

M arco Aurelio: emperador filósofo con súbditos cristianos

José P. Martín

CONICET

Universidad Nacional de General Sarmiento
Argentina

Resumen: Una nueva lectura de los escritos filosóficos de Marco Aurelio permitirá comparar su visión de los hombres y del mundo con la que tenían sus súbditos cristianos. El análisis de los *Pensamientos* de Marco Aurelio nos servirá para contrastar la literatura cristiana con aquella de un funcionario romano que se sentía responsable de mantener al mismo tiempo el poder militar y la tolerancia cultural del imperio.

Palabras clave: Marco Aurelio | *Pensamientos* | estoicismo | literatura cristiana

Marcus Aurelius: emperor philosopher with christian citizens

Abstract: A new reading of the philosophic writings of Marcus Aurelius will make possible compare his vision about the men and the world which those which had the christian citizens. The analysis of the *Meditations* of Marcus Aurelius will be good for contrastig the christian literature which that of a roman government official who felt responsible to keep up, at the same time, the military power and the cultural tolerance of the Empire.

Keywords: Marcus Aurelius | *Meditations* | stoicism | christian literature

Marco Aurelio fue emperador de Roma entre el 161 y el 180, año en el que muere en la actual Viena mientras conducía sus ejércitos contra los dálmatas y germanos. Es el

último emperador del período de oro del Imperio, cuando se acercaba el ocaso de la *pax romana*. Es también un filósofo representante del estoicismo romano por los escritos que nos dejó bajo el título general de *A sí mismo* (Εἰς ἑαυτόν) que puede traducirse como *Pensamientos*, o *Meditaciones*, o quizás mejor, *Soliloquios*. No es una excepción que escribiera en griego, sino la regla de las elites romanas del siglo segundo. Dirigidas a él, o en su período, se escriben las principales *Apologías* de los autores cristianos, que también escriben en griego: Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo.

Muchos estudios han analizado la figura de este emperador en relación con los cristianos desde el punto de vista político, religioso, jurídico o referido a la historia de las persecuciones. El propósito del presente artículo es volver a hacer una lectura de los escritos filosóficos de Marco Aurelio comparando su visión de los hombres y del mundo con la que tenían sus súbditos cristianos, con los cuales sobrellevó un conflicto político y una contraposición de mentalidad. Encontraremos las ideas de quien debía tratar administrativamente las sentencias a muerte con las de aquellos cristianos, raros y pertinaces incrédulos de la religión oficial. El análisis de los *Pensamientos*¹ de Marco Aurelio nos servirá para contrastar la literatura cristiana con aquella de un funcionario romano que se sentía responsable de mantener al mismo tiempo el poder militar y la tolerancia cultural del imperio.

La moral romana. Crítica al cristianismo y coincidencias

Una vez nombra Marco Aurelio explícitamente a los cristianos, y es para criticarlos. Cuando enseña la disponibilidad del hombre racional para aceptar su muerte, se preocupa por diferenciarla de la pertinacia de los cristianos cuando se enfrentan con la suya. Se refiere, sin dudas, a la disponibilidad de los cristianos para el martirio, que no es lo mismo que la indiferencia del sapiente estoico con respecto a la disolución corporal. Los cristianos rompen la pretensión romana de serenidad frente al infortunio y con ello rompen el equilibrio de la doctrina sobre las pasiones. Por otra parte, los cristianos manifiestan seguridad con respecto a la realidad transmundana, mientras el romano muestra su incertidumbre sobre el territorio que se encuentra más allá de la muerte. Así se expresa:

¹ Utilizo la traducción de Antonio Gómez Robledo (1992), que en algunos casos modifíco para reflejar más literalmente el original griego.

¡Qué alma la que está pronta a desligarse del cuerpo en el momento preciso para extinguirse o disiparse o sobrevivir! Esta disposición, empero, proviene de un juicio personal y no por amor al enfrentamiento (ἡ κατὰ ἑαυτὸν ἡσυχία), como entre los cristianos (ὡς οἱ Χριστιανοί), antes bien razonada y grave, a fin de persuadir a otros sin hacer tragedia (11.3).

El estoico no aduce consecuencias morales por el conocimiento que se pueda tener del destino del alma después de la muerte; el horizonte moral está en los círculos trazados dentro de esta naturaleza de la que disponemos y a la que nos debemos. Discuten los historiadores si la referencia a los cristianos como amantes de la riña política se dirige especialmente al grupo de los Montanistas, particularmente exaltados contra las costumbres romanas, o si lo hace en general. Cualquiera sea la opción, se trata de dos sentimientos opuestos frente a la muerte.

Una idea de Marco puede estar a favor de los cristianos, aquella que impone a cualquier hombre evitar por completo hacer “algo que te obligue a transgredir tu fe” (3.7.1), donde fe, *pístis*, pudiera ofrecer una puerta para el respeto de la subjetividad que sostiene la pertinacia de los mártires. Sin embargo, esta aserción puede ser entendida como el lenguaje del sabio estoico que sabe sostener sus creencias, y no hay otro indicio para acercarla a la visión cristiana. Hay otras coincidencias de léxico y de temática entre Marco y los escritos de los cristianos. El emperador filósofo no defiende la costumbre de los banquetes con vomitorios, más bien la satiriza y condena (6.30.11). Enseña a apartarse de todos los “groseros placeres corporales” (11.18.2) y a mantenerse inmune de las atracciones y pasiones propias del lujo (9.1.6). Repudia lo que considera degradación en los placeres sexuales y homosexualidad (1.16.7). Y hasta declara a su augusto antecesor Nerón un “títere de las pasiones” (3.16.3) sin preocuparse por defender el *establishment* de la casa imperial. En coincidencia parcial con el cristiano *Pastor de Hermas* y con los Evangelios, desaconseja acumular bienes raíces y casas de campo, y recomienda reposar en la propia alma (4.3). Llega a decir que siempre es bueno omitir el placer (8.10). Se recordará que estas ideas y críticas pueden encontrarse en Séneca y otros romanos, especialmente en Epicteto, principal inspirador de nuestro hombre. En la persona y el ámbito del emperador Marco Aurelio eran normas reales de conducta. Como en casi todos los emperadores del siglo II la casa imperial practicaba y enseñaba moderación y autocontrol. Al menos ellos no son los representantes de la disolución moral de los ‘gentiles’ —después se diría

‘paganos’— contra los que escriben los apologistas cristianos. La cuestión es que en el ‘paganismo’ encontramos también críticas cerradas contra las costumbres ‘paganas.’

