

UNIVERSIDAD DE PALMA DE MALLORCA

SOLILOQUIOS EN TORNO
A
MARCO AURELIO

por

FRANCISCO SAMPER POLO

LECCION INAUGURAL DEL CURSO 1980-1981

13 DE OCTUBRE DE 1980



UIB 937.07 SAM

516843198

937.07 SAM Lⁿ

SOLILOQUIOS EN TORNO
A
MARCO AURELIO

2936

DEPARTAMENT D'HISTORIA
MEDIÉVAL
BIBLIOTECA
PALMA DE MALLORCA

48596

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



51050055

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

PHYSICS DEPARTMENT

Hace apenas unos meses —el último 17 de marzo— se cumplieron 1.800 años de la muerte del Emperador Marco Aurelio Antonino, príncipe esclarecido, destinado ya desde la adolescencia a las funciones imperiales por su abuelo adoptivo Adriano, y continuador de una línea ininterrumpida de príncipes humanos, eficaces y dotados de alto sentido del deber: la serie de emperadores Antonino, que se inicia con Nerva el año 96, y llega al propio Marco, siempre por la vía civil de la adopción, a través de Trajano, Adriano y Antonino Pío. El gobierno de esta dinastía civil marca el momento más feliz de la historia de Roma imperial, la realización plena de aquel ideal ardientemente buscado de la *pax romana*: de Nerva había dicho Tácito que «unió dos cosas en otro tiempo inconciliables; el principado y la libertad»¹ y el mismo elogio es aplicable a sus sucesor: Elio Arístides, contemporáneo de Marco Aurelio, describía con fidelidad el panorama cuando veía «por todas partes, en cada ciudad, gimnasios, fuentes, pórticos, templos, talleres, escuelas; la generosidad (de los príncipes) colma continuamente a las ciudades de toda clase de dones y por eso no han sido nunca más dichosas que ahora: todo es esplendor y belleza, y la tierra entera es como un inmenso jardín»². La literatura y el arte, si no vivían el «siglo de oro» de los tiempos de Cicerón, Ovidio, Horacio, Virgilio y Séneca, tienen una «edad de la plata» antoniniana, y cuentan nombres tan preclaros como Plinio el Joven, Tácito, Suetonio, Marcial, Frontón, Tertuliano, Epicteto, y el propio emperador Marco. Como hombre público, aunque algún cronista antiguo le atribuye la fama de estar poco dotado de talento práctico³, pué-

¹ Agric. III.

² Elog. Rom V.

³ Vita Marci, 19, 5.

dese afirmar ciertamente que, durante los 20 años que dura su principado, dio muestra, en todo momento, de ser consciente de su responsabilidad y su misión, manifestando su temple con la presencia personal en toda decisión o en todo lugar donde pudieran surgir los conflictos. Su figura atrae tanto en cuanto gobernante y filósofo, como también por su conducta digna y coherente, donde el obrar no desmiente, sino que afirma al decir y el escribir, y sobre todo por la desolada grandeza de su soledad y del desencanto que, como hombre de fina sensibilidad, siente ante una realidad mundana que se torna huidiza, y percibe la muerte próxima de un mundo al que en ningún momento niega pertenecer. De él dijo Hipólito Taine que era «el alma más noble que jamás había existido».

Cuando a través de los siglos evocamos la figura de Marco Aurelio, no podemos, pues, dejar de pensar en el tema de la decadencia, ante el espectáculo de una sociedad que parecía haber alcanzado la plenitud de la belleza madura, pero que, como un bosque dorado por el otoño, iba a sucumbir a los primeros vientos helados del invierno. Porque si es verdad cuanto decía Elio Aristides del período antoniniano, también lo es que Marco alcanzó a probar las primicias del derrumbe, y hubo de quemar gran parte de su vida en actividades militares a las que por temperamento y educación no se sentía inclinado: no sólo la reiniciación de las crónicas hostilidades con el reino arsácida de los partos, sino el comienzo de la presión bárbara, que ya no cejaría hasta la desaparición del Imperio. Los títulos que el Emperador recibe como recuerdo de sus victorias: «Armeniacus, Medicus, Parthicus, Germanicus, Sarmaticus», suenan a ironía aplicados a un filósofo que ama la paz y aspira a la concordia universal. Más dura todavía es la prueba que significa el fin o la ruptura de la paz interior: el año 175, recién obtenida la victoria sobre los marcomanos y los sármatas, recibe la noticia de que su general Avidio Casio ha sido proclamado emperador por las legiones de Siria, y aunque el movimiento abortara desde su origen, daba la señal de recaída en un nuevo período de convulsiones militares que parecían ya definitivamente superadas. Pero la muerte libró a Marco de la más terrible desgracia: la de ver en el solio imperial a su hijo consanguíneo Cómodo, verdadera antítesis de su padre, entregado a las más

abyectas vulgaridades y que abandona el gobierno del Imperio a validos indignos y sanguinarios, en tanto compartía su vida con gladiadores y favoritas. Después de que Cómodo fue envenenado y estrangulado, reaparece el fantasma de la rebelión militar: Pertinax, un anciano enérgico y honrado elevado a Emperador por las circunstancias, no alcanza a gobernar tres meses, y es asesinado por los pretorianos; a esto sigue el bochornoso incidente de la subasta del Imperio, y luego el asesinato del mejor postor, Didio Juliano, quien no pudo pagar en el plazo convenido. Finalmente, los ejércitos del Danubio y del Rin proclaman a Septimio Severo, y éste restaura el orden al precio de conferir un claro carácter militar a la institución del Principado.

