

Neoplatonismo y haruspicina: historia de un enfrentamiento

SANTIAGO MONTERO HERRERO

A lo largo de su obra, Platón afirmó la superioridad de la adivinación intuitiva o natural (*áthekhnos, adidaktos*) sobre la adivinación de carácter inductivo o artificial (*entekhnos, techniké*)¹. La primera consiste en una especie de locura (*manía*) o de éxtasis que invade a los profetas y profetisas tales como las sibilas, las pitias o los báquides, a quienes el filósofo griego considera directamente inspirados por la divinidad sin mediación de ningún signo sensible; esta forma de adivinación que se obtiene por el *enthysiasmos*, es decir, por la presencia del dios en el alma del profeta, es una actividad sobrenatural tanto en sus principios como en su modo y efectos. Platón señala que los hombres que la practican “han hecho a la Hélade, privada y públicamente, muchos hermosos beneficios”².

La adivinación inductiva o artificial se basa, por el contrario, en la obser-

¹ El presente artículo desarrolla algunos aspectos tratados en mi libro *Emperadores y haruspices: 193-408*, actualmente en prensa. El tema ha sido objeto de atención sólo por parte de L. De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano*, Napoli, 1982, quien le dedica sólo las págs. 54-56.

En general sobre la religión en la obra de Platón, cfr. P. E. More, *The Religion of Plato*, Princeton, 1921; J. K. Feibleman, *Religious Platonism. The influence of Religio on Plato and the Influence of Plato on Religion*, London, 1959; V. Goldschmidt, “La religión de Platón”, en *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, 1970; D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, Paris, 1974 (cfr. pp: 75-104).

² Plat., *Fedr.* 244b. Sobre la necesidad de los oráculos y su sacerdocio para modificar las leyes: *Leg.*, VI, 772d; XI, 914a. El oráculo de Delfos debe instruir sobre las leyes relativas a las cosas de la religión: *Leg.*, VI, 759c. Cfr. Reverdin, *La religion et la cité platonicienne*, Paris, 1945.

vación de los fenómenos percibidos por el adivino; estos signos, que pasaban por ser expresión de la voluntad de los dioses, necesitaban ser indagados e interpretados por los adivinos, lo que la hacía mucho más imperfecta que la anterior, pues no siempre era fácil verificar su existencia y su interpretación conllevaba siempre un cierto riesgo de error. Frente a la revelación directa de la divinidad, en esta otra forma de adivinación el adivino interpreta por vía de hipótesis signos que en ocasiones podían no tener ningún carácter sobrenatural. A ella pertenecen fundamentalmente la ornitomancia y la hieroscopia o adivinación por el examen de las entrañas de los animales sacrificados³.

En la obra platónica se plantea también el conocido problema de si corresponde a los dioses –y a su dignidad– provocar ellos mismos el delirio de los adivinos; la trascendencia divina quedó garantizada mediante el conocido desarrollo platónico –especialmente en el *Banquete*– de una demonología mántica: son los *daimones*, delegados de los dioses y seres intermedios entre la divinidad y los hombres quienes intervienen en las diversas formas de adivinación⁴.

Platón reconoció fuera del método dialéctico –si bien por debajo de él– una suerte de conocimiento intuitivo que es dado a los hombres y a ciertas mujeres por la gracia divina. Este conocimiento surge sólo cuando se produce un eclipse de la razón y hasta del buen sentido⁵. En el *Fedro* desarrolla este pensador las cuatro formas adoptadas por este “delirio”: la de las iniciaciones en los cultos místicos, la de la inspiración poética, la de la exaltación amorosa y, finalmente, la de los profetas y profetisas. Son los profetas que atraviesan este estado de locura y no los intérpretes del vuelo de los pájaros o de los órganos de las víctimas, quienes están en condiciones de predecir el porvenir y por tanto quienes merecen mayor crédito y confianza: “Pero el caso es que los bienes mayores se nos originan por la locura, otorgada ciertamente por divina donación”⁶.

En el *Timeo* insistió Platón en esta misma idea con ocasión de su teoría sobre la función adivinatoria del hígado humano. Señala el filósofo no sólo que el conocimiento actúa sobre este órgano, sino que durante la noche, la calma hace capaz al alma de hacer uso de la adivinación puesto que ella no participa ni de los razonamientos ni de la reflexión⁷. Dios ha concedido la adivinación al elemento débil del espíritu humano pero Platón advierte que “nin-

³ Plat., *Fedr.*, 244c-244d.

⁴ Plat., *Banq.* 201d-203a

⁵ Plat., *Fedr.*, 244a-245a. En estado de cordura, por el contrario, la adivinación no ha hecho ningún beneficio a la Hélade.

⁶ Plat., *Fedr.*, 244a.

⁷ Plat., *Tim.*, 71b-72c. Según A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, 1882 (1963), t. I, pp. 167-168: “Cette conception entraîne après elle une conséquence fâcheuse, c'est que les entrailles humaines doivent être les plus intéressantes à consulter. C'est ainsi que l'entendit, paraît-il, Héliogabale, dont le funeste exemple passait pour avoir été imité”.

gún hombre dotado de su sano juicio llega a la adivinación de origen divino y verídica”⁸, sino que es necesario que la fuerza de su espíritu esté trabada por el sueño o la enfermedad, o bien “que se haya desviado en una crisis de entusiasmo”⁹. El hombre dotado de su sano juicio puede reflexionar “tras recordar las palabras proferidas en estado de sueño o de vigilia, por la potencia adivinatoria o el entusiasmo y recorrer con el raciocinio las visiones percibidas en aquel trance y ver por dónde pueden tener algún sentido esos fenómenos humanos y en favor de quién pueden ellos asegurar un bien o un mal futuro, pretérito o presente”¹⁰.

Pero Platón tras recordar que “la ley manda que tan sólo la especie de los profetas se alce con la interpretación de las predicciones divinas”¹¹ y poner de manifiesto una vez más la superioridad del profeta (*prophetes*) sobre el adivino (*mantis*) termina señalando que sólo mientras dura la vida “el hígado proporciona los indicios más claros, carente de vida, se vuelve ciego y los signos adivinatorios que se dan son demasiado turbios para significar nada preciso”¹². De esta forma el filósofo cierra toda posibilidad de que la hieroscopia –que exige el sacrificio previo del animal– pueda proporcionar con garantías un anuncio del futuro.

Por último no es desconocida la firme condena, por parte de Platón, de aquellos adivinos y sacerdotes ambulantes que ofrecen sus servicios a los particulares¹³.

