobre el tema? En otras palabras, ¿estamos seguros de que fue Cicerón el vencedor? ¿De que la *superstitio* de los adivinos, como él la llamaba, ha desaparecido definitivamente del horizonte de la sociedad moderna? Yo diría que no. En nuestras redes televisivas pululan tantos magos como vendedores de alfombras, mientras que no hay semanario, por respetable que sea, que no ofrezca al lector la posibilidad de consultar su horóscopo en la misma página en que se publica la programación de los distintos canales. Por lo que parece, las grullas siguen escribiendo imperturbables sus mensajes, y nosotros seguimos teniendo interés en leerlos. A pesar de la omni-

potente presencia de la ciencia y la tecnología en la más ordinaria de nuestras vidas, el deseo de conocer el futuro por anticipado es tan grande que los modernos continuamos apegados a prácticas que parecían ridículas hace ya dos mil años.

Por supuesto, al menos entre muchos de nosotros estas prácticas de tipo «supersticioso» aparecen agradablemente teñidas de ironía. Recuérdese el caso de aquel conocido sabio italiano que tenía en su estudio una herradura. «¿Pero cómo tienes una herradura en tu estudio?», le preguntó un colega. «No te preocupes», respondió el otro, «me han dicho que funciona aunque no te lo creas». Y por otra parte es cierto que la lectura del horóscopo de los semanarios es para muchos más un pasatiempo que un auténtico acto de fe. Leer el horóscopo es agradable no sólo, o no tanto, porque creamos que nos revela determinadas cosas de nuestro futuro, sino porque nos hace sentir que al fin hay alguien que se ocupa de nosotros, tomándose en serio nuestros problemas sentimentales y nuestra desesperada necesidad de «encuentros» estimulantes. No puede negarse en cualquier caso el hecho de que magos, astrólogos y «alternativos» de cualquier pelaje siguen prosperando, incluso en términos económicos, en nuestra sociedad. Pobre Cicerón. Es una situación tan desconcertante que a uno le entrarían ganas de reaccionar con las palabras que otro ilustrado de la Antigüedad, Luciano de Samosata, escribía justo al inicio de una obrita significativamente titulada *El amante de la mentira*. En ella el personaje principal, Tiquíades, pregunta a su interlocutor, Filocles: «¿Sabrías decirme, Filocles, qué despierta en tantos hombres el deseo de mentir... qué empuja a tantos hombres a creer a quienes mienten?» (Luciano, *Philopseudés*, 1). Tiquíades acababa de visitar a Éucrates, filósofo y hombre generalmente respetado (que tenía además sesenta años y lucía una larga barba), pero había tenido que huir de aquella casa, decía, como si lo persiguieran las Erinias, hasta tal punto era absurdo e increíble el espectáculo

que en ella había debido presenciar. La cosa sucedió así. Tiquíades había encontrado a Éucrates enfermo, forzado a guardar cama debido a un ataque de gota. Lo rodeaba una selecta asamblea de sabios y filósofos, todos ellos muy respetados, que con gran solicitud sugerían al enfermo posibles remedios para su dolencia. Decía por ejemplo Cleodemo, filósofo peripatético: «Si se recoge de la tierra con la mano izquierda un diente de musaraña, que se ha matado del modo que he dicho, y se envuelve en un trozo de piel de león recién desollado que luego se aplica sobre las piernas, el dolor desaparece». Tiquíades no podía creer lo que oía. «Nada de león», había replicado Dinomaco, filósofo estoico, «la piel ha de ser de cervatilla, siempre que sea virgen. Porque la cervatilla es veloz, y su fuerza reside sobre todo en los pies. El león tiene fuerza, sí, y su grasa, su pata derecha y los pelos de su barba, especialmente los más tiesos, tienen mucho poder, si uno se los aplica mientras recita todas las fórmulas necesarias. Pero de nada sirven para curar los pies». Y Cleodemo: «Eso es también lo que yo creía, que la piel debía ser de cervata, porque se trata de un animal veloz. Pero he tenido que cambiar de opinión al respecto, ya que un libio me ha hecho ver que el león es mucho más veloz que los cervatos. Cuando corre tras ellos, los atrapa sin dificultad». Todos alabaron la observación del libio (Luciano, *Philopseudés*, 7-8).