Los ideales de amor a la familia (1.14), la figura de la madre (1.3) y de la educación de los hijos, de fraternidad y de veneración por lo sagrado (12.11) podrían compararse con mandamientos cristianos semejantes. Más aún, podríamos interpretar que los escritos cristianos del siglo II, cuando intentan morigerar los duros llamados de los Evangelios a deshacerse de los lazos familiares, y proponen la recuperación del ideario familiar como base de la iglesia, señala un acercamiento a la literatura heleno romana. Claro que los cristianos para dar estos pasos podían inspirarse más en la literatura judeo-helenista que en la romana. Hay en Marco Aurelio fuertes descripciones del ideal moral de un romano:

El varón que muestra ser tal y que sin otra dilación ha tomado su lugar entre los mejores, es como un sacerdote y ministro de los dioses. Recurre a aquel que, actuando en el interior, le permite al hombre no ser manchado por el placer, lo hace invulnerable al dolor y hermético al ultraje, insensible a la maldad, atleta de la mayor de las luchas, la que se libra para no ser vencido por ninguna pasión, empapado profundamente de justicia, abierto con toda el alma a cuanto acontece y a la suerte que le ha tocado, y sólo raramente, por necesidad o por el bien público, se pone a pensar lo que otros dicen, hacen o maquinan (3. 4.4).

Otro tópico parece acercar las posiciones en relación con los cristianos: el amor por el semejante: "Y a los hombres que te acompañan, a ellos ámalos de verdad" (6.39), si bien es éste un tópico común en la literatura antigua: "Ama al género humano. Sigue las huellas de Dios" (7.31.2-3). En algún momento se acerca al lenguaje bíblico, cuando inicia una lista de las propiedades del alma racional con el "amor a los prójimos" (*to ϕ il ei \hbar tou χ pl hsign*) (11.1.3). Y se acerca todavía más al contenido de las enseñanzas cristianas, al decir "Lo propio del hombre es amar también a los que le ofenden" (7.22.1). Sin embargo, Marco Aurelio no discute con los cristianos, ni éstos con los escritos del emperador. Las visiones éticas de uno y otros no encuentran un terreno común para medirse entre sí. Las coincidencias de léxico y de contenido no pueden ocultar la extrañeza de una cosmovisión respecto de la otra. Para comprender mejor esta gran diferencia, tendremos que internarnos por otros tópicos que develan las diferencias culturales desde las que se habla de hombre, de sociedad y de religión en el siglo II.

Vivir según la Naturaleza. La diosa creadora

En primer lugar, lo primero. ¿Quién es la causa primera en la sucinta ontología de Marco Aurelio? Una diosa: la Naturaleza. Para los cristianos, lo primero es un Padre, creador, celoso, salvador. Para Marco, la Naturaleza es madre de los hombres y también de los dioses. Todos ellos tienen una 'madre' primera, no un padre. A la naturaleza nadie la produjo, ella es la productora. Esta cosmovisión se combina con elementos propios de un pensar platónico, aristotélico, cínico, ensamblados sobre una base naturalista propia del estoicismo clásico y de la religiosidad romana. Leamos un párrafo instalado en el contexto de la justicia social:

El injusto comete impiedad (αἰσχρολογία). La Naturaleza universal ha constituido a los animales racionales para su relación mutua, para ayudarse mutuamente según su dignidad y sin causarse daño alguno. Es claro, pues, que el transgresor de la voluntad de la Naturaleza comete impiedad contra la más antigua de las divinidades (εἰς τὴν πρῶτην θεότητα). El mentiroso comete asimismo impiedad contra la misma diosa. La naturaleza universal es la naturaleza de todos los entes y lo que existe tiene comunidad con todos los entes existentes. A la misma se le llama Verdad, por ser la causa primera de todas las cosas verdaderas (τῶν ἀληθῶν ἀρχὴ καὶ αἰτία ἐστίν) (9.1.1-3).

En este pasaje palpita un interés semejante al del cristianismo en el sentido de fundar en la *piEDAD* (εὐσέβεια) —es decir, en la religión— dos elementos correlativos: la definición social y comunitaria del hombre y la apelación moral para realizarla. El ser y el deber de lo humano están así fundados y entrelazados mediante una remisión a la divinidad. Pero esta semejanza de estructura ideológica no puede ocultar una profunda diferencia de perspectiva. Para el estoico el hombre es parte de la Naturaleza. “Existes como parte. Desaparecerás en lo que te engendró. [...] Serás reabsorbido por transformación en la razón seminal (*lógon spermatikón*) del mismo que te engendró” (4.14). Esta es la dignidad y la configuración del hombre. Sale de la Naturaleza, vive según ella, es disuelto finalmente en ella. El libro concluye con una variación sobre estos tres momentos de la existencia humana: formación, vida, disolución. Al hombre se le dice que puede obrar en el segundo, su vida, pero que no controla nunca ni el primero ni el tercero, su nacimiento y su muerte. Estos pertenecen exclusivamente a la Naturaleza, a los dioses. En este contexto el libro finaliza interpretando la muerte: “enfrentate manso a tu manso liberador” (12.36.5).

En el seno de esta naturaleza global existen círculos ascendentes según la capacidad de armonía de los seres. El pasaje que describe más detalladamente estos círculos ascendentes es 9.9.1-9. Comienza formulando el principio "todas las cosas participan de algo en común, y buscan a sus homogéneos." Y establece el caso de cada uno de los cuatro elementos, en este orden: tierra, agua, aire y fuego. Luego afirma que los que participan de la naturaleza intelectual buscan más y más la armonización con sus congéneres, ofreciendo la siguiente escalera ascendente:

- a. los vivientes no racionales, que construyen comunidades gregarias y lazos de especie erótica;
- b. los vivientes racionales, entre quienes hay ciudades, amistades, familias, asambleas, tratados;
- c. los astros, armonizados por una *sympatheia* racional que supera las enormes distancias.