En Roma a partir de la época de Cicerón¹⁴, las teorías de Platón sobre la adivinación artificial –puestas a prueba frente a una hieroscopia o extispicina no de origen griego sino etrusco-romana y denominada generalmente haruspicina– tuvieron amplio eco y fueron en general desigualmente aceptadas por los distintos círculos intelectuales. Mientras los estoicos –con las lógicas excepciones– sintieron cierto respeto tanto hacia la adivinación inspirada como hacia la adivinación por signos, por ser ambas compatibles con los fundamentos de la escuela¹⁵, a partir de mediados del siglo II d. C. las críticas de Platón

⁸ Plat., *Tim.*, 71b-72c.

⁹ Plat., *Tim.*, 71b-72c.

¹⁰ Plat., *Tim.*, 71b-72c.

¹¹ Plat., *Tim.*, 71b-72c.

¹² Plat., *Tim.*, 71b-72c.

¹³ Plat., *De Republ.*, 364b; 365a.

¹⁴ Cicerón mantuvo la división platónica de la adivinación (*De div.* II, 11) distinguiendo entre una *diuinitio naturalis* y una *diuinitio artificiosa*. Sobre su actitud frente a ambas formas de adivinación, cfr. el reciente estudio de F. Guillaumont, *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruxelles, coll. Latomus, vol. 184, 1984, pp. 45 ss. Sobre el resurgimiento de la filosofía platónica en esta época: H. Dorrie, “Le rénouveau du platonisme à l’époque de Cicerón”, *RThPh*, 24, 1974, pp. 13-29.

¹⁵ Los estoicos fueron, en general, favorables a las prácticas adivinatorias de los harúspices; cfr. A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, vol. I, pp. 70 ss. El filósofo Attalo introdujo la física del arte fulgural de los harúspices acomodándola al gusto de la ciencia: “qui Etruscorum disciplinam graeca

contra la mántica inductiva fueron magníficamente acogidas y desarrolladas por algunos representantes del llamado platonismo medio como, en especial, por Apuleyo ¹⁶.

Apuleyo muestra en sus tratados filosóficos un cierto conocimiento de las técnicas adivinatorias etruscas practicadas en Roma a lo largo de su historia por los harúspices. A ellos se refiere empleando con frecuencia el término de *haruspex* o el de *hariolus* que designa, genéricamente, a quien anuncia el porvenir ¹⁷.

Del interés de Apuleyo por dichas técnicas –atribuible a su conocida *curiositas* ¹⁸– puede ser significativo el siguiente aspecto. Júpiter es el único que puede ser llamado, en su opinión, con varios nombres a causa de la multiplicidad de sus atributos: “Dicitur et Fulgurator, et Tonitruale, et Fulminator, etiam Ibricitor, et item Serenator” (*De mundo*, XXXVII 371). Se le otorga también los nombres de todos sus deberes: “et omnium officiorum nominibus adpellant” (*De mundo*, *id.*). Finalmente remite a los apelativos de este tipo que se registran en el viejo lenguaje romano y en el de los harúspices: “et multo plura eiusmodi apud haruspices et Romanos veteres invenies” (*De mundo*, *id.*). Podemos deducir quizá de esta noticia que entre los libros sagrados de los harúspices, la conocida *Disciplina etrusca*, figuran relaciones de este tipo no muy diferentes de los *Indigitamenta* de los pontífices romanos.

Apuleyo conoce y cita algunas de las intervenciones de los harúspices en los momentos trascendentales de la historia de Roma ¹⁹. El examen de las entrañas de las víctimas anuncia a Flaminio el peligro de una derrota: “Flaminio extispicia periculum cladis praedicant” (*De deo Socrat.* VII, 135). Incluso los reyes vieron brillar los signos precursores de su reinado: el águila que co-

subtilitate miscuerat” (*Sen. QN* II, 50). Séneca creía en el vuelo de los pájaros y en la extispicina “même si l'on contestait que la divinité consentit à disposer les entrailles dans un ordre significatif à l'instant où le coup du sacrificateur atteignait la victime”, según dice M. Rambaud, “L'aruspice Arruns chez Lucain au Livre I de la Pharsale (vv. 584-638)”, *Latomus*, 44, 1985, p. 286.

V. Neri, “Dei, Fato e divinazione nella letteratura latina del I sec. d. C.”, en *ANRW* II, 16.3, pp. 2046-2051 analiza la posición de Séneca de cara a la ciencia haruspical y recoge la bibliografía sobre la de los estoicos frente a la adivinación y el determinismo (p. 1976, n. 13).

¹⁶ Cfr. C. Moreschini, *Apuleio e il Platonismo*, Firenze, 1978; B. L. Hijmans Jr., “Apuleius, Philosophus”, *ANRW*, II, 36.2, pp. 395-475.

¹⁷ Sobre la utilización del término *hariolus* como sinónimo de harúspice, cfr. *Thesaurus Lingua Latina*, *hariolus* (i.q. *haruspex*), p. 2535. Sin embargo, *hariolatio* designa en otras ocasiones la adivinación natural o inspirada: cfr. F. Guillaumont, *op. cit.* pp. 184-185.

¹⁸ Sobre la *curiositas* de Apuleyo cfr. además del cap. II de la obra de C. Moreschini (titulado “La demonología e le Metamorfosi di Apuleio: la Curiositas”); Sergel Lancel, “Curiosité et préoccupations spirituelles chez Apulée”, *RHR*, 160, 1961, pp. 25-46.

En general sobre el platonismo de la época: J. Whittaker, “Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire”, *ANRW* II, 36.2, pp. 81-123; L. Dietz, “Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin: 1926-1986”, en *ANRW*, II, 36.2.

¹⁹ Los prodigios citados son recogidos fundamentalmente de la obra de Livio. Sobre el sacrificio de Flaminio, cfr. Liv. XXI, 63, 13; sobre el águila de Tarquinio: Liv. I, 34,8; sobre la llama que ilumina a Servio Tulio: Liv. I, 39, 1; Val. Max. I, 6, 1.

rona a Tarquinio Prisco (*De deo Socrat. id.*) o la llama que ilumina la cabeza de Servio Tulio (*De deo Socrat. id.*). Cuantitativamente, por el número de alusiones, Apuleyo parece conceder mayor importancia a la adivinación etrusca que a la de los augures (*De deo Socrat. VII, 136*) o a los *carmina Sibyllarum* (*De deo Socrat. VII, 135*).

La triple técnica de los harúspices ha sido bien advertida por Apuleyo. Ante todo como intérpretes de las vísceras de los animales: con las palabras *vel extis fissiculandis* (*De deo Socrat. VI, 134*) hace referencia a la fisura *-fissum-* del hígado que constituía para los harúspices una amenaza de peligro ²⁰.