Pero esta crisis, que dura 13 años, desde la muerte de Marco (a. 180) hasta el advenimiento de Septimio Severo (193), tiene su antecedente en la del 68 al 69, «el año de los tres emperadores», cuando la sublevación de Galba y Vindex derriba a Nerón y provoca un breve, pero profundo período de anarquía. Tácito señala la importancia histórica que tiene la proclamación de Galba por el ejército de España: «el secreto del poder —dice— ha quedado desvelado: puede hacerse un Emperador fuera de Roma»⁴. Y si continuamos extendiendo nuestra mirada más hacia el pasado, advertiremos que la propia creación del Principado se realiza bajo la égida de la «*pax augusta*», y si el advenimiento de la paz tiene relevancia suficiente como para servir de principal soporte moral al nuevo sistema, ello se debe al cansancio y hasta el agotamiento que había producido en las almas de quienes habitaban el mundo antiguo, el estado permanente de guerra que vivió ese mundo desde la aparición de las monarquías postalejandrinas hasta la batalla naval de Actium, y que se hace particularmente agudo en los últimos 200 años de este período, a partir del estallido de la 2.ª guerra púnica. La recuperación iniciada por Septimio Severo, por lo demás, no fué ni firme ni permanente, ya que cuarenta y dos años después, el año 235 d.C., Alejandro Severo caía asesinado en una sublevación militar y el Imperio se hundía en la más aguda crisis, no sólo de poder, sino de organización, de valores y de unidad. El paroxismo de la anarquía durará hasta el año 270, pero el período crítico no se resuelve sino con el advenimiento de Diocle-

⁴ Hist. 1, 4.

ciano y la instauración formal de una monarquía de tipo oriental, el llamado «dominado» que cancela el principado augústeo, y es el prelude de la disolución definitiva.

Mirado el problema desde esta perspectiva, se advierte que hay, por decirlo así, cierta normalidad en estas convulsiones que periódicamente parecían amenazar los cimientos del Imperio⁵, y hasta observamos que siempre emerge, como un morbo reiterado, la intervención militar encaminada a interrumpir o alterar la normal sucesión en el poder: períodos plenamente civiles como los de Antonino Pío, Alejandro Severo o nuestro Marco Aurelio, resultan más bien excepcionales. Porque sucede que el Principado es, en su origen y hasta en su esencia, un régimen militar, como lo proclama el título de Emperador, que los príncipes incorporan, en calidad de *praenomen*, a sus personales *trianomina* o *nomen romanum* distintivo de la ciudadanía: nos referiremos a este tema más adelante.

La idea de que los ciclos críticos en Roma son anormales y excepcionales, hunde sus raíces en el sentimiento de la Roma Eterna, concepto éste que da una buena medida del beneficio que significó, para el convulsionado mundo helenístico, el advenimiento de la *pax augusta*. Este sentimiento se difundió, al principio, como un tópico más de la propaganda imperial, y así lo encontramos, por ejemplo, en Tito Livio⁶, Virgilio⁷ y Tíbulo⁸; pero vemos que pronto sale del estrecho ámbito de los historiadores y poetas cortesanos, y prende en el corazón de los griegos, tal como lo advertimos en Elio Arístides⁹ o lo podemos volver a ver en Amiano Marcelino, de Antioquía, donde la ciudad de Roma se designa ordinariamente con la perífrasis *Urbs Eterna*¹⁰. Aun después del saqueo llevado a cabo por Alarico, el año 410, el galo Rutilio Numanciano recuerda que Roma triunfó sobre sus adversarios y manifiesta la creencia —o la esperanza— de que vengará la afrenta y continuará viviendo por siempre: «*aeternum tibi Rhenus aret, tibi Nilus inundet, altricemque suam fertilis orbis alat*»¹¹. Los sucesos del año 410

⁵ Pese a la opinión de Kunkel, Hist. 67. Ariel 1972.

⁶ A.U.C. 4, 4, 4.

⁷ Eneida 1, 2, 278-9.

⁸ Carmina 2, Eleg. 5, 2, 24125.

⁹ Cit. Supra. Vid. también 2, 214.

¹⁰ P. ej. en Res Gestae 16, 10, 14.

conmueven a espíritus tan alejados de los asuntos mundanos como S. Jerónimo y S. Agustín: el primero recibe la noticia mientras se hallaba en Belén, y confiesa que al saber que «*capitur urbs quae totum cepit orbem*», el llanto no le dejó continuar las palabras que dictaba¹². San Agustín afirma con insistencia la condición mortal de los reinos de este mundo, pero cree posible y aun probable que el organismo del Imperio, por obra de las nuevas generaciones y a causa de sus tribulaciones, cobre nueva vida y persista todavía por siglos¹³.

Este mismo sentimiento de la *Urbs aeterna*, roza como una sombra la mente de Eduard Gibbon, quien, en su ya clásica obra sobre la Decadencia y Caída del Imperio Romano, no acierta a ver con claridad las enfermedades que padece el Imperio, y atribuye toda la responsabilidad de su desaparición a los factores extrínsecos de la invasión bárbara y del cristianismo. Sin embargo, no puede dejar de advertir que lo extraordinario de Roma no es su caída, sino su prolongada subsistencia¹⁴.

¿Cuál es la debilidad de Roma? Pregunta ociosa, al parecer, ya que toda obra humana lleva la impronta de lo percedero, y esa fragilidad crece en la medida que se sitúa más cerca de lo macrocósmico. Pero en el caso específico del Imperio Romano, hiere a nuestro sentido de jurista precisamente la circunstancia personal, que se da en Marco Aurelio, de reunir en sí mismo las condiciones de príncipe y de filósofo: una referencia a la conocida doctrina de Platón es obligada.

No han de olvidarse las circunstancias históricas en el momento que Platón propone su radical proyecto social de «La República»: el filósofo vive el instante preciso en el que se inicia el declinar de la cultura clásica, y su alma se impresiona especialmente por dos hechos relevantes: el estallido de la guerra atopoloponense, que pone fin a la armonía entre las ciudades griegas y conduce a la derrota de Atenas «educadora de la Hélade» y la condena a muerte de Sócrates por obra del gobierno ateniense. En estas circunstancias, Platón rechaza el modelo de la corrompi-

¹¹ De Reditu Suo, 1, 2.

¹² Ep. 127, cap. 12 Minge 22, 1094.

¹³ Straub. Hist. 1 (1950) 68 n. 20.