Lo que podría entenderse como lo propio del hombre, la 'sociedad,' está ubicado en este pasaje como un caso particular de una escala generalizada, de la que el hombre ni siquiera ocupa el lugar más elevado. El comentario que agrega Marco es indicativo: "en el presente, los vivientes inteligentes son los únicos que dejan perder la mutua amistad y concordia, y constituyen el único caso en que no se ve esta confluencia" (9.9.10). Es decir, la Naturaleza logra hacerse obedecer por todos sus hijos, menos por el hombre, que de hecho no sigue a la naturaleza. La 'política' es el único escalón donde no se cumple con las normas de la naturaleza. Esta constatación del estado de cosas no lleva al romano a la conclusión de que la política pertenece a una naturaleza 'diversa', sino a la observación de que 'solamente' el hombre puede ser ignorante de la 'única' naturaleza de las cosas (3.11.4). La respuesta pedagógica y política frente al problema de la desarmonía social, entonces, no es otra que educar al hombre para que imite a las abejas y a los astros. Es decir, a los escalones inmediatamente inferior y superior en la escala de las armonías naturales, donde siempre reina la concordia. En la literatura cristiana de la época hemos encontrado concordancias con esta idea de organicidad de todas las manifestaciones del ser en la unidad, pero sin duda se trata de otro espíritu. No se trata en ellos de 'monofísica', sino de 'monoteísmo'. Un cuadro puede ayudarnos a preciar las diferencias de concepciones, aunque los términos se repitan con frecuencia:

A	B
Una Naturaleza	Un Dios
atravesada	crea
por una única divinidad	un único Mundo

Los dioses. La teodicea hipotética

La diferencia de visión que acabamos de encontrar puede expresarse de otra manera: en los cristianos Dios produce el mundo, en Marco, la Naturaleza produce los dioses. Así escribe el romano: "Cada uno de los entes ha nacido para algo, caballo o vid. ¿De qué te admiras? El sol podrá decir que nació para algo, y también los demás dioses" (8.19). La Naturaleza, lo hemos visto, es la 'causa primera'. La teología es también un capítulo del funcionalismo de la naturaleza, que produce en su seno partes que se articulan entre sí con lazos de utilidad, finalidad y comunidad. El concepto de 'dioses' tiene entonces un tono funcional. Zeus, por ejemplo, es una figura divina que puede aparecer o desaparecer de los desarrollos éticos y políticos. No se lo define por su naturaleza, sino por su función, ocasionalmente, como si fuera una opción retórica más. Así, cuando se refiere al deber social del humano, comenta: Por lo demás, tenemos el regalo de Zeus, organizador de la comunidad: el de poder reunirnos con el prójimo y reintegrarnos nuevamente al todo. La función de garantía social se advierte en expresiones como "los que no creen en los dioses o son traidores a la patria" (*ἡ πατρίδα ἐκ καταλειπτῶν*) (3.16.2). Causa la impresión en el contexto de que se trata de un mismo delito, un delito social, que puede ser expresado desde dos perspectivas equivalentes, una teológica y otra política. Distinguir las teóricamente no tiene consistencia. Algo semejante ocurre con la funcionalidad ética de la teología. El buen comportamiento puede designarse como veneración a los dioses, y el descuido de la piedad significa mal comportamiento. La naturaleza de la divinidad comprometida en estas expresiones no es definida siempre de la misma manera, sino que queda liberada a opciones retóricas cambiantes. El estar sujeto al dios es uno de los equivalentes lexicales de 'racional' y 'social', para completar la definición clásica y específica del 'animal' humano (8.2.2). Por una parte, ya lo hemos visto, la injusticia está definida como impiedad porque contradice la naturaleza divina de la comunidad (9.1.1), y por otra parte, la función

de lo divino se concentra en hacer que el hombre lleve una vida correcta. Se habla de "los dioses, los que no reclaman otra cosa del que observa sus ordenanzas" (2.5.3).

La diferencia de esta teología con la cristiana, y con otras también, consiste en que los cristianos no solamente refieren la ética a los preceptos y a la fuerza dada por la divinidad, sino que además definen la misma vida divina como un modelo superior de aquello que el hombre debe realizar. Si el romano presenta una teología funcionalista, los cristianos piensan con paradigmas. Es decir, los hombres son el reflejo de lo que Dios es en grado absoluto, y Dios es el paradigma de lo que los hombres son en modo participativo. Dios es lo que el hombre debe llegar a ser por participación. La mitología de Zeus quedaba muy lejos de esta concepción. En verdad se da también en el estoico Marco una participación de la conducta del hombre respecto de los dioses, pero la única definición del objeto participado consiste en la 'armonía de los dioses', es decir, de los astros. En este caso los dioses no son más que un significante del orden de la naturaleza. Los dioses son modelos de la sociedad humana únicamente porque en el planetario celeste no hay sediciones y peleas sino armonía y matemática. No obstante, las andanzas eróticas de Zeus, por ejemplo, no son ni aceptadas, ni rechazadas, ni siquiera mencionadas. Marco Aurelio no necesita de 'alegorías' para explicar las poesías impúdicas sobre divinidades. Sin mencionarlo explícitamente, son temas dejados para el nivel de los ignorantes, que por otra parte el emperador menciona con frecuencia. No vitupera al ignorante, lo entiende (3.11.4-5). Pero no llega Marco a resolver la cuestión del desvío de la naturaleza, que supuestamente se da sólo entre hombres, no entre animales ni astros. Los cristianos tienen otro problema, derivado de su propia solución: explicar cómo un Dios que gobierna con el máximo del poder y el máximo de la bondad pueda admitir un mundo como el que conocemos. La realidad del mundo crea problemas tanto a una explicación de la Naturaleza propia de Marco Aurelio, como a una explicación del Dios Padre, de la *Prima Clementis*, por ejemplo.