También conoce el filósofo platónico al harúspice en calidad de *fulgurator*. Así, menciona los *fulguratorum bidentalía* (*De deo Socrat. VII, 135*) en clara alusión a la cruenta expiación seguida por los harúspices tras la caída del rayo ²¹. Los harúspices eran expertos no sólo en la exégesis de los prodigios sino también en su expiación, como se demuestra en los relatos de Livio ²². Por ello Apuleyo llega a identificarlos con la realización de prácticas expiatorias en la expresión *Tuscorum piacula*. También de origen etrusco es la concepción del rayo lanzado para dar a conocer el porvenir: “*vel fulminibus iaculandis... per quae futura dinoscimus*” (*De deo Socrat. VI, 134*) ²³.

Por último, aunque en menor medida, los harúspices aparecen como intérpretes de presagios o hechos sobrenaturales; así en las palabras *postremo cuncta hariolorum praesagia* (*De deo Socrat. VII, 135*).

No cabe duda de que Apuleyo —como sucederá más tarde con los filósofos neoplatónicos— se sintió atraído por las doctrinas y las prácticas adivinatorias de los harúspices de la época, aunque fuera para combatirlas. De hecho es desde un punto de vista filosófico, como platónico, desde el que se siente más interesado por ellas, y no es fruto de la casualidad que la mayor parte de sus alusiones al respecto aparecen muy particularmente en el *de Deo Socratis*.

Esta obra ²⁴ es un intento de reproducir fielmente la doctrina platónica de los démones. Sus rasgos esenciales son bien conocidos: el vacío que media entre la suprema transcendencia de la divinidad y los hombres es cubierto me-

²⁰ Cfr. Cic., *Nat. deor.* III, 14; *De div.* I, 16; I, 18; II, 16; II, 28. En general sobre esta alteración en el hígado de la víctima sacrificial. cfr. C. O. Thulin, *Die Etruskische Discipline*, Darmstadt, 1968, II, p. 40.

²¹ Cfr. A. J. Pfiffig, *Religio etrusca*, Graz, 1975, p. 135 comenta esta expresión en Apuleyo.

²² Puede consultarse al respecto el cap. IV del libro de B. Mac Bain, *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982, pp. 60-79.

²³ Es interesante la alusión de Apuleyo a los harúspices de su tiempo en calidad de *expiatores*, pues a partir de los Severos se les consultará sobre el significado del prodigio, como *interprete: prodigiorum* y rara vez como técnicos de la expiación. En época de Constantino el interés por la expiación del prodigio es ya muy escaso; en uno de sus decretos este emperador ordena que se consulte a los harúspices sobre su significado: “*quid portendat... denuntiationem atque interpretationem*” (C.Th. XVI, 10, 1). Cfr. S. Montero Herrero, “Los harúspices bajo el emperador Constantino”, en *Atti del Secondo Congresso Internazionale Etrusco*, en prensa.

²⁴ Remito al citado trabajo de C. Moreschini y a la excelente edición de Jean Beaujeau, *Apulée. Puscules Philosophiques*, Paris, 1973, con introducción y comentario.

dianter *démenes*, cuya naturaleza es similar a la divina y a la humana. De los dioses deriva su inmortalidad, pero, como los hombres, tienen pasiones.

Apuleyo los divide en dos grandes clases: aquellos que han tenido contacto con la materia y aquellos que no han entrado nunca en el cuerpo humano.

Pero la función más importante de los *démenes* se refiere a la adivinación. Los que permanecen fuera del cuerpo intervienen en el campo de los *signa* y en los prodigios diversos de la magia. Cada uno cumple funciones especiales cuyo sentido les ha sido atribuido y así regulan lo que sirve para hacernos conocer el porvenir.

De esta manera queda claro que no son los dioses directamente, sino estos "mensajeros", quienes intervienen en las entrañas de las víctimas, en el lanzamiento del rayo o en el anuncio de los presagios. Los pronósticos y expiaciones seguidas por los harúspices no son sino atribuciones adjudicadas a estas potencias que median entre los dioses y los hombres: "quae omnia...mediae quaequam potestates inter homines ac deos obeunt" (*De deo Socrat.* VII, 136).

Apuleyo advierte que no corresponde a los dioses corroer las entrañas de las víctimas consultada por Flaminio: "Neque enim pro maiestate deum caelestium fuerit... Flaminio hostiam corrodant" (*De deo Socrat.* VII, 136). Igualmente sucede con los presagios que anuncian a Tarquinio y Servio sus reinados (*De deo Socrat.* VII, 137). Los dioses inmortales, acaba añadiendo Apuleyo, no pueden descender a tales detalles: "Non est operae diis superis ad haec descendere" (*De deo Socrat. id.*); son competencia exclusiva de los *démenes*, verdaderos *mediorum divorum* (*De deo Socrat. id.*).

Esta posición de Apuleyo y, como él, de otros filósofos platónicos, choca forzosamente con la sabiduría religiosa y la cosmología de las doctrinas de los harúspices. El destino de Etruria y Roma, las reglas del pueblo, se encuentran encerradas en los libros sagrados que contenían las palabras reveladas por personajes divinos como Tages o la ninfa Begoiae. En estos libros consultados aún en los siglos del Imperio, las teorías sobre los rayos o las entrañas tienen como única finalidad conocer la voluntad de los dioses. Los fenómenos que se presentan al hombre están provocados directamente por los dioses para revelarles el porvenir y enseñarle sus deberes.

En el famoso hígado de Piacenza las casillas llevan los nombres de los dioses que se han asignado, configurando así cada una la sede de una divinidad; del mismo modo, la división del cielo en dieciséis regiones obedece al deseo de reconocer al dios que era responsable del envío del rayo.

No es sin embargo Apuleyo, ni los filósofos neoplatónicos de su tiempo el único que se opuso al determinismo de los harúspices. Algunos autores²⁵ han señalado la estrecha analogía entre las últimas palabras del capítulo VII del *De deo Socratis* ("*non est operae diis superis ad haec descendere*") y un pa-

²⁵ Así, por ejemplo Rathke; cfr. j. Beaujeau, *op. cit.*, pp. 218-219.

saje de las *Quaestiones Naturales* de Séneca en el que niega que la divinidad haga un oficio humilde arreglando los sueños o preparando las entrañas de las víctimas: "Nimis illum otiosum et pusillae rei ministrum facis, si aliis somnia, aliis extra disponit. Ista nihilominus divina ope geruntur, si non a deo pena auium reguntur nec pecudum uiscera sub ipsa securi formantur" (*QN.* II, 32, 3-4).