¹⁴ Cap. 38 fin.

da democracia ática y vuelve sus ojos a Esparta, vencedora de la contienda, y cuya rígida organización social, convenientemente mejorada con la inclusión de una clase gobernante de filósofos, pareció al gran pensador la garantía mejor para detener la caída de la sociedad que constituía su hogar espiritual. No dudo en calificar esta teoría política como el punto más débil de todo el pensamiento platónico, pero hasta en el error, no puede dejar de demostrar el filósofo toda la grandeza y energía de su mente, y a mí me parece especialmente significativo que, para proponer la división de las clases sociales y asociar la clase de los filósofos a las tareas del poder, recurre a lo que él llamó «una noble falacia»¹⁵: en verdad, no sólo es una falacia que los dioses hayan hecho de metal diverso a los hombres de distinto oficio, sino también, que pueda sobrevivir la libertad social cuando el poder se une hipostáticamente con la ciencia. Como se recordará, para mantener la inalterabilidad del sistema de 5.040 familias —número que resulta de multiplicar $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7$ — y la permanencia de la casta, Platón propugna la planificación de los matrimonios, la educación de los niños por la ciudad, la eliminación de los defectuosos, la abolición de la familia y de la propiedad privada, la censura más rígida en el arte y en la literatura, y si bien es verdad que tales exigencias se aplican sólo a las clases superiores o «guardianes», no por eso resultan menos intolerables para la naturaleza humana. En fin, el «gobierno de los sabios», o «tecnocracia», como lo llamaríamos hoy día, lleva en sí una irresistible tendencia a la planificación total de la vida social con la consiguiente abolición de la libertad hasta en las parcelas más íntimas de la dimensión relacional del hombre, y por eso no ha de extrañar que esta teoría platónica haya sido el modelo de todos los absolutismos y de todas las utopías.

El sistema social de la República romana está en las antípodas de la República platónica, por cuanto distingue netamente entre el *imperium* o *potestas* de quien tiene el mando de la fuerza pública y asume las decisiones políticas, y la *auctoritas* de los cuerpos o personas cuya relevancia social descansa en el prestigio moral, la sabiduría teórica o práctica, o en su grado más excelente, la unción sacerdotal. La contraposición entre la *potestas* de

¹⁵ Rep. 414 C.

los cónsules y demás magistrados, y la *auctoritas* de quienes ostentan un prestigio social sin poder, resalta en el famoso pasaje de las *Res Gestae divi Augusti*¹⁶ donde Octavio, al comentar los sucesos del año 27 a.C., dice que «desde entonces superé a todos en autoridad pero no tuvo más potestad que los demás que compartían conmigo la magistratura». La forma de relación entre *potestas* y *auctoritas* es de un tipo que se puede calificar de dialogal o coloquial: quien tiene poder, pregunta; quien tiene saber, responde. Pero como el *auctor* no detenta la fuerza, sus respuestas no vinculan, sino que tienen el valor de opiniones autorizadas o responsables, y en consecuencia, más que como orden valen como consejo.

En el terreno propiamente político, la *potestas* es ejercida por magistrados pares, especialmente cónsules y pretores, que ostentan el mando civil y militar indistintamente y sin más limitación que la *intercessio* o veto del colega. Pero si no existe la delimitación material en el sentido que lo entendemos según la teoría moderna de la división de poderes, que opone entre sí los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, sí existe en cambio una delimitación formal, por cuanto se entiende que la potestad una, indivisa y materialmente ilimitada de los magistrados, está encauzada por el consejo de los *patres*; algo así como un edificio que logra el equilibrio no por la oposición de fuerzas, sino por la distribución arquitectónicamente formal de las masas. El Senado, asamblea formada por ancianos (*senices*) o ex magistrados, tiene como facultad primordial prestar su *auctoritas* a los actos de gobierno, y esta facultad tiene su mayor interés histórico y práctico aplicado en forma amplia a la facultad de consejo frente a los magistrados: la transcendencia pública de tales dictámenes o *senatusconsulta*, la importancia de las cuestiones sobre que versaban, así como la cuidadosa observancia que de ellos mostraban los magistrados hace aparecer, a primera vista, al Senado republicano como la verdadera sede del poder; pero en realidad sus consejos no tienen ninguna fuerza vinculante, lo que no obsta a que la asamblea, gracias a su prestigio y a un hábil aprovechamiento de las carac-

¹⁶ Mon. Ancyr. 6, 31.

terísticas de multiplicidad y temporalidad que presentaban las magistraturas, haya conseguido mantener una posición de preeminencia durante todo el período de auge republicano.

El advenimiento del principado de Augusto transtorna este claro esquema, y crea las bases de lo que terminará por significar la abolición de la *libertas* romana. En realidad, la idea del principado no era nueva; había sido defendida ardientemente por un hombre de tan insobornable adhesión al sistema constitucional romano como era Marco Tulio Cicerón. El vive también la crisis de la República con un singular protagonismo, y advierte cómo, convertida Roma en potencia rectora del Mediterráneo, se halla, por decirlo así en un permanente estado de excepción¹⁷, semejante a aquellos transitorios que, en la propia constitución republicana, justificaban el nombramiento de un magistrado extraordinario o dictador. Pero la dictadura, medida de emergencia y temporal, que suspende las garantías ciudadanas, no puede instalarse indefinidamente sin desmedro para la *libertas*, por muy permanente que sea el estado de excepción, y por eso, dentro de un contexto doctrinal declaradamente platónico, propone que el mejor de los ciudadanos, el *princeps*, se instale en la misma constitución como tutor o defensor permanente de la República, al margen de banderías, con el consenso de todos los *boni*; a fin de superar las luchas entre partidos, así como en el pasado de la concordia entre patricios y plebeyos había surgido la constitución republicana. Cayo Octavio hace en gran medida realidad este programa y asume el título de *princeps*, cuyo significado es complejo, porque quiere expresar tanto el aspecto positivo de que se conserva y restaura la República, como el negativo de que se rechaza por igual la tiranía, la dictadura y la monarquía. En efecto, el principado de Augusto no es una tiranía, porque no tiene el propósito de abolir una constitución oligárquica, sino al contrario, pretende asumir su protección; no es una dictadura, porque aunque la figura del príncipe es extraordinaria y carismática, se instala como órgano permanente y estable, y ejerce dentro del ámbito de la República un poder que no sobrepasa el *imperium domi*, o mando de tiempos de paz: precisamente la normalidad del *imperium domi*, la *pax Augusta*, es la justificación fundamental del sistema; no

¹⁷ Vid. d'Ors: Ensayos de Teoría Política 156 ss. Eunsa 1979.

es una monarquía o βασιλεία por último, porque los romanos ven en esta forma política la negación de la libertad en cuanto el βασιλεύς queda asimilado con el *dominus* que ejerce sobre los súbditos una potestad dominica, semejante a la que ejercen los amos sobre los esclavos: Augusto, en cambio, se proclama *pater patriae* y *tutor rei publicae*.