La teología de Marco es hipotética. Esto quiere decir que admite varias hipótesis sobre la naturaleza de los dioses y de los acontecimientos. También es pragmática, porque lo que le interesa es que, dada cualquiera de esas hipótesis, la razón puede y debe deducir siempre las mismas consecuencias prácticas. Podríamos tipificar el razonamiento en esta expresión: si existe Zeus, hay que portarse bien. Si no existe Zeus, también hay que portarse bien. Esta es una característica definitoria

para la moral y la política de la sociedad romana en la que aparecía el cristianismo. El cristianismo, por el contrario, creaba un cuerpo de certezas cada vez más compacto sobre cosas que podríamos llamar lejanas, supracósmicas y metahistóricas, mientras abandonaba en el mar de las incertidumbres las realidades más caras a un romano tradicional. Y aunque en ambos casos la cuestión ética y política formaba un sector privilegiado y decisivo, los resultados eran divergentes. Acerquémonos a uno de estos frecuentes textos de 'teología hipotética':

O bien hay fatalidad del destino y orden inexorable, o bien hay Providencia misericordiosa, o bien hay caos del azar sin conducción. Si hay necesidad inexorable, ¿para qué resistís? Si hay Providencia capaz de dejarse aplacar, hazte digno del auxilio del dios. Si hay caos sin conducción, conténtate con mantener un intelecto conductor (*hegemonikón*) en ti mismo en medio del oleaje. Y si te arrastra el torbellino, que arrastre consigo tu cuerpo y tu vida, pero que no arrebatte tu intelecto (12.14.1-5).

En el fondo de nosotros, el *hegemonikón* o intelecto conductor, que es un dios venido de arriba (12.26.2), es el único lugar donde se puede dar una experiencia teológica irrefutable. Se postula que la naturaleza universal es racional, pero se admite que puedan existir el azar y la ignorancia, en cuyo caso la teología se vería seriamente afectada. Pero en cualquier caso, y esto es lo que interesa al romano, las consecuencias prácticas para la conducta del hombre no sufren variación.

El romano no llega a discutir si conviene orar a los dioses o no. Parecería que la preferencia personal es abstenerse de orar. La cuestión es presentada casi siempre en forma hipotética. Y para la 'segunda hipótesis' en que se admita la práctica de la oración, recomienda: no pedir cosas, sino estilo de vida. "Hay quien les pide (a los dioses): que pueda yo yacer con aquella. Pero tú pide: que no desee yo yacer con aquella" (9.40.6). Al menos desde el punto de vista formal, hay aquí una coincidencia con cierto tratamiento de la literatura cristiana respecto de la oración: no se debe pedir a Dios lo que agrada al hombre receptor, sino lo que es congruente con el Dios donador. Es decir, la oración se podría interpretar como una tautología, según la cual la forma constante sería: dame Dios lo que tú das. La función de la oración no sería en este caso de intercambio de intereses, sino de la confirmación de un ordenamiento ineludible. La oración entonces no tendría finalidad sobre los hechos externos, sino una finalidad interna: expresar en una 'estética absoluta' la relación entre lo que el hombre es y lo que debe ser. En el caso del pasaje citado, Marco desaconseja que, cuando alguien rece, lo haga por alguna cosa en particular.

Que rece más bien para que los dioses le den la fuerza de cumplir la ley de la naturaleza, "apartarse de las pasiones". El último objeto de la oración, en este caso, es 'no desear.' La última idea sería: que los dioses me den lo que ellos me prescriben.

Hay otros argumentos que calan más hondo porque establecen una contradicción entre los hechos y la hipótesis de los dioses. Estos argumentos son principalmente dos: a. si los dioses existieran, no permitirían el mal; b. si los dioses existieran, no permitirían la muerte del hombre justo. El cristianismo —como la Biblia hebrea y los filósofos griegos— se había enfrentado también con estas objeciones. Los cristianos contemporáneos de Marco podían dar respuestas en otro contexto: el mal es permitido por Dios solamente por un tiempo, hasta que su poder judicial dé a cada uno su merecido; la muerte del justo es un episodio pasajero en la historia humana, hasta tanto se constituya el Reino de Dios, donde habrán de vivir eternamente los justos. Ambos temas, el del mal y el de la vida eterna, tienen su incidencia directa en las ideas políticas y en la cultura de una comunidad. ¿Cómo responde nuestro romano emperador a estas dos cuestiones, desde el punto de vista del honor de los dioses?

Primera respuesta, a la cuestión del mal, es simple: el mal no existe. Más aún, aquello que algunos llaman 'mal' no es sino 'cambio', en el que la Naturaleza “se complace” (xairēi, 9,35.1). Se trata de la diferencia de los estados de las cosas durante sus transformaciones. Hay pérdida y ganancia en un proceso de transformaciones naturales. No es un mal, es su bien. Los dioses no tienen que corregir esta ley, porque están ellos también sometidos a la Naturaleza del cambio.

Segunda respuesta a la cuestión de la muerte del justo. ¿Cómo es que los dioses habiendo dispuesto todo bien para los hombres justos los dejen perecer, y que su vida se apague por completo? Responde Marco: “Si hubiera sido justo, hubiera sido posible, y si hubiera sido conforme a la naturaleza, la Naturaleza lo hubiera llevado a su realización” (12.5. 3). Hay un axioma sobre el que el hombre no puede pasar, no es posible litigar con los dioses, por lo que se admite una jurisdicción racional superior a la capacidad del hombre. El naturalismo tiene también sus jerarquías, y de los dioses es necesario decir: “nada cometieron ellos contra la justicia y la razón en el ordenamiento del mundo” (12.5.6).

Si algo no hacen los dioses, es porque no puede ser hecho, o porque no es bueno. Estas formulaciones 'axiomáticas' están en el camino que conduce a la formulación explícita que establece Spinoza en la modernidad. Y como en algunos

modernos, el optimismo naturalista de Marco se mezcla con el pesimismo social. El pesimismo lo encontramos en otros párrafos, como aquel "Todo es trivial por la repetición, efímero por la duración, vil por la materia. Todo es hoy como en los tiempos de aquellos que enterramos" (9.14). El pesimismo de este comandante romano que cumple su deber luchando contra los bárbaros y que escribe filosofía griega en su campamento nocturno, combina el pesimismo sobre el hombre con el concepto de que este mundo es el mejor de los mundos que los dioses pudieron hacer. Si no lo hicieron mejor, es porque no se puede. La diferencia fundamental con la literatura cristiana radica en que al hablar del mundo, Marco Aurelio piensa en un solo mundo, el que conocemos o desconocemos. Los cristianos piensan del mundo con un doble registro: el mundo que conocemos y el que nos está prometido para el futuro. Pesimismo y optimismo, en el caso de los cristianos, pueden referirse a dos mundos diferentes. Marco Aurelio no tiene otra posibilidad que mezclar el optimismo y el pesimismo respecto del único mundo del que dispone. Por esa época los *Apocalipsis* escritos por cristianos anunciaban el colapso de este mundo, hacían añicos los órdenes naturales y políticos conjuntamente, esperando una nueva tierra y un nuevo milenio. Sin embargo, no es la posición de los *Apocalipsis* la que vencería la competencia interna entre cristianos, sino otra literatura que en gran medida aceptaba la máxima "vivir según la naturaleza", aunque ya no era ésta la Naturaleza de Marco Aurelio, por lo que estamos leyendo.