El deseo de salvaguardar la dignidad y la grandeza de los dioses explica esta coincidencia entre neoplatónicos y estoicos en los primeros siglos del Imperio aunque aquellos recurran a la demonología y éstos a la explicación de los presagios como fenómenos o signos naturales.

Esta inevitable confrontación entre platonismo y haruspicina se hace sentir de forma particular en un pasaje de la *Apología* de Apuleyo, su autodefensa ante la acusación de ejercer prácticas mágicas. Entre las acusaciones que se formulan contra él, figura el haber contratado los servicios de unos pescadores para que le procurasen los peces necesarios con que elaborar sus filtros mágicos; Apuleyo alega en su defensa que la disección de tales animales era necesaria para sus investigaciones de ciencias naturales, preguntándose al final: "¿es que les va a estar permitido a los adivinos inspeccionar los hígados y no va a poder observarlos un filósofo, aunque éste se considere harúspice de todos los animales y sacerdotes de los dioses?" (*Apol.* 41, 3)²⁶. Con ello Apuleyo manifiesta la condición superior del filósofo frente al harúspice y un cierto menosprecio hacia las prácticas adivinatorias de origen etrusco.

Apuleyo reconoce, sin embargo, que existen en la vida muchas circunstancias que incluso los mismos sabios tienen que recurrir a los oráculos y úspices: "Multa sunt enim, multa de quibus eitam sapientes viri ad hariolos et oracula cursitent" (*De deo Socrat.* XVII, 158). Pero es el démon quien disipa en última instancia la duda por medio de una revelación divina: "ut ubi dubitatione clauderet, ibi divinatione consisteret?" (*De deo Socrat.* XVII, 157-158).

El filósofo ofrece como ejemplo un episodio homérico de la guerra de Troya. Ante las adversidades de los griegos en Aulide la expedición se detiene para interrogar las entrañas de las víctimas y el vuelo de los pájaros y obtener así un mar tranquilo y una travesía feliz: "et facultas itineris et tranquilas maris et clementia uentorum per fibrarum notas et alitum vias et sepeptium escas exploranda est" (*De deo Socrat.* XVIII, 160). Los hombres más prudentes de la expedición como Ulises y Nestor permanecen silenciosos. Es Chalchas, a quien Apuleyo califica como *longe praestabilis hariolari* (*De deo Socrat.* XVIII, 160) quien tomará la decisión dirigiendo su vista a las aves, el altar y

²⁶ Cito la traducción de S. Segura Munguía, *Apuleyo. Apología. Flórida*. Madrid, 1980. El texto latino dice: *An hariolis licet iocinera rimari, philosopho contemplari non licebit, qui se sciat omnium animalium haruspice, omnium deum sacerdotem?* Cfr. J. Annequin, "Magie et organisation du monde chez Apulée", en *Religions, Pouvoir, Rapports sociaux*, París, 1980.

el árbol: "simul alites et altaria et arborem contemplatus est" (*De deo Socrat.* XVIII, 160).

De la misma manera Sócrates, siempre según Apuleyo, recurrirá en muchas ocasiones al poder profético pero revelado por su démon: "ibi ui daemonis praesagiari egebat" (*De deo Socrat.* XVIII, 162). Es este démon –cosa que no se contempla en la adivinación de los harúspices– quien envía los signos que pueden mostrarse de diferentes formas. Apuleyo está abierto a la adivinación, reconoce que es preciso esperar el signo de los dioses pero –como en el caso de Chalchas o de Sócrates– siempre será anunciado por los démones y nunca por los dioses.

En realidad, la postura de Apuleyo anuncia la de otros filósofos neoplatónicos posteriores a él. Fundamentalmente, como se advierte en la obra apuleyana, lo que separará la adivinación etrusca de esta doctrina filosófica es que mientras los *philosophi* tienden a un monoteísmo filosófico-religioso, los harúspices por el contrario, aferrados a una tradición milenaria, utilizan prácticas inherentes al politeísmo.

Pero la hostilidad hacia la mántica haruspical se hizo aún más patente cuando a mediados del siglo III d. C. el poderoso movimiento neoplatónico, que se inicia en Alejandría, se extendió ampliamente por los principales centros culturales del mundo greco-romano²⁷.

En este siglo, Porfirio²⁸ propuso en su *De abstinentia* como modelo de filósofo, a un hombre que se abstenga de todo alimento de seres animados, que se esfuerce por acercarse a la divinidad y que "no necesitará adivinos ni vísceras de animales porque se ha ejercitado en apartarse de los temas que dan lugar a las adivinaciones"²⁹. Cree Porfirio que "la certeza de lo que (el filósofo) investiga no se la revelará ningún adivino ni tampoco vísceras algunas de animales" y que él mismo se acercará a la divinidad "que se fundamenta en sus verdaderas entrañas", es decir, el intelecto³⁰. No obstante este filósofo admite que, en caso de necesidad apremiante "es lícito sacrificar para conocer de antemano el futuro".

Porfirio abordó también en esta misma obra la vieja cuestión –tratada anteriormente por Cicerón– acerca de si la conformación de las entrañas era natural en el animal escogido como víctima o si éstas se conformaban por el afecto de las plegarias y los ritos del sacrificio³¹. A este respecto el filósofo se mues-

²⁷ Cfr. Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1968, particularmente, pp. 34-58. Sobre el interés del neoplatónico Cornelio Labeo por la Disciplina Etrusca en el s. III d.C., cfr. P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino: Cornelio Labeone (Testimonianze e frammenti)*, Leiden, 1975 (cap. II).

²⁸ La bibliografía sobre Porfirio ha sido recogida por A. Smith, "Porphyrian Studies since 1913", en *ANRW* II, 36.2, pp. 717-773.

²⁹ Porf., *De abst.*, II, 52,2. En lo sucesivo citaré por la edición de M. Periago Lorente, *Porfirio. Sobre la abstinencia*, Madrid, 1984.

³⁰ Porf., *De abst.*, II, 52, 3-4.

³¹ Dicha cuestión había sido debatida ya por Cic. *De Div.* I, 52; II, 12, 15, 16, 17.

tra muy prudente: “Si los dioses o los démones nos manifiestan las señales, o bien es el alma cuando se aleja del animal la que responde la cuestión por medio de los signos que se producen en las vísceras, esto no es posible averiguarlo en nuestro presente trabajo”³². No obstante advierte previamente que “resultaría injusto sacrificar a un ser irracional por la excusa de la adivinación”³³.