He aquí pues una noble reunión de filósofos e intelectuales recomendando con gran calor dientes de musaraña y pieles de cervatilla como remedios contra el gota. Inútil decir que en semejantes circunstancias Tiquíades había intentado hacer valer los derechos de la razón, declarando que no creía que dichos remedios pudiesen hacer disminuir los dolores de Éucrates. Pero se rieron de él. Sólo el médico Antígono, que también estaba presente, había mostrado interés ante su reacción. Pero nadie le prestó atención cuando, de acuerdo con los principios de arte, había intentado convencer a Éucrates de que dejase de beber vino, se abstuviese de la carne y

bajase el tono de voz (*ibid.*, 8). Parece que todos los presentes, a pesar de ser filósofos, tenían una fe extraordinaria en remedios «alternativos» respecto a los del arte de la medicina, por lo que se mantuvieron impertérritos en sus posturas. Ésa fue la razón de que Tiquíades huyese de allí y de que ahora preguntase desconsolado a su amigo: «¿Sabrías decirme, Filocles, qué despierta en tantos el deseo de mentir, qué empuja a tantos hombres a creer a quienes mienten?»

Cicerón tenía su propia respuesta a este interrogante: «Porque nada está tan extendido como el no entender nada (*nihil sapere*)» (*De divinatione* II, 81). Pero es obvio que Cicerón, además de ser un ilustrado, estaba muy seguro de sí mismo. Montesquieu, también ilustrado, aunque esta vez en el auténtico sentido de la palabra, daba una respuesta mucho más matizada. Según él, la razón era que la gente sobre todo «ama lo maravilloso» (*Mes pensées*, 728, in Montesquieu, *Oeuvres complètes*, I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris Gallimard, 1949, 1197). Lo que podía explicar por qué esa misma gente daba tanto crédito a los charlatanes. Y Montesquieu continuaba: «También las curaciones rápidas participan de lo maravilloso».

Como es fácil imaginar, también los modernos se han planteado interrogantes similares a las de Tiquíades. No sólo porque, como sabemos, el mundo que nos rodea sigue siendo igual de loco, sino sobre todo porque el desarrollo de la disciplina conocida como «antropología» forzó a los europeos a reflexionar cada vez con mayor profundidad sobre las sociedades diferentes a la occidental: sociedades en las que, si era fácil encontrarse con comportamientos en todo idénticos a los de los occidentales, lo mismo podíamos encontrar otros absolutamente distintos que resultaban absurdos o increíbles, como el miedo a perder la propia sombra cuando se atraviesa a mediodía un lugar expuesto al sol. Hace unos treinta años, el problema planteado por los comportamientos «absurdos»

de otras culturas fue abordado de manera especialmente eficaz por un gran antropólogo británico, E. E. Evans-Pritchard, que formulaba de este modo una cuestión que sigue apasionándonos: «¿Cómo puede ser que personas capaces de tener un comportamiento lógico actúen con frecuencia de un modo que de lógico no tiene nada?» (E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1965, 94 ss.). Esta pregunta de Evans-Pritchard no sólo resulta útil para enfrentarse al problema del comportamiento «ilógico» entre los llamados «primitivos». También puede expresar perfectamente las dudas de quien asiste al curioso espectáculo de unos filósofos estoicos y peripatéticos que prescriben dientes de musaraña para curar la gota; y sobre todo describe a la perfección la sensación de maravilla que nos invade al ver que quien por la mañana compra determinado automóvil sólo después de haber valorado cuidadosamente la red de asistencia de la marca, consulta por la tarde a un astrólogo para conocer la suerte de sus amores. «¿Cómo puede ser que personas capaces de tener un comportamiento lógico actúen con tanta frecuencia de un modo que de lógico no tiene nada?»