Toda la teología de Marco puede cifrarse en su funcionalidad: sacralizar la afirmación de la racionalidad de la Naturaleza y la socialidad racional del hombre en la naturaleza. El que saliere de este círculo 'noético-político-físico' es un impío. "Qué poder tiene el hombre, de no hacer sino aquello que aprueba el dios, y aceptar todo cuanto le reserva el dios" (12,11). El que quisiere agregar desarrollos teológicos más allá de este círculo esencial, ingresa en el terreno de la superstición. La "pertinacia de los cristianos" (11.3.2) para provocar a los dioses buscando la muerte, rompe la medida de esta piedad centrada en la naturaleza.

El tiempo y la muerte

Si las almas sobreviven, ¿cómo hace el aire para contenerlas desde la eternidad? ¿Y cómo puede la tierra contener los cuerpos enterrados en ella desde hace tantos siglos? Lo que ocurre es que así como aquí abajo y después de cierta duración, los cuerpos se transforman y descomponen para dar lugar a otros cadáveres, así también las almas trasladadas al aire, después de haber subsistido por un tiempo, múdanse, disípanse y vuélvense a inflamar en la razón seminal del universo que las reabsorbe, y de este modo, hacen lugar a otras almas que vienen a participar de la convivencia (4.21.1-2).

El hombre es también compuesto de estos dos principios, uno material y otro inteligente, aunque entendidos dentro del corporalismo estoico. Según 6, 24, Alejandro de Macedonia ya ha sido dispersado en forma doble: entre los *lógoi* y entre los *átomoi*. En este contexto, el tiempo es infinitamente repetible y la muerte es un momento necesario de la naturaleza. “La memoria de todo queda en un instante sepultada en la eternidad” (7.10). En este caso hay eternidad de la naturaleza y no puede haberla de los individuos formados de mente y cuerpo. Lo contrario de la idea que se estaba afirmando en el cristianismo del siglo segundo, según la cual puede desaparecer 'este mundo', mientras los individuos humanos esperan tener su eternidad en el otro.

La eternidad circular y la ética del presente se corresponden, en la filosofía de Marco.

Todo, desde la eternidad, es uniforme y gira en círculo, por lo que no hay diferencia entre asistir al mismo espectáculo por cien o doscientos años o por un tiempo infinito (2.14.4).

El futuro y el pasado no existen, y si existieran, dejan al alma indiferente (6.32.3). Tenemos aquí dos elementos que colocan la cosmovisión de Marco Aurelio a una distancia cultural inmensa del cristianismo: la indiferencia sobre el futuro, y la idea de que una larga vida no agrega nada de importante porque en un instante la mente del sabio puede comprender cómo es el todo. Podemos ingresar también en la idiosincrasia de la persona que escribe estos *Pensamientos*. El escritor emperador comanda su ejército y el imperio, con la regularidad y racionalidad del sol que sale todos los días, sabiendo que nunca cambiará nada en la naturaleza. Donde lo cálido va hacia arriba, lo húmedo hacia el mar, la tierra permanece abajo y el aire se

mueve transmitiendo vida en las inmediaciones. Nunca ocurrirá nada nuevo. Un mundo futuro es el mismo mundo presente, es otro giro de sus componentes.

Si alguien gustó alguna vez de las Coplas de Jorge Manrique *A la muerte de su padre*, no podrá leer a Marco Aurelio sin recordar sus estrofas, a veces en los términos mismos. "Pasa ahora a los tiempos de Trajano y hallarás de nuevo que todo era lo mismo, que murieron los que entonces vivieron" (4.32.2). La idea es la misma: ya no están. "No está la corte de Augusto" (8.31). La idea puede ser más radical todavía: "En breve tiempo no serás nada en parte alguna, como no es nada Adriano, nada Augusto" (8.5). El hombre no debe imitar a los que se apasionaron o se afanaron por las cosas de la vida y después murieron. El romano pregunta y responde: "¿Y ahora dónde están? en ninguna parte (*Ουδαμου*)" (7.58.1). "Cuántos Crisipos, cuántos Sócrates, cuántos Epictetos ha engullido ya el tiempo! Que la misma reflexión se ofrezca a ti respecto de todo, hombres y cosas" (7.19.3). Mientras el texto de Marco Aurelio engulle filósofos, los textos religiosos del cristianismo conservaban patriarcas en el seno de Abraham y mártires en el cielo de Jesús a la espera de la resurrección de la carne y de un mundo 'futuro'.

Si el peso de la ética no está lanzado hacia la esperanza de un premio futuro, tampoco está amenazada por el temor a un castigo. Hay un pasaje que podría suponer una discusión con ideas cristianas:

Si alguien te da la impresión de haber pecado (*hāarten*), pregúntate: ¿qué se yo si se trata de un pecado? Y si realmente ha pecado, él se ha condenado a sí mismo y así ha desfigurado su propio rostro. No querer que el malo peque, es lo mismo que no querer que la higuera tenga leche en las brevas, no querer que los niños lloren, que los caballos relinchen, y otras cosas necesarias (12, 16, 1-2).