Pero en otro de sus tratados, la *Carta a Anebón*, el filósofo neoplatónico endurece su posición hacia la adivinación haruspical: se pregunta en qué consiste realmente el método adivinatorio y duda –aludiendo a la pretensión de los adivinos de que el porvenir se logre a través de los dioses– que la divinidad llegue hasta el punto de ponerse al servicio de los hombres³⁴. Finalmente, ofrece como hipótesis más razonable de la causa de la adivinación, una alienación mental, una enfermedad, un trastorno del cuerpo o fantasmas excitados por alguna afección³⁵.

Quien –como escribió G. Faggin³⁶– se dispusiera a defender el paganismo se encontraba necesariamente ante un dilema: o identificar, como hace Porfirio, la civilización pagana con las expresiones más puras del pensamiento filosófico, rechazando el complejo mítico-religioso; o aceptar, como hacen los harúspices, todas las manifestaciones histórico-culturales del paganismo. La alternativa era inevitable.

Jámblico, a comienzos del siglo IV d. C., que trató de rectificar y corregir algunas de las afirmaciones de Porfirio contra la mántica, no se apartó en lo esencial, sin embargo, de las teorías de su maestro contra la haruspicina³⁷. En el libro III del *De mysteriis*, consagrado a la adivinación, tras señalar que la única mántica verdadera es la mántica de inspiración divina que une a los hombres con los dioses, considera que los métodos empleados por los hombres para conocer el porvenir por medio de los astros, las aves y las entrañas son muy inferiores a aquellas, pues otras fuerzas intervienen también en este fenómeno alterando los resultados previstos³⁸. Así, en el arte humano de leer la voluntad de los dioses en las entrañas de las víctimas “el alma de los animales, el démon que la preside, el aire, el movimiento del aire, la revolución de la capa ambiente las modifican de maneras diversas según agrade a los dioses. La prueba es que se les encuentra frecuentemente sin el corazón o sin otra

³² Porf., *De abst.*, II, 51, 3.

³³ Porf., *De abst.*, II, 51, 2.

³⁴ Porf., *Epist. Aneb.*, 15.

³⁵ “Ὅτι δὲ ἔχστασις τῆς διανοίας αἴτια ἐστὶ τῆς μαντικῆς, καὶ ἡ ἐν τοῖς νοσήμασι συμπίπτουσα μανία ἢ παρατροπή ἢ νῆψις ἢ ὑποχύσεις σώματος ἢ αἱ ἀπὸ τῶν νοσημάτων χινούμεναι φαντασίαι ἢ ἀμφίβολοι χχταστάσεις, οἷον μεταξὺ νήψεως καὶ ἔχστασεως, ἢ αἱ ἀπὸ τῆς γοητείας τεχνικῶς χατασκευαζόμεναι φαντασίαι. (Porf. *Epist. Aneb.* 22).

³⁶ G. Faggin, *Lettera ad Anebo e Lettera a Marcella*, Firenze, 1954, p. 28.

³⁷ Sobre Jámblico: B. Dalsgaard Larren, *Jamblico de Chalcis, exégete et philosophe*, Aarhus, 1972; J. Dillon, “Iamblichus of Chalcis (c. 240-325 A. D.)”, en *ANRW*, II, 36.2, pp. 862-909.

³⁸ Jambl., *De Mysteriis* III, 15.

de las partes esenciales cuya privación hace absolutamente imposible comunicar vida a los vivos”³⁹.

Hemos de recordar que con Jámbico culmina el interés de los neoplatónicos por la teurgia y los *Oracula Chaldaica* atribuidos tradicionalmente a los teurgos de fines del siglo II d. C. Juliano y su hijo⁴⁰. La teurgia, que se servía de los procedimientos de la magia vulgar con un fin puramente religioso, no contemplaba ni aprobaba en ninguna de sus dos ramas la haruspicina. La primera de ellas, la *telestiké* teúrgica se ocupaba principalmente de la consagración y animación de estatuas mágicas con el fin de obtener de ellas oráculos, mientras la segunda empleaba un *medium* en trance con el mismo fin⁴¹.

El hecho de que los *Oráculos* basaran la teurgia en un sistema metafísico o, como señala H. Lewy, “the contrast between the anthropocentric vision of nature, which characterizes the votaries of mantics, and the worship of the cosmic rule, which manifests itself in the autonomous effects of natural necessity”⁴², explica su hostilidad hacia todas las formas de adivinación y, desde luego, entre ellas la haruspicina.

En uno de los fragmentos conservados de los *Oráculos*, se dirige un durísimo ataque contra la ornitomancia y la haruspicina, las dos formas más conocidas de la mántica inductiva. Los versos dicen que el ancho vuelo de las aves no es más verídico que las secciones de las víctimas y de las entrañas; éstas no son más que juguetes de un fraude vanal. Húyelas –acaba recomendando– si quieres abrirte el paraíso sagrado de la piedad donde Virtud, Sabiduría y Buen Gobierno se reencuentran:

Αἰθήριος ὄρνιθων ταρσός πλατύς οὐποτ' ἀληθής, οὐ θυσιαῶν σπλάγχχνων τε τομαί · τὰδ' ἄθόρματα πάντα, ἐμπορικής ἀπάτης στηριμματα. Φεῦγε σὺ ταῦτα, μέλλων εὐσεβίης ἱερὸν παράδεισον ἀνοίγειν, ἐνθ' ἀρετῆ σοία τε καὶ εὐνομία συνάγονται.⁴³

³⁹ Jambl., *De Mysteriis* III, 16.: Ταῦτι μὲν οὖν κουνῶς περὶ τῆς ὅλης ἀνθρώπινης τοιαύτης τέχνης διωρίσθω · κατ' ἴδιαν δὲ τὰ μὲν σπλάγχχναῖ τε ψυχῆ τῶν ζώων καὶ ὁ ἐφεσθηκῶς αὐτοῖς δαίμων καὶ ὁ ἀήρ ἢ τε κίνησις τοῦ ἀέρος καὶ ἢ τοῦ περιέχοντος περιφορὰ μεταβάλλει ποικίλως ὀπηπερ ἂν ἀρέσκη τοῖς θεοῖς. Σημεῖον δὲ τὸ πολλάκις εὐρίσκεσθαι αὐτὰ ἀκάρδια ἢ ἄλλως ἄμοιρα τῶν κυριωτάτων μερῶν ἂν ἀπεστερημένα οὐχ οἶά τε ἦν ὄλως τοῖς ζῴοις παρέχειν τὸ ζῆν.

⁴⁰ Sobre los oráculos caldeos, cfr. la edición, introducción y notas de E. des Places, *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, París, 1971; Id., “Les Oracles chaldaïques”, en *ANRW*, II, 17.4, pp. 2299-2335.