El principado de Augusto presenta la ambigüedad que ya anotábamos: confunde la *potestas* y la *auctoritas* en la persona del príncipe. Porque Octavio, por una parte, fundamenta su posición extraordinaria en el personal prestigio carismático de que se rodea, y asume el título de el primero de los senadores «*princeps senatus*», al que se agregan las de *Pontifex Maximus* y de *Augustus*, es decir, *Auguratus*; consagrado por augurio, afectado solemnemente a un destino de trascendencia pública. Por otra parte, recibe el *imperium proconsulare maius et infinitum*, que le da el mando militar sobre todas las legiones de provincias, y la *tribunicia potestas*, que le confiere *intercessio* sobre cualquier magistrado. El nombre que escoge cuando establece el nuevo sistema político, refleja tal ambigüedad, pues junto al *nomen* de su padre adoptivo, une como *praenomen* la designación de *Imperator*, y como *cognomen* la de *Augustus*: más aún, al escoger como nombre propio el de *Imperator Caesar Augustus*, parece dar a entender que, en adelante, el *imperium proconsulare* y la calidad personal de *Augustus* queda sólo para él reservada, y que también sólo en él confluyen hipostáticamente la *potestas* de *imperator* y la *auctoritas* de *princeps* y *Augustus*. Semejante confluencia condujo inevitablemente a la confusión de ambos conceptos: ya se advierte ello en la propia mente de Augusto; cuando concede a algunos juristas del círculo de sus amigos el llamado *ius publice respondendi ex auctoritate principis*, que daba a las respuestas de estos prudentes, además de la propia, el refuerzo de la *auctoritas* imperial, lo cual significaba, en substancia, una delegación de la indelegable y personalísima *auctoritas principis* en los juristas del *consilium* imperial, quienes finalmente, ya en forma plenamente organizada desde Adriano, acabaron formando parte de un cuerpo jurídico asesor (cancillería *a libellis*) cuyos dictámenes o *rescripta* son emitidos en nombre del príncipe. Al llegar los tiempos de Marco Aurelio, pues, el Emperador, jefe único de los ejércitos, que usaba para sí la facultad exclusiva de declarar la guerra —aunque

las operaciones efectivas las dirija un *ductus*— y que por tanto le corresponden los honores del triunfo como un regalo de los dioses, asume además la *auctoritas* de augur, la del Senado y la de jurisprudente. Augusto, así como Rómulo, fue deificado después de su muerte, y el mismo honor de la apoteosis se concedió a sus sucesores. En la proyección final de la asociación, en uno solo, de los nombres *Imperator* y *Augustus*, está la meta del establecimiento del culto oficial al emperador, donde se ve en sus últimas consecuencias el morbo absolutista de la teoría platónica del rey-filósofo: la conversión de la religión en un *instrumentum regni* o inclusive el culto idolátrico al poder público. Cuando en nuestro mundo moderno las guerras de religión despedazaron la *Res Publica Christiana* hildebrandina, y el Estado, como nueva creación política, pretende superar esa contienda, exige también para sí la adhesión espiritual de sus súbditos, mediante el principio *cuius regio eius religio*, con lo que viene a confundir en sí mismo, una vez más, la autoridad extraterritorial o «ultramontana» del Papa, con la potestad territorial de los reyes. El resultado ha sido en todo semejante al de Roma Imperial, tanto desde el punto de vista institucional, por cuanto la moralidad de los actos se determina según la concordancia de los mismos con un determinado sistema constitucional, como también desde un punto de vista personal, por cuanto se propende a que el hombre traslade, consciente o insensiblemente el ámbito de su vida cultural a las relaciones con el poder público: no otro significado tienen los nacionalismos y otras formas de religión antropomórfica colectiva.

¿Cómo pudo una religión oficial, en gran parte nueva, aunque fundada sobre elementos preexistentes, cumplir durante casi tres siglos un cometido que, al menos para los fines políticos, ha de calificarse como útil? ¿Es posible que la subordinación a los propósitos mundanos no sea obstáculo para que esta fe heterónoma prenda en el corazón de los hombres? En la respuesta a estos problemas se encuentra, si no me equivoco, el nudo de la tragedia cuyas primeras escenas hubo de presidir Marco Aurelio, y que significó el derrumbamiento y la disolución del Imperio Romano. Porque el problema, que hasta ahora hemos examinado, cual es el de las luchas de banderías y el intento de su superación por la utopía platónica o por el principado ciceroniano, es un episodio que acontece en el macrocosmos de la vida social; por eso no pasa

de ser el reflejo o el síntoma de una experiencia que se desarrollaba en el microcosmos de los espíritus, y que tenía un personalísimo significado ético-religioso. Verdaderamente, en la intimidad del microcosmos, todo problema y toda experiencia tiene este mismo signo: la causa primera de la vida; el enfrentamiento con la realidad ineludible de la muerte; la supervivencia más allá del ciclo biológico; la tensión entre el bien y el mal; la salvación o inclinación definitiva al bien. Es inútil eludir estas cuestiones, y son ellas la substancia de todos los mitos: cuando el hombre orilla las respuestas o se siente insatisfecho con las que le ofrece su cultura materna, surge el desequilibrio en el alma y se proyecta en una como neurosis social. Cito al respecto las palabras de un poeta contemporáneo:

Qué me importan los signos de la noche
y la raíz, y el eco funerario que tengan en mi pecho;
qué me importa el enigma luminoso;
los emblemas que alumbran el azar.
Y esas islas que viajan por el caos sin destino a mis ojos.
Qué me importa ese miedo de flor en el vacío;
qué me importa el nombre de la nada,
el nombre del desierto infinito
o de la voluntad o del azar que representa.
Y si en ese desierto cada estrella es un deseo de oasis
o banderas de presagio y de muerte¹⁸.

Pero sólo en el tono retórico del lenguaje poético se le puede restar importancia a estas cuestiones: ellas han sido y siguen siendo el centro de absolutamente todas las filosofías y todas las religiones, y aun de los sistemas científicos en cuanto pretenden explicar el destino humano. También lo fue de la religión romana de tiempos del Principado, de las religiones de misterio, de las filosofías estoica y epicúrea, las más en boga durante esa época, y por fin, del cristianismo.