Aquí el término griego *hāarten* es el mismo que utilizan los cristianos para decir 'pecar'. No estamos pues en el ámbito de otros términos clásicos de Grecia que significaban más bien 'transgresión'. Pero aunque Marco se acerca a la *Septuaginta* y al cristianismo en el término, se aparta completamente de ellos en el contenido. El pecado es reducido aquí a un epifenómeno de la naturaleza. El sabio debe obedecer a la naturaleza y despreocuparse de los 'pecados' que aparezcan en su camino, como se despreocupa de los caballos que relinchan. En esos años los cristianos conservan las cartas de Pablo que enseñan que la Muerte es un principio maligno que reina en el mundo, y que la entrada de la Muerte fue franqueada por el

Pecado, *Romanos* 5.14 y 17. Para los cristianos hay un mal del que tenemos que ser liberados, para el estoico Marco no tiene sentido hablar del mal. Para los cristianos la muerte es el enemigo del que solo Dios nos puede liberar, para el estoico la disposición para la muerte es la máxima tarea de la filosofía. Cuando los cristianos cuestionan todas las relaciones sociales y políticas mediante la idea bandera del 'futuro', el filósofo romano y emperador victorioso escribe: el futuro no existe, existe solamente el presente. El que comprendiere las leyes de la naturaleza en un solo instante de su vida, ha comprendido todo lo que hay que comprender y ha vivido todo lo que hay que vivir, porque el tiempo es la repetición infinita de las germinaciones de la naturaleza.

El hombre, narcisismo y sociabilidad

El hombre, en varios pasajes, es definido como un viviente de tres dimensiones: 'natural', 'racional', 'político' (3.7.4). Cualquiera de estas tres dimensiones contiene en sí a las otras dos. Como natural, el hombre debe seguir 'su propia' naturaleza, que estriba en la razón. Como racional, debe 'alejarse' de las pasiones corporales y obrar en la ciudad y para la ciudad. Como político o social debe estar abierto al prójimo, pero esto no se entiende más allá de la utilidad de la naturaleza. Debe actuar como los dioses, con el pensamiento de lo común. Debe servir a la comunidad (5.1.7). En muchas expresiones de ética comunitaria podría parecer consonante con los cristianos, lo hemos ya adelantado.

Teme a los dioses y socorre a los hombres. Breve es la vida, y el único fruto de nuestra existencia sobre la tierra es una disposición santa con acciones por el bien común (*prāceij koi nwni kai i*) (6.30.4).

Que acabada una acción por la comunidad, pases a otra acción por la comunidad, con la mente puesta en el dios (6.7).

Lo que hace que haya 'comunidad' entre hombres es la coincidencia de cada uno con la razón de la naturaleza. "Es ella la que garantiza la circunspección, la pertinencia (*oikeiysij*) entre los hombres, y el acuerdo con los dioses" (3.9). No se trata pues de acciones de amor entre los hombres, o accesos a la intersubjetividad, sino encuentros en los niveles superiores de la racionalidad natural. Este aislamiento de cada uno para no ser arrastrado por la subjetividad del otro es inherente al sistema de pensamiento que estamos descubriendo en Marco.

Un texto lo dice de modo elocuente: "Para mi libre albedrío, el libre albedrío del vecino es tan indiferente como su aliento y su cuerpo" (8.56.1). Los principios superiores del intelecto (*tá hegemoniká*) no están comunicados de hombre a hombre en sus procesos específicamente subjetivos: la inteligencia, la voluntad, el amor. La actividad intelectual tiende también a la autarquía. "Fuera de ti, nadie absolutamente está en condiciones de impedir la función propia de tu intelecto" (8.41.5) Cada hombre está protegido, amurallado en una *akrópolis* (8.48). El intelecto se retrae de todo lo exterior para que nada conquiste su absoluta independencia racional. El atrincheramiento en un alcázar es posible, si *intra mura* se tiene el pozo de agua inagotable. Y este es el caso del hombre racional. "Cava dentro. Por dentro está la fuente del bien, la cual puede manar de continuo si la profundizas siempre" (7.59). El prójimo como tal es algo indiferente para el alma racional. Lo que no es indiferente es la obligación del alma racional de comportarse 'racionalmente' respecto del prójimo. No amo al prójimo por él, sino por mí (2,9).

Hay una bella descripción de lo que es el intelecto en el alcázar: "Yo hago mi deber. El resto no me saca de mí mismo, porque son seres inanimados o irracionales, o andan extraviados fuera de camino" (6.22). Se enumeran aquí los elementos, los animales, los hombres extraviados. Ninguno de ellos extravía al justo. Su función en la socialidad está definida negativamente. Sin embargo hay una frase de Marco, difícil de interpretar y muy difícil de coordinar con el resto de los tratados, que nos lleva en dirección de la intersubjetividad: "Penetra en el conductor interior (*hégemonikon*) de cada uno y permite a los demás entrar en el tuyo" (8.61). ¿Se trata de un fundamento de la intersubjetividad en el fondo *transcendental* de la naturaleza humana? De cualquier manera, entre cristianos el fundamento es *transcendente*: el prójimo es hijo del mismo Padre.

En el corazón de la teoría de la socialidad de Marco, brilla el solipsismo intelectual. La relación del hombre con la *comunidad* está definida con las mismas formas que la relación con la *naturaleza*, es decir, hacer todo lo que corresponde con la comunidad y evitar todo lo que le es contrario según la razón de la comunidad (10.6.5). La razón, el dios que habita cada hombre, viene de la naturaleza y, cuando el individuo muere, regresa a la naturaleza. Este 'yo' profundo de cada hombre, está en el nivel llamado *lógos*, *hegemonikón*, *noûs* (12.3.1). Este único principio superior es el 'mí mismo,' a diferencia de los otros dos componentes, el cuerpo y el espíritu, *sómátion*, *pneumátion*, que son más bien propiedades mías. Cosas que me han sido asignadas. Notamos una diferencia no

desdeñable con el léxico cristiano de la época. Entre los cristianos del siglo II ya se había establecido la preeminencia de *pneûma* sobre *psyché* y *sôma*. Esto significa que el concepto de 'espíritu' ya había ganado el lenguaje cristiano y se preparaba para concentrar en su propia dinámica el desarrollo del tema de la intersubjetividad en el futuro cultural de Europa. Marco Aurelio permanece fiel a otra visión antropológica compartida con los griegos clásicos: el *pneûma* denota una fuerza inferior ligada a los fenómenos de la vida y del cosmos, mientras *nous* es lo primero y define la facultad intelectual, la mente del hombre, por la que éste se considera humano y que lo emparenta con la divinidad.