Sobre el interés de los neoplatónicos por la teurgia: E. R. Dodds “Theurgy and its Relationship to Neoplatonism”, *JRS*, 28, 1947, pp. 55-69; H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire, 1956, especialmente pp. 443 ss.; S. Eitrem, “La Théurgie chez les Néoplatoniciens et dans les papyrus magiques”, *Symbol. Osloensis* 22, 1942, pp. 49-79.

⁴¹ Cfr. E. R. Dodds, *op. cit.* pp. 60 ss.; H. Lewy, *op. cit.*, pp. 495 ss.

⁴² H. Lewy, *op. cit.*, p. 256.

⁴³ *Or. Chald.* fr. 107. Cito por la ed. de Des Places *cit. supra*. Cfr. el comentario de Psellus 1128b. D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Michigan, 1983, p. 63, considera los versos una “deattribution against haruspicy”. Sobre ellos, H. Lewy, *op. cit.*, pp. 255-257 y n.º 99.

La previa alusión a la “procesión de los astros que no ha sido engendrada en tu favor” (Ἀστέριον προπόρευμα σέθεν χάριν οὐκ ἐλοχεύθη) contrasta sin duda con el duro calificativo de “fraude vanal” que recibe la haruspicina. Esta abierta hostilidad de los oráculos caldeos hacia la mántica haruspical vino así a ofrecer otro punto de apoyo más a la ya antigua tradición anti-haruspical de la filosofía platónica.

Pero el enfrentamiento de los filósofos neoplatónicos con los harúspices no quedó reducido al ámbito de los tratados filosóficos. Sabemos por Ammiano Marcelino que en el transcurso de la expedición persa del emperador Juliano (363 d. C.) tuvieron lugar graves y abiertos enfrentamientos entre unos y otros⁴⁴.

El primero de ellos se produjo cuando cerca de Dura los soldados presentaron a Juliano un león que, lanzándose contra el ejército, había sido abatido, hecho que podía interpretarse de diversa suerte para el futuro del emperador⁴⁵. Los harúspices consultaron sus libros sagrados –traducciones latinas de los antiguos libros etruscos que aún circulaban en el Bajo Imperio– mostrándolos públicamente con la intención de lograr el convencimiento del emperador: “Etrusci tamen haruspices qui comitabantur gnaros prodigialium rerum, cum illis procinctum hunc saepe arcentibus, non crederetur, prolatis libris exercitualibus, ostendebant signum hoc esse prohibitorium, principique aliena licet iuste invadenti contrarium”⁴⁶. De la lectura de los *libri exercitiales*, una probable selección de *ostenta*, los harúspices dedujeron que el presagio era contrario a Juliano por ser el príncipe que atacaba.

Los filósofos, por el contrario, no creyeron que dicho presagio amenazase desgracia alguna para el emperador alegando en su opinión que, anteriormente, cuando Maximiano realizó su expedición contra Narsés, le presentaron un león y un jabalí muertos en idénticas circunstancias y que no por ello dejó de regresar victorioso: “Et enim ut probabile argumentum ad fidem implendam scientiae suae, id praetendebant quod Maximiano antehac Caesari, cum Narseo Persarum rege iam congressuro, itidem leo et aper ingens trucidati simul oblatis sunt, et superata gente discessit incolumis, illo minime contemplato, quod aliena petenti portendebatur exitium, et Narseus primus Armeniam Romano iuri obnoxiam occuparat”⁴⁷.

⁴⁴ La actitud tanto de Ammiano como de Juliano ante la adivinación haruspical ha sido desarrollada en el cap. VI de mi libro anteriormente citado y no haré aquí alusión a ello.

⁴⁵ Amm. Marc. XXII, 5,8: “Obitus enim regis portendebatur, sed cuius, erat incertus”.

⁴⁶ Amm. Marc. XXIII, 5, 10.

⁴⁷ Amm. Marc. XXIII, 5, 10. Sobre los filósofos que acompañaban a Juliano en esta expedición, cfr. J. Geffcken, *Der Ausgang des Griechisch-Römischen Heidentums*, Darmstadt, 1963, pp. 137 ss; J. Fontaine, *Ammien Marcellin. Histoire*, Tomo IV, París, 1977, p. 39, n. 2; J. C. Fousard, “Julien philosophe”, en *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, París, 1978, pp. 189-212. Es también útil el magnífico libro de V. Neri, *Ammiano e il cristianesimo. Religione e politica nelle “Res gestae” di Ammiano Marcellino*, Bologna, 1985.

Las interpretaciones eran opuestas. Ammiano, llevado quizá por su fe en la adivinación, se pone abiertamente de parte de los harúspices al criticar a los filósofos en estos términos: "...errantium subinde et in parum cognitis perseverantium diu"⁴⁸. Es una clara alusión a la intromisión de estos filósofos en un ámbito –el de la adivinación– que no les compete.

El segundo enfrentamiento, siempre en el transcurso de la expedición militar, fue más abierto aún. Un soldado de nombre Joviano es alcanzado y muerto por un rayo junto con dos caballos que abrevaban en el río. Ammiano lo narra de la manera siguiente: "Secuto itidem die, qui erat septimum idus aprilis sole vergente iam in occasum, ex parva nubecula subdito aere crassato, usus adimutur lucis, et post minacem tonitrum crebritatem et fulgurum, Iovianus nomine miles ex caelo tactus cum duobus equis concidit, quos potu satiotos a flumine reducebat"⁴⁹.

Veamos primero cuál fue la interpretación ofrecida a Juliano por los harúspices –*harum rerum interpretes*– convocados inmediatamente por el propio emperador: "Eoque viso, harum rerum interpretes arcessiti, interrogatique etiam id vetare procinctum fidentius affirmabant, fulmen consiliarium esse monstrantes: ita enim appellatur quae dissuadent aliquid fieri vel suadent. Ideoque hoc nimis cavendum, quod militem celsi nominis cum bellatoris iumentis exstinxit, et hoc modo contacta loca nec calcari debere fulgurales pronuntiant libri"⁵⁰.

Para los harúspices no cabe duda que se trata de un acontecimiento gravísimo, de un *auspicium maximum*, no sólo por el hecho de que un hombre caiga fulminado sino especialmente por sus circunstancias: el soldado lleva un gran nombre (*quod militem celsi nominis*) y los caballos, animales de combate han muerto también (*cum bellatoriis iumentis exstinxit*). Todo ello desaconsejaba nuevamente que Juliano continuase su empresa.