En su libro, Evans-Pritchard procedía de una manera muy interesante, porque relacionaba las posibles respuestas que a la pregunta habrían dado, según las teorías que profesase cada uno de ellos, algunos de los padres fundadores de las ciencias humanas. Para Evans-Pritchard, Tylor y Frazer habrían contestado: porque esa gente «razona de manera equivocada». Pero semejante respuesta sería poco más que una constatación, aunque sea difícil no estar de acuerdo con Tylor y Frazer sobre los problemas que supone «razonar de manera equivocada» cuando se ven por ejemplo enfermos que acuden al hospital para que les curen y luego rechazan recibir transfusiones por motivos religiosos. En cambio Lévy-Bruhl, filósofo de la Sorbona que en su tiempo desconcertó a los antropólogos británicos con su sofisticación intelectual, habría

respondido a la pregunta de Evans-Pritchard: porque esa gente participa todavía de una mentalidad «primitiva», basada en la total indiferencia frente al principio de no contradicción. Y eso porque, según Lévy-Bruhl, las representaciones colectivas de los «primitivos» estaban fuertemente orientadas a lo sobrenatural, y privilegiaban el principio de la participación mística. El gran énfasis puesto en el desinterés por el principio de no contradicción podría por ejemplo explicar por qué la fe en la astrología –que, como sabemos, sigue confeccionando sus horóscopos sobre la base del sistema tolemaico– es compartida por personas que jurarían que es la tierra la que gira alrededor del sol, y no a la inversa (La observación es de U. Volli, *Capire l'astrologia*, Milano, Bompiani, 1988. Es curioso que ya Cicerón acusase a los astrólogos de su tiempo de no saber cómo estaba realmente hecho el cielo cuyos «influjos» y «conjunciones» analizaban: *De divinatione*, II, 92). Debido a esa indiferencia frente al principio de no contradicción, las mismas personas que la emprenderían a bofetadas con el técnico de electrónica que les dijese que su teléfono móvil «no funciona porque el aire está hoy lleno de influencias malignas», están perfectamente dispuestas a creer que su vida sentimental y económica depende de las «influencias» –benignas o malignas– de los astros. Tal vez interese saber que ya Cicerón reservaba a la astrología un lugar especial entre las «supersticiones» adivinatorias. «¡Oh delirio increíble! Porque no todo error puede ser llamado simplemente “estulticia”» (*De divinatione*, II, 90). Es que, como he dicho, Cicerón era un neoacadémico y un ilustrado duro.

Pero sigamos. A la pregunta de Evans-Pritchard, Malinowski y Freud responderían: para disminuir sus propias tensiones psicológicas. No diré que sea una respuesta plenamente satisfactoria, pero sí introduce al menos cuestiones muy importantes. En efecto, puede ayudarnos a comprender gran parte del éxito que tuvo la adivinación en las sociedades antiguas (Ya Cicerón observaba que