Marco reflexiona también sobre el lenguaje de la subjetividad. ¿Quién es el yo? A esta pregunta pueden responder la mente o el cuerpo. El hombre debe saber que sólo una de esas dos respuestas tiene sentido verdadero. Este es el texto:

Si suprimes tu opinión sobre lo que parece afligirte, quedas tú mismo en completa seguridad. ¿Quién yo mismo? La razón. Pero, yo no soy la razón. Sea, pero que la razón, entonces, no se aflija a sí misma. Y si alguna otra parte de ti sufre en ti, que ella se forme su opinión de sí misma (8.40).

Es un texto difícil, también en el original griego. Pero es intenso y conviene escrutarlo atentamente. Hay tres interlocutores. Uno es el texto que le habla al hombre y le dice 'tú.' Pero del 'tú' del hombre vienen dos respuestas. Una es la del cuerpo, que dice algo equivalente a: "¿a qué 'yo' te refieres cuando dices 'tú'?" Y el texto responde, a la razón, que es ella el 'yo' a quien digo "tú". El cuerpo entonces objeta: 'yo' no soy la razón. Se trata de la voz del deseo, de las pasiones, de la corporeidad. Entonces el texto, o el punto de vista de la filosofía, separa las cosas y sigue hablando como si ese 'yo' que se ha metido en el diálogo fuera un 'ello.' Está bien, dice, pero que la razón no participe de esta aflicción que le es ajena. Que 'suprima' la aflicción, y que permanezca razón. En cuanto al falso yo que sigue en la aflicción porque es de naturaleza corporal, que él se forme una opinión sobre sí mismo. Es decir, si el cuerpo padece una opinión infundada, que no altere la seguridad (*ἀσφαλεια*) de la razón. Un *noûs* o principio regulador interior del hombre, el hombre verdadero, que se aleja de las pasiones con indiferencia, que se distingue radicalmente de la corporeidad, que se basta a sí mismo mediante la autarquía de 'su propio pozo' que es la razón, es sociable 'por naturaleza'. La socialidad de este *noûs*, sin embargo, no proviene de otra fuente que no sea la racionalidad natural. No existe una erótica de la razón, ni una deuda

interpersonal, ni una concupiscencia de la sensibilidad. Los hombres cumplen su definición de socialidad en cuanto adhieren a la racionalidad natural. El cristianismo, por su parte y en esos tiempos, tejía su oferta cultural sobre socialidad combinando la deuda interpersonal con Dios y los hombres, con las afecciones del temor, la culpa y el perdón, y con la recuperación metahistórica de la corporeidad en la esperanza de la 'resurrección de la carne'. Esta recuperación metahistórica no excluía sino más bien exigía una intervención política: el 'imperio' deseado no es de la naturaleza siempre cíclica de la que habla Marco; por el contrario, este imperio se puede reformar o, si se escribe un *Apocalipsis*, suplantarlo.

Las dos ciudades. La política imperial

La doctrina de las dos ciudades, destinada a ofrecer el esquema de uno de los libros cristianos más influyentes en los inicios del siglo V, *La Ciudad de Dios*, comienza a desarrollarse mucho antes. Su contexto histórico es la aparición del imperio helenista de Alejandro, continuado por Roma, en el que entra en crisis la *pólis* independiente y autosuficiente, y aparece un ordenamiento cuyas murallas no son urbanas sino cósmicas. El mundo es la ciudad del sabio estoico, la 'cosmópolis'. La doble pertenencia a lo particular y a lo universal son características del ciudadano del imperio. La misma ciudadanía romana experimenta un peregrinaje decisivo desde la Urbe hacia el Orbe, a lo largo del siglo II.

Esta idea es desarrollada en común por Marco Aurelio y por los cristianos. La encontramos en el anónimo cristiano *A Diogneto* y continuará su progresivo crecimiento hasta San Agustín. Nos interesa ahora desentrañar los textos del romano para percibir las diferencias de perspectiva. La ciudadanía cósmica es una metáfora más para desarrollar el tema del "vivir según la naturaleza" que exige de sus ciudadanos el cumplimiento de las leyes (12.1.5). Dice de sí mismo el emperador estoico:

Mi ciudad y mi patria, en tanto que Antonino, es Roma, y en tanto que hombre, el mundo. En la utilidad de ambas ciudades se cifran para mí todos los bienes. (6.44.6).

Ciudad del 'mundo' y del 'cielo' pueden ser equivalentes, por la referencia a los astros, modelos de la más alta sociedad de la naturaleza, como ya hemos encontrado. En 3.11.2 el hombre es definido "*ciudadano de la ciudad de arriba*, de

la cual las demás ciudades son como casas". La expresión destacada, **πολιτῆς οὐρανοῦ** podría ser referida a la ciudadanía de la 'ciudad celeste' del cristianismo contemporáneo. Es interesante notar que esta cercanía lexical nos lleva en dirección de la literatura apocalíptica, la más opuesta a la concepción política de Roma, en el campo cristiano. Una gran diferencia existe, sin embargo, en este hablar de la ciudad celestial. Mientras en la literatura apocalíptica se habla de una destrucción y construcción de tiempos y espacios que son incompatibles entre sí, nuestro filósofo se refiere, como cualquier estoico, al modelo físico de la naturaleza. Cuando Marco dice en contextos políticos *noûs*, *lógos*, *nómos*, es decir, intelecto, razón y ley, habla de una misma cosa. Se refiere al hecho de la racionalidad de la naturaleza máximamente expresada en la presencia de la razón particular en el alma del hombre. No trae a la luz, Marco Aurelio, la clásica distinción entre *lógos* de la naturaleza y *nómos* de la sociedad. Y sin embargo, como legislador, juez, emperador debería experimentar todos los días esa distancia inmensa que hay entre las conductas de los hombres y la calidad de la administración humana —aunque fuere la mejor— y ese ideal de racionalidad completa que está sacado, a su vez, de una idealización del comportamiento de la naturaleza, especialmente de los astros. En el período helenista, con la pérdida de significación política de la ciudad y el crecimiento de la realidad del imperio, desaparece la posibilidad de concebir una racionalidad política dialógica a escala imperial. No es que fuera absolutamente imposible pensarla. Es que no había ninguna forma de llevarla a cabo. El senado romano, que había cumplido funciones políticas en el sentido de 'ciudadanas' en las épocas anteriores a Julio César, ya no podía convertirse en una especie de asamblea del imperio. Nunca llegó a ser tal cosa. El poder romano tenía en su interior un encuentro de fuerzas inmensas, casi sin mediaciones. La primera fuerza consistía en la convicción indiscutida de que en Roma residía el 'lugar del poder' del mundo organizado, sin competencia. A pesar de que en tiempos de Marco Aurelio por primera vez embajadores romanos tomaron contacto con la casa imperial de China, este evento no tuvo influencias en la conciencia de ambos imperios, es decir, en la idea de ser cada uno por su cuenta "la tierra central". No existía otro horizonte para pensar lo político. La segunda fuerza consistía en los beneficios de la paz que esta organización administrativa aseguraba. La oferta demográfica, agrícola, industrial y económica se había consolidado en todas las orillas del Mediterráneo, incorporando sus propias inequidades. Este crecimiento tenía leyes propias, se expandía sostenidamente a