La ciencia etrusca solía conceder gran importancia a los nombres de los soldados. Recordemos que en el año 70 d. C., durante la reconstrucción del templo del Capitolio dirigida por los harúspices, éstos exigieron que en las ceremonias de purificación participasen soldados con *fausta nomina* portando *felicibus ramis*⁵¹. En este caso el soldado, Jovianus, lleva un nombre conectado con Júpiter, el dios fulgurator por excelencia y es evidente que los harúspices pusieron en relación el rayo con el dios que lo había lanzado (*Jovianus nomine miles de caelo tactus*). Por otra parte la doctrina haruspical prestaba gran

⁴⁸ Amm. Marc. XXIII, 5,11.

⁴⁹ Amm. Marc. XXIII, 5,12.

⁵⁰ Amm. Marc. XXIII, 5,13.

⁵¹ Tac, *Hist.*, IV, 53: "ingressi milites, quis fausta nomina, felicibus ramis; dein virgines Vestales cum pueris peullisque patrimisque matrimisque aqua e fontibus amnibusque hausta perluere".

atención a los caballos como portadores de buen presagio: “in libris Etruscis invenitur etiam equos bona auspicia dare”⁵².

Los harúspices, partiendo de la división de la bóveda celeste no tenían dificultad en reconocer –mediante la observación del rayo en ella– de qué divinidad provenía el signo y si éste era de buen o mal presagio. Además el rayo tenía unas características intrínsecas que ayudaban también a precisar su naturaleza. En base a todo ello los adivinos interpretaron que se trataba de un *fulmen consiliarium*: “fulmen consiliarium esse mostrantes: ita enim appellantur quae dissuadent aliquid fieri vel suadent”.

Conocemos el significado del *genus consiliarium* por Caecina, a través de la obra de Séneca: “consiliarium ante rem fit sed post cogitationem, cum aliquid in animo versantibus aut suadet fulminis ictu dissuadetur”⁵³. Estas palabras son casi literalmente las mismas que Ammiano emplea para definir el tipo de rayo, lo que demuestra su buena información y profundo conocimiento de las técnicas adivinatorias etruscas. La coincidencia del responsum haruspical recogido por este historiador y el texto de Caecina conservado en la obra de Séneca sólo puede explicarse por una fuente común: los *libri fulgurales*.

Los etruscos atribuían efectivamente a Júpiter –o Tinia– tres clases de rayos (*manubiae*), el primero de los cuales (*prima manubia*) según Caecina, advertía, y Júpiter para lanzarlo no pedía consejo a los demás dioses: “prima ut aiunt monet et placata et ipsius Jovis consilio mittitur”⁵⁴. El *fulmen consiliarium* estaba, pues, en estrecha vinculación con Júpiter en la doctrina etrusca⁵⁵.

Ante la gravedad del fenómeno observado, los harúspices no olvidaron tampoco proceder a su expiación: “et hoc modo contacta loca nec intueri nec calcari debere fulgurales pronuntiant libri”⁵⁶. El lugar de forma donde había caído el rayo fue rápidamente expiado por los harúspices, procediendo a “enterrarlo” y advertir el carácter sacro del lugar de forma conveniente.

Así pues, tanto el *fulmen consiliarium* lanzado por Júpiter como sus víctimas, debieron constituir algo verdaderamente excepcional para los harúspices. Nada, pues, peor para ellos como el hecho de que los filósofos consideraran este fenómeno como algo propio de la naturaleza, desprovisto de todo significado religioso. Su interpretación era antagónica a la de los adivinos: “Con-

⁵² Serv., *ad. Aen.*, III, 537. Cfr. M. Torelli, “Glosse etrusche: qualche problema di trasmissione”, en *Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, París, 1976, vol. II, p. 1005.

⁵³ Sen., *QN.*, II, 39, 1.

⁵⁴ Sen., *QN.*, II, 41, 1. Es pues diferente en este sentido a los otros dos tipos, *de auctoritatis* y *status*, que debían ser lanzados sólo previo acuerdo con los *dei cosentes*. Cfr. S. Weinstock, “Libri Fulgurales”, *PBSR* 19, 1951, pp. 122 ss.

⁵⁵ C. O. Thulin, *op. cit.* I, 26, señaló también en este mismo sentido: “Auch ist offenbar die erste Manubia dem Worte *praesagum* zu verstehen in der auf die drei Manubien Jupiters bezüglichen Dreizahl bei Serv., *ad. Aen.* VII, 429, *ostentorium, peremptorium, praesagum*”.

⁵⁶ Sobre el bidental, cfr. A. J. Pfiffig, *op. cit.* p. 135; H. Le Bourdelles, “La loi du foudroyé (*Festus*, p. 295 L)”, *REL* 51, 1973, pp. 71 ss.

tra philosophi, candorem ignis sacri repente conspecti, nihil significare aiebant, sed esse acrioris spiritus cursum, ex aethere aliqua vi ad inferiora detrusum”⁵⁷. Sólo se trataba, pues, de una combustión espontánea completamente natural, una emanación del fuego celeste que se precipitó sobre la tierra. La interpretación religiosa y la explicación científica, quedaban enfrentadas.

Ammiano se muestra contrario en varias ocasiones –como ya hemos visto– a las interpretaciones de los filósofos que se inmiscuyen en el campo de la adivinación. Pero lo que le irrita en esta ocasión no es el carácter “físico” o “natural” de esta interpretación; de hecho, él mismo relata que momentos antes de producirse el rayo una nube que apareció sobre el horizonte se condensó de pronto extendiéndose hasta el punto de producir una completa obscuridad: “...sole vergente iam in occasum, ex parva nubecula subito aere crasato, usus adimitur lucis...”⁵⁸, dando así sutilmente a entender una posible relación de causa-efecto. Es, por el contrario, el hecho de que los filósofos de la expedición no vean en el fenómeno natural un signo divino, una advertencia de Júpiter, lo que le obliga a discrepar de ellos.

La abierta oposición entre los harúspices y los filósofos no se produjo sólo con ocasión de la expedición persa de Juliano, pues Ammiano señala que ambos círculos llevaban largo tiempo enfrentados: “Sed calcabantur (harúspices) philosophis refragantibus”⁵⁹.

Es cierto que los filósofos pudieron oponerse a los harúspices llevados de sus buenas relaciones con el emperador (que como ellos era un neoplatónico y compartía una misma formación) y deseaban no contrariarle en sus planes militares⁶⁰.

Pero en lo esencial el enfrentamiento obedece a razones de orden religioso y filosófico. Los *philosophi* neoplatónicos tendían a organizarse en un sistema racional teológico frente al cristianismo pero también frente a la antigua religión politeísta. El neoplatonismo subrayó con fuerza –desde los tiempos de su fundador– la absoluta trascendencia del Uno, en cuanto que está fuera y por encima de todos los seres así como su inmanencia por cuanto que todos

⁵⁷ Amm. Marc. XXIII, 5,14.

⁵⁸ Amm. Marc., XXIII, 5,12.