el interés por los prodigios se agudiza en los momentos de ansiedad o de peligro colectivo: *De divinatione* II, 58), pero con más razón resulta útil cuando se trata de entender por qué se sigue recurriendo tanto a ella en nuestros días. La sociedad contemporánea está efectivamente muy atenta al problema de las tensiones psicológicas. A cualquier precio evitamos, o decimos querer evitar, las tensiones, que para nosotros constituyen el más terrorífico de los espantajos. Diría casi que hoy casi las miramos con el mismo horror con que nuestra sociedad miraba antes el pecado –aunque, como también ocurría con éste, hagamos todo lo posible por caer continuamente en la tentación, procurándonos todo tipo de tensiones psicológicas. La nuestra es una sociedad basada, como se sabe, en los tranquilizantes, en el «relax», en la huida del *stress*, en la gimnasia aeróbica y hasta en la más fatigosa de las actividades relajatorias, el *jogging*. Todo con el fin de suavizar las tensiones psicológicas. Incluso actividades nobilísimas y antiguas, como tocar un instrumento musical, son hoy etiquetadas de relajantes. «¡Oh, tocar debe de ser tan relajante!» En realidad, tocar un instrumento no es en absoluto relajante, al contrario, provoca una enorme fatiga mental y en el noventa y nueve por ciento de las ocasiones incluso una contracción de los músculos. Pero no importa, puesto que interpretar música es hermoso por fuerza ha de ser también relajante. Es probable que precisamente esa necesidad nuestra de *relax* a toda costa lo que –a pesar de los vanos esfuerzos de Cicerón, Montesquieu, Frazer o Lévy-Bruhl– explique que la práctica de la adivinación sea tan bien tolerada, cuando no directamente favorecida, en la sociedad contemporánea: porque la consulta del mago, del horóscopo, del tarot, etcétera, ayudan a escapar de las tensiones psicológicas –y éste es para nosotros un mérito tan grande que estamos dispuestos a perdonar cualquier concesión al «razonamiento falso» o a la «indiferencia ante el principio de no contradicción. Por otra parte, ¿qué no nos sentiríamos autorizados

a hacer para evitar el pecado? Sólo una cosa, cometer otro pecado.

En cualquier caso, debo hacer ver a quien me lee que cualquier reflexión sobre la pregunta de Evans-Pritchard –«¿Cómo puede ser que personas capaces de tener un comportamiento lógico actúen con tanta frecuencia de forma nada lógica?»– debe ser siempre valorada atendiendo al contexto en que dicha reflexión tiene lugar. Con este propósito, referiré lo ocurrido cuando planteé la misma pregunta a un grupo de estudiantes de la Universidad de Berkeley, que seguían conmigo un curso sobre la adivinación romana. Ahora bien, una clase *undergraduate* de latín en Estados Unidos, y sobre todo en la Universidad de Berkeley, puede tener una composición muy distinta a la de una clase de estudiantes italianos interesados en la misma disciplina. Además de la natural diversidad en cuanto a la composición étnica (negros, blancos, asiáticos de diferentes regiones, etc.), o religiosa (protestantes de varias iglesias, católicos, hebreos, ateos, laicos, *new age*, etc.), o en cuanto a las tendencias alimentarias (vegetarianos más o menos estrictos, carnívoros, etc.) o sexuales, pueden darse también diferencias más específicas. En aquella ocasión había en clase un grupo de estudiantes que cursaban ingenierías, biología y otras carreras científicas, y también una estudiante que pertenecía al Departamento de Literatura Comparada, es decir un lugar en que fundamentalmente se aprende a problematizarlo todo, especialmente lo que es tenido por claro y evidente. Había además una muchacha muy simpática, hija de una astróloga profesional, que, gracias al comportamiento «ilógico» de la gente, contaba con el dinero necesario para pagarse la matrícula y poder seguir mi curso, además de reforzar su autoestima en términos familiares. Otros alumnos tenían características para mí menos definidas, por lo que aquí me contentaré con referirme a aquellos que se expresaban más abiertamente. Debo decir que me sorprendió mucho la