Como es de universal conocimiento, la religión romana, a partir de un sencillo animismo de tipo doméstico y agrícola, había evolucionado grandemente en el sentido de la incorporación de los cultos griegos, y en los últimos tiempos de la república, la crítica

¹⁸ V. Huidobro Altazor. Canto II.

racionalista de los dioses, común a las distintas escuelas filosóficas, precipitó por igual la caída de la fe tradicional y de sus adherencias helenísticas. En verdad, el culto a los *numina*, desde antiguo, había adolecido de la insuficiencia radical que consistía en ser una serie de ritos más o menos complejos, formas determinadas de invocación, de prácticas o de comportamiento, que parecían complacer a estos espíritus impalpables e incontrolables, y volverlos propicios a manifestar su voluntad a los hombres, y no es extraño que la Ciudad asumiera paulatinamente el ejercicio exclusivo de tales prácticas, y relegara al olvido los cultos familiares, de manera que, en gran medida, el culto oficial a la *Dea Roma* y al Genio del Emperador, se hace posible por cuanto llena el vacío que había dejado la decadente religión tradicional.

Uno de los rasgos de más interés para nuestro asunto en este tema del progreso del escepticismo es la difusión cada vez más general que encuentra la idea de que el mundo y el destino humano están regidos por ineludibles fuerzas impersonales, situadas en un plano inclusive superior a los dioses. Como los reyes de las monarquías constiucionales, Zeus-Júpiter y sus divinos secuaces se limitaban a firmar los decretos que elaboraban las todopoderosas potencias de la Necesidad o del Acaso. Para Marco Aurelio, por ejemplo, la necesidad era la fuerza que regía sin excepción posible el universo, y la libertad del hombre queda reducida a la ínfima e ilusoria parcela de poder conformar no su vida, sino su voluntad con ese orden, en el que él mismo estaba inmerso, y poder alabar así como bueno lo que en sus sentimientos aparecía como repugnante¹⁹. Esta postura está en la raíz misma de la filosofía estoica, que identifica el ser con lo extenso y la vida con el hálito. Desde semejante interpretación materialista, ven el mundo como tan inabarcable e infinito, que tiene en sí mismo la explicación, y la razón del mundo (*λογος*) se manifiesta como *νομος*, providencia (*προνοια*) y destino (*ειμαρμενη* o *fatum*). El acontecer, tanto de la naturaleza inerte como de la vida humana, se desarrolla conforme a ciclos rigurosos, según un principio del eterno retorno: «bajo idéntica posición de las estrellas en el firma-

¹⁹ Sol. 5, 8.

mento, se darán de nuevo un Sócrates y un Platón, y cada uno de los hombres aparecerá de nuevo rodeado del mismo círculo de amigos y conciudadanos»²⁰. Por eso puede decir Marco, desoladamente, que «quien ha visto el presente, ha visto para siempre todas las cosas; todo lo que ha surgido desde el pasado sin comienzo y todo lo que será en el futuro infinito. Todo es homogéneo y uniforme»²¹.

En un extremo aparentemente opuesto del pensamiento se encuentran los epicúreos: partiendo de los mismos presupuestos deterministas de los estoicos, en una versión que se remonta al mecanicismo de Demócrito, rehuyen la causalidad a fin de salvar la libertad humana, por lo cual Epicuro introduce el concepto de *παρεγκλισις* o *clinamen*. La caída vertical de los átomos, unido a la presión de los otros átomos da razón, según Demócrito, a todas las formaciones del Universo, de la vida, del hombre y la historia, de manera que todo se produce conforme a leyes físicas determinables con la absoluta seguridad del curso cósmico, por lo que incluso el futuro de los hombres y los pueblos puede preverse y calcularse mediante fórmulas matemáticas. Pero en esta caída vertical, dice Epicuro, se produce «nadie sabe ni cuándo ni dónde» una pequeña desviación o *clinamen* que trastorna la causalidad, y a ello se debe que «la mente no esté dominada por una interna necesidad a la que no tenga más remedio que someterse y seguir pasivamente»²². El señorío estoico del Hado que cuando es benévolo lo podemos llamar «Fortuna» y cuando es desfavorable «Adversidad», es reemplazado en los epicúreos por el del Azar (*ΤΥΧΗ, casu*).

Para el alma, sin embargo, pese a la ilusión de los filósofos epicúreos, el rostro de *ΤΥΧΗ* resulta tan duro y tiránico como el de *εἰμαρμενη* en el sentido de que ambos son poderes, no sobrehumanos, sino simplemente inhumanos. Acaso la explicación de que «nadie sabe ni cuándo ni dónde» se produce el *clinamen* nos conduzca a la idea aristotélica de que el azar, más que la ausencia de causalidad, es la situación que resulta de existir una causalidad de la que no podemos dar razón. Porque si para el que,

²⁰ Arnim. 2, 190. Vid. también Soliloquios 9, 28; 5, 13; 7, 1.

²¹ 6, 37.

²² Lucrecio. De rer. nat. 2, 289.

ludi ratione, lanza una moneda al aire, depende del azar que caiga vuelta al anverso o al reverso, para un físico ello depende de leyes rigurosamente necesarias.