⁵⁹ Amm. Marc., XXIII, 5,11.

⁶⁰ Amm. señala que en aquel año imperaban las opiniones de los filósofos “quorum reverenda tunc erat auctoritas”. Sobre la formación intelectual de Juliano, recordaré las tres monografías más importantes: R. Browning, *The Emperor Julian*, Berkeley, 1976; G. Bowersock, *Julian the Apostate*, Cambridge Mass. 1978; P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Oxford, 1981.

A estos títulos pueden añadirse los de *Julian Apostata* (R. Klein hrsg.), *WdF Bd.* 509, Darmstadt, 1978 y el ya citado *L'Empereur Julien. De la légende au mythe*, Paris, 1981. Recientemente ha sido publicado el artículo de A. Marcone, “L'Imperatore Giuliano, Giamblico e il Neoplatonismo”, *RSI*, XCVI/III, 1984, pp. 1046-1052.

dependen de él en su ser y en su actividad y todos tienden a él como a su principio ⁶¹.

Los harúspices constituían en el s. IV la mejor expresión de la vieja religión romana. Sus ritos y ceremonias exigían una concepción politeísta del Universo; su arte adivinatorio se fundamentaba en el principio de correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos, entre el ámbito celeste y el terrestre, regidos por las mismas divinidades que podían ser reconocidas mediante los signos que se manifestaban en el *templum* celeste o en las entrañas de las víctimas y de los que se podía deducir la voluntad de quienes los enviaban ⁶².

Hemos visto por el testimonio de Ammiano cómo la haruspicina no era el único punto de fricción entre unos y otros. También la *fulguratio* y la observación de fenómenos prodigiosos que los harúspices podían interpretar a través de sus libros sagrados, son objeto de polémica y crítica por parte de los neoplatónicos.

Las prácticas de los harúspices recibieron duros ataques incluso de diversas tendencias y doctrinas dentro del seno del paganismo. La astrología ⁶³, que se opuso con vehemencia a la haruspicina desde los tiempos de Manilio, la teurgia, el epicureísmo y el neoplatonismo, así como los decretos de muchos emperadores paganos ⁶⁴, debilitaron la adivinación haruspical antes de

⁶¹ Sobre el monoteísmo neoplatónico, cfr. K. Corrigan, "Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intellect and the One. A Reappraisal", en *ARNW* II, 36.2, pp. 975-993.

⁶² Sobre la cosmología de los harúspices, cfr. S. Weinstrock, "Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans", *JRS*, 36, 1946, pp. 101 ss.; M. Sordi, "L'idea di crisi e di rinnovamento nelle concezioni romano-etrusca della storia", *ANRW*, I.2, pp. 781-793. El que los etruscos atribuyan todo a la divinidad (*nam, cum omnia ad deum referant*) como se lamentaba Séneca, *Q.N.* II, XXXII, 2, es lo que separa a unos y otros.

⁶³ No sólo Manilio; el propio Firmico Materno en su *Mathesis* dirige también duros ataques contra los harúspices. Advierte este autor que debe guardarse silencio sobre la situación del Estado y la vida del emperador y no hablar movido de una curiosidad (*Mathesis*, II, 30,4), para referirse finalmente a los harúspices: "... scire enim te convenit, quod et haruspices, quotienscumque a privatis interrogati de statu imperatoris fuerint et quaerenti respondere voluerint, exta semper, quae ad hoc fuerint destinata, venarum ordinis involuta confusione conturbent" (*Mathesis*, II, 30,4). La explicación de este fenómeno, argumentada por Firmico, es que sea cual fuere la potencia divina que ellos invocan, siendo de naturaleza inferior no podrá desvelar el fondo de la potencia superior que reside en el emperador: "Haec ratio et haruspices turbat; quodcumque enim ab his invocatum fuerit numen, quia minoris est potestatis, maioris est potestatis, quae enim est in imperatore, non poterit explicare substantiam..." (*Mathesis*, II, 30,4). Los harúspices son continuamente citados en esta obra para criticar sus prácticas: cfr. III, 2,17; III, 7,19; III, 8,3; III, 12,16; IV, 19,25; IV, 21,9; V, 2,15; VIII, 20,2; VIII, 21,11; VIII, 11,1.

⁶⁴ Varias disposiciones paganas prohibieron el ejercicio de la haruspicina privada, especialmente por razones políticas, como he intentado demostrar en mi libro. Así Suetonio dice refiriéndose a Tiberio: "Haruspices secreto et sine testibus consuli vetuit" (*Tib.*, 63). De Giovanni, *op. cit.*, pp. 31-35, ha estudiado la legislación anti-haruspical recogida en las *Pauli Sententiae* y en la *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*. La legislación de los emperadores cristianos contra los harúspices no es pues, a mi juicio, en absoluto innovadora.

que el cristianismo le asestase un golpe definitivo, utilizando como arma argumentos en su mayor parte comunes con la filosofía platónica⁶⁵.

⁶⁵ Los cristianos aceptaban una revelación sobrenatural y, por tanto, estaban obligados a usar con extrema prudencia las objeciones contra la adivinación pagana, particularmente aquella que hacía uso de los rayos o de los prodigios en general. Pero, como advirtió Bouché-Leclercq, la demonología platónica y sobre todo la distinción de buenos y malos genios establecida por el neoplatonismo les proporcionó argumentos eficaces: "Le mot d'ordre de tous les polémistes chrétiens fut d'attribuer les oracles à la malice des mauvais genies" (*op. cit.* I, p. 93). Los cristianos no dudaron, pues, en apoyarse en esta doctrina filosófica para combatir con más argumentos las prácticas haruspicinales. A Platón, la máxima autoridad en la teoría de los *daimones*, remiten numerosos pensadores cristianos, como Minucio Felix (*Oct.*, XXVII, 1) o Cipriano para quien los *daemones* se apoderan del alma de los vates, se ocultan en los santuarios y animan las fibras de las entrañas: "...dum inspirantur interim uolatus gubernant..." (*id*) Para S. Agustín la corona de oro que apareció en el hígado de un becerro sacrificado por Sila y que pronosticaba según el haruspice Postumio una fulgurante victoria (*CD*, II, 24,2) no podía venir de unos dioses justos, sino de impíos demonios: "Qualia signa si diis iusti dare solerent, ac non daemones impii, profecto illis nefaria potius atque ipsi Syllae graviter noxia mala monstraret" (*CD*, II, 24,2). Las citas serían interminables. Cfr. J. Ter Vrugt-Lenz, "Das Christentum und die Leberschau", *Vigiliae Christianae*, 25, 1971, pp. 17-28; *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, London, 1981.