violencia con que el grupo de los «científicos» se mofaban de cualquier posibilidad de creer en la adivinación, o en cualquier otro de los modos de pensamiento «alternativo» presentes en la vida contemporánea: simplemente porque sus métodos no se corresponden con los de la ciencia. La reacción de la hija de la astróloga fue amable pero firme: hay cosas que no se pueden someter a verificación científica; muchos fenómenos que la ciencia consideraba inaceptables e inexplicables hacía sólo cien años, habían sido aceptados y explicados después. La estudiante de Literatura Comparada la apoyaba diciendo que, en su opinión, los verdaderos supersticiosos eran en realidad los científicos, que depositaban en el conocimiento propio de la ciencia el mismo tipo de fe ciega que muchos ponen en los astros y las piedras. Y proseguía su razonamiento con una distinción que en aquel momento parecía prometedora: ella no habría tenido ningún problema en aceptar que fulano o mengano visitasen privadamente al astrólogo, pero no habría concedido la misma libertad a Nancy Reagan (adicta según parecía a tales prácticas) sencillamente porque no le gustaba la idea de que una persona que tanto podía influir en el destino de una nación, basase sus decisiones en el horóscopo. Como decía, la propuesta parecía en un primer momento sensata y prometedora. Pero por aquellos días el presidente Clinton había aparecido en televisión proclamando que había pecado y se había sometido voluntariamente a un *pastoral counseling* consistente en una serie de encuentros con un pastor de su iglesia que le habría ayudado a volver al camino recto. Quedaba inmediatamente claro que, si se negaba a Nancy Reagan el derecho a decidir los destinos de EE.UU. a partir de horóscopos, los laicos habrían podido reaccionar de inmediato lamentando que, en el caso del presidente Clinton, ese tipo de decisiones se tomasen sobre la base de la Biblia. Pero esto habría provocado la inmediata reacción de los cristianos o los judíos presentes, que no estarían dispuestos a aceptar de buen grado que la Biblia fuese si-

tuada en el mismo plano que el horóscopo. Por otra parte, algunos de los científicos, según admisión propia, eran creyentes.

La discusión acabó pues desembocando en una vía tan inesperada como interesante, concentrándose enteramente en este tema: ¿cómo se puede hablar de ciertas cosas sin ofender los sentimientos ajenos? Conclusión casi berkeleyana y que creo puede explicar también gran parte de la corrección política estadounidense: al menos en el sentido de que, en un contexto en el que conviven personas caracterizadas por procedencias étnicas y culturales, modelos de pensamiento, orientaciones políticas y sexuales profundamente divergentes, si los unos quieren seguir hablando con los otros de cosas que no sean banales para seguir haciendo avanzar el conocimiento, lo primero que hay que hacer es intentar no ofenderse recíprocamente. El mismo Cicerón sabía que uno puede llegar a reñir con su hermano a propósito de cosas tan simples como la adivinación (*De divinatione* II, 46: «Eres mi hermano, y por ello te respeto. Pero en este caso ¿qué es lo que te ofende?»). Afirmaciones que podrían sonar también muy «berkeleyanas», visto que expresiones como «I respect you» o «I do not want to hurt your feelings», funcionan hoy casi como estribillos en muchas discusiones que se dan en estos ambientes). Ser ilustrados, y estar movidos por el deseo, aunque sea sincero, de luchar contra las «supersticiones», no basta para resolver todos los problemas. Y muchas veces ni siquiera ayuda a entenderlos.

Volvamos a las prácticas adivinatorias contemporáneas. Nuestra sociedad, como hemos visto, no ha abandonado la propia fe en la «escritura de las grullas», al menos en lo que concierne a la vida cotidiana de las personas. En Roma sin embargo la adivinación no era sólo un hecho privado, sino que se presentaba fuertemente entrelazada en la vida pública: el recurso a esta disciplina, y a sus colegios de especialistas, tenía una gran influencia en la vida de la comunidad. Ahora bien, ¿podemos estar seguros al menos de que,

si bien la adivinación ha sobrevivido en el ámbito privado, ha sido en cambio definitivamente excluida de nuestra vida pública e institucional? Probablemente no. Al menos en el sentido de que ciertos procedimientos adivinatorios, ciertos modelos de pensamiento relacionados con la adivinación, han sobrevivido también en nuestra práctica política. En apoyo de esta afirmación me gustaría analizar un fenómeno del que ya me he ocupado anteriormente. Pero antes de continuar, estaría bien que recordásemos algunos aspectos de la adivinación antigua.