pesar de crisis cíclicas y regionales, y ocupaba cada vez más a las ciudades que en tres siglos habían perdido su independencia política y militar, pero habían ingresado en un sistema pujante de relaciones económico-comerciales. Mientras duró, la pericia administrativa y militar del imperio, al mismo tiempo que sojuzgaba, liberaba energías y recursos para la producción y el comercio. La tercera fuerza consistía en la tecnología y organización militar, que permitía intervenir con eficacia y contundencia ante cualquier eventualidad. Pero estas tres fuerzas no estaban articuladas por un sistema político, ni en el sentido clásico griego, ni en algún sentido moderno de la expresión. No existía un modelo político expresado en alguna norma pública, sino una tradición de administración. No existía un senado en sentido 'imperial' sino que había uno que todavía era de la 'ciudad', no existía una constitución que regulara la designación del emperador. El llamado siglo de oro del imperio, que va de Trajano a Marco Aurelio, presenta una pacífica sucesión de emperadores civilizados porque se sigue una tradición administrativa, no una constitución o una legalidad. Época áurea que concluye violentamente cuando el mismo Marco Aurelio, cediendo probablemente a las humanas pasiones contra la razón, entrega el imperio en herencia a su hijo de sangre, contra la sana costumbre que se había practicado casi cien años de tomar por adopción a un joven capaz para que heredara el imperio.

De las tres fuerzas mencionadas, pues, ninguna contenía un principio interno de relación con las otras dos. Las relaciones eran fortuitas. El texto de Marco confirma esta apreciación. El hombre que era emperador, comandante supremo en operaciones y jefe de la administración, en ningún lugar de sus doce tratados de filosofía ingresa en alguna cuestión específica en los órdenes político, económico, administrativo o legal. Todos estos órdenes prácticos de la vida humana están implícitos en el desarrollo genérico de una idea: vivir según la naturaleza racional. En esos mismos años crecía la literatura cristiana que, paradójicamente, había comenzado a proponer su ideal humano y político en los mismos términos: vivir según la naturaleza racional. Pero donde las connotaciones de los términos eran notablemente diversas. 'Vivir' bien, significaba prepararse para una verdadera vida vivificada por el *Pneûma* divino, más allá de la muerte; 'naturaleza' significaba lo que había nacido por voluntad de un 'Padre Dios' creador; 'racional' significaba todo lo que estaba fundado en el *Logos* de Dios que se había manifestado a los hombres en Jesús. La gran diferencia entre dos cosmovisiones que a veces usaban los mismos términos, estaba en las connotaciones opuestas. En una de ellas, las

definiciones estaban relacionadas con los procesos naturales; en la otra, relacionada con los procesos humanos. Una, era practicada como reflexión de la mente humana sobre los acontecimientos; la otra, organizada como recepción de una doctrina inalcanzable con los métodos de la mente del hombre. Desde el punto de vista político, en una de esas cosmovisiones, la de Marco Aurelio, el orden de la sociedad era un reflejo con tintes pesimistas del orden primordial que regía indiscutido en todos los campos de la naturaleza; para los cristianos, por otra parte, el orden social y político no podía ser otra cosa que la participación de las jerarquías humanas en el orden descendente de la creación y providencia de un solo Dios.

Vistas las cosas a distancia de siglos aparecen enfrentadas dos concepciones de la política: una, crecida en el seno de la tradición helenística del imperio, concebía la naturaleza y la sociedad como conjuntos sometidos a las mismas leyes universales e irreformables por el pensamiento y la acción humanos; otra, crecida en el seno del judaísmo helenizado y adoptada por el cristianismo, proponía un modelo antropológico de la historia, donde el hecho eficiente de la administración romana podía entenderse como objeto de la planificación y la decisión divinas. Los padres históricos de estas dos concepciones poco contaban en la escena: el espacio político de las constituciones 'griegas' había desaparecido; la fuerza interna de la tradición 'judía' se había retraído del combate. En el siglo segundo, dos almas filosóficas contrapuestas, representadas por los apologistas cristianos que dirigían alegatos, y por el emperador que los recibía. Estas dos almas se desentendían escribiendo textos en los mismos términos griegos y pensando cosas diferentes, creando un espacio de grandes tensiones donde era difícil concebir el fundamento del orden político, entre una línea materna y otra paterna, entre la Naturaleza y el Creador.

Bibliografía

Ediciones

AYÁN CALVO, J.J. (1995). *El Pastor de Hermas. Introducción, texto, traducción y notas*. Madrid: Ciudad Nueva.

GÓMEZ ROBLEDO, A. (1992). *Marco Aurelio, ΕΙΣ ΞΑΥΤΟΝ, Pensamientos*. México: UNAM.

LONA, H. (1998). *Der erste Clemensbrief; Übersetzt und erklärt*. Göttingen.
OTTO, J. (1876). *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi*. Jena.

Bibliografía crítica

- MARTÍN, J.P. (1994). “Prima Clementis, ¿estoicismo o filonismo?” en *Salmanticensis* 41; 5-36.
MARTÍN, J.P. (1983). “Los primeros apologistas cristianos, entre la historia del dogma y la historia de la filosofía” en *Festgabe für Georg Söll*. Roma; 73-84.
MONTSERRAT TORRENTS, J. (1992). *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*. Madrid: Anaya y Mario Muchnik.

Recibido: 12 de marzo de 2006 Evaluado: 17 de marzo de 2006 Aceptado: 19 de marzo de 2006