Se ha afirmado muy frecuentemente que el recurso al Hado o al Acaso para explicar la historia y la vida humana, forma parte del patrimonio cultural del mundo clásico: recuérdese por ejemplo, el testimonio de Plutarco respecto de que Timoleón dedicó un templo a la Fortuna en Siracusa, donde se ofrecían sacrificios en honor del Acaso²³, recuérdese también la continua remisión que hace Herodoto a la inevitabilidad de los hechos, puestos en el camino del hombre por una fuerza ciega y superior²⁴. También los oráculos, cuyos decretos no son los dioses capaces de torcer. Pero sobre todo me quiero referir a un personaje mítico, que se nos ha presentado como símbolo del héroe irreprochable que cae víctima de la fatalidad: Edipo, cuya vida atormentada ha servido de apoyo a una abundante literatura psicológica moderna. No necesito presentar los pormenores de este mito, bastante conocido; sólo quiero mostrar, a través de él, que en el pensamiento clásico, bajo la máscara de una declarada fe en εἰμαρμενη-Τυχη fluye, subterráneo y potente, un sentimiento que no puede dejar de reconocer la responsabilidad personal. Edipo, en efecto, más que el juguete del hado, es el hombre que apela a toda clase de esfuerzos con el fin de escapar al conocimiento de su papel: observemos, ante todo, el detalle inicial de su cojera, pues Layo, antes de abandonarle, le perfora los tendones de los pies. Este detalle es esencial en su personalidad, ya que Edipo significa «pie hinchado»: el simbolismo del pie —piénsese, por ejemplo, en Aquiles, cuyo punto vulnerable es la iracundia, o en el lavado de pies de los apóstoles, como símbolo de la limpieza interior— nos muestra un vicio, defecto o enfermedad en el carácter del héroe que no tardará en manifestarse cuando, después de haber huído hacia Tebas, en una encrucijada, mata a un anciano desconocido que le estorba el paso en el camino. El episodio no es nada heroico: presa de ira irracional, apalea con su bastón al anciano, que viaja en un vehículo y resulta ser su padre. Llegado a Tebas se enfrenta con la esfinge, y ésta le propone el famoso enigma que Edipo ha de resolver:

²³ Vidas. Timoleón, 36.

²⁴ Vid. p. ej. 1, 8; 4, 79; 5, 33; 6, 135; 8, 53.

¿Cuál es el animal que camina en cuatro pies por la mañana, en dos a mediodía y en tres por la tarde? Dos circunstancias que vale la pena subrayar en este incidente; ante todo, Edipo vence a la esfinge despreciando la ayuda divina: «Hice callar al monstruo valiéndome solamente de los recursos de mi ingenio, sin hacer caso del vuelo de las aves»²⁵, le dice a Tiresias. Un rasgo de vanidad y sentido de autosuficiencia que nos descifra el significado de su nombre: pié-alma-hinchado. Además, y acaso por valerse sólo de su ingenio, no logra dar con el sentido total del enigma, porque la pregunta de la esfinge, con su alusión a la cojera, no se refiere a cualquier hombre, sino a él en concreto. La solución, pues, no es propiamente «el hombre», sino «yo mismo». Edipo, por encima de la irascibilidad que le impulsa a dar muerte a Layo, y de la vanidad que le hace despreciar la ciencia divina, es un ser que no se conoce a sí mismo, desconocimiento que se refiere sobre todo a los aspectos morales de su personalidad: «Me echas en cara mi obstinación —le dice Tiresias— sin darte cuenta de que la tuya es mayor»²⁶. Cuando, por fin, las investigaciones le señalan como verdadero culpable de la peste y contempla el trágico fin de Yocasta, su madre-esposa, queda abrumado por no haber querido «ver» a tiempo lo que las evidencias mostraban, y se arranca los ojos en señal de que asume su responsabilidad.

El relato mitológico griego relativo al tema de la responsabilidad personal tiene su correspondiente, en otro ámbito cultural que también nos es afín, a través de una historia por todos conocida. David, rey de Israel y Judá, yace en adulterio con Betsabé, mujer del jeteo Urías, y para eludir las consecuencias de su falta, manda que Urías sea dejado solo en lo más peligroso de la batalla a fin de que encuentre la muerte. Consumado el crimen, toma por mujer a Betsabé. Entonces interviene el profeta Natán, símbolo de la verdad, que juega en esta historia el papel que Tiresias en la fábula de Edipo. «Juzga este caso —le dice—: había en la ciudad un rico que tenía muchas vacas y ovejas, y un pobre que sólo tenía una ovejuela. Llegó un viajero a casa del rico, y, no queriendo éste tocar sus animales para agasajar al viajero, tomó la ovejuela del pobre y se la aderezó al huésped». «El que tal hizo

²⁵ Sófocles, Ed. Rey.

²⁶ Sófocles op. c.

es digno de la muerte» —dice David en dura reacción—; a lo que Natán contesta: «¡Tú eres ese hombre! Tomaste por mujer a la mujer de Urías y a él le mataste con la espada de los hijos de Ammon». El rey cae en cuenta de la magnitud de su crimen y exclama, sin excusas ni paliativos: «He pecado contra Yahvé»²⁷.

Natán no propone enigmas como la Esfinge, sino la verdad misma presentada en forma alegórica, lo que los modernos psicólogos llaman psicodrama, y una vez que David pronuncia sentencia, profiere la frase que calló Edipo. Entonces se produce el sorprendente desenlace del drama: David se hace consciente de su culpa y cae arrepentido. ¿Es que no era consciente cuando pecó? Y si obró inconscientemente, ¿por qué se arrepiente, ¿O qué añade Natán a su conciencia si obró con pleno conocimiento? La explicación es esta: David siempre tuvo el sentimiento de su pecado en el subconsciente, mas no fue capaz de arrepentirse hasta que este sentimiento afloró al plano de lo consciente. Edipo fue incapaz de realizar un esfuerzo espiritual semejante: permaneció en la ceguera del propio conocimiento y cayó sobre él la desgracia.

La comparación de estos dos relatos, el histórico de David y el mitológico de Edipo, dan la clave de una diferencia sustancial de *ethos* entre la cultura judía y la helénica: los judíos asumen la libertad y aceptan la responsabilidad no sólo en el plano de la conciencia, sino también en el de la subconsciencia; en el ámbito del mundo clásico, se produce una tensión entre la subconsciencia que no puede dejar de sentir la responsabilidad del libre obrar, y la conciencia que achaca a la fortuna o la adversidad el resultado de las obras humanas. A este respecto hay que decir, no obstante, que esa enfermedad no parece haberse convertido en epidemia hasta una época relativamente tardía: como observa Jaeger²⁸, en el Edipo de Sófocles existe un concepto declarado, consciente de culpa, aun cuando ésta tenga la connotación objetiva de $\alpha\tau\eta$ o maldición de los dioses. Eurípides, en cambio, borra toda referencia consciente a la culpa, y la pretendida inocencia de sus héroes se manifiesta en quejas amargas contra la escandalosa

²⁷ 2 Samuel 12, 1-13.

²⁸ Paideia. F.C.E. (México) 316.

injusticia del destino. Las escuelas filosóficas posteriores, como hemos visto, acentúan el culto al Hado y al Acaso, y difuminan aun más el sentido de la responsabilidad humana²⁹.