Como hemos visto, antes de tomar determinadas decisiones importantes los magistrados romanos seguían la costumbre de pedir la celebración de *auspicia*, encargando a los especialistas que observasen las vísceras de un animal o el modo en que unos pollos picoteaban. Una vez interpretados de manera favorable, esos *auspicia* pasaban a ser *auguria*, en la práctica una autorización de los dioses para llevar a cabo una acción determinada. Como ya hemos dicho, es muy sugerente que la palabra *auguria* provenga de la misma raíz que *auctoritas*, «autoridad». Los *auguria* constituían realmente una autorización, quien los obtenía, bajo la forma de *auspicia* favorables (un hígado con buen color y anatómicamente normal, pollos que picoteaban con buen apetito), resultaba también investido de la *auctoritas* necesaria para actuar. Los políticos modernos no realizan ya *auspicia* antes de tomar decisiones importantes, no mandan analizar la forma del hígado de una víctima (o al menos los periódicos no nos informan de ello), pero es igual de cierto que encargan sondeos de opinión, que se parecen muchísimo a aquéllos.

La práctica de la adivinación se basa en efecto en el siguiente supuesto. El mundo está gobernado por una voluntad superior, que es la de los dioses: si se pretende que las acciones importantes tengan un buen fin, es indispensable saber por adelantado hacia dónde se inclina esa voluntad superior, pues de otro modo se corre

el riesgo de fracasar. El moderno sondeo de opinión, encargado con una finalidad política, parte de supuestos análogos. También en este caso se supone la existencia de una voluntad superior (que no es ya la de los dioses sino la del pueblo, o mejor, la de la «gente») que es necesario tener de parte de uno para llevar a buen fin la empresa que se va a emprender; y resulta igualmente indispensable conocer anticipadamente esa voluntad, pues saberla cuando ya no hay marcha atrás tendría unos efectos desastrosos. Los políticos modernos, en vez de convocar a especialistas en aruspicina para que procedan a examinar el hígado de una víctima, recurren a especialistas en sondeos, que extraen sus datos de entrevistas o llamadas telefónicas realizadas a partir de cuidadosos muestreos sociales. Pero el problema sigue siendo saber de antemano si los dioses están o no de mi parte. Una vez obtenido un sondeo favorable, el político de turno sale a escena y dice: la «gente», a la que he pedido los *auspicia*, me ha proporcionado los *auguria* que quería, concediéndome con ello la *auctoritas* necesaria para hacer lo que había decidido. Dejad, pues, que actúe.

El problema es, sin embargo, que dicha gente, exactamente igual que los dioses, constituye un sujeto al que resulta difícil consultar: los dioses porque son arcanos y enigmáticos por naturaleza, la gente porque engloba a tantos miles de individuos que no es posible entrevistarlos a todos. No hay más remedio que resignarse a la idea de que la voluntad de la gente, como la de los dioses, sólo se puede conocer indirectamente: es decir gracias a la mediación de un intérprete –un arúspice, un sociólogo, un experto en estadística– que analiza cierto número de *signos* o muestras (la muestra también es siempre un tipo de signo). Pero aquí empiezan las dificultades. La interpretación de los signos es en efecto una práctica en sí misma aleatoria, en la que es fácil cometer errores. Se sabe que los romanos, aun estando en posesión de una disciplina adivinatoria de las más desarrolladas, y disponiendo de especialistas

extraordinariamente competentes, perdieron muchas batallas. Lo mismo que ocurre con los sondeos, cuando, a toro pasado, comprobamos que la muestra no era la adecuada, o peor, que el muestreo había estado influido por las expectativas de quien había encargado la encuesta. Es lo que ocurrió, por ejemplo, cuando en 1996 Georges Chirac convocó en Francia elecciones anticipadas basándose en un sondeo de opinión que otorgaba una amplia victoria a la derecha, tras de lo cual subió al poder un gobierno de izquierdas. En aquel caso, si Chirac hubiera observado con más atención a sus pollos, habría advertido que picoteaban con poco apetito.

Creo inútil decir que entre el procedimiento de los *auspicia* y el del sondeo de opinión hay una diferencia fundamental: la adivinación no trabajaba con modelos científicos, las encuestas de opinión, sí. Esto está fuera de duda. Lo que me interesa destacar, sin embargo, es la curiosa similitud que ambos procedimientos presentan desde el punto de vista de su uso en el contexto de la vida social: los dos se utilizan para proporcionar *auctoritas* a los políticos en vísperas de tomar una decisión importante, y esa *auctoritas* se obtiene gracias a un procedimiento de interpretación de signos que se piensa revela el modo en que se orienta una voluntad superior. Como ocurría en Roma, también en la sociedad contemporánea el conflicto político y social puede manifestarse en forma de *auspicium* o de «signo», que como tal condiciona la opción política: no ya una pelea entre cuervos en vísperas de una reforma agraria, interpretada como señal de que «Apolo está enfadado», sino un sondeo de opinión cuya interpretación es que «un 63 por ciento de los ciudadanos se opone a esta reforma». La función religiosa y augural que los sondeos de opinión tienen en nuestra cultura se evidencia también en las expresiones que se usan con frecuencia cuando se habla de ellos: afirmaciones como «lo quiere la gente» o «la gente no lo considera un delito» descubren que en realidad, una

vez se ha producido, el sondeo asume un valor totalizante. Ya no se piensa que sólo se basa en una muestra escogida y analizada de acuerdo con ciertos parámetros, sino que esa muestra se ha convertido en «la gente»: lo mismo que, realizado el *augurium*, se decía «los dioses lo quieren», y ya no se pensaba que esa supuesta voluntad divina era el resultado de la forma de un hígado. En una ocasión el gran Aníbal, desconfiando de Escipión y refugiado junto al rey Prusia de Bitinia, quería convencer a su anfitrión para que entrase en la guerra. Pero Prusia dudaba porque los auspicios eran desfavorables, y las vísceras de los animales sacrificados no presagiaban nada bueno. «¿Te fías más», le dijo Aníbal, «de un trozo de carne de ternero que de la experiencia de un viejo jefe militar?» (*De divinatione*, II, 52). A veces, en efecto, preferíamos que los políticos confiaran en su capacidad, en su experiencia, y especialmente en sus convicciones respecto a lo que es o no es bueno para su país, en vez de prestar oído a los presagios de lo que «quiere la gente».

«Desde que abandoné la actividad forense», decía Cicerón a su hermano hacia el final de la obra, «ya no estoy obligado a pasar la noche despierto, y hasta me concedo pequeños descansos vespertinos, lo que antes nunca hacía. Duermo mucho más, y aun así no he recibido ningún sueño premonitorio, a pesar de todo lo que está ocurriendo (*tantiis praesertim de rebus*)» (*De divinatione*, II, 142). Cicerón dormía más pero no soñaba, o al menos no tenía ninguno de aquellos sueños premonitorios en los que Quinto parecía creer tan a pies juntillas. Y bien que Cicerón era consciente de las insidias que le rodeaban, así como de la naturaleza turbulenta de los tiempos en que le había tocado vivir. ¡Si los sueños premonitorios hubiesen existido realmente, sus noches habrían sido muy agitadas! En tanto Cicerón terminaba de escribir su tratado sobre la adivinación César era asesinado en los idus de marzo del 44, y la ciudad entraba en nuevos tumultos. Nuevos jefes alcanzaban poder y popularidad, Antonio y Octavio los primeros de todos, nuevos en-

frentamientos y guerras se perfilaban en el horizonte. Seguramente Cicerón no pudo permitirse mucho tiempo el lujo de reposar por la tarde, y tal vez ni siquiera el de dormir de noche, pues al poco abandonó la filosofía para regresar a la lucha política, lanzando sus famosas *Philippicae* contra el odiado Antonio. No se sabe si soñaría algo en aquellos meses agitados; tal vez, obstinadamente, siguió sin soñar nada. El 7 de diciembre del 43 los sicarios de Antonio lo decapitaron, mientras él ofrecía el cuello a su asesino sacando la cabeza de la litera en que viajaba. Se había negado a huir. Como dejó escrito en *De divinatione*: «Desconocer los males futuros es sin duda mucho más útil que conocerlos» (*ibid.*, II, 23).

M. B.

Traducción: *Alfredo Taberna*.