A tal diferencia de *ethos* corresponde, naturalmente, una diferencia en el juicio histórico: ya hemos comentado como Herodoto remite la explicación de los hechos a una fuerza o poder inevitable situado fuera del alcance de la humana voluntad; los profetas judíos en cambio, no cayeron en la tentación fácil de atribuir la caída de Israel y Judá al poder incontenible de Salmanasar y de Nabucodonosor, sino que, mucho más certeramente piensan que es el propio pueblo de Dios quien con su pecado y su infidelidad ha atraído sobre sí la destrucción.

La exigencia moral estoica de la ἀπαθειᾶ y la epicúrea de la ἀταραξία, tienen la misma raíz que acabamos de señalar, y producirán, en el plano social, el efecto desolador de la falta de voluntad para corregir un rumbo cuya dirección, se cree, no está determinada por el gobernante, sino por los vientos y las corrientes incontrolables. «El primer precepto —escribe Marco Aurelio— ha de ser el que nada te impresione, pues todo acontece de acuerdo con la naturaleza del conjunto universal, y dentro de poco no serás nadie en ninguna parte, como tampoco son nadie Adriano ni Augusto»³⁰. Pero ninguna expresión más acabada del concepto estoico de ἀπαθειᾶ que aquel conocido verso de Horacio:

Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae; esto es: «si el mundo cae hecho pedazos sus ruínas herirán impávido [al varón justo]»³¹.

La ἀπαθειᾶ, o invulnerabilidad, no impide que Marco Aurelio cumpla sus deberes de príncipe, porque el mundo, este mundo, es todo lo que tiene quien no alberga otra expectativa de vida más allá de la muerte que la que le depara la creencia en el eterno retorno: pero esta dedicación se la impone como una tarea de autodisciplina que, en su caso, llega a los límites de la heroicidad: la virtud de obrar en esta única vida, es el esfuerzo constante

²⁹ Cfr. Marco Aurelio, Sol. 12, 36.

³⁰ 8, 5.

³¹ Carm. 3, 3.

de la voluntad, la dura tensión del alma, el trabajo y la lucha de los decididos, pese al lenguaje intelectualista que continuamente usa Marco al definir la virtud. El constante modelo estoico es Hércules, el héroe que en cada uno de sus doce trabajos se sobrepone fatigosamente a la trivialidad, y por eso Marco no comprende, y rechaza por «teatral» la alegría del deber que lleva al sacrificio de la propia vida³². Según este principio, el que obra lo que es recto en sí, pero no por esfuerzo de la voluntad, sino por natural inclinación, no ha llegado a la moralidad perfecta: aquí tenemos un antecedente clásico de la ética Kantiana.

Si a este frío sentido del deber en el mundo único de las realidades tangibles que tiene su centro en la Roma imperial, se une la circunstancia de que Marco gustó las primicias del ocaso con pleno advertimiento y lucidez, no podemos extrañar que cuando piense en su propia muerte, piense en la de la sociedad y de la ciudad que la sustenta. No confía en el futuro de Roma más que en el suyo, «tierra y sangre mezclada con polvo»³³. «Las palabras, —dice— son locuciones caducas... y lo mismo los nombres de personas: Camilo, Escipión..., Augusto, Adriano, Antonino: todo se extingue y poco después se convierte en legendario; y bien pronto ha caído en un olvido total³⁴. Es efímero el recuerdo y el objeto recordado»³⁵. Sólo que él, Marco, ha de aprender a aceptar su muerte y la de Roma desde el tremendo esfuerzo de la desesperanza, sin permitir que su espíritu repose en el sueño de la *Urbs Eterna*: y si otros pudieron invocar a la ciudad de Crecoys, esto es, la Atenas antigua, vigorosa y juvenil, situada en el umbral de la gloria, él también invoca a la Roma de hoy, la ciudad moribunda de Zeus³⁶.

Nada puede esperar el hombre a cambio de esta invocación a la ciudad de la destrucción, y por eso hemos recalado una y otra vez el tono patético de desesperanza que asume la resignación estoica. Capitán de una nave que zozobra, al permanecer en el puesto de mando suscitó el respeto y la admiración, pero no la adhesión de sus contemporáneos: unos, como su hijo Cómodo,

³² 11, 3.

³³ 3, 3.

³⁴ 4, 33.

³⁵ 4, 35 Vid. también 4, 48.

³⁶ 4, 23.

abandonan todo sentido del deber en una caída vertical hacia la trivialidad más grosera. Otros, como los cristianos, trasladaron su residencia, de la ciudad de Zeus a la *Civitas Dei*, que trascendía la vida terrena sin dejar de abarcarla, y que ofrecía a sus ciudadanos la alegría de los presantificados en este mundo y la gloria de la visión beatífica en el otro. Marco no alcanzó a conocer la conducta de aquél ni alcanzó a comprender la de éstos.

Con ello quiero entrar al último punto de esta lección que consiste en una meditación sobre las razones del anticristianismo de Marco. Marco Aurelio, príncipe clemente y humanísimo es, se puede decir, el primer emperador perseguidor de cristianos, ya que ni Nerón ni Domiciano arremeten específicamente contra ellos, sino respectivamente contra un grupo de incendiarios o contra algunas sectas que se negaban al culto imperial y caían, por tanto, en la acusación de ateísmo. Pero la actitud de Marco es diferente, y responde a concretos motivos de aversión hacia la nueva fe: no se trata de una actitud determinada de éstos contraria a la religión oficial, ya que, con excepción del caso de Domiciano, sólo a partir de Decio, en el año 250, se mandó que todos los habitantes del Imperio habían de sacrificar públicamente a los dioses, disposición a la que los cristianos se negaron con suavidad, pero con firmeza. La enemiga de Marco Aurelio tenía ya larga tradición en la escuela estoica, pues se manifestó por vez primera durante el apostolado de Pablo en Atenas³⁷. Suetonio, Plinio y singularmente Tácito, se declaran enemigos de los cristianos; este último, al relatar la persecución neroniana, aunque no cree en la responsabilidad de ellos en el incendio de Roma, da testimonio de que eran «odiados por sus abominaciones» (*flagitia*) y los declara «convictos de general aborrecimiento a la raza humana» (*odio humani generis*)³⁸. Entre los antecedentes doctrinarios más cercanos a Marco hay que situar, no obstante, a Epitecto y a su maestro inmediato, Frontón. Epitecto rechaza con desprecio el valor con que los «galileos» afrontan el martirio, porque, según él, se fundamenta sobre un necio fanatismo³⁹. En cuanto a Frontón, acoge como verdaderas las versiones y habladurías sobre que los cris-

³⁷ Act. 17, 18.

³⁸ Ann. 15, 44, 4, 8.

³⁹ Diss. 4, 6, 7.

tianos, en sus reuniones, después de haber comido copiosamente y bebido vino hasta perder el juicio, se entregaban a prácticas execrables entre las que no faltaban las relaciones incestuosas⁴⁰.

Para explicar la violenta reacción anticristiana desatada por Marco Aurelio en Lyon, el año 177⁴¹, no vale la interpretación dada por el historiador Kovaliov⁴², según la cual el Emperador habría confundido el cristianismo ortodoxo con la herejía montanista, movimiento extremado y rigorista que, además de rechazar todo entendimiento con la cultura pagana y el Imperio, denunciaba el compromiso de los ortodoxos más acomodados con la alta burguesía romana; pero el hecho es que no se ha podido demostrar la existencia de ningún núcleo montanista en la comunidad cristiana de Lyon. Hay que buscar la razón, me parece, en los propios presupuestos espirituales, tanto del estoicismo profesado por Marco, como de la religión con que se enfrentaba: él los acusa explícitamente de «teatrales». «La disposición (de vivir o morir) —dice— ha de proceder de una decisión personal, no de una simple oposición, como los cristianos, sino fruto de una reflexión, de un modo serio y para que pueda convencer a otro, exenta de teatralidad⁴³. El contraste entre la decisión personal y la oposición se refiere, no hay duda, a que él procura aceptar la muerte como un elemento inseparable de la vida, desde la perspectiva del dogma filosófico de la *απατεία*, al paso que ve en el martirio de los cristianos un desafío a la República. Sin embargo, y a pesar de las palabras de Marco, es ese gesto el que convence a otros, y no la decisión reflexiva de los estoicos, porque en ello se marca la diferencia abismal entre la filosofía profesada por el círculo más selecto de una sociedad decadente, con la que se pretende hallar una nueva forma de vida espiritual que sustituya a la herencia perdida o malograda, y la religión que supera el horizonte de esa misma sociedad para lanzar a sus componentes en una aventura que conmueva a la personalidad desde las raíces más íntimas; es la misma diferencia, que ya insinuábamos entre el sentido estoico

⁴⁰ Minucio Félix, Octav. 9, 6.

⁴¹ Vid., sobre este punto, Sordi. *I nuovi decreti di M. Aurelio contro i cristiani*, en *Studi Romani* (1961) 365 ss.

⁴² *Historia de Roma* 2 (1977) 256 ss.

⁴³ 11, 3.

del deber, centrado en la idea del esfuerzo, y el que expresa Pablo, para quien la ley, en la acepción de deber esforzado, es la niñera de la humanidad, cuya misión concluye con la llegada del Mesías⁴⁴.

El vacío de la religión oficial y el helado racionalismo de las filosofías crepusculares habían provocado la expansión de otras opciones espirituales, además del Cristianismo; estas eran las llamadas religiones místicas: los misterios griegos de Dionysos, de Orfeo, y de Eleusis, la religión egipcia de Isis y Osiris, el culto sirio de Adonis, el frigio de Atis y Cibele y el iranio-capadocio de Mithra. Todas estas creencias presentan muchos de los rasgos que, para los estoicos, resultaban odiosos en la fe cristiana: la emotividad de su propio carácter místico, la idea de salvación entendida no como los epicúreos en el sentido de la liberación de las perturbaciones del alma, la paz o sosiego espiritual (εὐταραξία), sino como pervivencia escatológica. No obstante, Marco guarda con ellas la actitud tolerante y hasta complaciente propia de toda la sociedad romana de entonces, llegando incluso a iniciarse en los misterios de Eleusis durante su visita a Atenas el año 176. Acaso lo mismo que dio fuerza a las religiones místicas frente a Roma, es la razón de su debilidad frente al Cristianismo: hay diferencia esencial en el sentido mismo de la expresión *mysterium* referida a uno de estos cultos o referida al cristianismo, pues en aquéllos alude a un rasgo substancial de esoterismo, frente a la fe cristiana, con su tendencia claramente reconocible desde un principio, a conquistar la totalidad de las almas; además, la esperanza escatológica que ofrecen los misterios, se expresa en la idea de un viaje al trasmundo cumplido antes de la muerte, que se experimenta en el curso de las iniciaciones rituales. Pero sobre todo la figura de Cristo, Dios encarnado que acepta voluntariamente la muerte como sacrificio dirigido específicamente a la salvación del hombre, no tiene parangón con las de Osiris, Atis o Adonis, quienes sólo viven experiencias pasivas, sin intervención de ninguna voluntad redentora. El cristianismo incipiente lanza polémicamente la figura real de Cristo contra la leyenda mítica de Atis o de Mithra: el artículo del símbolo de Nicea «*Sub Pontio Pilato passus et sepultus est*», no constituye

⁴⁴ Gál. 3, 23-24.

una invectiva contra el procurador romano, sino una fecha, pues tal era el modo ordinario de indicar la época de los acontecimientos, y con esto se quería decir que Cristo era un personaje histórico y que por tanto la promesa de salvación no dependía de una leyenda.

Marco Aurelio, como buen estoico, adoraba al Dios inmanente del $\Delta\alpha\iota\mu\omicron\nu$ interior o de la luz interior, y en su claro juicio de hombre reflexivo, comprendió que la religión oficial, al mismo tiempo que servía, en el plano macrocósmico, de *instrumentum regni*, podía reducirse, en el microcosmos, a simbolizaciones multiformes de un mismo $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ inmanente. Era aun tolerable, aunque incomprensible, un Dios espiritual y trascendente como Yahvé, mientras se mantuviera como el Dios tribal de Abraham, Isaac y Jacob. Por último, también fue certero en detectar que el triunfo del Cristo histórico y trascendente para quien ya no había judíos y gentiles, significaría no sólo el eclipse de la luz interior, sino también la caída del *instrumentum regni*.



